ТДК

Современные исследования



ТДК

Т. Б. Щепанская

Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв.

Издательство
«Индрик»
Москва 2003

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

УДК 398
ББК 82
Щ 55

Ответственный редактор
член-корреспондент РАН *К. В. Чистов*

Щепанская Т. Б.
Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. — М.: «Индрик», 2003. — 528 с.: ил. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования.)

ISBN 5-85759-176-7

В монографии рассматривается малоизученный пласт русской традиционной культуры — комплекс представлений и практик, связанных с передвижениями. Работа написана по материалам полевых исследований автора, проводившихся на протяжении более чем 20 лет в разных регионах Европейской России (Русский Север, Северо-Запад, Поволжье, некоторые южно- и западнорусские области) и в Западной Сибири. Широко используются данные архивов МАЭ РАН, Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, районных и областных краеведческих музеев.

В комплексе этнографии дороги основное внимание уделяется ее социо-ритуальным аспектам: общим принципам организации дорожных взаимодействий, в особенности ритуально-мифологическим средствам их формирования и регуляции. Анализируются дорожные формы жизнеобеспечения и общения, структура дорожных сообществ и специфика лидерства. На основе исследования символики дороги и придорожного пространства (страшных и святых мест, придорожных строений и других сооружений) проводится реконструкция ряда механизмов функционирования традиционной системы территориальных коммуникаций.

Насыщенность книги этнографическим материалом, обилие ярких примеров позволило избежать излишнего усложнения языка при обсуждении теоретических проблем и адресовать ее не только научному сообществу (этнографам, фольклористам, социологам, культурологам, антропологам), но и всем тем, кому не чужд волнующий зов бесконечных российских дорог.

© Т. Б. Щепанская, 2003
© Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН, 2003
© Серия «Традиционная духовная культура славян». Издательство «Индрик», 2003

ISBN 5-85759-176-7

Оглавление

Введение *8*

Культура дороги. Дорога как текст. Социопрагматика. Анализ дискурса. Подходы и перспективы. Источники

Часть I. Ушельцы

Глава 1. Дом и дорога *25*

Дорога. Дом против дороги. Взаимопереводимость. Чистое поле (феномен семиотической невидимости). Бездорожье. Воля (область аномии). Гиблая зона. Жилье

Глава 2. Обряды ухода: проводы *51*

Формы подвижности. Кризисная реакция. Время ухода. Жизненный путь. Сезонные ритмы и пути сообщения. Запретные дни. Час ухода. Пространство и время. Гульба. Прощание. Проводины. Посошок. Печь. Порог. Околица. Домашние запреты. Напутственные молитвы и заговоры. Молитвы-«кресты». Молитвы к ангелу-хранителю. Богородичные молитвы. Напутственные заговоры. Плач. Благословение. Материнское проклятье

Глава 3. Обряды ухода: сборы *107*

Дематериализация. Памятки. Снаряжение. Дорожная одежда. Теплообеспечение. Припас. Посох. Плеть, топор и нож. Сума. Средства передвижения. Стратегии свертывания. Сексуализация снаряжения

Часть II. Путник

Глава 4. Встречный: статусы путника *153*

Первая встреча. Встреча с женщиной. Встреча со священнослужителем. Встреча с домашними животными. Ошибочное узнавание. Смерть и покойники. Уроки. Килы. Холеры. Повальные болезни. Лихорадка и кикимора. Леший. Животные. Атмосферные и погодные явления. Разбойник. Богатырь. Старцы и старицы

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 5. Витальное и материальное поведение *193*

Сексуальная свобода. Репродуктивные табу. Ограничения жизнедеятельности. Находка. Дар. Договор и обмен. Обман. Грабеж

Глава 6. Дорожные коммуникации *215*

Избегание. Агрессия. *Водит* (управление). Невербальная коммуникация. Метки и клейма. Обереги. Приветствия. Товарищи. Дорожные сообщества. Атаман. Ритуалы и фольклор. Арго. Матрица материнства

Глава 7. Сакральные локусы *244*

Страшные места. Испуг. Образы страха. Ряженье лешим. Освоение страха. Святые места. Обетные кресты и часовни. Деревья и рощи. Пещеры и ямы. Культовые камни. Святые источники. Сакральные комплексы. Мать-Земля. Обеты. Укрощение смерти. Блокирование страха. Хождения. *Легота*. Принцип собирания. Кризисная информация. Система концентрации. Странники и святости. Нищелюбие и странноприимство

Глава 8. Дом у дороги *318*

Привал: структурирование пространства. Вода. Тепло. Питание. Алкоголь. Табак. Консолидирующие ритуалы. *Едома* (лесная избушка). Гонит. Лесные гости. Обряды у входа. Заброшенные селения. Нежилой дом. Бани и сараи

Часть III. Пришельцы

Глава 9. Гость *357*

Неузнанный. Гость. Приметы о доме. Приметы о госте. Приезд. Обходы. Гостинцы. Ревитализация. *Стретенье*. Репродуктивная символика. Хозяин. Постой

Глава 10. Сила *393*

Нежить. Колдун. Сила. Знахарь. Бродячие ремесленники. Работник-знахарь. Репродуктивная изоляция. Занахарское управление

Глава 11. Божьи странники *428*

Убогие (нищие). Странники-богомольцы. Странствующие святые. Самозванцы. Вестники. Легенды о странствующих святых. Стихи духовные. Обмирания и поучения. Слухи и толки. Пророчества и видения. Власть пришельца. Путеводители. Странные лидеры. Отцы-основатели

Заключение *473*

Качели адаптации. Фоновый режим. Кризисная активизация. Приток информации из ТК. Знахарские услуги. Приток ресурсов в систему ТК. Поглощение дорогой. Культура неопределенности

Библиография *481*

Список сокращений *516*

Список информантов *517*

Список иллюстраций *527*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Введение

Поехали!
(Из Легенды о Полете
Первого человека в Космос)

Поехали!
(Русский тост)

Русские — движущийся этнос с самосознанием оседлого. С одной стороны, оседлость — один из базовых элементов его самосознания, формировавшегося в условиях многовекового противостояния кочевой степи. В результате оседлость приобрела роль важнейшего этноопределяющего и дифференцирующего признака. С другой стороны, процесс формирования русского этноса шел на фоне постоянных передвижений. Разные формы подвижности: земледельческая колонизация, сезонная промысловая миграция, вооруженные набеги и разбойничьи экспедиции, отхожие промыслы, обозная торговля, нищенство, странничество по святым местам и др. — были заметным фактором русской этнокультурной, а временами и политической истории. В историко-географической литературе создана модель описания процессов формирования русского народа и государства в терминах расселения и освоения обширных пространств Евразийского материка [Погодин 1901; Ивина 1985; Любавский 1996]. В ходе этих передвижений сложились целые категории постоянно или временно неоседлого населения, от древнерусских *бродников* XII–XIII вв., уходивших на юг, в вольную степь, новгородских ушкуйников, беглых, разбойников, перехожих скоморохов и вожаков медведей до бродячих ремесленников и торговцев, нищих, странников-богомольцев, ходивших по дорогам России еще на памяти некоторых ныне живущих стариков. Сформировался обширный пласт этнической культуры, который мы обозначили как «культуру дороги» и сделали объектом нашего исследования.

Культура дороги

Под «культурой дороги» мы понимаем комплекс этнических традиций — обычаев и норм поведения, вещественных атрибутов и представлений, связанных с передвижениями. Сюда входят: **материальная** культура (придорожные жилища, дорожная одежда и снаряжение, пища, средства передвижения), **духовная** (обряды и представления), **соционормативная** (статусы и нормы поведения дорожных людей, структуры сообществ), — т. е., по существу, все стороны образа жизни, который народная традиция последовательно противопоставляет домашнему, тем самым являя собой сочетание двух взаимодополнительных комплексов: «дороги» и «дома».

Между тем этнография русских традиционно сосредоточивает внимание на культуре «дома», исходя из представления о русском этносе как оседлом. Привычная схема этнографического описания открывается разделом «Поселение и жилище», а многие исследования XIX — начала XX вв. были озаглавлены: «Домашний быт...». Дорожные обычаи и представления в этой модели описания оказываются в статусе исключений и дополнений, либо вообще ускользают из поля зрения этнографии, как институциональной формы все того же «оседлого» этнического мифа-самоописания. Элементы подвижности вытеснялись за рамки этого самоописания в некую «теневую зону», не входящую в доминирующий миф, поэтому с его точки зрения «невидимую» или, во всяком случае, не артикулируемую.

Нельзя, впрочем, сказать, что дорога полностью выпадает из поля зрения этнографии и смежных дисциплин. Ее элементы не рассматривались в комплексе, но некоторые из них находили отражение как в этнографической, так и в фольклористической, историко-географической, этнодемографической, бытописательской литературе.

В трудах по исторической географии накоплены сведения об исторических формах передвижений, их направлениях и роли в сложении этнической территории. В бытописательских очерках XIX — начала XX вв. зафиксированы наблюдения образа жизни отдельных категорий бродячего люда: нищих, странников-богомольцев, крестьян-отходников, бродячих торговцев-офеней и др., приводятся сведения об их бытовых особенностях и арготических языках. Фольклористика накопила множество текстов, актуальных в дороге, среди странствующих людей или повествующих о дороге. В рамках этнографии, наконец, существуют исследования и разделы, посвященные средствам передвижения и дорожному снаряжению [Богданов 1929; Кожин 1967; Большаков 1991 и мн. др.]. Однако все эти многочисленные сведения, имеющие отношение к культуре дороги, рассеяны в литературе и до сих пор не были обобщены, а рассматривались в рамках традиционно домоцентричной модели описания этноса.

Между тем в дороге действуют совсем иные законы и правила, нежели дома, и народная традиция подчеркивает их противоположность. Это делает малопродуктивным анализ культуры дороги в рамках представлений, сложившихся в «домашней» этнографии, и диктует необходимость исследования ее собственных закономерностей, на выявление которых и будет нацелена наша работа. Она должна восполнить, во-первых, лакуну в существующей системе этнографии русских, во-вторых —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

в нашем понимании феномена подвижности в оседлом обществе. До сих пор проблематика дороги рассматривалась главным образом на материале кочевых обществ. Русская культура дает нам возможность исследования принципиально иного явления: подвижности в системе оседлой (по своему самосознанию) культуры. Отсюда отличия от кочевых культур как собственно форм подвижности, так и их идеологии, символизации, социальной организации.

В этой книге мы не ставим задачи детального освещения всех элементов дорожного образа жизни, понимая ее утопичность из-за ограниченности объема книги и отрывочности имеющихся в настоящее время сведений. Наша цель — концептуализация этнографии дороги как особой области исследования и культуры дороги — как отдельной и специфической сферы народной традиции. На первый план выходит задача обнаружения базовых принципов культуры дороги, определяющих специфику ее конкретных элементов, внутреннюю логику дорожного поведения, построения предметного мира, миро- и самовосприятия.

Эта задача может быть сформулирована как реконструкция системы социальной регуляции в дороге: во-первых, стереотипов и норм поведения (пространственного, предметного, витального), во-вторых — представлений, символических систем, определявших эти стереотипы и нормы. Иными словами, в поле нашего зрения попадают:

1. Мифоритуальная традиция, в том числе дорожные ритуалы и фольклор, символика и атрибутика — т. е. знаковые элементы культуры дороги.

2. Соционормативная традиция, в том числе: дорожные **нормы**; **статусы** человека в дороге (поскольку именно статус определял и нормы его поведения); **структуры** дорожных сообществ, типы связей, определяемые этими нормами.

В целом объект нашего исследования можно определить, следовательно, как социоритуальный комплекс, обе части которого мы полагаем связанными между собой. Знаковые элементы культуры дороги (мифологию и ритуал) мы рассматриваем как средства программирования социальных взаимодействий и норм, т. е. систему их культурных кодов. Кроме сформулированной Т. В. Цивьян концепции ритуального программирования реальности [Цивьян 1985], здесь можно опереться на теорию социального конструирования реальности Бергера и Лукмана, а также на исследования роли символа в процессах социального конструирования Щюца, Шибутани и Коэна [Berger, Luckmann 1966; Бергер, Лукман 1995; Schutz 1960; Shibutani 1962; Cohen 1975].

Итак, предметом нашего изучения будет социоритуальная сфера как целостная система конструирования человеческих взаимодействий в дороге. Две ее составляющих — мифоритуальную и соционормативную — мы будем рассматривать как два уровня (знаковый и социальный) единой системы социальной регуляции. Прочие элементы дорожного образа жизни, например материальную культуру, мы будем рассматривать постольку, поскольку они опосредовали дорожные взаимодействия и заключали в себе (обозначали) некоторые правила поведения.

Сформулировав таким образом задачи нашего исследования, следует сразу признать, что они невыполнимы. Мы должны отдавать себе отчет, что «статусы», «нормы», «структуры» и т. п. неведомы изучаемой традиции, в ее рамках просто не существуют. Все это фантомы или, если угодно, конструкты современной культуры, а еще точнее — субкультуры научного сообщества. Ту же реальность человеческих взаимодействий народная традиция обозначает иными средствами, среди которых ритуалы и представления, с современной точки зрения вполне мифологические. Мы не можем, следовательно, на этнографическом материале просто описать социальные нормы, статусы и т. д., а должны выявить вначале их культурные коды — способы символизации, трансляции и актуализации в рамках конкретной изучаемой среды, что и заставляет нас начинать с обращения к мифоритуальной традиции. В целом этнографическое исследование представляется нам как процесс перевода традиционных текстов в термины и понятия, операциональные с точки зрения современной науки.

Итак, обратимся к тем текстам (вербальным и невербальным — ритуалам, символике вещей и пространств), в которых дорога предстает перед носителем традиции.

Дорога как текст

С точки зрения традиции, сама дорога предстает как сюжетно организованный текст, линейно разворачивающийся от «ухода» до «возвращения». Заметим, что сюжет «дороги» не только реконструируется нами, но и реально существует, эксплицируется самой традицией в рассказах о путешествиях: в жанровых формах *хождений*, путевых заметок и дневников, дорожных рассказов и воспоминаний. Этот сюжет проецируется на реальное путешествие, поставляя путникам образцы поведения, предписания и прочую информацию, которая служила если не прямыми нормами, то возможными ориентирами.

Связанные с дорогой ритуалы и фольклорные тексты вписаны в эту сюжетную схему и актуализируются на определенных этапах пути, в определенных обычаем ситуациях. Поэтому дорогу можно рассматривать как мегатекст, включающий в себя в определенном порядке набор более мелких жанровых форм (вербальных и невербальных текстов). Остановимся на вербальной традиции и очертим круг текстов (фольклорных жанров), характерных для каждого этапа путешествия.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Уход (сборы и проводы) актуализирует такие жанры, как прощальные и напутственные формулы (благословения или проклятия), тосты «на посошок», плачи (при проводах невесты или рекрута), рекрутские песни, приметы, поверья о первой встрече, заговоры «в путь».

В **пути** актуальны дорожные приметы, охранительные молитвы и заговоры, формулы вызова лешего или других мифологических персонажей, приветствия при встрече, дорожные песни. В артельном быту, например, у поморов на дальних промыслах, актуальны *старины* (былины) и *долгие* сказки. Наши современники, говоря о формах общения в пути, чаще всего упоминают «задушевные беседы», а молодежь — *телеги*. *Телега* — бытующее в молодежной среде наименование сюжетно организованного нарратива преимущественно развлекательной прагматики, мистического или иронического плана, без выраженной установки на достоверность. Первичная функция *телеги* — занять время в пути или в период ожидания транспорта, иногда сюда добавляется функция самопрезентации, а также познавательная (рассказы об иных городах, происшествиях и проч.) и развлекательная. Жанр *телеги* особенно популярен у тех, кто путешествует автостопом.

В нашей работе мы рассматриваем тексты, как бытующие в дороге, так и описывающие дорогу, поскольку в них моделируются типичные ситуации и формируются стереотипы поведения в этих ситуациях: мифологические рассказы (былички), топонимические предания, пословицы и загадки. В быличках и пословицах можно обнаружить целый ряд нормативных предписаний и образцов поведения в типичных дорожных ситуациях (при встрече, опасности, переходе рек, устройстве на ночлег и т. д.). Топонимические предания предопределяли восприятие путником того или иного места, а следовательно, и поведение в этом месте. Они содержат богатый материал о народных приемах маркирования и структурирования пространства, обозначения и сакрализации узловых точек дорожной сети [Чистов 1959; 1967; 1968; Соколова 1968; 1970; 1972; Криничная 1987; 1989].

Возвращение/приход в селение: в этой ситуации актуальны такие жанровые формы, как приветствия, формулы знакомства, приметы, говорящие о приближении человека с дороги, разнообразные рассказы о событиях дороги, как бытового, так и мифологического плана (в том числе уже знакомые нам былички и современные *телеги*). Значительное число таких рассказов имеется в наших полевых записях, а также в сборниках и исследованиях, опубликованных в последние десятилетия (самые значительные публикации мифологических рассказов или указатели по ним: [Померанцева 1975; Разумова 1993; Черепанова 1996]). Многочисленные пословицы, относящиеся к моменту приезда и встречи гостей, фиксируют правила гостьбы и гостеприимства. Особый пласт текстов

опосредует общение с жителями селения странников-богомольцев, нищих и прочих проходящих людей. В дискурсе бродячих нищих отметим формульные просьбы о подаянии, жалобы, духовные стихи, а также видения, пророчества и предсказания.

Кроме вербальных текстов, на каждом этапе дороги актуализируются ритуалы, в рамках которых символический смысл приобретают не только действия, жесты, положения тела, но и внешний облик путника, вещи, элементы природного окружения, а также его местоположение в той или иной точке дорожной сети (на повороте, подъеме или спуске с горы, у реки, переправы, болота, в лесу или на поле и т. д.). Да и словесные формы также нередко вписаны в ритуальный контекст. Таким образом, актуализируются не только вербальный, но и пространственный, предметный, телесный и прочие коды, которые также будут включены в орбиту нашего анализа.

Пространство дороги, время, вещи и действия, как и словесные формы, мы рассматриваем как элементы текста «дороги», и наша задача — реконструировать процесс считывания с них информации. Поэтому мы фиксируем не столько их внешние физические характеристики, сколько знаковые: символику, роль в ритуальных практиках и межличностных взаимодействиях. Мы должны будем исследовать, прежде всего, систему представлений, определявших восприятие пространства, логику поступков и значения вещей.

Итак, дорога предстает (или конструируется культурой) как текст, в рамках которого в определенном порядке разворачиваются вписанные тексты разных жанров. Их жанровая форма в каждой конкретной ситуации отражает и сама задает форму общения, правила коммуникаций на том или ином этапе пути.

Структура нашего исследования воспроизводит заданную традицией структуру текста самой дороги. В нем три основных раздела: «Ушельцы», «Путник» и «Пришельцы», в каждом из которых мы должны будем выявить коммуникативные и иные нормы и стереотипы, определявшие поведение дорожного человека и взаимодействия с ним. Этому предшествует еще глава «Дом и дорога», в которой мы представляем общие понятия, связанные с традиционной моделью символизации дороги и ее отношений с оседлой культурой «дома». По существу, она представляет собою второе — развернутое — введение к основному исследованию.

Социопрагматика

Имея в виду анализ представлений и символов как средств социальной регуляции, мы должны будем восстановить не только сам текст «дороги»,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

но и его прочтение, и результат — ту социальную реальность (поведение, взаимодействия, отношения, сообщества), которую он программирует.

Основным методом нашего исследования стал **социопрагматический** анализ традиционной символики, который служит средством ее «перевода» в термины современных социальных наук. Схема такого анализа в применении к этнографическому материалу была в основном обоснована и апробирована нами в монографии, посвященной молодежной культуре (1993). Сейчас очертим ее в самых общих чертах применительно к культуре дороги.

Исходной точкой становится выявление **знаковых элементов** дорожного образа жизни: маркированных локусов и моментов времени, значимых предметов, деталей телесного облика, вербальных текстов и проч. Обязательна фиксация ситуаций, когда они приобретают знаковый смысл, поскольку семиотический статус их ситуативно меняется [Байбурин 1993, 13–15]. Далее должно следовать определение их семантики, также варьирующей в зависимости от ситуации. Мы фиксируем вербальные **интерпретации** знаковых объектов — комментарии носителей традиции, данные ими в ходе ритуальных действий, имеющиеся в фольклорных текстах, или полученные нами в специально проведенных интервью. Но вербальной интерпретации недостаточно для реконструкции значения. Во-первых, толкований одного и того же символического объекта множество, и границы между ними размыты, так что исследователи говорят о поле или пучках значений, области интерпретации, возможных для того или иного символа. Во-вторых, значение символа не сводится к его вербальной интерпретации. Всегда есть невербализованные, нередко неосознаваемые его элементы. Обе трудности снимаются фиксацией поведенческой реакции, т. е. действия или модели поведения, инициируемой данным символом. Фиксация реакции — следующий шаг в процессе нашего анализа. Число реакций, предопределенных обычаем, конечно, их легко зафиксировать и классифицировать в рамках понятий, удобных исследователю. По этим реакциям можно восстановить программы, считываемые с символических объектов, в том числе и те, которые впрямую не вербализуются, а иногда и не осознаются. Поэтому реакции могут быть более четким индикатором значений, чем словесные интерпретации.

Многие исследователи признают, что значение символа в некоторой степени определяется и даже конструируется в момент интерпретации и зависит от актуальной в данной ситуации цели, установки — программы поведения [Morris 1946, 60–91; Леонтьев 1974, 93; Дридзе 1984, 49–53; Интерпретация 1986]. Символ в этом случае рассматривается как проекция актуальных для интерпретатора программ. Считывание (интерпретация) символа с этой точки зрения предстает одновременно

и как его кодирование (проецирование на него актуальных значений). Эти-то актуальные программы наиболее ясно реконструируются не столько на материале словесных интерпретаций символа (которые могут быть выражены в неясных понятиях иной традиции), сколько на основании инициируемых им поведенческих реакций.

Итак, мы следуем по цепочке: символ — интерпретация — реакция, фактически повторяя процесс раскодирования, как он идет в рамках самой исследуемой культуры. Ситуации, когда те или иные объекты приобретают знаковый смысл; их интерпретации, инициируемые ими реакции и связь между всеми этими элементами должны быть зафиксированы непосредственно в поле, в среде их бытования. Кабинетно реконструировать все это затруднительно, если вообще возможно. Наши полевые исследования были ориентированы как раз на выявление этих — прагматических — характеристик дорожных текстов и символов, и мы в наших реконструкциях опираемся не столько на умозрительные построения, сколько на конкретные наблюдения, чем и объясняется обилие в книге полевых материалов.

Фокус нашего внимания переместился от знаков и символов к человеческому поведению. Следующий шаг — от поведения к его социальным последствиям. Рассматривая то или иное действие, программируемое текстом «дороги», мы должны определить его социально-коммуникативные последствия: создание или разрыв связей, оформление структуры сообществ, — т. е. говорить уже не вообще о прагматике, а о **социальной** прагматике исследуемого текста и символов.

В целом схема социопрагматического анализа будет выглядеть так:

Символ → интерпретация → действие → социальные структуры
↑
Ситуация

Итак, исходной точкой нашего анализа являются знаки и символы — элементы текста дороги; конечной должна стать реконструкция кодируемых ими действий и социальных структур. Мы движемся от **знаковой** реальности (этнографический материал) к **социальной** (связи и сообщества) или от культурных кодов к их социальной проекции. Таким образом, мы можем представить не только собственно стереотипы и нормы поведения в дороге, но и средства их кодирования или культурного конструирования.

Можно заметить, что социопрагматический подход находится на стыке семиотического (в фольклористике и этнографии) и конструктивист-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ского (в социологии и социальной антропологии) подходов, позволяя соединить в одном исследовании социально-поведенческую и знаковую реальность (точнее, уровни реальности), а вместе с тем сделать взаимопереводимыми и совместимыми методы гуманитарных и социальных наук.

Анализ дискурса

С позиций социальной прагматики мы рассматриваем и дорожный дискурс, прежде всего его стереотипные формы (фольклор). Предметом анализа становятся тексты о дороге или актуальные в дороге, которые мы рассматриваем как важнейшие средства культурного конструирования поведения и межличностных взаимодействий. Возможные пути их влияния на поведение можно видеть на примере из наших полевых записей. На р. Пинеге старая женщина учила меня, как вести себя в дороге: «Без плата в лесу не ходят: вот и увидишь эту нечистую силу — без плата-то... Пойдешь в лес за ягодами. А тепло, дак... скажут: в лесу не ходи без плата. Волосы нельзя так, надо, чтобы волосы покрыты были». В этом поучении сразу и формулировка нормы (не ходить без платка), и ее подкрепление (поверье о том, что женщинам с непокрытой головой является нечистая сила). Далее следует рассказ о конкретном случае такого явления, выполняющего здесь роль наказания для нарушительницы нормы: «А то... В Нюхче жонка ходила, лошадь искала, а жарко эстоль — она без плата ходила. И потом лошадь-то нашла, верно. И заболела. Это, говорят, не ладно бы ходила без плата. Она вроде как без памяти делается. Хоть ремох (ремешок. — *Т. Щ.*) какой наложи — надо чтобы волосы покрыты были. Будто бы кака-то вышла волосата — так она едва убежала: кинулся за ей кто-то. Бросился человек какой-то. А мы дак еще повойник носили...» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 6, 22] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.).

По мнению рассказчиц, «человек какой-то», увязавшийся за простоволосой бабой, был лещий, встреча с которым может вызвать болезнь, чем обосновывают необходимость избегания встречного в дороге. Таким образом, текст, определяемый в фольклористике как мифологический рассказ или быличка, фиксирует культурный образец интерпретации ситуации встречи в дороге (как встречи с лешим) и поведения в этом случае вместе с кодами его активизации (описанием ситуации, которая должна послужить сигналом).

На этом примере мы можем наблюдать, по крайней мере, три пути социорегулятивного воздействия текста: во-первых, прямое предписание (формулировка нормы); во-вторых, его подкрепление (формулировка поверья, побуждающего действовать определенным образом); в-третьих, демонстрация культурного образца (случай в дороге). Во всех трех вариантах имеется свернутая в текст программа поведения на случай дорожной встречи: форма социального управления. Причем такое управление может осуществляться на расстоянии, когда человек находится вне прямой досягаемости традиционных средств социального контроля. С подобных позиций, т. е. с точки зрения их влияния на поведение, мы рассматриваем и другие формы дорожного фольклора.

Наряду с вербальными, в поле нашего зрения попадают и невербальные средства коммуникации (звуки: выкрики, свист, стук, хлопки и проч.; идеограммы: метки, зарубки, рисунки), — а также сигнально-знаковые элементы материальной среды (дорожного снаряжения, придорожных сооружений, ландшафта и самого тела путника), с их своеобразным символизмом.

Понимая задачу этнографического исследования как задачу перевода, мы предпринимаем семиотический анализ реконструируемого нами «текста» дороги. Это не означает нашего намерения им ограничиться. Семиотические процедуры («перевод») для нас — скорее начальная стадия исследования, предваряющая и обеспечивающая возможность изучения культуры дороги с других точек зрения.

Подходы и перспективы

Приводимые в книге материалы и реконструируемые нами в результате исследования дорожные нормы заслуживают изучения в разных аспектах. Их анализ в историко-географической перспективе позволяет высказать некоторые суждения о системе расселения, структуре и путях формирования систем территориальных коммуникаций. Рассматривая процессы самоорганизации дорожных сетей и сообществ, мы отдаем дань синергетическим подходам. Одной из основных задач исследования была реконструкция систем социальной регуляции в дороге. В связи с этим речь неизбежно заходит о проблемах власти и управления, т. е. обнаруживаются кратологическая и этнополитологическая перспективы. Специфика социальной регуляции в дороге состоит в том, что здесь неэффективны общинные механизмы социального давления и контроля, действующие в контактном сообществе. В дороге актуальны формы дистанционного управления, т. е. те, которые лежат и в основе организации больших систем, например, государственной. Исследование этих форм может быть полезно для понимания традиционных моделей публичной власти, дающих себя знать и в современной политике.

Важным представляется еще одно обстоятельство. Культура дороги принадлежала к теневой сфере русской этнической культуры, где были

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

сосредоточены разнообразные скрытые, эзотерические и альтернативные доминирующей традиции элементы. Русская этническая культура, декларируя свою оседлость, не артикулирует культуру дороги как свою часть, описывая ее как внешнее по отношению к себе, нередко противостоящее и опасное явление, как бы «не видя» ее (см. подробнее в гл. 1). В результате эта сфера остается в тени, что усиливает интерес к ее изучению, обещая обнаружение скрытых элементов и, главное, альтернативных логик народной культуры.

Именно эти логики актуализировались в кризисные моменты, в ситуации нарушений обычного порядка вещей. Это открывает еще одну — экстремологическую — перспективу в исследованиях культуры дороги. В дороге действовали, а в рамках культуры дороги транслировались многие виды кризисных программ, что делает эту сферу перспективным объектом этноэкстремологии (исследования кризисных сценариев в этнической культуре).

Наконец, в процессе сбора материалов обнаружилась еще одна — социобиологическая — перспектива ее изучения. Стала выявляться взаимосвязь между витальными и коммуникативными программами и кодирующими их символами. Обнаружение конкретных форм этой связи способно пролить свет на механизмы корреляций между демографическим и территориальным поведением, а также между популяционно-биологическими и социальными механизмами функционирования человеческих сообществ. Проблема соотношения витальных и коммуникативных кодов определила, пожалуй, основную подспудную интригу нашего исследования, а во многом и логику его внутреннего развития, иной раз противоречащую внешней логике заданного заранее сюжета (уход — путь — возвращение).

Разнообразие обозначенных нами перспектив не означает эклектического совмещения конкретных методик — исследование остается вполне этнографическим, а главным его методом является социопрагматический анализ различных элементов культуры как знаковой системы.

Теперь, когда мы сформулировали задачи и наметили методику исследования, следует определиться с кругом источников.

Источники

Историко-этнографический характер нашего исследования определил и характер источников. Главный из них — полевые материалы: наблюдения, глубинные интервью и фольклорные записи, сделанные нами во время экспедиций 1980–2000 гг. в сельские районы Русского Севера, Северо-Запада, Поволжья, южнорусской зоны и Западной Сибири [1]. Наиболее яркие из собранных нами материалов относятся к лесной области Европейской части России, практически совпадающей с традиционно выделяемой в этнографии «севернорусской» зоной. Меньше сведений о степной и лесостепной южнорусской зоне, где дороги имеют свою специфику. Заметим, что формирование великорусского этноса в большей мере связано с лесной зоной умеренного пояса. Наблюдения в сельской среде мы дополнили материалами современной городской культуры, дающими представление о нынешнем состоянии дорожных традиций. В наших интервью с городскими и сельскими жителями зафиксировано как нынешнее положение дел, так и воспоминания пожилых людей, относящиеся к началу XX в. Некоторые из них ссылаются на рассказы своих дедов, что может углубить перспективу еще на пятьдесят лет (т. е. до середины XIX в.).

Важным источником сведений о состоянии традиции в конце XIX — начале XX вв. стали архивные материалы. Прежде всего, фонд Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева, хранящийся в Архиве Российского этнографического музея [2]. Наряду с этим, мы используем материалы Архива Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Санкт-Петербург), а также архивов краеведческих и этнографических музеев гг. Шенкурска, Кологрива, Порхова, относящиеся преимущественно к концу XIX и первой половине XX в.

Основная масса приводимых в нашей книге сведений относится к XIX — началу XX вв.: периоду т. н. «этнографической современности», который, с одной стороны, обильно обеспечен источниками, с другой — сохраняет еще многие традиционные механизмы социальной регуляции, к настоящему времени почти вытесненные в процессе быстрой урбанизации. В то же время мы не можем пренебречь наблюдениями и сведениями, зафиксированными уже в наше время не только в деревенской, но и в городской среде. Они позволяют высказать определенные суждения как о бытовании в наши дни некоторых традиционных стереотипов, так и о направлениях их трансформации.

В качестве сравнительного материала мы приводим сведения по этнографии города, тем более, что в быту современных горожан встречаются поверья и магия, явно восходящие к архаической традиции.

[1] Полевые записи автора хранятся в Архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН в Санкт-Петербурге: фонд К–I, опись 2. В дальнейшем, ссылаясь на эти материалы, мы будем опускать номера фонда и описи, указывая только: АМАЭ, затем номера дела и листа в нем, а также место записи. За более подробными сведениями читатель может обратиться непосредственно к архивным материалам.

[2] Материалы Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева хранятся в Архиве Российского этнографического музея: ф. 7, оп. 1 (в дальнейшем при ссылках мы будем обозначать его АРЭМ).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Среди городских источников особое место занимает собрание автобиографий петербуржцев, хранящееся в Архиве Института социологии (Петербургское отделение), в фонде Е. Лагуновой [3]. История этой коллекции такова. В 1993 г. петербургской газетой «Час пик» (по инициативе социолога Е. Лагуновой) среди читателей был проведен конкурс автобиографий; прислано более полутысячи текстов, ограниченных по условиям конкурса 30 страницами, но нередко превышающих этот объем. Едва ли не в каждом из этих жизнеописаний среди значимых жизненных событий упоминаются поездки (в гости, на отдых, в армию, эксплицию, ссылку, эвакуацию, к новому месту жительства). Мы по-прежнему подвижный народ.

Свидетельства автобиографий дополняют наши беседы с жителями Санкт-Петербурга, сосредоточенные на теме дороги: дорожных приготовлений, снаряжения, питания, примет, представлений, взаимоотношений с попутчиками и проч. [4], а также данные Интернет-опроса [5]. Целью интервью и опроса было не получение базового материала, а уточнение и прояснение сведений, полученных в автобиографиях.

Интернет-опрос был ориентирован на своеобразную фокус-группу: людей, своим образом жизни связанных с дорогой. Формировалась эта группа следующим образом. Поместив на своем сайте (www.poehaly.narod.ru) опросник, мы посетили ряд сайтов, посвященных автотуризму, автостопу, байдарочному и пешему туризму, а также экспедиционным профессиям — археологии и этнографии. В их гостевых книгах и форумах мы оставляли приглашение принять участие в опросе. В самой анкете был вопрос о поездках за последний год — чтобы оценить частоту перемещений и их роль в жизни нашего респондента. Практически все ответившие упоминают несколько поездок в разные места, некоторые указывают экспедиции и командировки (что говорит об их профессиональной связи с дорогой), называют себя странниками — подтверждая тем самым принадлежность к интересующей нас группе населения.

Кроме этого, мы обращаемся к фольклору некоторых современных социокультурных групп, имеющих постоянное отношение к дороге: например, участников научных экспедиций (этнографических, фольклористических, археологических, геологических и проч.) или туристических походов. Таким образом в сферу исследования вовлекается туристская и экспедиционная культура, сложившаяся преимущественно в среде интеллигенции в послевоенное время и породившая, среди прочего, замечательную песенную традицию (КСП — клубов самодеятельной песни, авторов-исполнителей), а также менее известный фонд мифологической прозы, близкой по жанру к традиционным легендам и быличкам.

В молодежной культуре популярна практика автостопа, которая в некоторых молодежных сообществах приобрела статус культовой [Щепанская 1993, 159–179]. Культ *трассы* (на молодежном сленге *трасса* — 'дорога, шоссе' и 'путешествие автостопом') возводят ко временам и традициям хиппи, хотя в наше время его проявления можно наблюдать и в среде ролевиков (участников ролевых игр по произведениям в жанре «фэнтэзи»), индеанистов (движение, воспроизводящее обряды и образ жизни американских индейцев), футбольных фанатов (практики *выездов* на матчи любимой команды), байкеров (любители и фанаты мотоциклов и мотоциклетной езды), некоторых религиозно-мистических объединений. В крупных городах существуют специализированные «лиги» и «школы» автостопа, издающие свою литературу и имеющие сайты в компьютерных сетях (как Интернет, так и ФИДОнет). Известна и выдержала несколько изданий книжка Антона Кротова «Практика вольных путешествий», где подробно описаны обычаи *трассы* и приемы жизнеобеспечения в дороге, и которую мы будем здесь не раз цитировать. Эта книжка стала настоящей классикой среди приверженцев автостопа. Своеобразный источник по культуре автостопа и других форм туризма — дорожные и посвященные путешествиям рассказы-*телеги*. Записи *телег* есть как в наших полевых материалах (1986–1999 гг.), так и в многочисленных публикациях, посвященных молодежной культуре и практике автостопа.

Заметим еще раз, что к материалам современной городской культуры и отдельных ее субкультур мы обращаемся как к сравнительным, а не базовым, поскольку нашей задачей является реконструкция традиции. Впрочем, дорожные традиции в условиях урбанизации, возможно, не угасают, а, напротив, расширяют сферу своей актуальности. В 1971 г. американским демографом В. Зелинским была предложена концепция «миграционного перехода» от «сидячего» образа жизни в условиях традиционной экономики к «нарастанию территориальных перемещений по мере утверждения индустриального общества». Факторами такого перехода служат развитие транспорта и средств коммуникации, расши-

[3] В тексте, ссылаясь на этот фонд, мы указываем только: АИС (Архив Санкт-Петербургского Института социологии РАН). Далее заглавной буквой обозначаем пол автора воспоминаний, цифрами — год его рождения.

[4] Девять глубинных интервью с жителями Санкт-Петербурга в возрасте от 33 до 59 лет (5 женщин, 4 мужчин). В тексте — ссылки на Личный архив автора (ЛАА) с указанием года рождения и пола респондента, а также года проведения интервью.

[5] За второе полугодие 2000 г. было получено 33 ответа: 15 — от женщин, 17 — от мужчин и 1 респондент не указал свой пол. Возраст респондентов от 9 до 41 года, но бóльшая часть — это молодые люди от 16 до 25 лет.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

рение информационного пространства, формирование единых национальных, а затем и глобальных рынков труда и капитала [Zelinsky 1979]. Известный религиозный философ Харви Кокс в книге «Мирской град» связывает урбанизацию с отрывом места работы от места жительства, а следовательно, с необходимостью постоянных и регулярных передвижений. По несколько часов в день горожанин проводит в пути. По мнению Х. Кокса, важнейшие характеристики современного технополиса — «анонимность и подвижность» [Кокс 1995, 53, 64–65]. Это должно означать расширение сферы действия дорожных норм, а следовательно, их переход из теневой в видимую область повседневной культуры. Культура «дома» больше не является безусловно господствующей, а культура «дороги» — теневой и «невидимой». Не случайна особая популярность в городской культуре образа Странника, а также возникновение целого ряда «странических» по своему самосознанию субкультур, таких, как уже упоминавшиеся байкеры (с их культом мотоцикла), автостопщики, хиппи, туристское движение и движение ролевых игр (ср.: [Melucci 1989] об участниках социальных движений как «современных номадах»]). В традиционной культуре, в преимущественно сельской стране, город был местом ухода: на время или насовсем. Город формировался как сообщество ушедших — беглецов, переселенцев, воинских дружин — и притягивал новых ушельцев. Сейчас, когда большинство населения живет в городах, следует ожидать, что странническая идеология выйдет из тени, вытесняя традиционный набор сельских — растительно-оседло-прокреативных — ценностей. Так что, приступая к исследованию культуры дороги, я несколько лукавила, определяя ее как одну из областей традиционной этнографии. Возможно, ее изучение еще более значимо для понимания особенностей современной культуры, с ее анонимностью и дистанционными формами управления, унификацией гендерных и прочих норм, повышенной символизацией и ритуализацией взаимодействий, которые были традиционны для культуры дорог.

Характерно, что тематика дороги и движения все в большей степени включается в этнографические исследования русской и славянской культуры, что можно рассматривать как симптом преодоления традиционной, «оседлой» модели ее самоописания [Невская 1980; Цивьян 1987; 1999; Щепанская 1992; 1996; Концепт движения 1996; Дзигов 1996 и др.].

Часть I. *Ушельцы*

Слышали? Появились такие — ушельцы. Бывают пришельцы — ну, прилетают в тарелках, — а эти ушельцы: они уходят.

(Из разговора с босым человеком на галерее Кунсткамеры в 1988 г.)

Ушлец, ушлица, беглый, бежавший, бродяга.

[Даль, 1995, 4, 527]

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 1 *Дом и дорога*

> У замечательнейшего представителя европейского Возрождения -- Максима Грека, переехавшего в Россию на рубеже XVI в. ...есть поразительный по верности образ России. Он пишет о России как о женщине, сидящей при пути в задумчивой позе, в черном платье. Она чувствует себя при конце времен, она думает о своем будущем. Она плачет.
>
> (*Д. С. Лихачев.* О национальном характере русских)

Прежде чем приступить к описанию дорожных обычаев, мы должны представить себе место самого концепта дороги в системе традиционной культуры. В обрядах и фольклоре дорога чаще всего определяется в оппозиции дому, в рамках соотнесения подвижного и оседлого бытия. Этим и объясняется название главы, в которой мы реконструируем место категории «дороги» в системе народного мировосприятия, а тем самым — и «культуру дороги» как особую область русской этнической традиции, определяя ее соотношение с «культурой дома», т. е. оседлого существования.

Для начала представим значение слова «дорога», точнее, наметим подходы к его определению, поскольку действительно прояснить его мы сможем лишь в конце книги.

Дорога

В Толковом словаре В. И. Даля *дорога* определяется как «ездовая полоса; накатанное или нарочно подготовленное различным образом протяженье для езды, для проезда или прохода»; «путь, стезя»; «направленье и расстоянье от места до места». В то же время, под *дорогой* понимается процесс перемещения: «самая езда или ходьба, путина, путешествие», который и будет нас, собственно, интересовать [Даль, 1995, 1, 473]. Точно так же *трасса* в современном молодежном сленге — это одновременно «дорога, шоссе» и «путешествие». В «Словаре русских говоров Карелии и сопредельных областей» [СРГК, I] первым среди значений слова *дорога* значится «след»: место, где прошел человек, т. е. уже отчасти освоенное в окружающем неизвестном пространстве.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Таким образом, основные семантические элементы понятия «дороги» — это протяженность и присутствие человека, которое проявляется движением, маркированием (след) или организацией (колея, накат) пространства.

С дорогой, кроме того, связан шлейф устойчивых ассоциаций, распространяющих дорожную образность на прочие сферы бытия. Самое простое — перенос этого понятия на разнообразные материальные предметы, обладающие характеристикой «протяженности». «Дорогой» называли, например, «деревянные планки, набиваемые вдоль швов лодки снаружи и внутри» (пск.) или «линию между двумя рядами зубов у пилы» [СРНГ, 8, 132], «покинутое русло», среднюю полосу печного пода, «перед челом, где лопата ходит»; «большую уду, особенно с блесной, для ловли щук, окуней» [Даль, 1995, 1, 473]. Дорога во всех этих случаях выступает как матрица если не формирования, то восприятия и вербализации целого ряда других жизненных реалий с признаками «линейной протяженности» и «культурной обработки».

Кроме словарных значений, дорога имеет еще символический смысл. В Словаре В. И. Даля одно из толкований слова *дорога* — «род жизни, образ мыслей», «судьба» [Даль, 1995, 1, 473]. Любопытно сопоставить с этим круг ассоциаций, полученных нами посредством Интернет-опроса 2000 г. В опроснике, помещенном на нашем сайте в Интернете, посетителям предлагалось закончить фразу: «Дорога — это...» Ответили 33 человека, дав в общей сложности 53 определения дороги (поскольку можно было дать несколько вариантов), которые мы разделили на ряд тематических групп.

Первая группа (8 ответов): дорога определяется как самодостаточная **конечная сущность**, которая ни через что другое не определяется, а воспринимается как целостная и отдельная система: дорога — это дорога (3), трасса, путь (2). Та же идея системности лежит и в основе определения дороги как особого мира: «это свой мир, текущий через все миры», «дорога — вся наша жизнь»; «то, от чего мы никогда не уйдем» и, наконец, просто: «ого-го»!

Вторая и самая распространенная метафора: дорога — это жизнь (6), образ жизни (2) или стиль жизни. В общей сложности 9 утверждений определяют дорогу в терминах «жизни» (ср. выше у В. И. Даля).

Третья группа ответов акцентирует идею дороги как изменения, выхода за рамки обыденности и повседневности — вообще «другого» (пространства, мира, мироощущения, образа жизни). В эту группу мы включили следующие утверждения (всего 8): дорога — это «движение; готовность к перемещению; изменение в жизни; попадание в другую жизнь; другое мироощущение; мысли в голове другие; взгляд на жизнь со стороны; оторванность от привычного мира». Дорога противопоставляется «обычному» существованию, под которым понимается, очевидно, оседлое.

Четвертая группа (5 вариантов) — определение дороги в терминах **времени**, что, как и ответы предыдущей группы, связано с идеей изменения: дорога — это «время; отнимает много времени; ощущение времени другое, скорее — выпадение из времени; промежуток между До и После; путь от смерти к рождению и дальше».

Пятая группа (12) — определение дороги через самосознание и состояния **личности**: дорога — это «свобода; естественное состояние; соответствие реальности; самоконтроль; средство от тревог (цитата из песни Ю. Визбора); поиск себя, спокою (так!) и счастья; смысл жизни» или просто «смысл» (2). Эти утверждения определяют дорогу как пространство само-конструирования личности, где она, наконец, вырывается на свободу, осваивая способы самоконтроля (т. е. внешний по отношению к личности локус контроля сменяется внутренним), ищет себя, проходит испытания и битвы, достигает естественного состояния, находит смысл жизни.

Шестая группа (2) определяет дорогу как источник **информации**: дорога — «очень интересно; что-то такое, чего я не знаю», — непосредственно связана с предыдущей (поиски себя, смысла и проч.).

Седьмая группа определений фиксирует ландшафтно-**технические характеристики** дороги: направление (2), покрытие, укрепление, прямизну. Примечательно, что свойства дороги как технической системы отметили только два респондента, которым принадлежат все эти определения. Иными словами, восприятие дороги как технически организованного, т. е. культурно освоенного пространства оказалось наименее важным для наших респондентов.

Наконец, встречаются толкования термина *дорога*, специфичные для разных субкультур, например, мы получили такой ответ: дорога — «цепь уколов на руке заядлого наркомана». Это значение слова *дорога* характерно для сленга не только наркоманов, но и ряда других течений молодежной культуры.

Напомним, что приведенные выше ассоциации дорога вызывает у тех наших современников, кто считает себя странниками по характеру и образу жизни (см. Введение, где мы описываем состав участников опроса). Результаты Интернет-опроса мы представляем ни в коей мере не как материал для исследовательских построений, а как предварительную информацию для размышлений. Возможно, у нас будет повод к ним вернуться после того, как мы познакомимся с теми образами дороги, которые сложились в русской традиционной культуре, фольклоре и ритуальной практике.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Дом против дороги

Дорога (как локус, образ и нормативный комплекс) в русской ритуальной и фольклорной традиции получает свою определенность, прежде всего, по отношению к дому, как его противоположность.

«В чем разница между каретой и деревней?» — вопрошает загадка. — «Карету заложат, да поедут, а деревню — поедут да и заложат» [Даль, 1993, 1, 628]. Традиция утверждает принцип оборотности как основной принцип соотношения между дорогой и домом, вместе с тем противопоставляя правила дорожного и домашнего поведения: «Домашняя дума в дорогу не годится», — гласит пословица. — «Избным теплом далеко не уедешь». «Больному да дорожному закон не писан (о посте)» или: «Дорожному Бог простит. Путнику посты разрешены» — т. е. прощается нарушение постов, как и прочие грехи. Дорога переворачивает весь образ жизни человека: «Дома рука и нога спит, в дороге и головушка не дремли». «Печка дрочит (нежит), а дорожка учит» [Даль, 1993, 1, 532–533]. В общем, «Дороги к избе не приставишь» [Даль, 1995, 1, 473].

Противопоставление дома и дороги приобретало зримую форму в дорожных обрядах выворачивания. Заблудившись в лесу, путник переобувал лапти с левой ноги на правую, а одежду выворачивал наизнанку. То же проделывали, когда шли искать пропавших в лесу детей (или домашних животных). Сейчас, встретив по дороге черную кошку, суеверные граждане российских городов перекладывают сумку в другую руку, а если идут с кем-нибудь вместе, то меняются местами. Обряды с выворачиванием/переворачиванием совершали тогда, когда требовалось найти дорогу, вступить в контакт с олицетворявшими ее силами и персонажами, — т. е. это было средство перейти в мир дороги. Характерно, что дома выворачивание одежды считалось плохой приметой: «Наденешь что-нибудь наизнанку — будешь бит», — и сегодня еще остерегают матери детей. То, что дома опасно, в дороге спасительно, как в перевернутом мире с обратными законами.

Восприятие дороги как иного мира просматривается и в высказываниях наших современников — участников Интернет-опроса, которые определяют дорогу как «попадание в другую жизнь», «оторванность от привычного мира», «взгляд на жизнь со стороны», связывая с нею «другое мироощущение; мысли в голове другие» и т. п.

Противопоставление дороги и дома находит свое выражение в представлениях об опасности, которую дорога несет для дома и его обитателей. Дом никогда не строят на месте дороги, не только действующей, *ходовой*, но и давно заброшенной. «Жила тут женка, — рассказывали мне в д. Шиднема на р. Пинеге. — Купила дом — и всё жить боится. И потом продала этот дом. Не на месте, бывa, построятся. На конце деревни один построился — *дорогу загородил*. Говорили: загородил *ходову* дорогу, да вот не везёт(т) в жизни. Он умер... А он и помер-то в больнице — охотник был...» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 5] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Шиднема. Запись 1989 г.). «У моего дедушки, — рассказывает жительница пошехонской деревни (Пошехонский р-н Ярославской обл.), — у отца-то дом посреди деревни был. А когда уж тесно стало, поставили на краю деревни. А там раньше дорога была. А у них телята умирали: корова телится, а телята умирают, безо всякой болезни. Даже большие уж телята, бывало. Привезли... старушку, Прасковью (местную знахарку. — *Т. Щ.*). Говорит: „Дом-то у вас поставлен на дороге?" — „Да". — „С одной стороны дороги *хозяин* (домовой. — *Т. Щ.*) и с другой хозяин. Один корм дает, а другой отымает. Может и убить". И сделала что-то, не стали умирать телята» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 46–47] Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Белое, 1984 г.). Следы заброшенной дороги в лесу в северодвинских говорах именовались *дорожище* [СРНГ, 8, 135]. Поверье, что дом нельзя строить на месте дороги, широко распространено по всей территории России, а также на Украине и в Польше (см.: [Крачковский 1873, 203; Иванов 1889, 37–38; Байбурин 1983, 30–31, 35]; там же см. подробную библиографию и интерпретацию этого запрета). Не строились и там, где проходит *чертова тропка* — так вятские жители называли линию, служившую продолжением лесной дороги и проходившую через деревню ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 28–29] Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.). Для постройки жилья не годятся деревья, растущие у дороги, особенно на перекрестках [Байбурин 1983, 30–31].

Домовой — персонификация дома — чуя предстоящую кому-либо из его обитателей дорогу, страдает и плачет: его вой слышен, по поверьям, перед дальним отъездом кого-либо из домашних, например, перед замужеством девицы или уходом парня на военную службу ([АРЭМ. Д. 372. Л. 4] Вологодская губ., Тотемский у.). Желая наказать домового, его обиталище — ясли — выставляли на дорогу: «У скотины так (соломой. — *Т. Щ.*) ноги завьё, из соломы скрутит, спута. Это *не по двору* скажут... своему-то домовеюшку не по двору», — рассказывали мне на р. Пинеге. — «А что надо делать?» — «А ясли [1] надо на дорогу выносить, чтобы народ насмеялся. И лучше будет» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 15] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г). Домовой не может быть на дороге: сферы дома и дороги должны быть разделены. Нарушение этой границы воспринимается как нелепость.

[1] *Ясли*: здесь — выдолбленная колода, из которой кормили скот. По местным поверьям, в яслях располагался дворовой хозяин, который был должен ухаживать и присматривать за скотиной.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Взаимопереводимость

Несмотря на противопоставление дорожного и домашнего кодов, они взаимопереводимы. Дом и дорога связаны как разные полюса единой шкалы, сочетающей оседлость и подвижность. Базовой категорией в этой паре остается дом, но это дом придорожный, символически, а порой и физически связанный с дорогой. Фасадной стеной обращенный, как правило, к дороге (улице, реке), русский дом самоопределяется через гостеприимство, т. е. отношение к пришельцу: «Не красна изба углами, а красна пирогами».

Дом и дорога в системе русской традиционной культуры взаимно уподобляются и превращаются друг в друга.

Средства передвижения уподобляются жилищу, а зачастую конструктивно воспроизводят его. Каркас крыши севернорусской избы состоит из *кокоры* (корневой части дерева), к которой крепятся поперечные слеги, в архаических конструкциях также сделанные из кокорин. По той же конструктивной схеме строилось поморское судно — *карбас*: из кокоры вытесывались носовая и кормовая части киля (нижнего бруса — основы судна), к которому крепились ребра из более тонких кокор [Леонтьев 1999, 257]. Перевернутые лодки явно напоминают крыши и нередко используются в этом качестве, служа путникам во время остановок местом ночлега и укрытия от дождя. Сходные элементы конструкций имеют и сходные названия. Средний брус, идущий по днищу сплавного судна — *барки*, — назывался, как и средний брус потолка в избе, *матица*, а брус, который шел под палубой, назывался *конь*, как и бревно на крыше севернорусской избы — *конь*, *конек* [Даль, 1995, 1, 49].

Народная традиция постоянно сопоставляет жилье и дорогу, устанавливая между ними множество соответствий. Дорога, ведущая в лес, называется *матица* — как и главная потолочина в избе. Другое название той же потолочины — *брус*. Известна загадка, в которой он служит метафорой дороги: «Лежит брус во всю Русь» [Даль, 1993, 3, 648].

Обращенный к дороге, увенчанный головой коня (или птицы?)[2], распустивший, как крылья, скаты тесовой крыши (в старой конструкции ее поперечные опоры назывались *курицы*), северный дом как будто готов улететь и время от времени действительно сдвигался с места.

[2] Существуют разные мнения о происхождении этого элемента декора. Упоминают финно-угорский субстрат и связь формы конька с финно-угорскими коньковыми подвесками. Впрочем, форма этих подвесок часто трактуется как «птичья» (утицы и т. д.), как и форма самого конька, «летящего», распустив широкие «крылья» (скаты кровли). Не будем вдаваться в дискуссию. Что бы ни означало подобное навершие крыши при своем происхождении, нам важно, что у русских его главное значение — «конь», «конек», — было ли это прямой калькой прежнего значения или результатом перекодирования.



Ил. 1. Севернорусский дом с коньком.
Архангельская обл., Верхнетоемский р-н. 1989 г. Фото автора.

При покупке избы или переезде на другое место хозяева *раскатывали* сруб — разбирали его по бревнам, предварительно их нумеруя или используя оставленную плотниками маркировку, перевозили и снова собирали на новом месте, заново только утепляя и обшивая тесом. В 1997 г. в селе Пинаевы Горки (под Старой Руссой) я видела такой дом, в шестидесятые годы перевезенный из другого села за 30 километров оттуда.

Русский дом может не только отправиться, но и сам превратиться в дорогу. Старожилы д. Ляховичи в той же Новгородской обл. помнят, как во время Второй мировой войны их дома *раскатали на дорогу — лежневку*, чтобы тяжелая красноармейская техника могла пройти в этих болотистых местах дальше на Запад, преследуя отступавшего врага. Местные жители показывают, где проходила та дорога, после войны еще долго служившая колхозам [АМАЭ. Д. 1728].

Порою с мест сдвигались не только дома, но и целые селения. Московским географом В. Н. Калуцковым исследован феномен «странствующего селения» [Калуцков 1998, 21–38]. Автор подробно рассматривает перемещения ряда пинежских (в Архангельской обл.) селений на протяжении последнего столетия. Выясняется, что эти перемещения имеют определенные обычаем закономерности и механизмы, т. е. являются устойчивым элементом этнической культуры.

Селения, возникавшие на граничных «линиях» юга России, сохраняют название *станиц*, как память о своем происхождении от дорожных станов. В ситуации опасности эта память находила свое материальное

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

воплощение: при нападениях горцев улицы станиц заставляли повозками, либо всю станицу на ночь окружали бричками (тачанками) [Арканников 1882; Кубанская экспедиция 1989, 12]. Все это воспроизводит схему обычного дорожного стана: поставленные кругом повозки для круговой обороны в случае опасности. Так же, по наблюдениям XIX в., выглядела ночная стоянка дорожного обоза, например, украинских чумаков. Пешие странники-нищие тоже ставили на ночь в круг свои посохи и вешали на них дорожные сумки. Память о дорожном происхождении поселений хранится и в преданиях об их основании беглыми, странниками, пришельцами-чужаками, распространенных как на юге, так и на севере России.

Оседлое поселение способно превратиться в дорожный стан, дом — в дорогу, а средство передвижения — во временное жилище. Мы уже упоминали традицию ночевать под перевернутыми лодками. Передвигаясь на телегах, ночевали под ними. Один из петербуржцев (1917 г. р.) в своей автобиографии вспоминает период коллективизации. Крестьянин Игнат Коржов, боясь раскулачивания, продал весь скот, «заколотил дом, посадил свою многочисленную семью на телеги и уехал на строительство Тракторного завода... Жили в полевых условиях под телегами и брезентами» (АИС. М., 1917). Телеги на ночь становятся крышами временных жилищ. В конце 1970-х гг. под Москвой были места, где в своих автомобилях ночевали мужчины, после развода оставшиеся без жилья. При разводе они не брали ничего из семейного имущества, кроме автомобиля, в котором и жили первое время. Можно тут же упомянуть знаменитые вагонные поселки, обычно на запасных путях около крупных станций. Вагончики-бытовки и целые пассажирские вагоны использовались как временное жилье строителями, в них селили сезонных или просто иногородних рабочих, и порой эти поселки существуют, несмотря на свой временный статус, десятки лет.

Есть много форм, промежуточных между дорогой и домом, транспортом и жильем. Например, домики сплавщиков на плотах, называемые в Прионежье, как и сами плоты, *гонки*. По р. Костроме, от ее верховий до устья, еще в 1950-е гг. ходили длинные плоты, называемые в народе *тихвинки*. Они служили одновременно и для сплава леса, и для сезонного завоза товаров в прибрежные деревни. Сплавщики строили на плоту домик — дощатый сарай или настоящий сруб, который затем, прибыв к месту назначения, продавали. В этом срубе не было только печи: огонь раскладывали снаружи. Для этого на плоту устраивали земляную засыпку, чтобы не загорелись бревна. Такие плоты с домиками помнят еще нынешние костромичи 1925–1930 гг. рождения. Впрочем, на некоторых средствах передвижения присутствовала и печь, что делало их совсем обжитыми. Например, на Беломорском побережье на больших лодках

устанавливали печь, носившую название *алажма*: это был, по описаниям местных жителей, «с четверть вышины такой ящик», наполненный гнилушками. Использовалась такая печь для варки пищи и обогрева в пути [СРГК, 1, 18].

Русский дом подразумевает дорогу, как свой другой, не всегда проявленный, полюс. Оседлость в наших широтах немыслима без разнообразных форм подвижности, вовлекающей в хозяйственный оборот обширные площади не слишком плодородных земель при невысокой плотности населения.

Чистое поле (феномен семиотической невидимости)

«Стану я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь из избы в двери, из ворот в ворота, в чистое поле в восток, в восточную сторону, к Окиану морю, и на том святом Окиане море стоит стар матер муж, и... сырой дуб крековастый...» (Заговор на кулачный бой [Майков 1994, 142, № 328]). Типовой зачин русских заговоров представляет собой описание выхода в путь, но сам путь остается невидим. Подробно описываются двери, ворота — границы освоенного мира, домашней сферы. Затем сразу следует изображение цели пути: синее море, остров Буян, «крековастый» дуб, огненный столб, золотой престол, где и происходят главные события. Дорога же не описывается: она обозначена как «чистое поле», т. е. нечто без признаков, провал между началом и завершением пути. Словосочетание «чистое поле» филологи фиксируют в древнерусских памятниках начиная с XII в. Оно по смыслу тавтологично: поле — это полое, пустое пространство; чистое — тоже пустое, никем не занятое, не имеющее хозяина [Колесов 1986, 214–216]. Сочетание «чистое поле» — это формула пустоты, но оно заключало в себе и пафос овладения, освоения открывшегося пустого пространства. Заговор открывается описанием пути, но сам путь ускользает из поля зрения.

Мы привели этот текст в качестве иллюстрации любопытного феномена семиотической «невидимости» дороги, характерного для русской традиционной культуры. Дорога «невидима» в том смысле, что не обозначена, т. е. не включена в знаковую модель мира.

Заметим, что «невидимость» дороги фиксируется в данном случае в заговоре, а этот жанр исследователи рассматривают как моделирующий, наиболее явно воспроизводящий традиционную схему мироустройства. На месте дороги в этой схеме — провал.

Дорога, играя роль «другого» по отношению к дому, как пространственному и семантическому ядру «своего» (т. е. освоенного культурой) мира, вытесняется за рамки общепринятого мифа — самоописания осед-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/978-5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

лой культуры как нечто ей не принадлежащее. Это исключение проявляется, например, в форме табуирования, игнорирования или иррационализации различных элементов передвижений, с чем мы не раз будем сталкиваться по ходу нашего исследования. Дорога не включена в знаковую модель «своего» мира, т. е. не обозначена и тем самым «невидима». Для нее нет знака (и возможности артикуляции) в рамках этой — общепринятой, «дневной», модели самоописания культуры, но, как мы убедимся позже, такие знаки имеются в других, скрытых сферах этнической традиции.

Семиотическая невидимость дороги проявляется отнюдь не только в моделирующих текстах, но и на уровне повседневности. Приведем описание дороги из воспоминаний жителя Санкт-Петербурга, нашего современника. Он описывает возвращение геологической экспедиции на автомашинах Академии наук по маршруту Джамбул — Чимкент — Кзыл-Орда — Аральск — Иргиз — Актюбинск — Куйбышев — Москва: «Показанная на карте дорога утверждала, что она — общесоюзного значения. Но путник, не верь написанному, а верь глазам своим! Временами лишь две колеи в степи указывали о ее предполагаемом присутствии» [АИС, Красников 1993, 18–19]. Этот текст, как и зачин заговора, изображает путь, но резко отличен от него по времени, статусу и жанровой форме. Однако и здесь акцентируется (вспоминается спустя много лет, т. е. имеет значение) не дорога, а ее отсутствие — все то же «чистое поле». Бытовой рассказ воспроизводит традиционную модель «невидимости» дороги.

Тот же стереотип воплотился и в архитектурном оформлении въездных застав, вокзалов и станций. В XIX в. устройство застав при въездах в губернские города регламентировалось высочайшими рекомендациями. Например, проект обустройства Московской заставы в Костроме был обусловлен предписанием, чтобы «уезжая из Москвы, путник видел заставу с обелисками, караульни, при въезде в Кострому его встречали похожие обелиски и кардегардии» [Каткова, Торop 1997, 23]. Дорога исчезает: путник видит в конце ее то же, что в начале, как будто никуда и не уезжал. Аналогичный эффект уже в советское время был вполне осознанно заложен в интерьерах Московского вокзала в Ленинграде и Ленинградского вокзала в Москве. Еще в 80-х гг. XX в. на обоих вокзалах пассажира встречали одинаковые залы, с одинаковыми бюстами В. И. Ленина [3] посередине. Эти бюсты были известны как место встречи, в просторечии — «у башки».

Дорога стремится исчезнуть из поля зрения и дискурса, причем такое положение нормативно и даже предписывается официальными распоряжениями. Феномен семиотической невидимости дороги, т. е. ее необозначенности, есть проявление невключенности ее в знаковую модель мира, во всяком случае, в ее доминирующий и общепринятый вариант. Культура, подчеркивая и порой идеологизируя свою оседлость, игнорирует дорогу, не признавая ее своей частью: окультуренным, организованным пространством, скажем, техническим сооружением. Напротив, дорога традиционно считается символом всяческой дезорганизации и беспорядка.

[3] В годы перестройки Ленинграду вернули название Санкт-Петербург, а бюст В. И. Ленина на Московском вокзале заменили бюстом Петра Великого.

Бездорожье

Если дорога для русских — этнический символ, то это обязательно плохая дорога: *бездорожье*, *бездорожь*, *распутица*. Н. И. Костомаров, описывая историю торговли в России и торговые пути, не может не отметить, что в XV–XVI вв. «пути сообщения находились вообще в самом невыгодном состоянии и ужасали иностранцев, приехавших в Россию», по отзывам которых «Вся Московия... была непроходима в летнее время по причине грязи и дурных дорог», а на северо-восток или в Астрахань «путешественник каждый раз отправлялся как бы для открытия новых земель». Не лучше дело обстояло и в XVII столетии, когда, несмотря на появление указов, касающихся благоустройства дорог, «правительство не заботилось об улучшении дорог... мосты были редки, а те, которые существовали, по выражению иностранцев... не держались, а плавали...» [Костомаров 1996, 179, 244]. Подобных отзывов можно привести огромное множество — всякий раз, как речь заходит о дорогах, подчеркивается не их техническое устроение, а, наоборот, неустройство. Традиция отказывается видеть дорогу как освоенную культурой зону, т. е. включать в сферу действия культуры. Культура «не видит» дорогу как свою часть, породив крылатую фразу: «В России нет дорог, а есть направления».

Бездорожье вошло в число этноопределителей. Точнее, впрочем, сказать не о том, что русский этнос идентифицируется с плохой дорогой, а о том, что он просто не идентифицирует себя с дорогой, подчеркнуто отстраняется от нее, определяя себя через ее противоположность (дом, оседлость) и акцентируя ее отсутствие. Мифологему «плохих дорог» как этноопределитель можно рассматривать, следовательно, как функцию оседлого этнического самосознания.

Мифологема «плохих дорог» как русской национальной черты вновь и вновь воспроизводится в прессе и в повседневном дискурсе. Пожилой петербуржец описывает пересечение эстонско-российской границы: «Запомнился переход от комфортабельной Эстонии в весьма некомфортабельный Псков». Он пишет это спустя 30 лет после путешествия, которое состоялось в 1962 г. Это было свадебное путешествие на только что купленном «Москвиче» (кто сейчас помнит, что это такое?), больше практически ничего не сказано.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

В памяти остается и кажется достойной упоминания в мемуарах не что-нибудь, а именно некомфортабельность дорог [АИС, Тылевич 1993, 22]. Путешествуя, россияне не упускают случая подчеркнуть контраст «наших» дорог с любыми заграничными, причем не только западными. Другой петербуржец описывает свое путешествие из Средней Азии в Россию: «Если в Узбекистане и Киргизии... дороги были отличными, в Казахстане они были хорошими и местами сносными, после Уральска, уже в России, они стали отвратительными. Тогда я понял, что такое национальное самосознание и что власть при одном и том же строе может несколько отличаться в ту или иную сторону» [АИС, Красников 1993, 19]. В рамках домоцентричной модели самоописания культуры дорога воспринимается как внекультурное явление, где отсутствует всякая организация и невозможен порядок. В последнем примере отметим, что плохие дороги подаются, во-первых, как черта, связанная с национальным самосознанием, во-вторых, с деятельностью власти. Это вообще характерные элементы мифологемы. Соответственно, неустройства дорог в сознании людей связаны с бездеятельностью власти, а то и ее отсутствием, т. е. пространственная дезорганизация соотносится с дезорганизацией социальной.

В какой-то мере это объясняется реальным распределением обязанностей по ремонту дорог, часть из которых брала на себя государственная власть и органы местного самоуправления. По состоянию на конец XIX в., эти обязанности распределялись в соответствии с рангом той или иной дороги: почтовые тракты были в ведении государства, местные (уездные и губернские) — в ведении земств, а ремонт мелких дорог вокруг сел и деревень оставался крестьянской повинностью. Это разделение нашло отражение в народной лексике. В северных говорах дороги разделялись на *деланные* (проложенные централизованно на средства казны) и *становые* (проселочные) [СРГК, 1, 488–489].

В XIX — начале XX вв. административные органы были завалены жалобами на плохое качество дорог. В выпуске альманаха «Костромская старина», специально посвященном дорогам [1997, № 9, 38–39], приводятся многочисленные письма обывателей в Костромскую губернскую земскую управу (1912 г.). Дороги, причем самые крупные и обустроенные (во всяком случае, в теории) — тракты — описываются в них следующим образом: «Вся дорога трудно проездная, куда ни потянись... Наша дорога до Буя — просто погибель...» «В 1812 году здесь погибло до 300 человек французов при следовании осенью из Буя в Вологду от холода, а главное, от той грязи, которая была, — пишет путешествующий В. П. Скрицкий, проезжая Вологодский почтовый тракт. — По теперешней грязи можно поверить преданьям старины. Трудно вообразить, что наши дороги представляют из себя осенью и весной: одно

только можно сказать, что в час времени с трудом проедешь на лошади 2–2 ½ версты...» Костромской почтовый тракт предстает проезжающим как «непролазное болото», «кочковатая пашня» (С. П. Фортунатов), а Никольско-Семеновский почтовый тракт весь «в трясинах и зажорах», в которых застревает даже государственная почта (И. Т. Шатров), путешествие по Казанскому почтовому тракту — просто «кара и мята» — «то сани подшибет, то лошадь сшибет, то в яме с камнем засядешь — выбьешься из сил, просто наказание...» (М. И. Скопин). Причиной такого состояния дорог путешествующие считают «отсутствие крепкого дорожного надзора», связывая его с бездействием и бессилием власти. Тот же мотив просматривается и в автобиографических заметках нашего современника, петербуржца Н. А. Соколова, только для него слабость власти — явление положительное, возможность свободы, ради ощущения которой он готов даже примириться с плохим качеством дорог: «Есть замечательные места, — пишет он, — и совсем недалеко! Наверное, нет такой другой страны, где бы ты отъехал от миллионного города всего два часа и попал бы в самую первозданную глушь, и ты идешь по ней день, два, неделю и не встречаешь ни одного человека, а на глинистых откосах кой-где отпечатки медвежьих лап. Власть, конечно, дерьмо была, но дай ей Бог здоровья, этой власти! Другая бы, шустрая, понаделала бы разных дорог, привела бы все в порядок и все бы испортила, а тут идешь неделями и вокруг восхитительная глухомань, подгнившие, рухнувшие мосты, провалившиеся дороги, оставленные деревни, и все заросло травой и кустарниками...» [АИС, Соколов 1993, 14]. Плохие дороги становятся в его глазах своеобразным символом воли: невсесилия власти, возможности уйти от нее и вообще от людей, из сферы действия общественного контроля.

Все эти рассуждения потому и стали общим местом, что вписываются в общепринятую модель, сложившуюся в рамках культурной мифологии: если дорога — вне культуры, то она и вне культурной регуляции, т. е. здесь нет ни правил, ни законов, ни норм: область аномии. Русские «плохие дороги» оказываются символом воли: бесконечной, ничем не ограниченной свободы.

Воля (область аномии)

Воля в диалектах русского языка — с одной стороны, свобода, с другой — внешнее пространство за пределами очерченного (и освоенного) культурой круга: *пришли с воли*, т. е. с улицы, откуда-то извне, с дороги, пришельцы. Туда, на волю, уводит и русская дорога, по определению не имеющая конца. Воля — популярный вариант русской мечты о свободе «от», а не «для», находящей свое выражение в идее, а нередко

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

и практике ухода. Излюбленным способом обретения свободы становится у русских путь бегства. Бежали в леса крестьяне от крепостной зависимости, податей и семейных неурядиц. Бежали от рекрутчины, переписей и податей старообрядцы, одно из направлений старой веры так и называлось: «бегуны», или «странники». Последние бежали не в какое-то конкретное место, а в мифическую святую землю Беловодье, недостижимую и вечно манящую избавлением от власти пришедшего на землю антихриста.

Дорога становится культовым символом в разного рода эскапистских сообществах и субкультурах. Именно как символ свободы дорога популярна в молодежной среде. Книга А. Кротова об автостопе, напомним, называется «Практика *вольных* путешествий». Путешествия автостопом приобрели у хиппи и в постхиппейских движениях статус духовной практики, позволяющей пережить опыт освобождения: «*Трасса* — мистическая вещь, — говорил мне московский человек с длинными черными волосами по прозвищу Боб Художник. — Трасса — это когда человека как бы отпускает эта запланированная жизнь: в городе запланированная жизнь... И человек открывается высшему началу: вот что придет, то приму...» ([АМАЭ. Д. 1506] М., 1988 г.). Известные в субкультурном мире Питера Сторож и Фред в рукописном журнале «Ы» так писали о трассе и *трассном* мироощущении: «Я — Вечно Чужой! Всегда ни с кем... Давно забыт отчий дом — даже место его нахождения — как-то я попал в родной город, так пока встреченными знакомыми был не узнан, так бы и не распознал родины-то... И мы все сидим — ждем рейса. Того самого...» (Ы: Контркультура. Ежеприкольный вестник группы «Мак». 1990 г.). «И я шел там, и был свободен и счастлив, и весь мир принадлежал мне», — пишет Антон Кротов, вспоминая, как брел полуразутый по весенней дороге от Осташкова к Волговерховью [Кротов 1999].

«Дорога — это очень странное место, не принадлежащее никакому Миру и принадлежащее всем одновременно, — пишет некий Сталкер, имеющий отношение к движению ролевых игр, популярных у современной молодежи. — Дорога никому не *принадлежит*, не имеет господина и никем не управляется». Перед тем, как выходить на дорогу, он призывает: «Избавьтесь от стереотипов и штампов» [4].

Вместе с нормами, стереотипами и прочими формами социальной регуляции поведения в дороге утрачивается и социальный **статус**. Все, чем он определялся дома: авторитет, отношения с окружающими, умения и репутация, — в дороге теряет значение, поскольку случайным

[4] Псевдоним Сталкер восходит к одноименному фильму А. Тарковского и к повести А. и Б. Стругацких «Пикник на обочине». Указанный текст опубликован в Интернете: www.syntone.ru/stalker/doroga.

встречным и попутчикам попросту неизвестно. Человек здесь Никто и звать его Никак. Его социальный статус должен быть сконструирован заново. Отсюда представление о дороге как «испытании», выявляющем истинное, не прикрытое социальными условностями, лицо человека: «В игре да в попутье людей узнают» [Даль, 1993, 1, 533]. «Интересно все же устроен человек, — пишет А. Осина в железнодорожной газете „Гудок". — Порой перед незнакомым попутчиком раскроет душу, будто на исповеди» (17.09.1999, 3). Мотив испытания, познания людей и самопознания личности часто звучит в дорожных воспоминаниях и связан с представлением о дороге как экстремальной форме бытия. Петербурженка И. Р. К-ва (1956 г. р.) много лет выезжала в изыскательские экспедиции. «Это, — пишет она, — давало мне возможность наблюдать людей в крайних, экстремальных ситуациях... Люди ведь тоже проявляют себя по-разному, что не сразу разглядишь здесь, в большом городе». Для другого жителя Петербурга, С. Б. У-ва (1956 г. р.), таким испытанием служили пешие походы, когда за 24 часа нужно было пройти 100 км: «Эти пробеги и стокилометровые переходы — та „разведка", в которую я беру друзей. Пока идешь 100 км, всякое случается... может выплеснуться и выплескивается то, что глубоко внутри. Слабости, нытье... желание вырваться... и уход, сходы с дистанции, бунты, тупики, психозы — все было. Пройдя с друзьями эти сотни, я без всякого сомнения узнал их лучше, чем за годы общения „бытового"». Путешествия становятся для многих людей средствами не только познания, но и создания себя, проявления и формирования значимых качеств собственной личности. Н. К-в (1954 г. р.) в своих воспоминаниях описывает поход, куда он ходил еще в юности и который оставил след на всю жизнь. Описывая тяготы похода, он благодарит руководителя — тренера, который не снял его с маршрута и не отправил домой: «*Для меня* это было бы полным моральным разгромом. Я не стал от этого физически крепче, но это придало мне заряд эмоциональной бодрости. Он буквально заставил меня поверить в себя, подавив сосущий страх своей неудержимой верой в меня, в себя самого не верившего. Я никому не был так обязан, как ему. Всю свою жизнь я помню об этом... с того момента я всегда старался идти... как бы ни было тяжело. Именно этот урок воли и чувств мне всегда помогает» [АИС, 1993].

Дорожные испытания предстают в дискурсе как средство конструирования (познания, проявления, формирования) нового статуса — своего собственного и попутчиков. Во многих социальных и профессиональных сообществах человек получает свой статус после путешествия, имеющего ритуально-посвятительное значение. Профессиональное сообщество этнографов, археологов, геологов оценивает человека в немалой степени по тому, как он проявил себя во время экспедиции. Футбольные фа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

наты — в зависимости от того, как он вел себя на *выездах* (выездных матчах своей команды). В хип-культуре посвятительный смысл имеет трасса — путешествие автостопом. Дорога служит местом и средством социального конструирования статуса человека в новом для него сообществе. В дороге статус человека создается как бы с нуля, без учета предшествующих его заслуг или репутации или вне зависимости от них. Это новый статус, поскольку выходит он в путь вообще без такового, во всяком случае, символически — без статуса. Домашний остается дома, дорога оценивает его заново.

Итак, в традиционном и современном дискурсе дорога предстает пространством безграничной свободы и ее русской разновидности — воли, как возможности ухода от прежних пут и социальных условностей. Это связано с тем, что закон и сама идея культурной регуляции, порядка связана в русской традиции с оседлостью и идеей дома. Но тогда возникает вопрос: можно ли исследовать систему регуляции поведения в дороге (статусы, нормы), если сама культура постулирует их отсутствие?

Надо учитывать, что представление о дороге как области аномии, лежащей вне культуры, существует в рамках домоцентричной системы представлений, связанной с оседлым образом жизни. Дорога и подвижность в действительности лежат вне этой системы представлений и социальной регуляции. Но там может действовать другая система, невидимая с позиции «дома».

Собранные нами полевые и архивные материалы фиксируют значительный пласт стереотипов поведения, обычаев, обрядов, фольклора, связанных с дорогой, часть которых нашла отражение и в этнографической литературе. Это говорит о том, что в дороге существуют традиции, регулирующие и формирующие поведение, но они скрыты, не артикулируются культурой.

Гиблая зона

Противопоставление дороги и дома более всего заметно на витальной шкале, где дом — это символ жизни, плодородия, рождения, а дорога — смерти, болезни, бесплодия. В семиотических исследованиях последних десятилетий дорога предстает как пространственная модель небытия [Страхов 1988].

Эта символика вполне последовательно реализуется в обрядах и верованиях, где небытие понимается как физическое, т. е. смерть. В доме, построенном на дороге, по поверьям, гибнут скот, дети и птица. С дороги приходят болезни, которые называются *ветреными* (происходящие *от ветра, с ветру*, т. е. извне) или *встрешными* (переданные при встрече): чаще всего среди них упоминаются *урока, икота, порча, испуг(ал)*,

лихорадки (инфекции и припадки разного рода), а также мор и падеж, т. е. повальные заболевания человека (оспа, холера, тиф) и скотины [Шешенин 1866, 47; Попов Г. 1903, 168].

Пребывание в дороге подразумевало смертельную опасность: «Ходить в лесу — видеть смерть на носу (либо деревом убьет, либо медведь задерет)», — как и связанные с дорогой занятия: «Кто с дерева убился? — Бортник. — А утонул? — Рыбак. — А в поле убитый лежит? — Служилый человек». Или: «Ловцы рыбные — люди гиблые» [Даль, 1993, 2, 429]. Проводы, особенно вдаль и надолго, включали целый ряд элементов похоронного обряда (плач, причитания), а порой и прямо соотносились с ним: «Живых хороним!» — говорили севернорусские жители, провожая переселенцев или рекрутов [Чарушин 1911, 511]. Уходящий человек маркировался как не совсем принадлежащий к миру живых. В дороге ему мог быть приписан статус, связанный с потусторонним миром. И действительно, дальше мы увидим, что путник в ряде ситуаций воспринимался как ходячий покойник, смерть, леший и прочая нежить.

Дорога — метафора и символ смерти в фольклоре:

— в загадках: «Дорога, да никто по ней не хаживал, никого за собой не важивал? (на тот свет)»;

— в пословицах: «Смерть дорогу сыщет»; «Лихо (трудно) до дна, а там дорога одна!»;

— в приметах: «Если больной бредит дорогой (или о конях), то умрет»; «Если к дому, где больной лежит, бабы проторят дорогу, то ему умереть» [Даль, 1995, 1, 473];

— в причитаниях. Смерть в похоронных причитаниях описывается как длинная дорога «по лесам да по дремучим, по болотам по седучим, по ручьям по прегрубым... по узеньким тропиночкам, ...по чистому вересинничку...» (цит. по: [Чистяков 1982, 119]).

Метафора «дороги» — распространенный способ вербализации идеи смерти, ср.: *последний путь* (подробнее см.: [Байбурин, Левинтон 1990, 69]).

Дороги традиционно маркируются знаками смерти. Возле дорог, преимущественно в узловых точках (у перекрестков, развилок, мостов) располагаются захоронения, а чаще кенотафы, памятные знаки на местах чьей-нибудь гибели. В наши дни такие знаки отмечают чаще всего места автокатастроф. В 1990 г. я видела такой памятник-кенотаф в Копорье Ленинградской обл. на месте гибели мальчика-мотоциклиста. С одной стороны на обочине дороги лежал большой валун, залитый красной краской, у него подножия квадратная насыпь: песчаный холмик, покрытый полевыми цветами. Вокруг — оградка из металлических цепей. Все вместе выглядело как могилка, только там никого не был похоронен. По другую сторону дороги, на дереве, расколотом, очевидно, молнией, прибито мото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера)
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

циклетное колесо. Там тоже потеки краски и цветы. Подобных кенотафов немало по обочинам российских дорог. Чаще всего ограничиваются камнем у дороги или прибитым к дереву колесом (покрышкой, рулем), отмечающим место трагической гибели. У деревенских дорог ставят также памятные стелы со списками не вернувшихся с войны.

В XIX в. и ранее у дорог производили и реальные захоронения. На обочинах, чаще всего у развилок и перекрестков, хоронили прохожих (нищих, безродных), умерших неестественной смертью (опойц, удавленников), матери зарывали некрещеных младенцев. В Кадуйском р-не Вологодской обл. существует покос Сторонницы: по преданию, там «сторонников хоронили. Сторонник — покалеченный человек». Другой пример — поле Мочища в Сокольском р-не той же Вологодской обл.: возле дороги на нем «хороняли которы запьются, удавятся или кого хулиганы убьют — там их хороняли, могилок пять было; вот там и пугало» [Березович 2000, 336–337]. Места придорожных захоронений пользовались плохой репутацией и обычно имели статус «страшных»: по поверьям, неотпетая душа долго не могла успокоиться и пугала прохожих, семь лет возвращаясь к месту гибели. «А мы жили в Чириковщине, — вспоминает женщина из с. Залучье Новгородской обл., — и там ручеек был, и камень был такой отшлифованный, и на нем крест. Говорят, там младенец плакал, и там выбили крестик — чтоб не плакал. Все равно потом плач был. Говорят, вот кто-нибудь, мало ли, вот так... ведь раньше все делали аборты. Может быть, был зарытым младенец некрещеный. Говорят, чудилось там. Детская кровь плакала» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Залучье, 1997 г.). Слышали плач и в логу у вятской деревни, где был убит прохожий: «Я жила в Шишуре-то в детстве, так там *манилось* [5] в Пустырском логу, — рассказывает местная жительница. — Там на берегу сосняк рос в логу — там что-то ухало. А что это?.. А вот в пустырях наших был бугор — там убили человека. И там на могиле выкопан был крест. Будто кров осталась — и *манилось*» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 3] Кировская обл., Советский р-н, 1986 г.). За околицей деревни Вязки (Дубровенской волости Порховского р-на Псковской обл.) нам показывали большой камень, плоский, как стол. Он лежит у поворота, где начиналась старая дорога. По местному преданию, под этим камнем покоится, а вернее, не находит упокоения «литва»: чужеземные воины, павшие много лет назад во время жестокой битвы. По местному поверью, они заманивают на камень неосторожного путника. Его клонит в сон, он не может сопротивляться, ему кажется, что он ложится на теплую печь, а наутро его находят замерзшим на этом камне. Ходить там опасаются, старая дорога сейчас почти заброшена. В корреспонденциях Тенишевского бюро из Холмского у-да Псковской губ. имеется сообщение о могиле некоего древнего витязя, расположенной у дороги, на возвышенном месте в устье ручья, впадающего в Оку у дер. Изар. По ночам этот витязь будто ездит на огромном коне, тенью заслоняя дорогу путникам [АРЭМ. Д. 1413. Л. 1–2]. Перекресток за селом Благовещенск в Вельском р-не Архангельской обл. расположен на холме, известном у местных жителей как Городище, где находят остатки деревянных укреплений и наконечники стрел. По местным преданиям, здесь были чудские захоронения и будто бы спрятан клад. Этого места боятся: говорят, там *блазнит*, и стараются, особенно в сумерки, обходить его стороной ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 91–92] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Подобные легенды связаны со многими средневековыми и древними погребальными памятниками: курганами, каменными кладками и проч.

[5] *Манится* (безл.) — чудится, кажется.

На наш взгляд, некросимволизация дороги связана с ее местом в структуре господствующего мифа-самоописания русской культуры, а точнее — вне этого мифа. С позиции этого мифа дорога — нечто внеположное, т. е. не существующее в его рамках. Отсюда и символизация дороги посредством символов небытия, которое в мифологическом сознании предстает как физическое, т. е. смерть или разложение тела. Следовательно, некросимволизация дороги может рассматриваться как проекция ее семиотического небытия.

Сразу заметим, что тенденция к некросимволизации дополняется иногда противоположной — восприятием дороги и пребывания в ней как подлинной, настоящей жизни. Если придерживаться выдвинутой нами гипотезы, то следует полагать, что такое видение дороги возможно с позиций уже не домоцентричного, а другого, собственно дорожного, мировосприятия. Но для этого необходимо хотя бы предположить его существование. Это предположение в некоторой степени подтверждается результатами нашего Интернет-опроса, большинство участников которого, как уже говорилось, идентифицируют себя как путешественники, носители страннического сознания — люди дорог. Метафора дороги как «жизни» была у них одной из самых устойчивых. Впрочем, это современное наблюдение еще не дает нам оснований судить о традиционности подобных представлений, хотя и подтверждает возможность существования недомоцентричной модели мировосприятия. Приняв эту возможность как рабочую гипотезу, мы предпримем попытку ее реконструкции на базе традиционных представлений, которые рассматриваем в этой книге. Нашей задачей при анализе дорожных обрядов будет, в числе прочего, определить соотношение этих двух тенденций (анти- и провиталистской) в их символизме и условия, при которых реализуется та или другая тенденция.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/08/03_03/5-83758-176.pdf
© МАЭ РАН

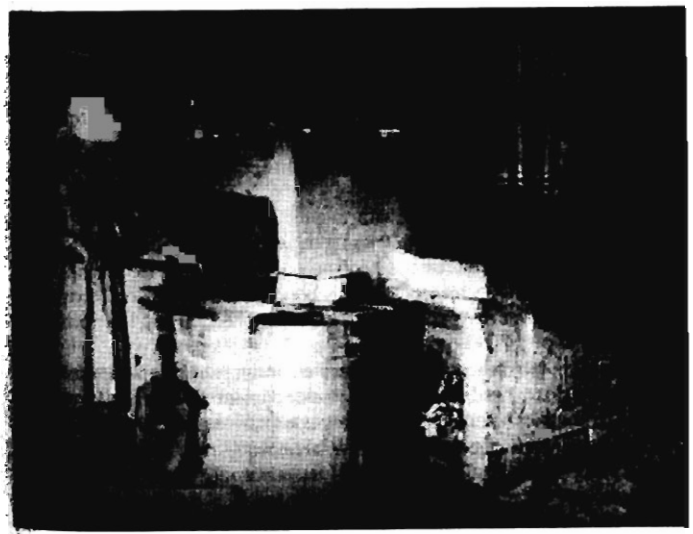
Жилье

Дом — *жилье, жило*, в противоположность дороге, символизирует витальные ценности порождения и поддержания жизни.

Пространство дома наполнено вещами, символизировавшими прокреативные и семейные ценности. Зона наибольшей концентрации подобных значений — печь и весь печной угол (*бабий кут*, арх. пин. *шолнъша*, костр. буйск. *перегородка*). **Печь** в фольклоре называется *мать родная, матушка, матенка* (см.: [Даль, 1993, 2, 565; Максимов 1987, 503] и др.) и устойчиво соотносится с родами: «Женщина без живота — что печка без огня», — говорила мне жительница рабочего общежития Татьяна Х., приехавшая из пригорода Новокузнецка и сохранившая многочисленные признаки фольклорного мышления.

В некоторых местах роды проходили в печи. На севере Костромской области, в деревнях Буйского района, едва ли не до сих пор женщины залезают рожать в печь, ложась на соломенную подстилку. Мы беседовали в д. Барское Буйского р-на с пожилой повитухой, принявшей в печи 30 малышей. Если ребенок рождался без признаков жизни, манипуляции по его оживлению проводились также в печи: «Девочка родилась мертвая, — рассказывала нам об одном таком случае жительница расположенной недалеко от Барского д. Вятка Т. А. Молодеева. — Бабушка, тетушка... полечить ее в печку собрали, колотить — и отколотили ее, девочку-то. Вот ожила девочка». — «А как это: отколотить?» — спрашиваю я. — «Да ну, лягонько, лягонько, по заднице-то ей, по заднице, и она стала шевелиться, шевелиться... Но помучилась она. Наладила» [АМАЭ. Д. 1728]. С печью связаны ритуалы «перерождения» — *перепекания* младенца, родившегося нездоровым или слабым. С этой целью младенца сажали в теплую печь на хлебной лопате (вариант: в корыте), завернув предварительно в пеленку или хлебное тесто. В Архангельской обл. так лечили от *собачьей старости* (детской дистрофии), испуга, сглаза и т. п. (см.: [Попов Г. 1903, 70, 90; Грысык 1992, 65; Топорков 1992, 116; Байбурин 1993, 53]). Широко распространенный способ обрядового «перерождения» — протаскивание в калач, погружение в любое отверстие. Ребенка, чтобы снять с него испуг или порчу, на полчаса сажали в квашню на тесто и прикрывали крышкой. Если он долго не говорил, его сажали под квашню: «Как мои хлебы кисли, так и ты, мое дитятко, кисни (полней); как мои хлебы всходили, так и ты ходи; как я, мое дитятко, говорю, так и ты говори» [Успенский 1991, 31; Байбурин 1993, 54]. С той же целью малыша накрывали корытом; при этом мать еще и садилась на него сверху, прямо имитируя роды ([Адоньева, Овчинникова 1993, 97, № 361; 58, № 232] Архангельская обл., Пинежский р-н, запись 1986 г.).

Рождение младенца соотносилось с выпечкой хлеба или приготовлением другой пищи в печи, и это одна из самых устойчивых в культуре ассоциаций. На Украине о счастливом человеке говорили, что он «в печурце родився» (что, как мы видели, могло быть не только метафорой), а в Белоруссии подшучивали над стариками, родившими ребенка: «И в старой печи огонь хорошо горить» [Афанасьев 1983, 179–180]. Состояние печки и процесс выпечки хлеба, по поверьям, незримо связаны с состоянием и судьбою семьи, в первую очередь — детей. По белорусским поверьям, если в момент рождения ребенка в печи гаснет огонь, то новорожденный будет злодеем или разбойником; если хозяйка опрятно держит шесток, то ее дети не будут *возгрявы* (т. е. грязны и сопливы); если отдадут под вечер в другой дом хлебную лопату или жар из печи, то ребенок будет страдать бессонницей. Если верх хлебов наклоняется внутрь печи — к прибыли, наружу — убыток; если *стряпня поломается* (т. е. хлеб выйдет неудачным, не поднимется) — к несчастью [Афанасьев 1983, 47, 178, 180; Даль, 1993, 3, 614]. «В тот год о Николы, — вспоминает женщина-поморка, — стряпня поломалась, и того года сын не вернулся с моря» ([СРНГ, 29, 110] Архангельская обл.).



Ил. 2. Женщина у печи. Фотография из фондов МАЭ.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Выпечка хлеба соотносится с вынашиванием и рождением младенца. Замешивание теста в квашне в загадках изображается как зачатье: «Вечером заторкал, ночью захоркал, утром встал — рукава заскал». Набухание теста — как беременность. В Полесье для квашни устраивали «выходной» (под Крещенье, в Чистый Четверг или в день Введения Богородицы во храм): в этот день ее мыли, чистили, украшали красным поясом и держали свободной. Если замесить в ней тесто, то она будто бы стонет, кряхтит и жалуется, что «ей тяжко» [Топорков 1990, 70]. Ср.: обычный эвфемизм беременности — *тяжела*. Поднимающееся в квашне тесто ассоциируется с материнским чревом, поэтому, по тем же полесским представлениям, тесто хорошо поднимается только в «женской» квашне — *деже* (ее опознавали по четному количеству клепок), а в *дежуле* (т. е. мужской квашне) будто бы никогда не поднимется [Топорков 1981, 85]. Квашня, как и печь, в народных верованиях связана с материнскими функциями женщины. По поверьям заонежан, если ссыпать в квашню муку, оставшуюся на столе, то детей много будет (эту муку добавляли в пойло скотине — для плодовитости) [Логинов 1992а, 114]. По полесским верованиям, следует помешать тесто в деже, чтобы дети *мешались*, а последний ребенок в семье, по замечанию С. М. Толстой, назывался у восточных славян так же, как последний хлебец из остатков теста: *поскребыш, выскребок* [Толстая 1998, 76]. Сажая пироги или хлебы в печь, вологодские женщины говорили: «Матушка печка, укрась своих детушек», а вятские: «Печка-матка, пеки, не сожги, моих детушек накорми» ([Майков 1994, 102] Вологодская губ., Кадниковский у-д; [Вятский фольклор 1994, 34, № 174]). При этом иногда еще подымали подол: «Подымайся выше!», словно имитируя беременность [Даль, 1993, 3, 610].

В целом выпечка хлеба воспринималась как вынашивание и рождение детей, и такое восприятие фиксировалось в фольклоре. Репродуктивные ассоциации связаны и вообще с приготовлением пищи: «Как у девушки-сиротки загорелося в середке (самовар)»; «Кот Матренку трет, Матренка ревит (сковородка)» ([АМАЭ. Д. 1729] Костромская обл., Буйский р-н, 2000 г.).

Символика родов-материнства связана и с другими предметами домашнего обихода, особенно с атрибутами женских занятий. В частности, это относится к женским рукоделиям (плетению из нитей, прядению, ткачеству, шитью и вышивке). *Плестись* — твер., пск. 'рождаться (одному за другим)' [СРНГ, 27, 119]; *завязался* (о плоде, в т. ч. человеческом) — 'был зачат', ср.: *первая завязь* — в севернорусских говорах 'первый ребенок у матери', 'рожденный в результате первой беременности'.

Многочисленные загадки и поговорки изображают процессы обработки волокон, прядения, ткачества и проч. как соитие, беременность или роды:

Под корытом парень девку тырыкал (мялка).

[АМАЭ. Д. 1729, 2000 г.]

Кончик потыркат-потыркат,
Да вперед уйдет (Веретено и прялка).

(Пермская обл.)

Девка Опрошка
Скакала-скакала
И брюшко наскакала.

«Брюшко — простень наматывается, вот и брюшко» — поясняет информант ([РЭФ, 380, № 285; 427] Архангельская обл., Холмогорский р-н).

Подобные загадки посвящены и ткачеству, процесс которого изображается весьма двусмысленно, точнее, недвусмысленно:

Ногами сучит,
Брюхом трет,
Приподымет
Да и ткнет.

([Садовников 1884, 73, № 588в] Ярославская губ., Пошехонский у-д. См. также: [Байбурин 1993, 161]). Те же ассоциации связаны с шитьем и вышивкой. Ушко швейной иглы в загадках — метафора женского лона:

Девушка худенька,
Дырочка маленька,
Пятеро держат,
Пятеро пихают,
Двое соглядают.

[РЭФ, 426]

Петельки, игольные уши, ножницы или отверстия челнока их народные названия соотносят с женским репродуктивным началом: приспособление для перемотки пряжи в клубок носит во многих говорах название *баба* (Арх., Олон., Новг., Перм., Кемер., Том. обл.), петелька — *бабка* (ворон.), ножницы — *бабий нож* [Цивьян 1991, 85; СРНГ, 2, 15; Зеленин 1991, 187].

Пространство дома наполнено символами материнства, родов — порождения жизни. Многие домашние работы (в основном, женские, — муж-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ские более связаны с внешним миром) представляли собой процесс считывания репродуктивных программ, заложенных в орудиях этих работ (печь, квашня, ткацкий стан, прочая утварь). Можно указать и обстоятельства, при которых кодировалось домашнее пространство. Строго говоря, это происходило постоянно, через шутки, комментарии, загадки, поговорки, сопровождавшие повседневный труд. Но наиболее очевидный момент кодирования домашней среды — родильный обряд, во время которого разные элементы домашней обстановки соотносились с родами.

Для облегчения мучений роженицы родственники открывали в доме все двери и дверцы (шкафов, сундуков, подполья), а также печную заслонку. В трудных случаях посылали кого-нибудь в храм, просили священника открыть Царские врата. В сопутствующих заговорах и приговорах все это соотносится с происходящим событием — родами: «Сидит Матерь Божия Богородица, держит во белых руках золотую тарелочку, на той тарелочке золотые ключи. Теми ключами отпирайте и открывайте замки и запоры, открой отопри у рабы Божей мясную гору выпусти младенца на свет Божий...» ([Ивановский 1872; ОГВ 1885, № 75, 667; АМАЭ. Д. 1648. Л. 2] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). С той же целью облегчения мук роженицы проливали воду в отверстия: дверную скобу, хомут, обручальное кольцо или дырку от выпавшего сучка (нет сучка — специально просверливали отверстие в свадебной лавке), что тоже соотносилось с родовым процессом: «Как быстро эта вода протекает, так бы быстро и раба Божия имярек освободилась от бремени...» (Вологодская губ. [Попов Г. 1903, 45; см. также: Логинов 1992, 102; 1993б, 38]). Роженица дула в горло пустой бутылки, пролезала в хомут или под конской дугой [Попов Г. 1903, 340; Логинов 1993б, 38; Успенский 1982, 142]). В Новгородской губ. (Череповецкий у-д) при трудных родах звали сельского старосту и просили пролезть в обруч от квашни, который символизировал родовое отверстие матери: «Если староста, большой человек, да еще начальный, пролез через отверстие обруча, то маленький младенец обязательно должен был пройти через отверстие матери» [Попов Г. 1903, 343]. Ср. приводимую у А. К. Байбурина традиционную метафору родов: «Обручи спали» [Байбурин 1993, 94]. Для облегчения родов родственники женщины ходили к святым деревьям и проливали воду в дупло, развилку ветвей или «воротца» (образованные вросшим обратно в ствол суком), а затем этой водою поили роженицу [Логинов 1993б, 39]. На Вятке давали ей в руку *чертов камень*, — в тех местах так называли камень с углублением [Попов Г. 1903, 340].

Что происходит? Внимание самой женщины и присутствующих (в основном — живущих в доме женщин) концентрируется на предметах домашней обстановки. Эти предметы соотносятся в заговорах и приговорах с происходящим событием — в высшей степени важным для всех

присутствующих. Они активно вовлекаются в ритуальный процесс: кого-нибудь из домашних повитуха просит открыть все двери, посылает за водой к трем колодцам, в храм открыть Царские врата или в дом старосты — чтоб пролез в обруч. Все это — кодирование домашних предметов как символов родов или, по выражению Б. А. Успенского, «женского плодоносящего начала». Даже если роды проходили не в доме, а в одном из подсобных помещений (бане, хлеву), обряд переносил связанные с этим действием смыслы в избу: именно здесь открывали двери и проч. В результате пространство дома оказывалось наполнено репродуктивной символикой, которая постоянно напоминала о себе в загадках, поговорках, шутках и повседневно-бытовой магии.

Обратим внимание на особый класс предметной символики: пронимальную, т. е. символику проемов (отверстий, углублений, полостей, колец, развилок) и действия пронимания (протаскивания, протыкания). Этот класс символов наиболее последовательно соотносится с «женским плодоносящим началом» (см. подробнее: [Успенский 1982, 151–153; Щепанская 1999]). Большинство рассмотренных выше домашних вещей, связанных с символикой родов-материнства, реализуют именно пронимальный принцип (пролезание старосты в обруч от квашни, погружение хлебов в печь и проч.), который лежит и в основе значительной части женских хозяйственных дел (плетения, вязания, шитья, толчения в ступе, приготовления пищи и проч.). Точнее, ритуальная традиция и фольклор, как мы видели, акцентирует в этих хозяйственных операциях именно пронимальный принцип, а пронимальные операции «прочитывает» как символическое воспроизведение прокреативных действий (соитие, беременность, роды). Символика кольца вообще связана с домашним пространством: «Дом кольцом», — говорят о полном и упорядоченном хозяйстве, имея в виду, что у него все концы с концами сходятся. По мнению В. И. Даля, это выражение происходит от наименования замкнутой связи «дом — двор» под одной крышей («двор и крыша кольцом»), что считалось признаком зажиточности [Даль, 1995, 2, 145]. Домашнее, обжитое пространство структурируется по принципу вложенных концентрических кругов. В центре этой системы располагается печь, от которой, как известно, начинают «танцевать» (впрочем, центр русской избы двоится: кроме материального — печи, выделяется еще духовный — красный угол). Следующий круг — дом, затем двор, своя деревня (улица, сторона и т. п.), своя округа (волость, приход), страна и далее уже неупорядоченное «чистое поле». Именно так предстает жилое пространство в стандартном заговоре, где выход героя в чистое поле (через двери дома, ворота двора, заворы на выходе из деревни) изображается как последовательное преодоление границ ряда вложенных пространств.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Многие из атрибутов дома, которые мы рассматривали выше как символы «родов — материнства», встретятся нам позднее среди вещей, которые брали с собой в дорогу «на память» о доме и в качестве талисманов-оберегов. В частности, эту роль играли частицы домашнего очага (сажа, зола, глина из печки), хлеб, а также разные варианты «кольца» — пронимальной символики.

Итак, дом устойчиво соотносится с прокреативной символикой, в особенности женской, т. е. символикой материнства: «Своя хатка — родная матка». В этом качестве он противопоставляется дороге как «женское» пространство «мужскому»: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе»; «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом» [Даль, 1993, 2, 574; Максимов 1987, 625]. Дым символизирует домашнее, а ветер — внешнее пространство, ср.: пойти *до ветру* (выйти из дому), пришел *с ветру* (странник), *ветреные, с ветру* болезни (т. е. подхваченные в дороге, во время отлучки). Характерно наблюдение, сделанное Е. Л. Березович на основании изучения обширного топонимического материала севернорусской зоны: «Топонимы, в состав которых входит определение *бабий*, обозначают объекты, расположенные около населенного пункта и связанные с хозяйственной деятельностью женщины... Атрибутив *бабий* приобретает, помимо „социальной", „пространственную семантику", используется „для выражения идеи близости объекта к дому"». В качестве примеров Е. Л. Березович приводит весьма характерные пояснения информантов по поводу таких названий: болото Бабье в Великоустюгском р-не названо так потому, что туда «бабы по ягоды бегали, близко оно»; Бабье поле в Котласском р-не — «тут у деревни оно, бабы работали»; покос Бабий — «самый ближний покос от деревни» [Березович 2000, 95]. Домашнее и близкое к дому пространство традиционно маркировалось как женское, в противоположность дороге, уводящей вдаль.

Напомним, что в таком виде соотношение дома и дороги предстает в господствующей — домоцентричной — системе мировосприятия, лежавшей в основе мифа-самоописания оседлой культуры, т. е. с позиции «дома». Вместе с тем, сама эта культура признает, что в дороге — другая система мировосприятия, которой «нет» с позиций оседлого мифа, но которая вполне может обнаружиться, если смотреть на всю систему традиционных представлений извне (например, с позиции исследователя).

Глава 2 *Обряды ухода: проводы*

Описание культуры дороги мы начнем с ситуации ухода, где наблюдается, пожалуй, наибольшая концентрация дорожных обрядов и верований. Следующие две главы будут посвящены обрядам ухода, под которыми мы понимаем комплекс ритуальных и ритуализованных (символических, сценарно организованных) действий перед отправлением в путь.

Смысл обрядов ухода — перемещение человека из домашней в дорожную систему мировосприятия: конструирование символического и нормативного комплекса, который будет затем определять поведение человека в дороге. В ходе прощальных обрядов меняется социальный статус уходящего человека: домашний сменяется дорожным, статусом путника. Но во время сборов и проводов он пребывает в промежуточном статусе, который можно обозначить как статус «ушельца», и мы будем рассматривать особенности его поведения и социального положения.

Комплекс обрядов ухода мы условно подразделяем на **проводы** (куда включаем пространственно-временные их элементы) и **сборы** (под которыми понимаем трансформацию вещественного мира). Но прежде чем перейти собственно к обрядовым действиям, остановимся на самой ситуации ухода — ее традиционном восприятии и символизации. Степень ритуализации и длительность прощальных обрядов зависела от цели и длительности предстоящего пути. По-разному ритуализован уход на промыслы в лес или на заработки в город, в отход, по миру за подаянием, на службу в армию, в разбойники, на богомолье, в монастырь, в лесной скит, на новое место жительства, замуж, наконец, на поиски легендарного Беловодья. Цели ухода связаны

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

с формами подвижности, на описании которых мы теперь остановимся. Среди них переселения (индивидуальные, семейные и групповые), сезонная миграция (лесные и ремесленные отхожие промыслы), воинские и разбойничьи экспедиции, нищенство, странничество и паломничество к святым местам, а также другие формы религиозно обусловленных странствий (например, вечное «бегство» старообрядцев-бегунов).

Формы подвижности

Следует перечислить основные формы передвижений, характерные для русской традиции: это переселения (индивидуальные, семейные и групповые), сезонная миграция (лесные и ремесленные отхожие промыслы), воинские и разбойничьи экспедиции, нищенство, странничество и паломничество ко святым местам, а также другие формы религиозно обусловленных странствий (например, вечное «бегство» старообрядцев-бегунов).

Переселения крестьян были обусловлены целым рядом стимулов, среди которых демографические (рост населения, образование и отделение молодых семей), социальные (крепостной гнет и рекрутские наборы) и духовные: уход «от греха» в монастырь или пустынь, бегство от власти антихриста, поиски Беловодья [Погодин 1901; Любавский 1909; Любавский 1996; Волости 1885; Вейнберг 1915; Воронин 1935; Витов 1955; Ковалев 1963; Чистов 1967; Немченко 1971; Бакланова 1976; Тихонов 1978; Муравьев, Самаркин 1973; Ивина 1985; Козлова 1983]. В целом крестьянские переселения могут рассматриваться в русле процессов земледельческой колонизации, как формы, прежде всего, демографической экспансии. Разные варианты земледельческой колонизации: крестьянская, княжеская, государственная, монастырская — подробно описаны в историко-географической литературе, особенно на примере Русского Севера [Витов 1962; 1964; Зарубин 1970; Комягина 1972; Власова 1973; Афанасьев 1983; Витов, Власова 1974; Дмитриева 1978; Ивина 1985; Макаров 1986].

Крестьянские переселения имели несколько разновидностей или сценариев. Наиболее характерный из них — **выселки**. Молодая семья, отделившись от родительской, строилась либо в своей же деревне, либо на новом месте, за несколько десятков верст (обычно не более дня пути), давая тем самым начало новой деревне. Если старая деревня была у большой реки, то выселки сдвигались ближе к водоразделу, вверх по течению одного из притоков, вдоль которого шла охотничья тропа, располагались охотничьи угодья данного рода и промысловые избушки. Переселенцы распахивали здесь поля. Таким образом, земледельческое освоение территории следовало за промысловым. Со временем

к первым переселенцам присоединялись другие, а прежнее поселение вместе с утратившими плодородие полями забрасывалось. Эта модель освоения территории характерна в особенности для таежной зоны Русского Севера.

В некоторых случаях подобная форма переселений развивалась по типу **маятниковой миграции**, что было связано с переложной системой землепользования. Когда новая пашня теряла урожайность, распахивали другие участки, причем нередко они располагались на том же месте, где стояла прежняя, когда-то покинутая, деревня. В фольклоре фиксируются рассказы о том, как при распашке полей находят остатки старых борозд, а строя дома, обнаруживают следы срубов, черепки и другие остатки прежнего жилья. Археологи на Русском Севере в ряде случаев обнаруживают неоднократное заселение одних и тех же участков, перемежавшееся периодами запустения [Шенников 1997]. Это была форма маятниковой миграции, вначале из поймы к водоразделам, затем обратно в пойму. Длительность цикла такой миграции составляла, по разным оценкам, от 10–15 до 30–50 лет и была сопоставима со временем жизни целого поколения, так что для каждого поколения переселение выглядело разовым событием, а весь образ жизни представлялся оседлым. Исследователи же говорят о «неполной земледельческой оседлости» или даже «кочевье земледельца» [Беляев 1855а; Шенников 1997], связанном с переложной системой землепользования.

Однако возможен и другой вариант: выселки сдвигаются от поймы к водоразделу, но после исчерпания плодородия здешних почв жители переселяются не в пойму своей реки, а дальше за водораздел, в верховья речек уже другого бассейна, оттуда постепенно перемещаясь ближе к пойме большой реки, в которую они впадают. Именно этот вариант отражают многочисленные предания о том, как течением ручья приносит сверху щепки от строительства или прутья от банного веника, по которым жители низовьев узнают о появлении нового поселенца.

Другая разновидность переселений — групповые, когда на новое место уезжали несколько семей, образуя целый обоз — **переселенческий отряд**. Они уезжали далеко, прощаясь с родными местами навсегда, хотя на практике значительная часть, разочаровавшись и обнищав, потом возвращалась. Такая модель характерна для освоения Сибири в пореформенный период (вторая половина XIX в.) и связана с некоторой мерой организации и государственной стимуляции переселения. К этому близка и модель группового **бегства** крестьянских семей от государева ока, т. е. разных форм государственного учета: ревизий, податей, рекрутского набора. Так, в 20–30-х гг. XIX столетия алтайские крестьяне группами, насчитывавшими по десятку

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

семей (ок. 40 человек), убегали в святую землю, называемую Беловодье, которую они искали на востоке и юге, за пределами досягаемости русских властей [Чистов 1967].

Еще одна характерная модель переселений связана с уходом вначале небольших **мужских групп** (от 2 до 10 человек, реже более многочисленных), обычно вооруженных. Подобные группы могли формироваться из крестьян, бежавших от крепостной неволи или рекрутчины, солдат, дезертировавших из армии, это могли быть осколки иноземных войск (фольклорных *панов*, *литвы*, татар и т. д.) или бунтовских отрядов. Так, основание множества деревень на Русском Севере приписывается новгородским ушкуйникам, приезжавшим грабить северодвинские селения, да так и оставшимся там жить; людям из отрядов Степана Разина, скрывавшихся в лесах после разгрома восстания, вообще неким «разбойникам» или «беглым».

В XIX — начале XX в. эта модель соединялась с моделью семейных переселений. Собравшиеся на новое жительство семьи отправляли на разведку специальных **ходоков** — группы мужчин от 2–4 до 10 и более человек. Такие группы месяцами, а то и годами вели бродячую жизнь, поддерживая свое существование случайными заработками, попрошайничеством, а то и разбоем. Найдя подходящее место, эти люди перевозили свои семьи; те же, кто за время скитаний утратил связи с родиной, обзаводились семьями уже на новом месте.

Продвижение во вновь осваиваемые районы могло приобретать вид **вооруженных экспедиций** с последующим строительством укрепленных поселений [Скрынников 1982]. Здесь следует упомянуть казачьи походы на юг и в Сибирь и строительство укрепленных линий, военных поселений вдоль рубежей.

Наряду с переселениями, большое значение в крестьянском жизнеобеспечении имела **сезонная промысловая** подвижность. Часть жителей переселялась на время из постоянных селений в места промысла: охоты, рыбной ловли, сенокоса, сбора смолы, дикого меда или ягод, — где жили во временных жилищах (полуземлянках, избушках, *зимницах*) от нескольких дней до нескольких недель или месяцев. Промысловые избушки обычно ставили ближе к водоразделам (в верховьях небольших рек и ручьев), где и располагались сенокосные, ягодные, охотничьи и прочие угодья. К ним вели тропы — *ворги*, *путики*, *глобки*, шедшие обычно вдоль ручьев. Сезонные заготовки в верховьях ручьев способствовали концентрации ресурсов большой территории в более плотно заселенных и освоенных долинах больших рек. Сено с водоразделов позволяло содержать значительное количество скота, навоз от которого способствовал продлению плодородия почв в долинах, несколько снижая необходимость регулярных

переселений [Шенников 1997]. Вместе с тем сезонные перемещения нередко прокладывали путь последующим переселениям. Переселенцы двигались вдоль охотничьих троп, а новые деревни иногда устраивались на местах сенокосных угодий; до постройки постоянных домов новые поселенцы нередко жили в промысловых или сенокосных избушках.

В ту же модель сезонной промысловой миграции встраивались позднее разные формы **отходничества** (плотников, пастухов, шаповалов, портных и проч. специалистов) и такой своеобразный промысел, как **нищенство**. Отходничество и нищенство можно рассматривать как средства перераспределения ресурсов из мест их (и населения) концентрации: городов, богатых земледельческих районов — в районы нового расселения, откуда, по наблюдениям конца XIX в., происходило большинство отходников и нищих. Примечательно, что поселения профессиональных нищих в XIX в., судя по материалам С. В. Максимова, концентрировались у водоразделов, с их бедными почвами и обилием болот (см.: [Максимов 1877]).

В литературе XIX в. нищенство рассматривалось чаще всего в контексте благотворительности [Забелин 1858; 1859; 1860; Бочечкаров 1859; Курбановский 1860], ставились вопросы происхождения и истории нищенства [Снегирев 1853; Прыжов 1862; 1864; 1868], публиковались бытовые очерки, которые нам как раз наиболее интересны. В них можно почерпнуть сведения о пристанодержательстве [Муллов 1859], этнографических особенностях быта, внешнего облика, речевого поведения, взаимоотношений в среде нищих [Прыжов 1862; Воронов, Левитов 1868; Бахтиаров 1903]. Внимание исследователей привлекают особые категории профессиональных нищих — старцы: слепцы, бродячие певцы, *лирники* (играющие на музыкальном инструменте — *лире*): их арготические языки [Николайчик 1890], песенный репертуар, быт, обычаи, организация сообществ, таких, как слепые артели, в которых были свои *старечие короли*, школы певцов и лирников и проч. [Кулиш 1856–1857; Боржковский 1889; Тиханов 1899–1900]. В целом нищенство, в разных своих проявлениях, оказалось едва ли не самым изученным сегментом «бродячей Руси».

Довольно обширная литература посвящена отходникам, бродячим ремесленникам и торговцам. Особый интерес научного сообщества вызывали бродячие торговцы — *офени* — и в первую очередь их «условный язык». Опубликованы его записи, сделанные во Владимирской, Рязанской, Калужской, Тульской, Костромской и некоторых других губерниях [Успенский 1820, 1822; Снегирев 1837; Срезневский 1839; Пискарев 1847; Мартынов 1870; Полн. ..., Толстов 1874а, б; Семенов 1891; Смир-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

нов 1902]. В середине XIX в. публикуются очерки быта и обрядовой практики бродячих торговцев [Тихонравов 1847; 1857; Гарелин 1857; Попроцкий 1864; Трохимовский 1866; Добр-ов 1868; Кайдалов 1876; Голышев 1880]. Некоторое освещение в журнальных публикациях получили профессиональные языки швецов (портных), шерстобитов и шаповалов [Липинский, Скрябин 1868; Чернышев 1898; Романов 1890а; 1901; Виноградов 1915]. Уже в наше время опубликованы некоторые словари (напр., словарь «тайного языка» костромских пимокатов [Громов 1994]). Следует отметить и обобщающее исследование «Условные языки русских ремесленников и торговцев» [Бондалетов 1974].

Массовые грузоперевозки в масштабах всей Европейской России обеспечивала **обозная торговля** и **сплав**. Еще в XIX в. это были главные формы перемещения леса, муки, рыбы, даров леса (грибов, ягод, орехов, дичи), в основном с северо-запада на юго-восток, из мест производства в места наибольшей концентрации населения, преимущественно в города, центры крупных ярмарок. Преобладающие направления — с северо-востока на юго-запад. С развитием зарубежных связей и портов на северных морях часть ресурсов перемещается в северном направлении. В этнографическом отношении интересны описания образа жизни, языка и фольклора бурлаков и плотогонов [Советов, Родин 1925; Банин 1971; Истомин 1979], а также, в качестве сравнительного материала, быта украинских чумаков, возивших обозами соль [Данилевский 1957].

Наконец, нельзя не упомянуть индивидуальные формы подвижности, обусловленные духовными факторами: уход на богомолье, **паломничество** и **странничество** по святым местам. Их следует рассматривать не столько в контексте материального перераспределения, сколько как форму информационного обмена. Система святых мест играла большую роль в обмене кризисной информации и в целом в формировании и поддержании коммуникативной структуры территории, о чем мы более подробно будем говорить в специально посвященной этой теме главе.

Сложившаяся у русских система жизнеобеспечения, таким образом, наряду с оседлыми занятиями, включала и многообразные формы подвижности. Передвижения обеспечивали компенсацию малопродуктивности почв за счет ресурсов территории: их перераспределения (выравнивания и, наоборот, концентрации) и вовлечения в хозяйственный оборот земель, непригодных для земледелия.

Соотношение оседлости и подвижности в русской культурной традиции символизируется через соотношение дома и дороги, как двух неразрывно связанных пространственных категорий.

Кризисная реакция

Вне зависимости от целей ухода, в осмыслении самой этой ситуации можно заметить некоторые общие черты, представления, определявшие правила ее включения в культурный контекст.

Ситуация ухода артикулировалась русской традицией как необычная: кризисная или праздничная, т. е. перерыв, а не продолжение повседневного порядка вещей, с чем связана и ее повышенная ритуализация. Она находила отражение в разных по жанру фольклорных текстах, которые рисуют уход как кризисную реакцию. Сказочный Иван (то дурак, то царевич) отправляется за тридевять земель в ситуации «недостачи», когда у него похищают невесту, у старика-отца — пшеницу, у царя — золотые яблочки. Былинный богатырь Добрыня, хоть и неохотно, едет во Туги горы, ко Пучай реке, потому что змей уволок княжескую дочь; кроме того, чудовище систематически вдовит молодых жен, сиротит малых детей, а богатырей погубило уже великое множество (см.: [Бернштам 1993]). Кризисный характер носит и мистический уход, описываемый в зачине русского заговора: «Встану благословясь, выйду перекрестясь... в чистое поле». Знахарский заговор, а вместе с ним и матрица «ухода» активизируется в случае болезни (лечебные заговоры), нелюбви или неверности возлюбленного или супруга (приворотные или вредоносные), тоски, ссоры с кем-то из близких, бесплодия и т. п., — т. е. опять-таки в кризисной ситуации.

Практически те же ситуации служили стимулом к реальному уходу на богомолье, а иногда в длительные странствия по святым местам. Девушки шли на богомолье, чтобы попросить себе жениха; чаще всего такие походы предпринимались, когда подходил к концу возраст вступления в брак, а женихов все не было, и возникала опасность остаться в старых девах. Женщины давали обеты сходить на богомолье в случае болезни/смерти кого-то в семье, чаще всего детей; в случае бесплодия, супружеской неверности или охлаждения мужа. Стимулом, таким образом, часто служило неблагополучие, преимущественно в демографической сфере, или его предчувствие. Не сумев в определенные обычаем сроки создать семью, некоторые крестьянские девушки уходили в монастырь, другие — просто в лес на отдельное жительство. Из Вологодской губ. в Этнографическое бюро сообщали об одном таком случае. Девица Евдокия жила в доме у брата в вологодской деревне Кулиге. Жили зажиточно и мирно, только замуж ей выйти так и не довелось. В возрасте около сорока лет, по сообщению корреспондента Этнографического бюро, «Евдокия выпросила у брата позволения оставить его жилище, получила согласие и ушла. Поселилась за рекой середь дремучего лесу, при речке Лупье». Построила там избушку, сделала

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

печь, сеет хлеб на лесной нивке, ловит рыбу и бьет мелкого зверя ([АРЭМ. Д. 334. Л. 13] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д, 1899 г.).

В севернорусских преданиях уход в лес населения целых деревень описывается как типовая реакция в ситуации приближения чужеземцев, разбойников, новгородских ушкуйников. Еще в конце XIX — начале XX столетия подобные предания имели хождение среди сольвычегодских крестьян. Рассказывали, будто при появлении на Двине ушкуев «начальство тогдашнее как-то раньше узнавало об этом и делало повестку по всем селениям. Крестьяне разбегались по лесам», оставляя на пороге домов угощение и немного денег для разбойников, чтобы те не сожгли их дома ([АРЭМ. Д. 333. Л. 47–48] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д).

Подобным же образом реагировали на давление со стороны властей: рекрутский набор, сбор податей или просто попытку переписи. Характерный эпизод из истории освоения Сибири. В 1631 г. верхотурский воевода должен был набрать 100 крестьянских семей для переселения из Верхотурья в Томск и другие остроги. Многие крестьяне, прослышав о «приборе», разбежались по лесам [Скрябина 1994, 19]. Алтайские крестьяне при попытке властей произвести ревизию (перепись), несколько раз убегали в свое Беловодье — мифическую святую землю, которую они искали в самой глухой тайге, в распадках за горами — главное, вне зоны досягаемости властей [Чистов 1967, 241–242, 276]. Еще один эпизод из того же ряда относится уже к концу XIX в. Земский начальник едет в пензенскую деревню Дигилевку — собрать сход и предложить крестьянам отказаться от своего односельчанина, с тем чтобы наказать его за какую-то провинность. Крестьяне с таким решением не были согласны. Услышав о приезде земского, они «все убежали в ближайший лес, оставив деревню пустою» ([АРЭМ. Д. 1295. Л. 39] Пензенская губ., Городищенский у-д, 1899 г.).

Во время гражданской войны, прокатившейся по России в начале XX в., когда людям приходилось выбирать, воевать ли за красных или белых, некоторые крестьяне уходили от этого выбора и вообще от войны. Жители Костромской области, по рассказам старожилов, спасаясь от мобилизации в Красную армию, бежали из деревень в окрестные леса. Небольшими группами они до полугода скитались по лесам, ночуя в овинах, на хмельниках, в речных и озерных избушках и стогах сена. Некоторые вливались в отряды «зеленых». Советские власти рассматривали беглых крестьян как дезертиров, посылали на поимку их карательные экспедиции [Зонтиков 1995, 55; Пискунов 1999, 135]. Имеются известия о подобных случаях и в Тверской обл. «Дезертиры у нас были, — рассказывает житель д. Чижево Лесного р-на. — В леса уходили, в землянках жили по два–три года. Не хотели воевать. А потом война прошла — они вернулись в деревню, вышли из лесов» [Голоса крестьян 1996, 47]. Отметим случаи мифологизации подобных эпизодов. Лена Баринова, внучка старой знахарки из с. Кулотино Окуловского р-на Новгородской обл., рассказывала мне, что тамошний барин, белый офицер, со своими сподвижниками в гражданскую бежал от красных в леса. Местные жители говорили, что он обратился волком, а его слуги — мышами, отчего в последующие годы наблюдалось мышиное нашествие.

Позднее, в Великую Отечественную, крестьяне целыми деревнями уходили в леса от немцев. Мужское население и подростки — в партизаны, а семьи с детьми, со скотом и скарбом жили в землянках, разводя огороды и расчищая в лесу узкие полоски земли под хлеб ([Голоса крестьян 1996, 365] Псковская обл., Середкинский р-н). Уход с оседлого местожительства осознавался как типовая реакция на внешнюю (для крестьянской общины) угрозу, как со стороны разбойников и завоевателей-иноземцев, так и со стороны государства, которое также рассматривалось как внешняя по отношению к локальному сообществу сила. Народная память хранила рассказы о таких случаях, которые в соответствующей ситуации могли сработать как культурные образцы. Обратим внимание, что уход во многих из приведенных текстов предстает как реакция, альтернативная агрессии, — замещающая или позволяющая избежать участия в насильственных действиях. Связано ли это с низкоэнергийностью северных широт, где расположена Российская территория? Уход — это выход из кризисной ситуации за счет ресурсов территории, агрессия — за счет демографических ресурсов. Стереотип ухода, предлагаемый традицией как замена агрессивного (демографически затратного) решения, объясняет и широкое территориальное расселение русского этноса, и скачкообразный характер этого процесса, всякий раз стимулируемого кризисными явлениями в демографической или социально-политической сфере.

Но и обычный, на взгляд нынешнего исследователя, уход на промысел или переселение нередко сопровождался объяснениями: земля не родит, ее мало, большие подати и т. д. По сообщениям корреспондентов Тенишевского бюро, в конце XIX в. уходили на заработки в города даже девушки, но, как правило, «когда оне потеряли всякую надежду выйти замуж почему-либо» ([АРЭМ. Д. 612. Л. 7] Костромская губ., Солигаличский у-д, 1898 г.). Стимулами к переселениям крестьян становились неурожаи, голод, отсутствие свободной земли, конфликты с родственниками — т. е. кризисные, неблагоприятные обстоятельства; во всяком случае, их они приводили в качестве объяснений. Корреспондент из Краснослободского у. Пензенской губ. сообщал в 1899 г.: несколько лет подряд были неурожайными, крестьяне запили и пропили последнее. «А тут как раз раздался клич, приглаша-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ли охотников на новые места. Думали, гадали мужички и решили, наконец, попытать свое счастье на новом месте. Уехали...». Получив от них письма о хорошей жизни на новом месте, еще 20 или 30 дворов записалось на переселение [АРЭМ. Д. 1342. Л. 233].

Корреспонденты Тенишевского бюро, отвечая на вопросы анкеты о поведении крестьян в случае неурожая, падежа и бескормицы, указывают такие варианты их поведения, как отсылка сыновей в работники, дочерей в работницы, подростков — в пастухи и няньки (обычно в другое, более сытое, селение, другой уезд и даже губернию); уход главы семьи, иногда с молодыми сыновьями, на заработки, в отход (по деревням или в город); нищенство Христовым именем старых, нетрудоспособных членов семьи, иногда также девиц и женщин; наконец, переселение всем семейством на новое место ([АРЭМ. Д. 1405. Л. 8] Псковская губ., Новоржевский у-д, 1899 г.; [Д. 1892. Л. 22] Пензенская губ., Инсарский у-д, 1900 г.).

Таким образом, разные формы перехода в неоседлое состояние в народных представлениях и фольклоре фигурируют в ряду кризисных реакций. Уход в дорогу — переход на подвижный образ жизни или смена местожительства — в контексте русской культурной традиции представлялся своего рода «запасным выходом», альтернативным способом организации жизненного пути в тех случаях, когда стандартный (оседлый) сценарий по каким-либо причинам не удавалось реализовать.

Вне зависимости от цели путешествия, сама ситуация ухода обыгрывалась в обрядах как кризисная: отсюда традиционный плач на проводах («Долгие проводы — лишние слезы»), как на похоронах. С другой стороны, в ее обрядовом оформлении заметны праздничные элементы: прекращение работы, гульба и гостьба, обмены дарами, торжественные застолья; материально-производительная активность, как и на празднике, замещалась коммуникативной. Характерна праздничная одежда будущих ушельцев. Одежду рекрутов крестьяне сравнивали с одеждой жениха: их фуражки и шапки были украшены бумажными цветами, разноцветными лентами, в руках и на лошадиной сбруе — ленты, платочки и пояски, подаренные девушками (Пермская обл. [Черных 2001, 143, 148]). В обоих случаях — как кризисная или праздничная — ситуация ухода выводилась за рамки повседневности. Она строилась по своему особому сценарию, заметно ритуализованному, а уходящий человек частично утрачивал свой обычный статус, переходя в промежуточное состояние ушельца, отношения с которым определялись уже не обыденными, а ритуальными правилами. Начнем с определения временных и пространственных рамок этого состояния.

Время ухода

Обряды растягивали время ухода, это был уже не момент, а процесс, имевший заданную ритуалом темпоральную организацию (о свойстве ритуала растягивать и структурировать время см.: [Байбурин 1993]). Обычай требовал присесть перед дорожкой и досчитать до десяти — сделать остановку: по поверьям, если сорваться в путь сразу, *смаху*, то *пути не будет*. Рекруты в XIX в. за неделю, а то и за 1–2 месяца до призыва прекращали участие в обычных работах, начиная *гулять* (см.: [Фирсов, Киселева 1993, 72] Владимирская губ. и у-д; [АРЭМ. Д. 738. Л. 42] Новгородская губ., Тихвинский у-д; [Д. 1811. Л. 12] Ярославская губ., Ростовский у-д, 1900 г.). Около недели прощалась с родней девушка перед уходом в монастырь, приблизительно за столько же начинают готовиться к отъезду в город после каникул современные студентки. Семьи переселенцев за несколько недель, месяцев, а то и за год до отъезда начинали распродавать имущество и готовиться в путь. Таким образом, промежуточное между дорогой и домом время ухода растягивалось от 10 секунд — «присесть на дорожку» — до нескольких недель и даже месяцев. Ритуал конструировал уход как особое состояние, промежуточное между дорогой и домом, а собравшийся в путь человек оказывался в это время в промежуточном статусе *ушельца*. Есть люди и целые общественные движения, культивирующие этот статус, продлевая его бесконечно, делая постоянным образом ускользающей от контроля жизни. Исторический пример — старообрядцы-бегуны, все время находившиеся в состоянии не странствия, а именно побега. Культ ухода существует и в наши дни в молодежной субкультуре, находя свое выражение в культе *трассы* (автостопа), *выездов* и психоделического *трипа* (духовно-химического странствия).

Трансформация социального статуса в обрядах ухода представала как серия преобразований пространственно-временных и вещественных условий, т. е. находила свое выражение в пространственно-временном и предметном кодах. Мы начали с временной координаты. Ниже рассмотрим поверья, влиявшие на выбор времени отправления в путь. Традиция позволяла определить наиболее подходящее положение точки ухода на оси домашнего времени, а точнее — на его круге (поскольку домашнее время у земледельцев скорее циклично). Существовали правила выбора этой точки во временных циклах (жизненном, годовом, месячном, недельном и суточном). Не то чтобы всякий выход в дорогу был жестко приурочен к определенному времени, но можно заметить явно выраженные тенденции (предпочтения). Более всего сведений у нас имеется о приуроченности передвижений в рамках жизненного, годового и суточного круга.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Жизненный путь

Выражение *жизненный путь* соотносит дорогу со временем жизни. В обыденной народной лексике и фольклоре «жить» обозначается как *ходить, топтать землю* (траву), *на земле топтаться* [Невская 1990, 143; Подюков 1998, 266], а сама жизнь описывается как дорога: «На веку, что на долгом волоку[1]» [Даль 1995, 1, 236].

В свою очередь, физические передвижения вписаны в сюжет жизненного пути, на протяжении которого периоды оседлости сменяются передвижениями, и с каждым этапом жизни традиция связывает те или иные их формы.

Детство — время быстрых, но хаотичных движений: в традиционном и поныне обыденном дискурсе дети *бегают* и *гуляют*, но их свободу старшие ограничивают пространством дома (младенчество), двора (раннее детство), селения, — доступная территория расширяется с возрастом. Дети устраивают исследовательские экспедиции по изучению подвалов и кладбищ, походы в окружающие леса и пещеры. В детском фольклоре пространство мифологизируется: в нем выделяются «страшные» и «волшебные» места, маркируемые разными «секретиками» и прочими тайными знаками. Мифологизация снижается по мере освоения территории [Осорина 1999].

Время наибольшей подвижности — молодость. Характерные для молодежи формы поведения — досуг, предбрачные ухаживания — описываются в терминах дороги: парни начинают *бегать* за девушками и взаимно; влюбленные пары *гуляют, ходят*; подростки-допризывники от нечего делать *шатаются* по улице. Молодежные собрания называются *хоровод, гулянье, катанье* на лошадях и качелях, *кадрель* или *походяче* ([Фирсов, Киселева 1993, 45, 47, 73–74, 82] Владимирская губ.). На Урале вечернее собрание молодежи на улице называется дорожка ([СРНГ, 8, 135] Свердловская обл.). Молодость — время инициационных путешествий: для парней эту роль играет служба в армии (в армию *ушел*), для девушек — замужество (замуж *вышла, пойдешь* за меня замуж? Замуж надо хоть раз *сходить*).

Символика дороги пронизывает свадебные (как и вообще переходные) обряды: свадьбу *гуляют*, беспрестанно ездят друг к другу и катаются на лошадях, заключение брачной связи обозначается как прокладывание дороги: в Ярославской обл. существует обычай *вешить* дорогу, когда по ней проезжает свадебный поезд; повсеместно распространен обычай выкупать дорогу (право проезда по ней) у жителей тех мест, через которые проезжают, причем они могут устраивать заставы практически у каждого перекрестка, у любых ворот или околицы [ЯОС, 3, 14].

Тем, кто в положенный срок не обрел пары, традиция предписывает специальные формы ухода: отшельничество (например, отселение в келью, в лес, как это сделала вышеупомянутая девица Евдокия), монашество, странствия по монастырям и сбор подаяний. Фактически, это формы элиминации, касавшиеся, преимущественно, девиц.

Женщины, вступившие в брак, привязаны к дому. Репродуктивная активность вытесняет пространственную, хотя нередко и определяется в терминах движения. О беременной женщине говорят: *на живые ножки пошла, ходит* беременная (или на сносях), *уходит* в декрет. С другой стороны, она *тяжела, отяжелела*, тяжело ходит, и чем ближе к родам, тем ощутимее эта тяжесть, которая все больше привязывает ее к месту. Со второй половины беременности вступают в силу запреты ездить и уходить далеко от дома, особенно в одиночку.

В терминах дороги описывают обыденные формы активности взрослых: *пошел/вышел* на работу, *ушел* в отпуск. С дорогой связаны, преимущественно, мужские работы, хотя на Русском Севере и женщины надолго уходили к дальним сенокосам и нередко сопровождали мужей на охоте (проверяли силки).

Наконец, третий возраст отмечают два завершающих жизнь перехода — *уход* на пенсию и *последний путь*. Здесь уже имеется в виду виртуальный уход в иные потусторонние сферы, а не земное перемещение. В пространственном смысле старость неподвижна: «Теперь токо в горý ехать, горушой-то зовут то место, где хоронят», — говорили жители Онежского р-на Архангельской обл. [СРГК, 2, 29]. Впрочем, и здесь есть допустимые традицией формы передвижений: уход на богомолье, странствия по монастырям, для неимущих и одиноких — нищенство.

Сезонные ритмы и пути сообщения

Ритмы чередования оседлости и подвижности в российских условиях во многом определялись сезонными циклами проходимости дорог. Функционирование и даже структура дорожной сети имели сезонные различия, что связано с континентальностью климата, с резкими перепадами температур, в результате чего изменялись свойства ландшафта: реки и озера со сменой сезона превращались из основных путей в труднопреодолимые препятствия; кардинально менялись и средства передвижения. Чтобы понять сезонные ритмы передвижений, мы должны дать краткий очерк путей сообщения, которые в России традиционно подразделяются на водные и сухопутные, а последние — на зимние (*зимники*) и летние.

[1] *Волок* вообще понятие многозначное, а здесь, судя по контексту (*«долгий»*), употреблен в значении «путь, лесная дорога» (ср.: [Толстой 1969, 152]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Водные пути. Основу всей структуры территориальных коммуникаций составляли водные пути по рекам, озерам и прибрежным полосам омывающих страну морей. Народная традиция отмечает преимущества водного способа перемещения: «На лодке не трясет, и товар не мнется, и дорога не пылится», — говорили костромские торговые люди. «Дорога ровна, лошадь деревянна, везет не кормя, а только поворачивает (лодка)» [Даль 1995, 1, 473; Пискунов 1999, 133].

Общая протяженность внутренних водных путей в конце XIX в. составляла в Европейской части России (без Финляндии) — 108054, в Азиатской — 107256 верст. Из них собственно для судоходства и сплава использовались только 73097 верст в Европейской и 78903 версты в Азиатской части страны. Бассейны различных рек соединялись в обширные водные системы волоками, располагавшимися в местах близкого схождения их верховий. Легкие суда перетаскивали своими силами путники, более тяжелые — конной тягой на специальных волокушах, для чего возле волоков устраивались обслуживавшие их поселения. При Петре I началось строительство каналов, соединяющих реки Балтийского и Каспийского бассейнов. К концу XIX столетия в Европейской России (без Финляндии) насчитывалось 1836 верст каналов и шлюзованных участков рек. Это составляло ок. 2,5% от общей длины водных путей. В основном же правительственные меры по улучшению водных путей сводились к углублению фарватеров на основных судоходных направлениях и разметке их специальными знаками [Брокгауз, Ефрон, 344–345].

Использование водных путей ограничивалось сроками навигации, составлявшими от 5,5 месяцев на Севере до 8 на юге России, где, впрочем, судоходных рек было значительно меньше. Уже в конце марта — в апреле крестьяне начинали готовиться к навигации: строили и ремонтировали грузовые суда и легкие лодки.

Начало навигации определялось вскрытием рек и окончательным очищением их ото льда, сроки которого варьировали, но связанные с ними обрядовые действия обычно приурочивали к определенным датам церковного календаря [2]. В южнорусских губерниях вскрытия рек ожидали ко дню св. Антипы-половода или водопольа (11 апреля): «Антипа воду распустил. Антипа в овражке топит. На Антипу под порогом брод, на улице переправа», — гласят пословицы. «Коли на Антипу воды не вскрылись, будет плохое лето» [Даль 1995, 1, 18]. В Новгородской губ. женщины приносили жертву проснувшейся реке (точнее, ее персонификации — водяному) 14 апреля — бросали в реку подарки, приговаривая: «Храни, спасай нашу семью» или: «Храни, паси нашу семью» ([Черепанова 1996, 55, № 173] Новгородская обл., Старорусский р-н). В Костромской губ. крестьянские дети во время ледохода вступали в своеобразные игры с рекой: колом отталкивались от берега и плыли на льдине, перебегали реку по льдинам, за что получали от взрослых заслуженную порку [Пискунов 1999, 143]. Во Владимирской губ. вскрытия рек ждали ко дню св. Егория (день св. вмч. Георгия 23.04). В Поморье в этот день производился наем матросов на промысловые суда [Бернштам 1983, 152, 168; Макаренко 1993, 56]. Действия, связанные с началом навигации, на Севере были приурочены ко дню Николы вешнего (день памяти свт. Николая 9.05). В Поморье в этот день совершались жеребьевки промысловых участков, строительство рыболовных заборов, наем работников-моряков и первые выезды на тони. В эти же сроки спускали на воду вновь построенные суда, многие из которых получали имя «Свт. Николай». На каждом судне имелась икона с изображением этого святого, как покровителя и защитника в путях и на водах. В Заонежье рыбаки в день Николы вешнего молились ему «от потопа» [Бернштам 1977, 115; Логинов 1993а, 41; Леонтьев 1999, 257]. Около Николы вешнего вскрывался Енисей (обычно 1–5 мая ст. ст.) и Ангара, которая на всем своем протяжении освобождалась ото льда только к 9, а иногда и 15 мая. Местные жители «помогали» вскрытию реки с помощью обрядовых действий: заметив начало ледохода, бросали в Ангару хлеб, «чтобы ее, матушку, пронесло бы лёхко», явно соотнося вскрытие реки с родами [Макаренко 1993, 56, 61].

Завершение навигации на западносибирских реках приурочено к Рождеству Богородицы (8.09), в Европейской части судоходство могло продолжаться несколько дольше.

Водные пути вплоть до широкого распространения железных дорог были практически незаменимы для перевозки громоздких грузов на большие расстояния. Основной перемещаемый по воде груз — лес. Он сплавлялся по малым рекам россыпью и однорядными плотами, а по крупным — многорядными плотами, на которых перевозили и другие грузы: прежде всего, зерно и муку, а также разнообразные товары для продажи в прибрежных деревнях. Еще в конце XIX в. лес и лесоматериалы составляли 56% — большую часть перевозимых по воде грузов. На втором месте (15%) был хлеб. В Европейской России основным было меридиональное направление движения грузов — с севера на юг (сплавляли лес, везли продукты лесных промыслов и рыбу), обратно — в основном, зерно (муку). В Сибири преобладал сплав с юга на север — с относительно теплых заселенных русскими верховий сибирских рек караванами спускались в низовья, на север, товары и промысловые артели — для лова и соледолки рыбы. На барках и плотах

[2] Даты церковного календаря даются по старому стилю.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

сплавлялся хлеб, скот, лес и проч. [Макаренко 1993, 62] Можно заметить, что в обоих случаях преобладало движение по течению рек, от верховий к устьям, так что использовалась энергия течения, т. е. фактически самой территории (наклона материковых платформ).

Зимник. Из сухопутных путей наиболее удобными для путешествий по России считались зимние. В лесной болотистой местности были деревни, куда добирались только по зимнику. Зимники — санные дороги — прокладывались, особенно в лесной зоне, чаще всего по рекам, озерам, напрямик через замерзшие болота, в основном повторяя структуру водных коммуникаций. Это соответствие отразилось в загадке: «По какой дороге полгода ездят, а полгода ходят? (по реке)» [Даль 1995, 1, 473].

Установление санного пути связано в народных представлениях с определенными днями церковного календаря. В Сибири — Енисейской, Тобольской губ., на Ангаре — замерзание рек отмечали начиная со дня Казанской иконы Божией Матери (22.10), Дмитриева (26.10) или Филиппова дня (14.11). По енисейской примете, «Дмитриев день не ждет перевоза». В Европейской России замерзание рек ожидали ко дню свв. вмч. Косьмы и Дамиана (1.11), Архангела Михаила (8.11), св. вмч. Георгия (26.11), св. Варвары (4.12) или свт. Николая (6.12). Первыми зимний путь, еще задолго до его полного установления, испытывали дети. В Костромской обл., как, впрочем, и во многих других местах, были популярны игры на замерзающей реке: дети, по местному выражению, *мяли горы*. Став гуськом, 5–7 человек бегали по перволедку, несколько раз пробегая по одному месту, лед впереди трещал и дыбился горкой. Забава продолжалась, пока кто-нибудь не проваливался под лед, выбираясь из полыньи промокшим, после чего вся компания направлялась за ним слушать под окнами, как его будут пороть [Пискунов 1999, 143].

В народной метеорологии установление санного пути предстает как многоэтапный процесс, растягивающийся с начала ноября до первой недели декабря: «Козьма и Демьян с гвоздем», «Козьма-Демьян (или: Юрий) подмостит, Никола пригвоздит», «Козьма-Демьян с мостом, Никола с гвоздем». Возможны варианты: «Кузьма закует, а Михайло раскует» (оттепель), «Варвара мостит, Савва (5.12) гвозди острит, Никола прибивает» и т. д. [Афанасьев 1865, 1, 583; Макаренко 1993, 82]. Окончательное установление санного пути и начало его активной эксплуатации в разных местах связывали с празднованием Николы зимнего (6 декабря), когда совершались и соответствующие обряды.

Устройство зимних дорог, в отличие от летних, не требовало ни мостов, ни гатей: «Дорога пала», — говорили на Урале об установлении санного пути. Их обустройство сводилось, главным образом, к прокладыванию *первопутка*. Первый проезжающий пробивал дорогу повозкой, запряженной в одну лошадь, так чтобы получился плотный слой: *накат* или *торок*. На Пинеге это называлось *дорогу мять*. В Сибири и Пермской губ. впереди обоза пускали порожняком лошадей для обминки снега — они носили название *дорожняки* [СРНГ, 8, 132]. На крупных трактах на Алтае и Русском Севере расчищали широкое полотно, пользуясь специальной волокушей из трех сбитых треугольником бревен, которые волокли с помощью нескольких лошадей. По сторонам дороги через каждые 30–40 метров ставили вешки — большие еловые лапы, сучья или специальные колышки. Вешки служили ориентирами, чтобы путник не сбился с пути, когда дорогу заметало снегом. Каждая деревня *вешила* закрепленный за нею участок дороги. Некоторые вехи делались особенно заметными и играли сигнальную роль в случае опасности. Например, в Вытегорском у. на берегу у места, опасного для судоходства, ставили *остовую веху* — навигационный знак для проходящих мимо судов [СРНГ, 1, 187]. В Сибири на видных местах у тракта ставили столбы, обмотанные соломой — *маяки*. Казачий патруль, заметив неприятеля, поджигал столб, чтобы поднять тревогу. Охотничьи тропы помечались зарубками на стволах деревьев [Липинская 1996, 71, 76; Пискунов 1999, 132]. Зимняя дорога — это колея, след, оставленный кем-то из проезжавших. Следу нет — нет дороги. В Карелии дороги, по которым возили лес, поливали водой, чтобы долго не таяли весной. Такая дорога называлась *поливная* или *ледянка* [СРГК, 1, 489].

По санному пути производилась вывозка леса на *полои* (так в Костромской обл. назывались прибрежные полосы, откуда его смывала весной высокая вода) для сплава; вывозка из лесу дров, а также сена с лугов и лесных пожен, к которым нельзя было доехать летом; завоз припасов на золотые прииски, в промысловые избушки в местах охоты и рыбной ловли. В города отправлялись обозы с хлебом, мороженой рыбой и рябчиками, везли товары на ярмарки.

Разрушение зимнего пути обозначали весенние праздники: в Западной Сибири — день Алексея Теплого или Алексея Божьего человека (св. прп. Алексея, 17.03) или Благовещение (25.03), причем считалось, что путь рушится не в само Благовещенье, а за неделю до или неделей позже этого срока. В Поморье считалось, что зимний путь рушится в день Родиона Ледокола (ап. Иродион, 8.04), Орины — «разрой берега» (15.04), либо св. вмч. Георгия Победоносца (23.04). В эти же дни начинали готовить летние средства передвижения: «Алексей Теплый — Покинь сани, ряди (ладь, готовь) телегу. Сани на поветь. Выверни оглобли из саней» ([Даль 1995, 1, 10]; см. также: [Макаренко 1993, 51–52]). Возвращение с зимних промыслов: лесных, рыболовных, охотничьих — обычно происходило по последнему зимнему пути (старались успеть до распутицы), так что жители собирались домой к праз-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

нику Пасхи и весеннему севу (см.: [Максимов 1989, 60]). Весна считалась неподходящим временем для поездок, поскольку большинство дорог в это время непроезжие: «Вешний путь, — гласила пословица, — не дорога» [Даль 1995, 1, 473].

Летние дороги. Летние сухопутные дороги чаще всего проходили вдоль рек, а охотничьи тропы в лесу — вдоль ручьев и мелких притоков, в основном повторяя структуру зимних путей. Начало функционирования летних дорог связывали с окончанием весенней распутицы, длившейся от 1 до 3 недель, и церковными праздниками: Пасхой, днем св. вмч. Георгия или свт. Николая. Даже в относительно южной Владимирской губ. дорога устанавливалась только к 6–15 мая. В лесной зоне дороги требовали ежегодного подновления, прежде всего, мостов, которые приходилось ремонтировать, а то и заново строить после каждого паводка. Проходимость же сухопутных дорог определялась именно исправностью мостов и переправ.

В Сибири, в Приангарье, дорожные работы производились крестьянами с 10 июня, в Европейской части — обычно в мае [Фирсов, Киселева 1993, 71–72, 99; Макаренко 1993, 63]. По свидетельству костромского краеведа Л. П. Пискунова, еще в начале XX в. при строительстве деревянных мостов использовался примитивный инструмент — *баба* для забивки свай: это был ствол дерева 1,2–1,5 м с ручками, за которые его поднимали 4–5 человек [Пискунов 1999, 164]. Во многих местах устраивали не мосты, а перевозы на судах и плотах [Костомаров 1996, 244]. На болотистых участках дорог и лесных троп стелили гать (*наброс* или плетень из веток и стволов молодых лиственных деревьев) или прокладывали более основательную дорогу из уложенных в хлипкую землю бревен — *лежневку* (новг.), *баглю* (арх.), *мостовинник* (костр.) [Даль 1995, 1, 35; АМАЭ, 1729]. Петербуржец В. А. Травин (1924 г. р.) описывает в своей автобиографии, как происходила кладка лежневки во время Второй мировой войны. «Я и еще несколько ребят из наших мест, — пишет он, — попали в стройбат на прокладку фронтовых дорог. Места болотистые, постоянный смрад от разлагающихся трупов немецких и наших (...). Через неделю примерно явились в свою новую часть. Полузатопленные землянки, нары, покрытые лапником. Спали не раздеваясь, плотно друг к другу (для тепла). Подъем в 6.00, отбой в 22.00. Три раза в день баланда из чечевицы, 800 гр. хлеба. Работа на лесоповале в любую погоду, часто под обстрелом. Валили сосны, разделывали, укладывали на продольные слеги и т. д. Называлось это „лежневка“» [АИС 1993].

Небольшие дороги и тропы приходилось время от времени расчищать от леса. Вдоль больших дорог расчищали широкие полосы по обочинам, что требовалось для просушки дороги, прогона скота, объезда в случае поправки основной дороги, а также для складывания лесоматериалов. Обочины не косили и не запахивали, оставляя траву для прокорма лошадей. Вдоль дорог делались канавы для стока воды и высаживались аллеи для указания пути, особенно в зимнее и темное время [Поросятковская 1997, 6–7].

Обязанности по расчистке и ремонту дорог определялись обычаем и официальными установлениями. «Уложением» Алексея Михайловича (1649 г.) обязанность по устройству дорог возлагалась на владельцев вотчин. Они должны были в пределах своих вотчин обеспечивать починку гатей, мостов и перевозов. В случае неисправности они должны были компенсировать убытки, причиненные проезжающим служилым и торговым людям. Действовал запрет хозяевам и владельцам земель запахивать дороги, заливать их прудами или менять их направление. При Петре I наблюдение за дорогами находилось в ведении коммерц-коллегии и входило в обязанности земских комиссаров, с 1740 г. было вменено губернаторам и воеводам, которые должны были следить за починкой мостов и ремонтом дорог жителями прилегающих деревень. При Екатерине II была учреждена Комиссия о дорогах в государстве. Межевая инструкция 1766 г. вменяет податному населению России в обязанность следить за межами и исправлять пришедшие в негодность столбы. Высочайшие учреждения об управлении губерниями (1775 г.) поручают наблюдение за дорогами нижним земским судам (в уездах) и земским исправникам. Территория губерний разделялась на участки, к которым приписывались обыватели близлежащих сел и городов. С 1810 г. Главное управление путей сообщения существует на правах министерства, все дороги распределяются на 4 (позже 5) категорий, а их исправление — между центральной, губернскими, уездными властями и сельскими обществами [Ковалева 1999, 3–5; Поросятковская 1999, 6–7]. Официально дороги делились на тракты, состоявшие в ведении Министерства путей сообщения; губернские и уездные, находившиеся в ведении земств (а в неземских губерниях — губернской администрации); наконец, проселочные, которые находились в ведении полиции и починкой которых занимались сельские общества [Брокгауз, Ефрон, 354–355]. В простонародном же языке различались дороги большие (почтовые и торговые), малые (уездные) и проселочные. Разделялись они и по способу передвижения: пешая (тропа), верховая, гужевая; а также по покрытию: простая или битая (торная); поливная; столбовая, мерная, с верстами; саженная или просадью, обсаженная деревьями; шоссейная; железная, она же гарёвая [Даль 1995, 1, 473; СРГК, 1, 489].

К концу XIX в. починка дорог входила в число земских повинностей. Распределялась она по домам (а не подушно), т. е. ежегодно на починку дорог каждое домохозяйство должно было выделить одного человека,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

иногда с подводой. Корреспонденты Тенишевского бюро из Владимирской губ. писали о довольно формальном отношении крестьян к этой повинности: «Хоть не работай, да торчи тут», — говорили они. Все успевали сделать за один день (только как?). На починку дорог ранней весной выходили преимущественно женщины (мужики были еще на промыслах), в Приангарье, где это происходило в мае — начале июня, работали, в основном, мужчины [Фирсов, Киселева 1993, 71–72, 99; Макаренко 1993, 63].

В отдалении от населенных мест дороги расчищались и ремонтировались самими путниками по ходу передвижения. «Раньше мужики всегда с топором ходили, — утверждают старые жители Архангельского села Благовещенск. — Хоть за ягодами, хоть зачем — топор обязательно за ремнем. Валежина упала на дороге — вырубит. Мокрое место — так валежину побросает. Мимо не пройдет. В лесу по-людски вели...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 39] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

С установлением сухопутного пути был связан весенний пик ухода на разные промыслы: ко дню св. вмч. Георгия (23.04) или Николы Вешнего (9.05) был приурочен наем пастухов, домашних работниц (*казачих*) и нянек на летний сезон. Следующий сезонный пик ухода — середина лета: Петров день (день свв. ап. Петра и Павла, 29 июня), когда жители севернорусских деревень отправлялись, нередко целыми семьями, на дальние покосы, а сибирские жители — на охотничьи промыслы. С Петрова дня в Приангарье возобновлялась охота на дичь (после прекращения на время кладки яиц), открывался сезон охоты на маралов. В Поморье начинался отъезд мужского населения на осенний мурманский промысел.

По летним дорогам шли обозные перевозки между лесной и степной зонами: с севера к южным морям везли продукты лесных промыслов, с юга — соль и каспийскую рыбу. В конце теплого времени года в Уральских степях огромным войсковым обозом перекочевывали казаки — в низовья р. Урал и на Каспийское море, на *плавни* (рыболовную путину). Этот обоз включал до нескольких сотен и даже тысяч телег, двигаясь по степи «семью дорогами», т. е., как объясняет С. В. Максимов, «семь хвостов из телег одна за другой» [Максимов 1989, 131]. Эта перекочевка была приурочена к срокам осеннего хода рыбы в уральских реках. Основная *плавня* начиналась приблизительно в двадцатых числах сентября, так чтобы вернуться назад еще в теплое время, до наступления распутицы и зимних буранов.

Наименее благоприятен для передвижений, как на севере, так и на юге, период межсезонья, когда весенняя и осенняя распутица делала непроезжими проселочные и часть прочих грунтовых дорог. На Пинеге

говорили: «Осень не любит ни колеса, ни полоза — сама роспута» [Симина 1981, 104].

Тем не менее уход на промысел и по другим надобностям часто был приурочен к осени, как правило, к Богородичным дням: Успенью Пресвятой Богородицы (15.08), Рождеству Богородицы (8.09) и Покрову (1.10). Это было связано с окончанием основных земледельческих работ, сбором урожая и началом его обработки (чему были посвящены и многие отхожие промыслы). С Успенья отправлялись в свой первый обход (всего в году их было три) пензенские нищие *калуны* и подмосковные *шувалики*, в приангарской тайге начиналось *шишкованье* (сбор кедровых шишек), а поморы уходили на лов семги и сельди. Основные же поездки начинались с Покрова. В это время охотники во всех лесных губерниях России отправлялись в зимовья, иногда несколько месяцев промышляя в тайге. С Успенья — Покрова в Поморье начинался очередной лов семги; на Кандалакшском и Поморском берегах — сельдяной промысел. На Онежском и Зимнем берегах — лов наваги и камбалы, на Карельском — сигов, на Летнем — белухи, а в селениях Зимнего берега — еще и речной и озерный промысел сига и пеляди [Бернштам 1983, 148]. После Покрова отправлялись на работу отходники — шерстобиты, швецы (портные), саложники, серповщики и прочие ремесленники, чей род занятий был связан с обработкой продуктов сельского хозяйства и изготовлением орудий для него. К осени приурочен был в дореволюционной России рекрутский набор (сейчас — осенний призыв солдат на срочную службу).

В целом можно заметить, что уход трудоспособного населения, как правило, приурочен к перерывам земледельческого цикла, кроме, пожалуй, тех случаев, когда промыслы (рыболовный или охотничий) были главной формой жизнеобеспечения, вытесняя земледелие. Пример — Поморье. Тем не менее, во время сева, сенокоса и жатвы все, а особенно трудоспособные крестьяне старались быть дома. Нетрудоспособные категории населения: старики, дети, девки-вековухи отправлялись на свой промысел (нищенский или отхожий — няньками, пастухами) и в летнее время. Эти же категории и тоже преимущественно летом совершали паломничество по святым местам. Таким образом, периоды оседлости и подвижности в целом вписывались в годовой земледельческий и праздничный цикл, сочетаясь по принципу дополнительности.

Сезонная цикличность передвижений несколько сглаживается по мере развития железных дорог. В 1838 г. открылось паровозное движение по Царскосельской железной дороге. В феврале 1842 г. вышел Высочайший указ о строительстве за счет казны железной дороги из Петербурга в Москву. К началу 1899 г. для общего пользования открыто уже 39787 верст железнодорожных линий. Впрочем, несмотря на

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

то, что железные дороги функционировали круглогодично, их протяженность была еще слишком мала для Российской территории, к станциям грузы необходимо было подвозить, пользуясь все теми же малоустроенными летниками и зимниками (расстояние подвоза до жел./дор. станции составляло до 90 верст), проходимость которых была подвержена сезонным колебаниям. С 1817 г. начинается строительство шоссейных дорог, достигшее большого размаха в 1836–1855 гг. На 1 января 1898 г. общая протяженность шоссейных дорог в Европейской России составляла около 24500 верст [Брокгауз, Ефрон, 344, 355, 357].

Запретные дни

Запретными для выхода в путь считались некоторые дни календарного цикла, определявшиеся магическими поверьями или собственными наблюдениями конкретного человека. Сезонная цикличность ухода (периодов оседлости и подвижности) уже рассматривалась нами и связана была с циклами проходимости дорог и земледельческих работ: необходимостью возвращения в свою деревню ко времени сева, сенокоса и сбора урожая. Но, кроме этого, время выхода в дорогу определялось еще магическими запретами, поверьями и приметами.

Опасными для путешествия считались **праздничные** дни, которые следовало проводить в кругу семьи и родни или в гостях — но в доме в деревнях принято было звать к праздничному столу прохожих бродяг, нищих странников, — они, как люди божьи, считались в эти дни (во всяком случае, на словах) желанными гостями, которые приносят дому благословение свыше. Если же человек оказывается в праздничный день, тем более, вечер, в дороге, его, по поверьям, зазывает к себе пировать нечистая сила, которая пользуется его подпитием и некоторой потерей ориентации.

Не советовали ходить в лес в **ночь на Ивана Купалу** (Рождество св. пр. Иоанна Предтечи), когда, по народным поверьям, цветет папоротник и вся нечистая сила проявляет особую активность ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 37–38] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.). Но именно в эту ночь в лес отправлялись деревенские знахарки и знахари — собирать травы, которые как раз набирают свою полную силу; колдуны и ведьмы ищут в лесу тайного слова и знания (которое вместе с цветком папоротника являет себя миру только в эту ночь); молодежь убегает купаться в лесных озерах, плести венки, это время бесчинств вдалеке от надзора взрослых. Говорили еще, что нельзя ходить к реке на **заговенье Успенского поста,** когда будто бы выходят на землю русалки: «Эта чертовка вылазит и чешет голову», говорили нам в вятском селе Синегорье ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 37–38] Кировская обл., Нагорский р-н, 1986 г.).

Широко известен запрет отправляться в путь и вообще выходить из дому на **Воздвиженье** (праздник Воздвижения Креста Господня 14.09). По поверьям, в этот день «змеи в норы сдвигаютца» [Воронин 1998, 257] и могут встретиться на дороге неосторожного путника целыми клубками, так что он каменеет от ужаса, а в некоторых случаях на целую зиму оказывается заперт в змеиной яме. По белозерским поверьям, в «Звижнев день» нельзя ходить в лес, потому что собираются все звери, змеи, а накануне ночью «черти собираются в карты играть — лес на кварталы делят, где кому хозяйничать» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 42, № 154–155] Вологодская обл., Белозерский р-н). После этого дня крестьяне избегали ходить в лес; впрочем, запрет относился в большей мере к женщинам, для охотников как раз только и начинался настоящий промысловый сезон.

В Белозерском р-не Вологодской обл. зафиксирован запрет ходить в лес в Михайлов день, потому что «змеи собираются». При этом указывают два запретных дня: 19 сентября — «маленький», 21 ноября — «большой» [Адоньева, Овчинникова 1993, 42, № 155]. Были и другие мотивировки этого запрета. Нами записан случай, приключившийся с мужиком, который оказался в пути как раз в этот день: «Шел с Майги в Костылиху мужик, — записываю я в с. Верхняя Кокшенга. — А он в Михайлов день пьяненький шел. „Заходи, — говорят ему, — пировать". Поют, говорит, я и пошел. Шапочку снял, поклонился, да говорю: „Господи, благослови!" — Смотрю: стою у *зарода* (особым образом сооруженный стог сена. — *Т. Щ.*), а в руке мерзлое г... Водило?..» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 36] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Верхняя Кокшенга, 1987 г.).

В народной среде бытовало представление о «счастливых» и «несчастливых» днях, которые можно угадать только опытным путем. С. В. Максимов приводит расписание несчастливых дней, присланное в Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева из Порховского у-да Псковской губ. В эти дни крестьяне избегали работать и выходить из дому: 2 и 23 января, 2 и 20 февраля, 4, 7, 21 марта, 3 и 20 апреля, 2 и 26 мая, 9 и 23 июня, 3 и 20 июля, 4 и 6 августа, 4 и 26 сентября» [Максимов 1994, 223]. Логика выбора этих дней корреспондентом не объясняется.

Запреты на выход в дорогу были связаны не только с коллективными временными ритмами, но и с событиями индивидуальной жизни. Например, считалось опасным выходить в дорогу в **памятные дни** — т. е. годовщины смерти близких родственников, а также первые 40 дней со дня смерти родственника. В противном случае, по поверьям, могло произойти несчастье. В вятском селе Заево мне рассказывали, как недавно у них прямо с лесопилки *увело* одну женщину, Анфису: «Вчера пилили дрова сегодня найти не можем. Изгоняло по всему лесу! Все ноги исцарапало. *Дедушка* водил, поди,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

в лесу [3]... Я говорю: — Анфиса, посиди, отдохни! А она бегает, говорит: — Меня кто-то имает, не могу!..». Объясняют тем, что «в этот день по отцу был памятный день, не надо бы ходить в этот день» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 65] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Заево, 1986 г.). Женщинам не советовали куда-либо далеко уезжать в период беременности или месячных очищений.

Час ухода

Целый ряд примет, определявших время выхода в путь, связан со временем суток. В суточном цикле дороге предпочтительно отводилось «мужское» время, когда солнце на подъеме (после полуночи и до заката), в то время как остальные часы считались опасными. Заметим, что время полуночи определялось по-разному: одни называли самой «глухой полуночью» час между 11–12, другие – между 12 и часом ночи.

Обычно в дорогу отправлялись с утра или в первой половине дня [Бондарь 1998, 29]. Старались выйти пораньше — деревенские автобусы и сейчас еще часто уходят в первый (а нередко и единственный) рейс до райцентра в четыре–пять утра. Традиция предписывает отправляться в дорогу затемно, но только после полуночи либо после пения петухов: «Говорят, в двенадцатом часу из дома выходить опасно, — поясняет мне жительница с. Шиднема на Пинеге. — Мои отправились как-то, я говорю: пусть пройдё (полночь. — *Т. Щ.*), хоть в первом (часу) поезжайте — никогда серёдка ночи нельзя идти в дорогу». При этом объяснить причину точно не может, ограничиваясь предположением: «Зверя ли, чего опасаются...» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 4] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Шиднема, 1989 г.).

Другие объясняют запрет трогаться в полночь опасностью нечистой силы, особенно активной в это время: «У него (лешего) время такое существует: с двенадцати до часу. Пока петухи не поют. Может собакой показаться, может медведем. Может птицей, — говорит пинежский старик, известный местный знахарь, а по некоторым предположениям, и колдун. — Я вот видел его, черта: стоит на тропе — потом в землю ушел» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 20] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). Еще один случай мы записали на р. Ваге: «В этом логу, там, за рекой, водило. На Рождество — раньше ведь часов не было, только жили по петухам — петух пропел, мать и говорит: пора идти к заутрени. Мы с сестрой пошли, а нигде не выйти, стена белая и все. Ни в какую сторону податься нельзя. Потом увидели огонек, только

[3] Лешего предпочитают называть иносказательно — *дедушкой, долгим, вольным, елманом* и т. п.

шага два шагнули — и дорога. И никакой стены нет. Это нас за то и покарало, что мы, видно, в саму полночь вышли. Это самая глухая полночь, может с этого привидеться. А потом домой пошли — все вытоптано на одном месте. А то — все стена казалась: там пойдешь — стена, и там пойдешь — стена» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 23–24] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Заметим некоторый разнобой в народном определении понятия «полночь»: по одним сведениям, до 12 ночи, по другим от 12 до часу — пения первых петухов. Разнятся и объяснения источника опасности. Но все они обосновывают одну поведенческую норму: выходить в путь, когда солнце пошло на подъем и время меняет статус, становясь не ночным уже, а утренним.

По поверьям, записанным в Усть-Цилемском р-не (Коми респ.), время между 11 и 12 ночи называется *«пухлый* час», в этот час появляется и давит людей *шашко*, недобрые люди могут навести «всякую худобу» (порчу), страшно сбывается нечаянно сказанное злое слово. Вообще говорят, что таких часов в сутках бывает три, но не уточняют, когда. В Карелии эти часы называются *накрянуты(е)* или *проклянутые, неурочные*: в полночь, полдень и на зорях (шесть утра и шесть вечера). В эти часы опасно отправляться в дорогу, в крайнем случае, уход нужно обставить множеством охранительных обрядов (выходить благословясь и т. д.).

Как правило, в путь советовали выходить в первой половине дня, до того, как солнце станет спускаться к закату. Если вы окажетесь в другой деревне после обеда, в предвечерние часы (когда женщины ждут возвращения с выгона стада и вечерней дойки), то вам предлагают остаться на ночлег: «Куда ты пойдешь на ночь глядя?.. Ночуй, а с утра и пойдешь», — не раз приходилось слышать нам в наших экспедиционных поездках. С приближением темноты путник ищет ночлег. Охотник возвращается в лесную избушку или сооружает шалаш, костер-*нодью*. Турист разбивает палатку. Шофера-*дальнобойщики* съезжаются на ночные стоянки возле будок-постов дорожной инспекции. Странник заходит в деревню и стучится под окнами. Но найти ночлег надо до наступления темноты: ночью уже не откроют дверь, не впустят чужого. Существует поверье, что ночной стук в окно — плохая примета, это ходят неуспокоенные души умерших, и если открыть им, даже просто откликнуться, — скоро умрешь. Поверья забываются, но сама норма действует, о чем свидетельствует и опыт нынешних путников. Антон Кротов в своей книге, посвященной автостопу, описывает, как искал однажды ночлег в попутном селении: «Возвращаясь с Соловецких островов, двигаясь по трассе Архангельск — Москва, мы... оказались к 20 часам у деревни Почтовое... было еще светло. Мы ходили по всем домам и просились переночевать. В одном из домов (примерно 15-м по счету)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

нас пустили и приняли чрезвычайно хорошо, обкормили, уложили спать, предлагали остаться у них... а потом все же отпустили по нашим просьбам, надавав в дорогу хлеб, консервы и прочее». При этом автор подчеркивает, что «этот метод нужно использовать еще в светлое время суток (человек, будящий всех жителей деревни в три часа ночи, возбуждает негативные эмоции, а вовсе не желание пустить доспать)» [Кротов 1997, 58]. Чаще, однако, автостопщики останавливаются в крупных городах на *вписке* (т. е. квартире кого-либо из той же среды, редко лично знакомого, обычно — по рекомендации друзей). При этом тоже «искать ночлег лучше начинать днем, и договориться заранее о времени прибытия, а приходить ночевать — в 21–22 часа, чтобы не обременять раньше времени народ своим присутствием, но никого и не разбудить» [Кротов 1997, 53]. Любопытно, что нонконформистская молодежь воспроизводит здесь вполне традиционные модели поведения.

В наши дни обыкновение выходить в путь с утра сохраняется, особенно если речь идет о пеших, автобусных путешествиях или недолгих авиаперелетах. Я думаю, что здесь имеет значение фактор неопределенности: отъезжающие стремятся оставить резерв времени — возможность маневра (сменить маршрут, поискать иной вид транспорта, найти ночлег) на случай непредвиденных обстоятельств. В то же время по железной дороге многие любят уезжать в ночь — если есть ночной поезд (рассчитывая утром быть на месте) или подгадывая так, чтобы находиться в пути две ночи и день, три ночи и два дня и т. д., — т. е. чтобы по возможности большая часть пути прошла ночью. В этом случае вагон поезда воспринимается как «ночлег» — суррогат дома, — а утро приезда как начало дальнейшего пути (до поезда часто надо ехать еще автобусом, на который стремятся успеть, а потому выбирают по возможности раннее прибытие).

Украинские чумаки выезжали со своим обозом за солью с вечера. Однако это был еще не окончательный уход: отъехав от деревни версты три, а то и менее (деревня еще не совсем скрывалась из виду), обоз останавливался в степи на ночлег, если кто-то забыл что-то необходимое в пути, то мог еще сбегать домой. В путь же после ночевок трогались рано утром, с пением петуха, которого специально для этой цели брали с собою и привязывали к переднему возу [Данилевский 1957, 423].

На выбор времени отъезда оказывали влияние и погодные условия. До сих пор известна примета, что лучше уезжать в дождь («природа плачет — значит, уезжает хороший человек»). Приезжать же на место хорошо в солнечный день. С другой стороны, отправляться в путь в непогоду (при сильном дожде, ветре, снежном буране) не советуют, по вполне понятным соображениям безопасности. Пинежские женщины, увидев

в бурю тройку на лесной дороге, приняли ее за нечистую силу: «Кто может ехать в этакую погоду?!» ([АМАЭ. Д. 1571] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). У белорусов солнечное утро перед выездом толкуется как хорошая примета. Еще накануне наблюдают закат: если солнце играет, переливаясь лучистым сиянием, — это к хорошей дороге: «Вечером солнце играло, добрую дорогу предвещало. Сегодня заря занялась, ключи берет, дверь отмыкает, полог подымает, солнце выпускает, добрую дорогу предвещает» (Минская губ., заговор «На хорошую дорогу» [Кляус 1997, 194]).

Пространство и время

Уход в дорогу означал изменение не просто положения человека в пространстве, но и самой системы координат. Пространство и время как мера изменений менялись местами.

В традиционной системе мировосприятия пространство и время взаимопереводимы, и дорога соединяет в своей семантике то и другое: выражение *всю дорогу* означает «все время». В загадках дорога как пространственная протяженность соотносится с временной (год): «Лежит колода, по ней дорога: пятьдесят сучков да триста листьев». Разгадка — «год»: пятьдесят сучков — это недели, триста листьев — дни [Даль 1993, 3, 640].

Одни и те же термины могут обозначать и пространственные, и временные характеристики, например: *полого* — это и «плавно» по отношению к перепаду поверхности, и «медленно, протяжно» (о пении, речи, другом процессе); *прежний* — и предшествующий во времени, и впереди расположенный в пространстве; *верста* — и «путевая мера длины», и (др.-рус.) «возраст, сверстник» [Черных 1994, 1, 143; 2, 65; СРНГ, 29, 97–98]. В дороге пространственные направления определялись в терминах времени — сезонов года: север — *зиму*; юг — *влето*; или времени суток: запад — *вночь*; восток — *вдень*. «Отец мой все в извозе был. Вот ему туш навалят (мясо возил. — *Т. Щ.*) — он все головой в одну сторону клал: *вночь*, — рассказывает жительница с. Благовещенск на юге Архангельской обл. — Приедет в деревню, спрашивает: „Где тут у вас ночь?“ — туда головами ставил (туши. — *Т. Щ.*), и ни одна собака не тронет. Ведь покойника так тоже ложат: вночь головой, на восток ногами» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 22] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Отметим эту последнюю фразу, соотносящую пространственное направление с временным промежутком (ночь, день, зима, лето).

В свою очередь, пространственные перемещения традиционно измеряются в часах, днях, месяцах пути: деревни и святые места, расположенные в пределах *одного дня* пути, считались ближними, своими, местными.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Способ временного обозначения расстояний используется и в наши дни: *пять минут* от метро, *двое суток* на поезде. Эти две системы координат взаимопереводимы, выбор той или другой зависит от точки отсчета: если остается неизменным место событий, то их порядок определяется временной последовательностью. Уход в дорогу как будто прерывает течение времени, точнее, переводит течение событий в пространственные координаты. Обряды ухода можно рассматривать как механизм такой трансформации. После ухода время остающихся и ушедшего разделяются и могут течь в разном темпе; при встрече их требуется согласовать — ср.: этикетную фразу после долгой разлуки: «Ты совсем не изменилась!» — и ответ: «Нет, это ты все такая же, а я постарела». Дорожное время укорачивается, сжимается практически в точку. Ср.: в олонецких говорах торопиться делать что-либо значит действовать *по-дорожному* ([СРНГ. Вып. 8, 135] Олонецкая губ., Пудожский у-д).

Ощущение расхождения времени в пути и на месте актуально и в современной мифологии, в частности в молодежной культуре автостопа (*трассы*). «ВРЕМЯ — на разных отрезках Дороги вполне может течь по-разному, хотя вряд ли непосредственно на Дороге можно сдвинуться во времени назад, — пишет уже упоминавшийся Сталкер, проектирующий игру „Перекресток". — Не знаю, как соотносится время на Дороге со временем в мирах, возможны варианты. Известно, что вполне можно, пробыв в каком-нибудь мире пару-тройку столетий, вернуться на Дорогу через месяц по дорожному времени. Или так же „растянуться" во времени в каком-нибудь из странных мест Дороги» (Перекресток//www.syntone.ru/stalker/doroga).

Итак, дорога меняет восприятие и соотношение пространства и времени. Пространство, дома бывшее неподвижным и постоянным, в пути ускользает, все время меняясь. Дома мера изменений — время, в пути — пространство. Время же в пути, между уходом и возвращением, с точки зрения дома сжимается в точку: еще несколько лет назад день приезда и день отъезда у командировочных в финансовых отчетах официально засчитывался за один день.

Мы можем заключить, что отправление в путь меняет соотношение пространства и времени, прежде всего, в процессах социальной регуляции поведения. Меняется матрица, в рамках которой осуществляется управление, координация действий. Дома эта матрица, главным образом, временна́л: события вписываются в шкалу времени, которое циклично. Пространство (место) при оседлом существовании остается неизменной координатой, в дороге же изменяемой. Поэтому отправление в путь означало переход из временного измерения в пространственное. В дороге события, а следовательно, и социальное управление, привязаны к точкам пространства. Пространственный код выходит на

первый план уже в обрядах ухода, где ритуально отмечаются не только значимые точки пространства, но и модели поведения в нем. Прежде всего, бросается в глаза нарастание подвижности.

Гульба

Усиление подвижности начиналось уже за некоторое время до ухода. Охотники и рыбаки перед промыслом ездили на свои угодья, чтобы проверить дороги, завезти инвентарь и припасы. Вытегорские (Олонецкая губ.) рекруты летом перед призывом нанимались в извоз [СРНГ, 33, 151].

Поведение их в деревне перед отправлением в путь называлось *гульба, проводы* (от *водить*) — т. е. определялось в терминах передвижений. Пространство селения приходило в движение, как будто уже затронутое влиянием предстоящей дороги. Разные формы подвижности: гуляния по улицам, обходы домов, катания на лошадях, хороводы, игры с бегом (горелки, *наперебег*) — вовлекали в свою орбиту не только уходящих, но и провожающих.

Гуляли семьи, отъезжающие на новое место, и рекруты, призываемые на военную службу. Собирая в путь рекрутов, семьи специально выделяли им некоторое количество денег *на прогул и пропой*, полагая это важным социальным мероприятием. Гульба рекрутов в конце XIX в. начиналась еще за неделю до того, как жребий определял тех, кому предстояло уходить. Начинала гулять вся возрастная когорта допризывников, после жеребьевки те, кому выпало служить, гуляли группами по 5–6 человек, в праздничной одежде, с гармонью и песнями. Пермские допризывники катались на лошадях, сбруя которых была украшена колокольцами и лентами. *Забритые* (вынувшие жребий) рекруты из одной, а иногда нескольких деревень ходили друг к другу в гости, а накануне отъезда обходили родных и знакомых, прощаясь с ними и приглашая на проводины ([Кормина 1999, 39; Черных 2001, 148; АРЭМ. Д. 738. Л. 42–43] Новгородская губ., Тихвинский у-д, 1898 г.; [Д. 1811. Л. 12–13] Ярославская губ., Пошехонский у-д).

В Поморье проводы мужчин и парней на осенний мурманский промысел, приуроченные к Петрову дню, сопровождались молодежными гуляниями. В с. Малошуйка по этому поводу устраивались круги (хороводы), носившие название *расхожая и разъезжая дорога*. В с. Нименга на Поморском берегу на Николу вешнего (9.05) отмечали отправку артелей на мурманский промысел (начало летней путины). В это время молодежь устраивала круги, во время которых, среди прочего, играли *наперебег* (в горелки) [Бернштам 1983, 168–169; Макаренко 1993, 70]. В Каргопольском р-не самое застолье по поводу проводов в армию называлось *выездка*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Рассказы об обрядах ухода строятся обычно как описания перемещений. Вначале — гульба по всему селению и между деревнями, обходы домов — т. е. максимальный охват всего значимого пространства. Затем — прохождение через ряд особо отмеченных точек: храм — кладбище — баня — двор — дом. В каждой из этих точек совершаются определенные обрядовые действия, кульминацией которых служит прощальное застолье. Значимое пространство вначале охватывается, а затем стягивается в точку у праздничного стола.

Прощание

Социальное содержание обрядов ухода — прощание, т. е. испрашивание уходящими прощения у тех, кто остается: «Если обидел тебя когда в чем, то прости меня, Христа ради!» — с такими словами рекрут обходил дома накануне отъезда в армию; при этом кланялся в пояс ([АРЭМ. Д. 1811. Л. 13] Ярославская губ., Ростовский у-д). Перед дорогой старались уладить конфликты, снять явные и скрытые напряжения: «Хошь и разругаешься дома с кем, так поедет куда — скажешь: пойдите благословясь!», — объясняла мне смысл прощальных обрядов жительница пинежской деревни ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 9] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1988 г.). Все значимые отношения приводились к своей нормативной форме, в какой они и должны были сохраниться в памяти остающихся: «Не поминайте лихом!» В каждом из локусов, отмеченных в обрядах ухода, актуализировался определенный комплекс или тип отношений (социальных связей), так что физическое пространство проявляло себя (прочитывалось) как пространство социальное. Рассмотрим последовательность актуализации этих отношений.

Улица. Вначале в обрядовое движение вовлекается все пространство, которое значимо как «свое»: деревня, улица, конец или околок и даже группа деревень (при проводах рекрутов). Основные формы поведения здесь — *гульба, хороводы, обходы домов*, — нацеленные на максимальный охват социального окружения. Молодежные формы гульбы: круги, катания, гуляния, взаимное перегащивание — это прощание со своей половозрастной группой. Они сопровождались обменом дарами и угощениями. Рекруты угощали молодежь конфетами, орехами и вином, на что и тратились средства, полученные от родителей *на прогул*. Рекрут отдельно прощался со своей девицей — *статию*, вначале перед получением жребия, затем — уже в момент отправления в путь. Девушка плакала и дарила ему на память что-нибудь из своих рукоделий: поясок, платочек-*носовик*, кисет — вещь обязательно вышитую, украшенную, адресную (например, с вышитым посвящением, признанием в любви, обещанием ждать или благопожеланием своему любимому). Пермские

рекруты ходили по селу с полными горстями этих платочков и лент, держа их *пученьками* и размахивая ими [Черных 2001, 149].

Другая сторона этих гуляний — обособление уходящих и демонстрация их особого положения в сообществе. Рекруты партиями *гуляли* по улицам, всячески демонстрируя свой особый статус нарочитым опьянением, громкими непристойными песнями под гармонь, агрессией — символической (поломка телег и изгородей) или вполне физической (задирали прохожих, били домашних животных). Это продолжалось от нескольких недель до нескольких месяцев, проходивших от жеребьевки до отъезда к месту службы.

Отправляясь куда-нибудь по своим делам, крестьяне старались найти себе попутчиков. Расспрашивали бывалых о тех местах, куда держали путь, в своем общении все больше ориентируясь на дорожных людей, а не на домашнее окружение.

Будущие переселенцы за несколько месяцев, иногда за год до отъезда собирались в *переселенческий отряд*, семей по 10, а то и больше; выбирали старосту, и с этих пор их жизнь текла по иным законам. В складчину они отправляли *ходоков или разведчиков* на поиски подходящего для поселения места. Те также собирались отрядами в 10–20 человек ([Мамсик 1982, 140] Сибирь, 1827–1828 гг.; [АРЭМ. Д. 1892. Л. 3–4] Пензенская губ., Инсарский у-д, 1900 г.; [Д. 1342. Л. 233–234] Пензенская губ., Краснослободский у-д, 1899 г.; [Д. 1892. Л. 2–4]).

Заранее формировались промысловые артели. Охотники из нескольких семей объединялись для охоты от одной лесной избушки: кого-нибудь одного посылали туда заранее — завезти припасы и привести избушку в порядок. Поморы перед выездом на мурманские промыслы распределяли места лова и обязанности по подготовке орудий промысла [Бернштам 1978; 1983]. Нищие, особенно в тех районах, где нищенство составляло промысел, еще дома формировали *артели* в 2–5, а то и 10 человек, нанимая в них старых дев и увечных подростков, которых «покупали» у матерей за небольшое вознаграждение. В Пензенской губ. нищенская артель группировалась вокруг воза, куда они складывали все собранное за день ([Максимов 1877, 487–489, 491; Прыжов 1862, 305; [АРЭМ. Д. 477. Л. 1] Казанская губ., Спасский у-д).

Таким образом, уходящие еще на этапе сборов образовывали свой обособленный круг, живя не столько домашними интересами, сколько предвосхищением будущего пути. Они отчасти выпадали из-под контроля общества, которое признавало за ними такое право.

Обходы домов. С улицы движение проникает в дома, куда отъезжающие заходят прощаться. Переселенцы за неделю до отъезда, поморы накануне выхода на морской промысел, рекруты — накануне или в самый день отправления обходили дома родни и знакомых, просили у всех

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

прощения, кланялись, приглашали на проводы. Те в ответ давали им что-нибудь: полотенце, кусок новой ткани, платок, рекрутам полагалось дать немного денег — «на дорожку» и «на добрую память», т. е. в знак сохранения с ним связи [Кормина 1999, 39; АРЭМ. Д. 1811. Л. 12–13] Ярославская губ., Ростовский у-д; [Д. 738. Л. 42] Новгородская губ., Тихвинский у-д).

Могилки. Перед отъездом принято ходить на кладбище — проститься не только с живыми, но и с умершими родственниками: «Далёко уезжаешь, — учила меня старая женщина в с. Нижний Спас на р. Кокшенге, — дак надо сходить на могилки к родителям своим. Пойти да сказаться: еду далёко. Хранить будут» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 94] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). «На войну провожали, уходили мужики-те, — вспоминает жительница села Усть-Выя, лежащего в глухих лесах в верховьях р. Пинеги. — Когда уходить, ходили на могилки: попьем, да поедим, попоминаем, поплачем, да...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 5–6] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, д. Новинки, 1989 г.). Семьи, уходившие на переселение, служили на родных могилах панихиду [Чарушин 1911, 511]. Поморы в день отъезда на морской промысел тоже «кадили» на родных могилках, куда отправлялись вместе со всем семейством, прощаясь (на случай, если не удастся вернуться живыми) и испрашивая помощи в пути [Бернштам 1983, 170]. Девушка перед выходом замуж в чужое селение или просто отъездом плакала, *голосила* (т. е. причитывала) на могилках — прощалась, просила у родных, особенно близких, совета ([АРЭМ. Д. 1411. Л. 23] Псковская губ., Порховский у-д). Перед ближней и обычной дорогой (например, летом на сенокос) на кладбище не ходили, но поминали умерших родственников, обращаясь к ним за помощью в предстоящем деле ([Адоньева, Овчинникова 1993, 25, № 44] Вологодская обл., Белозерский р-н).

Храм. Гульба и обходы охватывали все значимое пространство — физическое и социальное — и вовлекали его в движение. Затем оно стягивалось в точку: ближе к моменту ухода провожающие и уходящие собирались в храм, где служили напутственный молебен. Каждый из отъезжающих подходил ко кресту, трижды целовался со священником и получал благословение на новую жизнь ([Чарушин 1911, 511] Архангельская губ.). Впрочем, молебен служили только перед дальней дорогой, например, переселением на новое место. Затем события перемещались из публичного пространства в приватное — на территорию домохозяйства.

Баня. Накануне отъезда отъезжающие шли в баню, размывая последнюю связь с родным домом. Охотникам и пастухам перед уходом нужно было смыть след плотского греха, чтобы подействовали их магические заговоры. В Заонежье женатые мужики накануне отъезда на рыболовный промысел совершали в последний раз совокупление с женой на пороге бани (называлось: *брать товару*), что позволяет видеть в этом обычае ритуальное действие. Старики просто проходили под подолом, между ног у своих старух, стоявших в предбаннике на двух лавках. После этого мужик мылся в бане и до конца путины уже избегал половых отношений. Нарушение этого табу, по поверьям, лишало рыболовной удачи всю артель. Подобные обряды совершали охотники, а также отходники перед уходом на заработки [Логинов 1993а, 42]. В бане можно было получить и тайное знание, необходимое в дороге: «Все знать и лесово, и водно». В Кенозере говорят, что для этого нужно поцеловать в бане *скакуху* (т. е. лягушку). Если поцеловать ее «голу», то откроется все знание; если через платок — то половина ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 37–38] Архангельская обл., Плесецкий р-н, 1991 г. Запись Н. Е. Грысык).

Двор. Перед самым отъездом ходили во двор (т. е. хозяйственные помещения), где прощались с невидимым покровителем домашнего хозяйства — домовым или дворовым. «Новобранец, — пишут из Кадниковского у-да Вологодской губ. в конце XIX в., — прощается со всеми поцелуем и, выйдя из избы, заходит еще во двор, где зовет с собой дворовушко, говоря: „Пойдем со мной, батюшко-дворовушко!“ Дворовушко в этом случае, по поверью крестьян, непременно пойдет с ним и будет его хранить на чужбине» [АРЭМ. Д. 277. Л. 3]. Спустя почти век после этого сообщения старая женщина в Тарногском р-не той же Вологодской обл. говорит мне: «Вот из Тарноги поехала домой и говорю: „*Соседушко*[4] мой, поедем со мной“. Чтоб *соседушко* мой не остался там. А отсюда в Тарногу — тоже соседушко с собой возьму. У каждого человека есть свой *соседушко*. И звездочка есть своя...» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 94] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). В Белозерском р-не Вологодской обл., уезжая на зиму из сельского дома, звали дворового следующей формулой: «Хозяин, хозяюшка, я поехала и ты поедем со мной», а собравшись обратно: «Ну, хозяин, я поехала домой, и ты поедем со мной». Иногда, впрочем, их не звали с собой, а просто прощались: «Оставайся ты здеся, хозяин, а я поехал» или: «Хозяин с Хозяюшкой, оставайтесь с Богом» [Адоньева, Овчинникова 1993, 25, № 36–38, 40].

Проводины

Проводины (*отвальная, проводы, отводины, отвода*) — торжественное прощальное застолье, кульминационный момент проводов. Перед дальней дорогой устраивали несколько застолий.

[4] *Соседушко*: здесь — домовой.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Если отъезжала целая группа, то устраивалось коллективное угощение для всей деревни. Рекруты выставляли для всей деревни — и молодых, и пожилых — угощение с вином, конфетами — чтобы их «не поминали лихом» ([АРЭМ. Д. 1811. Л. 12] Ярославская губ., Ростовский у-д, 1900 г.). Поморы в дни отправки на промысел рыболовецких артелей устраивали общественное угощение пивом. Родственники дарили им прощальные гостинцы — калачи и пироги [Леонтьев 1999]. Если артель была наемная, то отвальный обед устраивал хозяин. В восточной части Поморья (на Онежском, Зимнем, Летнем) и на Терском берегу эти обычаи были приурочены к Николе вешнему, отмечавшему начало летнего промысла [Бернштам 1983, 170; Леонтьев 1999, 70, 151].

Молодежь собирала отдельные застолья для своей половозрастной группы. Из Пермской обл. сообщают, что при проводах в солдаты стол собирали дважды: днем — для родни и званых гостей, а вечером — для молодежи ([Черных 2001, 144] Кунгурский р-н). Рекруты перед уходом в армию, а ныне офицеры перед отъездом к новому месту службы устраивают *мальчишник*. Вообще современные профессиональные обычаи повторяют во многом обычаи половозрастных групп. В наши дни офицерский мальчишник обычно собирается не в доме, а где-то в нейтральном пространстве: у друзей, на работе, в клубе, гарнизонном кафе — и молодежь предпочитала собираться не в своей избе, а в специально откупленном в складчину (т. е. символически общественном) доме или за селом, подальше от родительских глаз. Девушка перед замужеством собирала *девичник*, во время которого происходило *опевание* невесты. Во время этих застолий особое значение имели песни, воспринимаемые как маркеры своей половозрастной или профессиональной группы: на девичнике — протяжные, плачи, голошенья; на проводах рекрута — солдатские или просто мужские песни «под драку», нередко «с картинками» (т. е. использованием мужской нецензурной лексики). На проводах у военных летчиков хором поют песни, имеющие статус профессиональных гимнов: «Дождливым вечером», «Фантом» и проч.; на отвальных у археологов — «Я потомок хана Мамая», «Как за Танаис-рекой», тоже расцениваемые как профессиональные, «археологические».

Подобные прощальные церемонии зафиксированы и в тюремной традиции. Торжественной (насколько это возможно) трапезой отмечают отъезд заключенного на суд. Накануне из *общака* собирают скромный стол, заваривают *чифир*. В женских камерах плачут и поют песни. Из того же *общака* собирают пакет продуктов и дают уходящему «на дорожку» [Ефимова 1999, 429].

В традиционном варианте накануне отъезда застолье происходило уже в доме и носило преимущественно семейный характер. Собирались близкие родственники и друзья. Случайные и незваные если и заходили посмотреть-попрощаться, то стояли в дверях или у стен, не садясь к столу. Трапеза носила торжественный, почти ритуальный, характер. Как замечал калужский корреспондент Тенишевского бюро, перед каждым кушаньем сидящие за столом крестятся и говорят про себя: «Во имя Отца и Сына и Святаго Духа» или «Господи Иисусе Христе», — подчеркивая тем ритуальную значимость трапезы ([АРЭМ. Д. 554. Л. 4] Калужская губ., Мосальский у-д). По современным записям, на проводах есть типовые тосты: вначале пьют за здоровье, в конце — «чтоб дорожка хорошо легла», «за хорошую дорогу» и проч. Гости дарят отъезжающим что-нибудь на память: женщины — холсты, белье, мужчины — деньги (в конце XIX в. называли сумму от 25 коп. до 1 руб.), иногда поношенную верхнюю одежду [Чарушин 1911, 511].

Посошок

Непосредственно перед выходом из дому устраивается последняя, уже чисто символическая, трапеза: надо выпить *на посошок*. Накрывают стол скатертью, сверху кладут ковригу хлеба и щепоть соли. Все садятся кругом на лавки (спиною к печи) или на чемоданы (ср.: фразеологизм *сидеть на чемоданах*) и минуту молча «сидят, друг на друга смотрят», как будто желая насмотреться впрок ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 74] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.). В этот последний момент остающиеся дома дают отъезжающим *на память* вещи, которые будут иметь значение оберегов: в них теперь будет заключена идея «дома», воплощена незримая связь с остающимися в нем близкими людьми и обещание вернуться. К этим вещам мы еще вернемся и рассмотрим отдельно их набор и символику. Мать или бабушка укладывает специально напеченные на дорожку пирожки, шанежки, часто еще горячие: «Пекли раньше в дорогу — житник испекешь», при этом произносятся последние прощальные фразы: «Хошь и разругаешься дома с кем, так поедет куда — скажешь: подите благословясь!» — так что теплый хлеб служит еще и знаком прощения. Наконец, все встают, пьют по рюмке *на посошок* или *на подъем ноги*: «Будь здоров, пошли Господи в добром здоровьи добраться до места... да жить там и богатеть *и нас не забывать* (курсив мой. — *Т. Ш.*)» [Чарушин 1911, 511]. Заонежане утром перед выходом из дому обязательно выпивали чашку чая, съедали кусок хлеба, иначе поездка не будет удачна [Логинов 1993а, 72]. Наконец, отправляются в путь, иногда еще спрашивая друг друга (а скорее самих себя): «Ничего не забыли?» В Поморье промышленники выпивали на посошок с мужчинами и выходили из дома. В Пермской области уходящего в армию солдата поили отваром *потоскуйной* или *бездумной*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

травы, чтобы не тосковал, не скучал по дому. Вставая, парень брал в руки доверху налитые водкой стопки и, чтобы все было благополучно, должен был их уронить. В Александровском р-не Пермской обл. отмечены гадания, связанные с последней перед выходом выпивкой. Уже вышедшего за порог рекрута окликали, он возвращался, и перед ним ставили стаканы с водой, пивом и квасом. Плохой знак, если он пил пиво, хороший — если квас или воду [Бернштам 1977, 112; Черных 2001, 146].

После отъезда и проводов (рекрутов на службу, переселенцев на новое место) в их оставленном доме иногда устраивался еще один — *поминальный* — стол ([Разумовская 1998, 141] Псковско-Новгородский регион).

Печь

Печь играла особую роль в обрядах ухода, обозначая точку, от которой начинался путь. Печь — самый центр домашнего пространства. Если кто-то, собравшись уезжать, не уехал, иронически говорили: «Уехал с печи на голбец», т. е. не дальше тесовой пристройки, расположенной сбоку русской печи [Пискунов 1999, 163–164]. Причем это женский центр (мужской — красный угол, почетное место за столом, под иконами), особенно значимый в данной ситуации, если вспомнить противопоставление дороги дому как мужского пространства женскому: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака — на дворе». Печка в русской избе — женское место: в ряде говоров угол за печью именовался *бабий кут*. Здесь осуществлялась бóльшая часть женских домашних работ, происходило лечение детей и женских болезней, обрядовое перерождение младенцев, а иногда и сами роды. В прощальных обрядах печь символизировала связь уходящего с домом и его обитателями, прежде всего, с матерью. Провожая рекрута, мать просила его поцеловать печь, а когда он уже выходил из дому, звала его обратно, открывала печь, заслонку и просила заглянуть в печь, поглядеть на небо — «чтобы вернуться» [Черных 2001, 145]. В Олонецкой губ. мать, проводив сына на жеребьевку, чтобы его не забрали в армию, складывала мутовки, ухваты, ножи в печь, рукоятками к ее тылу, а ложку призывника прятала за божницу до самого его возвращения [Шайжин 1903, 38–39; Кормина 1999, 38].

С другой стороны, именно у печи начиналось расставание с домом. Перед уходом заглядывали в голбец (печную пристройку, где начинался ход в подполье), чтобы проститься с домовым. На Урале рекрут при этом трижды повторял: «Суседушко-братанушко, пойдем со мной в армию» или: «А прости, дедушко, благослови, дедушко, я в армию иду». В голбец прятали *кумышку* — шкатулку, которую нельзя было трогать

до возвращения солдата. В этой кумышке оставляли рубашку, в которой он гулял перед уходом, и вино. То и другое он доставал сам по возвращении, угощая вином по очереди самых дорогих ему людей ([Востриков 2000, 155] Свердловская обл.).

Около печи совершали магические действия от «тоски», которые можно рассматривать в ряду разграничительных действий. Их цель — снять тоску, т. е. психологическую связь между ушедшим и теми, кто остается дома. Чтобы не тосковать по дому, перед уходом садились спиной к печи или подальше от нее ([АРЭМ. Д. 554. Л. 4.] Калужская губ., Мосальский у-д; см. также: [Чарушин 1911, 511]). На Вятке уходящий подходил к шестку и трижды повторял: «Печаль и тоска, останься у маминого шестка» [Вятский фольклор 1994, 80, № 486]. Остающиеся дома также проделывали у печи ряд обрядовых действий от тоски. На Пинеге, чтобы не скучать об уехавшем, дотрагивались до печи, приговаривая: «Вся печаль в печь!» Подметали сор и бросали через плечо: «Сор в печь, да и тоска с плеч». В Белозерском р-не Вологодской обл. *смывали тоску* водой с печной заслонки [Адоньева, Овчинникова 1993, 134, № 543; 135, № 549, 550]. Вятские жители отправляли тоску с дымом: «Как на ноже дым не держится, так на рабе божьей не держится тоска». С той же целью заваривали и пили как чай хлеб, забытый в печи: «Как хлеб в печи забыла, так и об ем, рабе божьем (имя) думать забыла» [Вятский фольклор, 1994, 80, № 483, 485]. Смысл всех этих обрядов — снятие тоски, т. е. прекращение (временное блокирование) связи между уехавшим и остающимися дома. Знаки отделения — поворачивание спиной к печи, смывание водою, нож, сор, забытый хлеб и т. д. Т. е. сразу после расставания дом символически отгораживался от мира дорог и ушедшего туда своего обитателя.

Печь, печная труба воспринималась как ход во внешний мир, а заслонка — как барьер, отделяющий от него домашнее пространство. В ситуации ухода эта граница открывается. Сразу после выхода человека из дому открывали заслонку — чтобы удачно съездил и вернулся [Афанасьев 1983, 180]. Точно так же открывали заслонку и на Святки, во время девичьих гаданий, когда дом должен был открыться дороге, откуда ожидался приезд жениха: «В самое глухое время женихов высматривашь — надо трубку открыть, заслонку откроют и двери откроют... И у печки сидишь, смотришь. Дак жених-то в точности и выйдет. А если незнакомый — то боком покажется» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 17] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.). Через трубу пытались установить связь с ушедшим и пропавшим в дороге супругом, ребенком или домашним животным. В с. Благовещенск на юге Архангельской обл. мне рассказывали, как муж возвращал домой ушедшую жену. Она обиделась на него за побои, ушла в райцентр, устроилась

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

«в работницы». Тогда муж зарезал корову, и когда мясо готовилось в печи, *приговорил* (произнес заговор) *на дым*: «Вот мамка на мясо-то приедет». Говорят, что слова возымели действие; сама героиня позже рассказывала, мол, «она работает там, корову доит, а ее, говорит, какой-то человек приходит — со скамьи спихивает: „Иди домой, тебя дети ждут". — Раз даже молоко опрокинула. Она приехала... Муж говорит: „Живи, Ирина Андреевна, больше пальцем не трону"... И жить стали» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 68] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Во всяком случае, именно такая версия событий сохранилась в этой семье. Чаще к соединяющей силе домашней печки прибегали женщины: затопив утром печь, *вошли* — приговаривали на первый дым: «Дым дымовой, верни хозяина домой!». Тот же способ использовался и для возвращения потерявшихся домашних животных: «Дым дымовой, пошли коровушку (как ее зовут) домой» — и так три раза.

Печь, таким образом, конституируется в обрядах как символ связи с домом, его центр — и одновременно граница, где начинается уже отделение от дома. Здесь центр сливается с границей — а само пространство, следовательно, сжимается в точку. От печки начинается дорога вовне, и пространство приобретает линейную структуру пути. Далее выход оформляется как пересечение серии границ, на каждой из которых совершаются ритуальные действия.

Печь становится первой такой границей, затем — матица. Около нее останавливались и прощались перед выходом из дому. Уходящий должен был подержаться за матицу ([Байбурин 1994, 16; Черных 2001, 146] Пермская обл.). В Свердловской обл. отмечен обычай перед уходом в армию стрелять в матицу из ружья или забивать в нее монету: «То серебряшку, то медяшку. Тожо на память». Иногда монетку вбивали вместе с ленточкой, которая так и свисала с матицы. При этом дырку от выстрела не закрашивали, а монету не вынимали до возвращения парня из армии, чтобы парень вернулся в сохранности. Роль символической границы могла играть перегородка в избе, на которой уходящий оставлял зарубку, отмечая свой рост. По возвращении становился к ней, и если вырос, то делал новую отметину [Востриков 2000, 156]. Следующая серия прощальных обрядов совершалась уже на пороге.

Порог

Останавливались на пороге жилого помещения (комнаты, избы), а затем на пороге дома, у выхода на крыльцо. Жительница с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. так описывает процедуру выхода из дому: «В лес по ягоды иду. Пойду из избы (т. е. отапливаемого жилого помещения. — *Т. Щ.*) по колидору, дак говорю: „Благослови, Господи, да пособи, Господи, всё хорошо сходить да ягод набрать". Из ворот выхожу, на крыльцо как вступлю ногой: „На вулицю выхожу, Иисуса Христа встречаю, а Пресвятую Богородицу на руки беру"» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 62] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Если дом остается пустым, его запирают, но не всегда материальным запором. До последнего времени (а кое-где и сейчас) в деревнях запирали дом не замком, а заговором или с помощью ритуальных действий. На Севере еще и теперь чаще подпирают дверь снаружи палкою или лопатой (знак прохожему: хозяев нет). Подобный запор — не столько физический, сколько знаковый. К нему прибавлялась еще словесная печать: «У моего-то дома стоит высокая гора. Пресвятая Богородица, никого не пускай туда», — говорили, уходя, жители деревень по р. Ваге (в Архангельской обл.), веря, что после этих слов «никто к дому не подходит. А то хотели обворовать...» ([АМАЭ, м-лы Н. Е. Мазаловой (Грысык), 1987 г., тетрадь № 3, л. 76] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). В Нижней Тойме (на Северной Двине) записан более распространенный, но в целом аналогичный текст: «Господи Исусе, Сыне Боже. Крутом нашего двора стоит каменна стена железны ворота. От востока до запада Святым Духом заперта аминью запечатана. В нашем дому есть Богородица со Христом. Да Христос со крестом. Небо и землю и любую нашу семью Господи благослови» ([АМАЭ, м-лы Н. Е. Мазаловой (Грысык) за 1989 г., д. 1648, л. 4–5] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Нижняя Тойма).

Впрочем, на той же Северной Двине записан и совсем короткий даже не заговор, а приговор: «Уходишь на сенокос ли куда — ворота не закрываешь: — Закрой, Господи, нетленной ризой! — перекрестишь да уйдешь, бывало, за семь километров. И никто не зайдет. Палка в воротах ли, веник — значит дома никого нет. А замков раньше не знали...» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 62] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

Если дома кто-нибудь остается, они провожают уходящего на крыльце: благословляют, крестят вслед. Причем мать гладит сына по голове, натянув на руку рукав (как бы обозначая отделение его, удаление): «Пойди, ли поезжай, Бог с тобой!» ([АМАЭ, д. 1623, л. 67–68] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, д. Городок, 1988 г.). На пороге совершают охранительные ритуалы для того, чтобы отъезжающий был в безопасности. По вятскому обычаю, провожая сына в армию, кладут под порог камень, он должен первым его перешагнуть. После этого остающиеся забирают камень и трижды приговаривают над ним: «Как этот камешек не боится ни стужи, ни нужи, ни холоду, ни голоду, так же раб божий (имя) ничего не боялся. Аминь». Затем камень прячут в такое место, где через него никто не шагнет [Вятский фольклор

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

1994, 94, № 575]. Поморы, отправляясь на промысел, выходили из дому вместе с женой или с младшим ребенком на руках, а холостые — с другом [Бернштам 1977, 112].

Гостя считали необходимым проводить до порога, что имело не только рациональные, но магические обоснования. Характерный сюжет на эту тему есть в собрании О. А. Черепановой. Жительница с. Усть-Цильма рассказывает, как однажды к ней зашла соседка и засиделась: «Спать не ложится и домой не идет». Хозяйка, не выдержав, улеглась в постель, а гостья просит: «Ксеньюшка, меня спровожай». Та, совсем сонная, провожать не пошла, а как только соседка ушла, «глаза расчеперила, до утра никакого сну нет». Наутро опять приходит соседка: «Ну, каково спали?» — «Ты ушла, я не засыпала». — «Ха, ха, ха, у тебя не бывало, у меня ночевало». — «И больше после этого все стала каждого провожать», — заключает рассказчица [Черепанова 1996, 93, № 352]. Широко распространены представления о том, что гость, с которым обошлись ненадлежащим образом, способен унести из дома удачу, долю: спорынью (обилие хлеба), плодовитость кур, здоровье хозяев, сон и спокойствие маленьких детей. Нищих и прочих незваных гостей провожали до порога по более приземленным соображениям: боялись, как бы те не прихватили с собой чего из вещей.

Конного гостя провожали до коня, а пешего до самых ворот, где интересовались, не хочет ли он вернуться и еще погостить: «Умей у людей погостить, и к себе запросить, до ворот проводить и опять воротить» [Даль 1993, 3, 285]. Поморы выводили лошадь за ворота, на дорогу, где снова прощались, и дальше уходящего на промысел провожала уже только его семья [Бернштам 1977, 112].

Провожая нежеланных гостей, вслед им приговаривали: «Добрый путь, да к нам больше не будь», «Вон порог на семь дорог» или «Божья коровка, полетай на Волгу: там тепленько, здесь холодненько (совет кому удалиться)»; «Поезжай на теплые воды!» [Даль 1993, 1, 538]. В свою очередь, недовольные гости могли тут же на пороге отомстить хозяину — плюнуть на порог, чтобы никто к нему больше не ездил: «Плюнь ему на порог, чтоб к крыльцу не знать было дорог» [Даль 1993, 1, 515].

Околица

Околица (граница селения) — следующая остановка и место прощания. На севере, как и в Сибири, где деревни обнесены изгородью, выход из деревни обозначали ворота или просто вынимавшиеся для прохода колья. В крупных селениях у таких ворот в избушке-сторожке жил сторож, обычно одинокий старик или инвалид. Он открывал и закрывал ворота, тут же вертелись деревенские дети, которым проезжающие

бросали орешков или конфет [Липинская 1996, 75]. У околицы провожающие прощались и возвращались домой. Далее провожали уже самые близкие друзья и родственники.

Последнее прощание совершалось возле обетного креста, священного или просто примечательного дерева, родника, пригорка, Поклонной горы, обозначавших символическую границу своей территории. Для жителей села Усть-Выя (на самом деле это обширный куст из нескольких деревень у слияния рек Выи и Пинеги) таким местом был холм Соленуха: «На войну провожали — уходили мужики-те, — рассказывает местная жительница. — Да они идут на лошадке, а мы (женщины. — *Т. Щ.*) так идем. На Соленухе-то простимся, поплачем, поревем, да и назад пойдем. А они поедут». По преданию, от этого обычая пошло и название холма: Соленуха — «от слез соленая» (по другой версии — под холмом раньше был соленый родник) ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 5–6] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). Здесь, на холме, вкопаны скамейки буквою «П», чтобы посидеть, попрощаться и в последний раз взглянуть на родное село. Рядом обетный крест: проходящие крестились на него, молясь об удачном пути и успехе предприятия. Иногда вешали на крест приношения — полотенца и *пелены* (отрезы ткани, часто с изображением креста или списком молитвы). Дальше уже начинается лес и дорога на Верхнюю Тойму — главный выход с Выи во внешний мир.

Нередко границу селения и начало дороги обозначали деревья. В Заонежье они так и назывались — *дорожные*. К. К. Логинов описывает, например, *дорожную сосну*, которая росла за деревней Мягрозеро, на перекрестке, и служила местом молений об удачном пути. Всякий проходящий молился на стоявшую в дупле иконку (позднее — крестик), оставляя монетку в корнях или тряпицу на ветвях священного дерева. Возвращаясь, опять останавливался у сосны — принести благодарственную молитву [Логинов 1992а, 64]. Обычай совершать прощальные действия у деревьев отмечен и в других местах. В Вологодской губ. односельчане провожали новобранца в армию «чуть ли не всей деревней, от мала до велика», идя с ним до границы ближайшего леса, где все останавливались. Будущий воин залезал на одно из крайних деревьев и заламывал вершину «на память», после чего, простившись в последний раз с родными, садился на подводу и уезжал ([АМАЭ. Д. 277. Л. 3] Вологодская губ., Кадниковский у-д). Подобный обычай зафиксирован в Кологривском р-не Костромской обл., а также на Урале. Новобранцы, отправляясь на сборный пункт в сопровождении молодежи, делали заломы — заламывали верхушки молодых березок и елочек, девушки украшали их лентами и тряпочками. Известен и другой вариант: заламывали и украшали лентами деревце (ель, рябину, березу, клен),

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

посаженное около дома при рождении парня и выросшее вместе с ним. Если ленты сохранялись до прихода его обратно, то парень сам снимал их [Востриков 2000, 156; Ярыгина 2001, 151].

Символической границей своей местности могла служить ближайшая река, переправа, мост или морской берег. По вятским обычаям, мать, провожая сына в армию, умывала его водой из речки, приговаривая: «Берег-отец, вода-мать! Берег бьет, вода льет, у парня тоску уймет», — чтобы он не тосковал по родине. После этого сын уходил, а мать возвращалась домой. Речной водой снимали тоску и те, кто оставался дома, — черпая воду, смотрели на речные камешки: «Камни на речке лежат. Как вода на камнях не держится, так бы тоска-кручина не держалась на мне». Проводив сына, мать умывалась тыльной стороною ладони; приносила с берега песок, пила с него воду и умывалась тем же способом: «Беру с берега песку, забываю всю тоску». Погружали в воду кулаки, сводили их вместе, трижды приговаривая: «Как на кулаках вода не держится, так же бы и у меня, раба божья, не держалась тоска-скука. Аминь», а потом пили и умывались этой водой [Вятский фольклор 1994, 80, № 478, 479, 480, 482]. Во всех этих случаях река, речные камешки, песок и вода обыгрывались как символы разделения, прекращения эмоциональной связи уходящего с домом, т. е. активизировалась все та же семантика границы.

Итак, при выходе в путь актуализируется символика границы, разделения сфер дома и дороги. В обрядах момент ее пересечения множился — ритуально оформлялась не одна, а серия границ: порог (дверь из жилого помещения в сени; дверь дома), ворота со двора на улицу, граница деревни, река и т. д. — так что дом оказывался в центре нескольких вложенных друг в друга концентрических сфер. Такая же концентрическая структура отмечается исследователями при описании ритуального пути в заговорах (см.: [Шиндин 1990; 1993]).

Общий смысл обрядового оформления границ — отчуждение от дома и всего, что с ним связано. Эта установка прослеживается в действиях как уходящего, так и провожающих.

Домашние запреты

После отъезда кого-либо из членов семьи дом еще некоторое время нес на себе печать дороги, иногда в прямом, материальном, смысле. В Вологодской обл., проводив рекрута, прибивали на внешний угол дома украшенную лентами ветку. В Кологривском р-не Костромской обл. парень, уходя в армию, вешал под конек своего дома украшенный цветными лентами или бумажными цветами венок из пихты или можжевельника — в знак того, что любимая девушка будет его ждать. На доме девушки вешали цветную ленту. Если же она начинала гулять с другим парнем, то должна была снять ленту и венок, но это считалось позорным. Иногда, провожая новобранца, девушки коллективно ходили в лес, приносили и украшали лентами маленькую елочку, ставили в красный угол, а после проводов прибивали под конек или на угол его дома. В Поморье женщины, проводив на промысел мужа, брата, сына, брали с берега — места прощания — еловую ветку и прикрепляли к воротам дома, в знак того, что кто-то надолго уехал [Бернштам 1983, 170; Кормина 1999, 37; Ярыгина 2001, 151].

После отъезда кого-либо из обитателей весь его дом оказывался в символической зоне отчуждения: из него в день отъезда ничего никому не давали и не одалживали, старались ничего не выносить и даже не выметать сор. Соприкоснувшись с дорогой, дом временно утрачивал некоторые свои качества: обычные домашние действия — уборка, стирка и проч. — оказывались под запретом. Поморские женщины, проводив мужей на промысел, в этот день не убирали со стола. На Урале (в Свердловской обл.) со стола после проводов солдата не убирали два–три дня [Востриков 2000, 155]. В Карагайском р-не Пермской обл. после проводов новобранца до самого его возвращения не стирали одежду, в которой он ходил перед призывом. На Урале эту одежду (праздничную рубаху) прятали в голбец в кумышке. Практически повсеместно после отъезда кого-либо из домашних от одного до трех дней не мели и не мыли пол, чтобы «навсегда не вымести» и «не замывать след». Если уезжал нежелательный гость, то сор, наоборот, выметали за дверь, чтобы его (гостя) больше не видеть; а если богатые сваты, то мели, но не к порогу, а к красному углу. В Суксунском р-не Пермской обл. за рекрутом, наоборот, заметали след, но сметенный сор заворачивали в тряпицу и хранили за божницей до его возвращения [Бернштам 1983, 170; Симина 1981, 112; Логинов 1993а, 73; Черных 2001, 148]. Любопытный обычай отмечен в Белоруссии: проводив рекрута за порог, женщина из его родни переворачивала в доме стол, скамьи, ухваты, помело, жернов, иконы (вверх ногами и ликом к стене) — чтобы парень вернулся назад в дом [Никифоровский 1897, № 578; Кормина 1999, 38].

В наши дни подобные обычаи получили любопытное преломление в тюремной культуре. Когда провожают кого-нибудь из камеры *на суд*, остающиеся нарочно подметают и даже моют пол после его ухода — чтобы не вернулся назад в это мрачное место [Ефимова 1999, 431]. Подобные запреты бытуют и в некоторых профессиональных субкультурах, связанных с дорогой и риском. Например, в семьях у летчиков существует примета, что в день вылета пилота в рейс нельзя пришивать пуговицы, зашивать одежду и убирать в квартире (АИС [Гончарова 1999]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

После отъезда должен был быть возобновлен барьер между дорогой и домом, нарушенный их близким соприкосновением. Мы уже упоминали совершаемые с этой целью обряды *снятия тоски* и различные манипуляции над порогом дома. Характерно, что эти действия совершали, как правило, женщины. Здесь же следует упомянуть зафиксированный в Приморском р-не Архангельской обл. обычай: женщины не называли ушедших в море мужчин по имени до самого их возвращения. Использовали другие, иносказательные или измененные, имена: вместо Василий — Силушка и т. п. [Березович 2000, 342]. На время своего отсутствия мужик терял прежнее имя (=статус в сообществе).

Барьер между домом и дорогой возобновлялся не только после отъезда кого-нибудь, но и, например, перед отходом ко сну. На р. Ваге перед сном, запирая двери, приговаривали: «Бог с вами, воротця, Христос с вами, воротця» — три раза. Потом про двери: «Бог с вами, дверци, Христос с вами, дверци» — три раза. «Чтобы никто не ходил, — когда на ночь ложишься, двери закрываешь» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 86] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Перед сном благословляют и крестят все проемы — ворота, двери, окна, печную трубу, — символически отделяя дом от окружающего мира. После этого уже неохотно пускали в дом прохожих, полагая, что добрый человек не бродит в столь поздний час; не подходили к окнам, не откликались на стук в дверь, окрики и призывы (по поверьям, ночами бродит разная нежить, иногда стучит в дверь, окликает по имени; отзовешься — умрешь).

Блокирование пути лежало в основе вредоносно-магического обряда *воровать дорогу*: «У человека земли из следа вынут, через левое плечо бросят. Человек пойдет — заблудится»: не сможет вернуться. Путь домой ему будет закрыт ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 70] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.). Тот же способ использовался и при покупке скотины — чтобы закрыть ей путь к прежнему дому. Когда купленную скотину (корову или лошадь) в первый раз вели в новый дом, брали след (землю из следа) от заднего копыта и бросали через плечо вперед — туда, куда предстояло идти: «чтобы назад не ходила». Иногда еще приговаривали: «В свой дом путь да дорога, в чужой дом — пень да колода», полагая, что животное должно испугаться «колоды» (обратим внимание на этот момент испуга — он прояснится несколько далее). Те же слова произносили и чтобы куры не ходили в чужой двор ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 6, 70] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, с. Борок, 1988 г.). Аналогичный заговор записан также в с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 6] 1988 г.). Еще один рецепт блокирования дороги: «Плюнь ему на порог, чтоб к крыльцу не знать было дорог» — зафиксирован у В. И. Даля [Даль 1993, 1, 515].

Напутственные молитвы и заговоры

Напутственные молитвы и заговоры (или их контаминации) — необходимый элемент прощальных обрядов, к описанию вербальных компонентов которых мы теперь переходим. «Пойдешь куды гулять — и перекрестись, и помолись, — учила меня в костромском селе Трифаново местная жительница Евстолия Ивановна (1904 г. р.). — А не помолишься, то может *показаться* (нечистая сила. — *Т. Щ.*): то стариками, то старухами, *сделает* кому как: может и ноги отнять, завести» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 83] Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Трифаново, 1982 г.). Напутственные молитвы произносили на прощание и давали с собою в дорогу. В пути эти молитвы использовались как охранительные (*попутные*). В наших полевых материалах, преимущественно севернорусских, представлены несколько их разновидностей: молитвенные формулы и приговоры; молитвы-«кресты»; молитвы к ангелу-хранителю; богородичные молитвы.

Короткие формулы. «Благослови, Христос, меня в лесу! Спаси и сохрани!»; «Господи благослови, хошь бы как-нибудь не заблудиться». «Помоги мне, Господи!»; «Благослови, Христос! Нет никого да и не боюсь никого!» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 79] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; [Д. 1621. Л. 42, 84; Д. 1622. Л. 65] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; [Д. 1624. Л. 10] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Молитвы-«кресты». «Господи благослови. Спереди крест, сзади крест, по праву сторону крест, по леву сторону крест, над головой сам Исус Христос» или: «Святитель Христов Никола в путь. По праву руку ангел, по леву руку ангел, над буйной головой сам Исус Христос» (Пинега) ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 11–12, 20–21] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, с. Лавела, 1988 г.). Подобные формулы известны и на Северной Двине: «Ангел навстречу, Христос на пути, Николай Чудотворец, дорожку просвяти» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 62] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.), как и на юге Архангельской обл.: «Пошла я раба Божья в путь, Божья мать впереди, Господь позади, ангел хранитель, огороди пути мои. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 86] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Заговоры такого типа рисуют своеобразный крест, оберегающий путника: святая сила располагается спереди, сзади, слева и справа от него и в центре («над буйной головой»). Чаще всего упоминаются Богородица и Иисус Христос, свт. Николай и ангел-хранитель, который, по народным верованиям, постоянно сопровождает путника, находясь у его правого плеча.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Обратим внимание на имеющиеся в подобных текстах элементы культурного конструирования статуса встречного или попутчика, который здесь идентифицируется с божественными и святыми силами: «Пошла я раба Божья в путь, Божья Мать впереди, Господь позади, ангел хранитель, огороди пути мои. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 86] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Святые-попутчики в подобных формулах располагаются вокруг путника крестообразно; дорога же предстает как источник угрозы, от которой должен сохранить святой попутчик.

Молитвы к ангелу-хранителю. Не менее характерны и напутственные молитвы, обращенные к ангелу-хранителю. Следующий текст я списала из тетрадки, которая хранилась у хозяйки за божницей, и сохраняю орфографию и пунктуацию оригинала:

«Ангел мой, хранитель мой сохрани мою душу, скрепи мое сердце. Враг Сатана, отступи от меня раба божья. Я раб божий (имя) восхождением Солнца укроюсь ясным месяцем запрусь, никого не боюсь. Господи, спаси и сохрани на сегодняшний день Христовый. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 20] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Любопытно отметить, что здесь молитва, обращенная к ангелу-хранителю, контаминируется с заговором. В тех же местах мне встретилась и молитва о кротости царя Давида в качестве напутственной: «Прости, Господи, царя Давыда. Царь Давыд был кроток и смирён. Пусть для меня раба божья Якова лошадка Майва и дорожка будет кротка и смирена» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 19–20] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Записала я ее от человека с репутацией знахаря. Молитву о кротости царя Давыда он читал вообще перед началом любого дела, например, зажигая печь или отправляясь на огород работать.

Богородичные молитвы. Среди оберегов особенно часто встречаются, по нашим наблюдениям, богородичные иконки и молитвы. Некоторые восходят к апокрифическим текстам. Чаще всего в качестве оберегов в пути упоминаются «Сон Пресвятой Богородицы» (его читали от страха, от ветра и бури, а также чтоб не заблудиться) и «Воскресная» молитва.

В материалах севернорусских экспедиций МАЭ есть несколько списков различных вариантов «Богородского сна», именно как охранительной попутной молитвы. Приведем два из них в качестве образца.

«Спасительница. Спала мати Мария в городе Иерусалимском у Сына у Христа в пятницу во субботу. Пришел к Ней Сын Господен. Ах ты мать моя что так долго спала и что во вне видела? Милый Сын, я видела, что ходила по твоим по розвокам (?) по христианским горам. На Христианских горах виден Крест Господен. На этом кресте... Христа распяли. Руки-ноги гвоздьми приковали. В уста наплевали, нетленную ризу разорвали. Ах ты, мать моя, твой-то сон лучше поста и моленья. Слаще меда и сахара. Пустим эту молитву по свету по земле. И кто эту молитву поймет — перепишет, не лишен царствия небесного. В огне негорящий, В лесу не заблудящий, Сохранимый от зверя лесного, Человека лихого и от духа лукавого» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 21] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Охранительная молитва:

Сын ты мой сыночек
В Божьей церкви матерь Божья
В церкви стояла, пречистая
Сон прекрасный видела
Спи ты мой сыночек
Я эту молитву знаю
3 раза на день читаю
Дай мне бог здоровья
Леготы да моготы
На сей денек (на сею ноченьку)
В доме в поле в дороге
Спаси сохрани от злого человека
От напрасной смерти
Аминь 3 раза.

([АМАЭ. Д. 1648. Л. 4–5] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Нижняя Тойма, 1989 г., запись Н. Е. Грысык).

Отметим, что «Сон Пресвятой Богородицы» носили не только путники в качестве оберега, но и беременные женщины — для благополучного разрешения, а также продавцы — как средство от растрат и ревизий ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 13] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.); эта же молитва известна в некоторых списках под названием «Спасительница». Подобные молитвы и иконки чаще всего давала мать — в качестве «благословеньица». В следующем тексте отрывок молитвы контаминируется с охранительным заговором или, точнее, включается в заговор как цитата.

В путь.
Господи Исусе Христе
сыне божий, помилуй нас.
В городе Ерусалиме
В церкве цем буре (?)
...Исуса Христа распинали,
в ручки в ножки гвоздики вбивали.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Не кровь не рыдания
Ни святая вода,
Кто эту молитву знает,
Тот век не погибает,
Дает бог счастья
В доме, в огороде, в пути
От волка от медведя
От лихого человека. Аминь.

«Это идешь куда — говори, — поясняет хозяйка заговора. — Можно и дома проговорить — на ночь. В лес пойдешь — скажешь» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 65] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.).

Приходилось фиксировать и более развернутые, но единичные тексты, как правило, письменные (в то время как вышеупомянутые ходили и в списках, и в устных вариантах). Такие единичные и развернутые молитвы часто встречаются в районах ощутимого влияния старообрядцев. Два примера.

«Царю небесный, утешай те душу истено иже везде исполняем сокровище благи жизни подателю приди. О чистенем и спаси блага душ наших. Боже милостивый буди меня грешную во всех грехах во всех и мыслях господи благослови господи на каждый час на кажду минуточку спаси и сохрани господи и пресвятая богородица спаси и сохрани нас грешных на всех путях на всех дороженьках» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 11–12] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок (д. Скобели), 1988 г.).

Дорохло идет направо
а налево по дорожке людь идет.
Моя дорога у власти Бога
Моя дорога куду Бох восхошет
Туда и приимет
Хотя и не гожа
Пойду на суд божий
Стану я по святому Раю
Раю я на краю стану
Раю ты мой раю
Пресветлый мой рай
Вечной бесконечной
Конца краю нету
А ныне аминь аминь.

(сохранена орфография оригинала — списка начала XX в., см.: ([АМАЭ. Д. 1648. Л. 5] мат-лы Н. Е. Грысык, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Нижняя Тойма, 1989 г.).

Чаще всего из христианских персонажей в напутственных молитвах фигурируют Богоматерь и св. Николай Чудотворец, повсеместно считающийся покровителем путников (см., например: [АМАЭ. Д. 1621. Л. 86] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск; [Д. 1623. Л. 12–13] Архангельская обл.). Списки молитв (или только первых букв каждого слова) носили при себе у креста, иногда закатывая их в воск, в мешочке с другими оберегами.

Наряду с молитвами, в дороге прибегают и к охранительным заговорам. Различие между молитвами и заговорами мы проводим в соответствии с этнографическим критерием, т. е. в зависимости от того, как определяют эти тексты сами носители традиции. Если пользоваться фольклористическими или богословскими критериями, то граница может быть проведена другим образом. Наша задача — донести до читателя условия бытования и местный, функциональный статус этих текстов.

Напутственные заговоры

Мы не раз обнаруживали в тетрадках у сельских старушек тексты, которые носят название «В путь». Читали их перед уходом, а потом повторяли, заблудившись или испугавшись в дороге.

Такого рода тексты можно рассматривать как одно из средств конструирования статуса встречных и поведения при встрече. Обратим внимание, как в заговоре изображается потенциальный встречный: «Укрой меня, Господи, от темной ночи, от черной тучи, от зверя бегучего, от змея ползучего, от злого человека, от ведуна-ведуницы, от колдуна-колдуницы, от огня-ожога, от воды-потопа. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 86–87] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). «Господи, благослови. Отведи меня, Господи, от врага и супостата, от несчастных случаев» ([АМАЭ] м-лы Н. Е. Грысык за 1987 г., тетрадь 3, л. 30, Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). «Спаси меня, Господи, сохрани меня, Господи, от лихого человека, от всех напастей» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 72] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Дорога в этих текстах изображается как сфера повышенной опасности, а тот, кого можно здесь встретить, заранее идентифицируется как *злой, лихой человек, враг и супостат*, а то и опасный колдун. В перечнях фигурируют также лютые звери, змеи и природные катаклизмы: пожар, потоп. Создается установка на враждебность тех, кого можно встретить в дороге, а также и самого пространства, где неуправляемые силы воды и огня оборачиваются разрушительными наводнениями и пожарами. Заговоры рисуют целый веер возможных статусов встреч-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ного, но их общее качество — враждебность. Явственно виден и элемент мифологизации встречного (колдовство, дурной глаз и проч.).

Можно заметить, что в напутственных заговорах конструируется ситуация не всякой рядовой, а необычной и чаще всего опасной встречи. Или по-другому: создается установка на то, что всякая встреча в дороге — не рядовая. Актуализация этой установки происходила уже непосредственно в дороге: заговоры шепотом или мысленно произносили при пересечении перекрестка, переправе через реку, в случае опасности, а также при встрече, особенно если она встревожила или насторожила.

Плач

Плач, причеть, *голошенье* — преимущественно женские элементы прощальных обрядов. Наиболее развернутые формы связаны с проводами невесты и рекрута. Невеста голосила сама, сопровождаемая всхлипываниями подруг. На проводах рекрута причитала мать.

Разрыв на время дороги отношений с матерью — самый болезненный среди прочих отношений; во всяком случае, в ритуалах. Плач, иногда с причетью (голосом) — нормативная форма ее поведения ([АРЭМ. Д. 277. Л. 2–3] Вологодская губ., Кадниковский у-д; Д. 563. Л. 3. Костромская губ., Буйский у-д, 1898 г.; Д. 738. Л. 44. Новгородская губ., Тихвинский у-д, 1898 г.). Обычай предписывает отцу и матери разные реакции на известие о призыве сына в армию. Отец говорит: «Ну что-же, сын, и Царю-Батюшке надо послужить», — как бы передавая свои права на сына государству — *отечеству*. Мать же «воет и причитает», когда по возвращении сына с призывного участка узнает о выпавшем ему жребии; во время проводов (при гостях); когда благословляет его перед выходом в дорогу; провожая до границы деревни, перекрестка, леса и затем, уже одна, вернувшись домой:

Уж недолго я ходила,
да много проходила.
Проходила, горюшка-горькая,
Своего-то сердешново дитятка!..

([АРЭМ. Д. 277. Л. 3] Вологодская губ., Кадниковский у-д, 1898 г.)

В этих причитаниях я хочу отметить два момента. Первый: мать как будто видит свою вину или, во всяком случае, свою ответственность за несчастный жребий сына (она сама «проходила» его). Тот же мотив и в ответных причитаниях рекрута:

И спородила как родитель меня матушка,
И, знать, Исусовой молитвы не творила,
И принимала как во белы свои рученьки,
И с благословленьицем креста она не клала;
И приносила как в хоромное строеньице,
И не в большой угол на стульице ложила,
И на кирпичну жарку печь да положила.

[Барсов 1872, 2, 144]

По замечанию К. В. Чистова, несчастный жребий сына предстает в причитаниях как следствие неправильного поведения матери еще во время родов, точнее — неправильное исполнение ею родильных обрядов [Чистов 1988, 192]. То же самое можно заметить и в былинах. Когда киевский князь Владимир посылает богатыря Добрыню в «да й во дальнии во земли сорочинскии, Да во ту во саму во темну орду», Добрыня идет к матери, упрекая ее:

— Ай же свет моя ты родна матушка!
Да й бесчастного спородила Добрынюшку:
Еще лучше бы Добрынюшку спородила
А й горючим де белым камешком...

Любопытно то, что мать принимает эти претензии:

— Ай же свет мое чадо любимое,
Ты молоденькой Добрынюшка Микитинец!
Если б знала над тобою я незгодушку,
Еще этое бы знала безвременьице великое,
То не так бы я тебя Добрынюшку спородила...

[Гильфердинг 1983, 92]

Второе обстоятельство, которое надлежит отметить, говоря о провожальной причети: ее нацеленность на сохранение, незыблемость связи уходящего с матерью. Мать глядит на него — не наглядится, просит помнить-не забывать, слать с чужбины весточки и надеется на благополучное возвращение:

Повезут моего дитятку,
Во службу во царскую...
Пиши мне со чужой сторонушки
Уж дождуся ли я весточки
От моего-ли от соколика.
Вы глядите мои ясны очи
И в запас да наглядитеся
На мое на рожено дитятко...

([АРЭМ. Д. 563. Л. 3] Костромская губ., Буйский у-д).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Благословение

Благословение в путь, как правило, давали родители, а в случае их отсутствия — бабушка, крестная или просто кто-нибудь из представителей старшего поколения. Наиболее торжественно обставлено благословение невесты, перед отъездом ее к венцу, и новобранца. Но в той или иной форме (более или менее развернутой) благословение должен был получить каждый отъезжающий — уже в последний момент, когда выпили на посошок и посидели перед дорогой. В знак благословения родители давали с собой икону (мать чаще всего богородичную) и/или хлеб.

В наши дни, как правило, благословляет детей мать. Материнское благословение обрело устоявшуюся традиционную форму, в то время как отцовское гораздо более свободно. В наших записях есть несколько текстов материнского благословения. Как правило, это совсем простые формулы: «Подите, Бог с тобой, спаси и сохрани вас!» «В воде не тоните да и в огне не горите. Вернитесь домой. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 54; Д. 1621. Л. 43] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Но бывают и развернутые, более похожие на охранительный заговор. «Уходили — мама провожала:

Подите Бог с вами. Благослови Господи
На всех путях, на всех дороженьках.
Пресвятая Богородица, спаси и сохрани
Ото всяких напастей, от злых людей,
От воинских боев, от судов,
От гроз, от пожаров, от вод, от болезней.
Спаси, сохрани Господи».

([АМАЭ. Д. 1623. Л. 7] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок (д. Скобели), 1988 г.).

Скорее всего, речь здесь именно и идет о контаминации с заговором.

Материнское благословение — не разовый акт, а длящееся состояние, знак и средство сохранения связи с уехавшими детьми. «Провожаю, дак я крестик свой даю (сыну. — *Т. Щ.*), — говорила мне старая женщина в д. Новинки в верховьях р. Пинеги. — Я и теперь спать ложусь, да благословляю: „Дай Бог здоровья дитятку моему да внуку!“ — которые не дома, в городе живут...» «Благословишься — дак веселее спать. Спать ложусь — дак всех: детей, внуков — благословляю, и легче на душе» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 5–7] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя (д. Новинки), 1989 г.). И мать, и уехавшие дети все время ощущают существующую меж ними незримую связь, которая служит им залогом благополучного возвращения или хотя бы встречи.

У взрослых, уже женатых людей, особенно после смерти матери, ее функции отчасти переходили к жене, которая причитала и плакала, а потом ждала мужа, и это ожидание должно было хранить его так же, как и материнское благословение.

Материнское проклятье

Материнское проклятье, по поверьям, столь же действенно, как и благословение. Проклятый матерью не может вернуться, а нередко утрачивает самое возможность жить среди людей, попадая во власть дорожной нежити.

В 1988 г. наша экспедиция собирала этнографический материал на Северной Двине. Незадолго до нашего приезда потерялись два мальчика-подростка, этот случай был у всех на слуху и приписывался материнскому проклятию. «У нас одна мати говорит сыну: не ходи в лес за охотой, а надо картошку копать. Он пошел в лес. Она говорит: — Понеси тебя леший! — так 12 дней его искали, не могли найти. Потом их на Нондрусе (дальняя речка. — *Т. Щ.*) на мельнице нашли — они вдвоем с другим парнем ходили...» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 56] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

«Мати поругала *лесными*, — рассказывала мне женщина из села Усть-Выя, которое находится в верховьях Пинеги. — Щас милицией ругают, а тогда лешаками. Говорит: — Понеси тебя леший! И девочку унес леший. Возвращаются — они всё время боятся чего-то. Всё будто каки-то люди имают его. То вот бабушки, говорят, что *на испуг* каки-то слова *дуют* [5]» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 15] Архангельская обл. Верхнетоемский р-н, с Усть-Выя, 1989 г.).

Подобный эпизод записан нами на Северной Двине: «А за Уйтой девочка потерялась — её матка прокляла. Молебен отслужили — нашли потом: сидит, в реке ножками болтает. Рассказывала, что кормил её *дедушка* [6]. Она напуганная была, надо *ладить* [7]. Которы долго-то в лесу — так они и человека боятся» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 34] Архангельская обл. Виноградовский р-н, с. Борок).

Чтобы вернуть такого человека к домашней жизни, надо снять оставшуюся на нем после странствий печать дороги, которая определялась словом «испуг». Надо заметить, однако, что «испуг» в традиционном понимании — не совсем то, что в нынешнем: это не только эмоциональ-

[5] *Слова дуют*: о заговорах, произносимых (выдувавшихся) в печное устье и трубу, так чтобы слова уносились к адресату дымом затопленной печи.

[6] *Дедушка*, здесь: иносказательное наименование лешего.

[7] *Ладить*: лечить, исправлять (здесь — о магических манипуляциях).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ное состояние, но и коммуникативная ситуация. Обратимся к конкретным описаниям этого состояния, которых множество в наших полевых записях и архивных материалах.

У вернувшихся после блужданий часто отмечают **психические отклонения**: «Он вернется — дак уж он не в себе»; «так вот теперь и ненормальная. Как леший поводит, так вот и ненормальные выходят. А как испугаешься, то на родимец надо слова подуть». «У него тоже было по нервной, так всё голова тряслась» ([АМАЭ. Ф. К–1. Оп. 2. Д. 1621, 1646, 1647] Архангельская обл., Пинежский, Верхнетоемский и Вельский р-ны, 1988–89 гг.).

Особенно характерно для тех, кто «побывал у лешего», **избегание людей, стремление к уединению**: «Иногда и скоро увидят (заблудившегося в лесу. — *Т. Щ.*), а поймать не могут: всё бежит прочь, да дальше. А когда поймают, да приведут домой, парень не скоро в себя придет: долго ходит как дикой и вид в нем неловкой» ([АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 262. Л. 2] Вологодская губ., Кадниковский у-д, 1898 г.).

Время от времени их тянет снова уйти. Они бродят в лесу. В с. Шеговары на р. Ваге (в Архангельской обл.) мы разговаривали с пожилой женщиной. В молодости, по ее словам, ее «водил леший», после чего она долго не могла вернуться к нормальной жизни: «Я не была себе хозяйкой, — вспоминает она о том времени. — Я нормальная была, не больная, но иной раз тянет куда-то подхватиться и идти — я иду, иду» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 73] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.).

У некоторых после блужданий в лесу отмечают **утрату способности к речевому общению**: они возвращаются немыми или *заикатыми* (т. е. заиками). Характерна и неспособность к созданию нормальных человеческих связей: как правило, такие люди **остаются в бобылях или старых девах**. Обобщим: «испуг» в народном понимании — состояние отчуждения: дезинтеграции (утрата связей с сообществом: уход, выпадение из него) и декоммуникации (утрата способности к общению). Таким образом, «испуг» в народном понимании синонимичен **реакции отторжения**: коммуникативная ситуация не отделяется от ее эмоционального переживания.

Проклятые матерью перемещаются как будто в иной мир, из которого уже не могут вернуться без посторонней помощи. По поверьям, они становились невидимы для прочих людей, попадали под власть нечистой силы (лешего), а то и просто переставали быть людьми, превращаясь в животных: лягушек, змей, мышей (пск.). Короче, утрачивали человеческий статус, способность жить в человеческом коллективе. Фактически, в терминах «материнского проклятия» (нарушения связи с матерью) описывается полная дезинтеграция человека, утрата им своего места в сообществе других людей.

Подобные последствия, по народным представлениям, может вызвать даже неосторожная брань, сорвавшаяся у матери в неурочный час. Былички об отцовском проклятии единичны. В ряде случаев наши информанты и корреспонденты Тенишевского бюро прямо замечают, что «материнское проклятие считается гораздо сильнее отцовского» ([АРЭМ. Д. 1411. Л. 3] Псковская губ., Порховский у-д). Когда же рассказывают о случаях отцовского проклятия, говорят об этом как об исключении, нередко сомневаясь, что оно могло подействовать: «У нас в деревне у Ивана Егоровича мальчик потерялся — тоже как будто отдал его отец кому-то (т. е. нечистой силе. — *Т. Щ.*). Мальчик недоразвитый, его отец-то ругал... но отцу не отдать... это только мать могла» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 34] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.).

Надо учитывать еще существование запрета на ссоры и брань, связанного со статусом «матери». Особенно важным было соблюдение этого запрета во время беременности. До сих пор сильно поверье, что если беременная бранится и сквернословит, то ее ребенок может родиться немым, заикой, злобным, слабоумным или уродом. Истории о материнском проклятии часто рассказывают именно в этом контексте: «Говорили раньше, что проклинали, — матка проклянет, и его ты больше не увидишь: уйдет куда или что... В лягушку превратится, в собаку, в волка на несколько лет. Это по материну проклятью... Говорят, что, например, ребенок плачет, беспокойный, и скажешь: — Да будь ты проклят! — и, говорят, превращался в какое-то животное. Матери нельзя было ругаться, надо быть добрым человеком, чтоб женщина, особенно когда она *носит* (т. е. беременна. — *Т. Щ.*), — чтоб было доброе сердце, сама добрая». В противном случае, по поверьям, ребенок мог родиться уродливым, злым, слабоумным, — и окружающие поставят это в вину матери: «Ага, ты сказала (злое. — *Т. Щ.*) — вот и ребенок такой!» ([АМАЭ] м-лы Щепанской за 1995 г., Псковская обл., Пустошкинский р-н, Забельская вол., дер. Морозово). Былички о страшной участи проклятых матерью людей, особенно детей, служили подкреплением этого запрета. С этой точки зрения понятно преобладание текстов, где виновница происшедшего именно мать. Она должна и вернуть проклятого, сняв (если это еще возможно) заклятье: прилюдно покаяться и заказать молебен, реже этим занимается крестная мать или вся деревня целиком служит молебен и уходит на поиски.

Таким образом, социальная дезинтеграция: уход, утрата коммуникативных способностей (речи, общительности) — обозначалась как результат «материнского проклятья», т. е. разрыва отношений с матерью. Соответственно, реинтеграция в человеческое сообщество происходила путем ритуальной демонстрации восстановления отношений с матерью,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

с использованием символов материнства в качестве магических средств (о чем будет сказано при описании ритуалов возвращения).

Обряды ухода: прощание, благословение, данные на память вещи и проч. — должны были предотвратить полное отчуждение уходящего, сохраняя его незримую связь с родиной и домом. Эта связь только временно блокировалась, сворачивалась в символ (ту же памятную вещь), но не пресекалась.

Итак, прощальные обряды включают серию пространственных перемещений: проводы (от «водят»). Пространство вначале разворачивается, акцентируются его значимые точки: уезжающие обходят всю деревню, а то и несколько деревень, заходя к родным и знакомым; посещают кладбище (т. е. умершую родню), затем местный храм. Пространство, таким образом, стягивается к центру: общественному (храм) и семейному (дом: печь/стол). Затем так же концентрически оно расходится от центра. Обозначаются пороги — границы вложенных друг в друга пространственных сфер (начиная от печи как ядра всей системы, затем дом, двор, деревня, «свои» деревенские поля).

Этим перемещениям соответствуют и передвижения в социальном пространстве: от самого широкого круга односельчан и членов своей половозрастной или профессиональной группы (прощальный обход деревни) социальное пространство сужается до своей родни, семьи, и последними провожают уходящего только самые близкие (мать, жена). В прощальных обрядах пространство (как физическое, так и социальное) вначале концентрическими кругами стягивается к дому, а затем — так же концентрически — расходится от него как от центра. Затем оно вытягивается в линию предстоящей дороги. Концентрические круги домашнего мира трансформируются в последовательность точек пересечения границ, круговое пространство — в линейное, т. е., собственно, пространственная ось событий совмещается с временной.

В целом смысл обрядов ухода можно определить как символическую деконструкцию домашнего комплекса (образов, норм, предметного окружения) и конструирование дорожного. Весь массив обрядов ухода мы условно подразделяем на два блока: **проводы** (действия, основанные на символике пространства: перемещений, локусов, границ и направлений) и **сборы** (реорганизация предметной среды). Каждому из них мы посвятим отдельную главу. Нельзя обойти и временные параметры обрядов ухода: изменение восприятия времени, выбор момента ухода и его символизацию. Эти проблемы мы рассмотрим в главе, посвященной проводам. Но начнем с анализа самого феномена ухода и традиционных форм его восприятия.

Глава 3 *Обряды ухода: сборы*

В этой главе мы рассмотрим вещественные компоненты обрядов ухода: подготовку дорожного снаряжения и разного рода магических вещей, которые будут служить в дороге оберегами и памятью о доме. В традиционной терминологии эта часть подготовки к дороге называется «сборы».

В обрядах ухода происходит трансформация не только пространственно-временных координат и их восприятия, но и предметного мира: деконструкция домашнего и конструирование дорожного предметного окружения. Рассматривая набор вещей, собираемых в дорогу, мы ставим задачу выявить заключенные в этих вещах программы поведения: витального и коммуникативного. Таким образом, сборы предстают как конструирование не только вещественного мира, но и будущего поведения путника, т. е., по существу, дорожного образа жизни.

Дематериализация

Перед дорогой заметна тенденция к свертыванию, а то и разрушению предметного мира, окружавшего человека дома. Вещи продаются, раздариваются, выбрасываются, ломаются, пропиваются — утрачивают свою прежнюю ценность. Эту тенденцию мы обозначили как процесс дематериализации. Степень ее варьировала, в зависимости от дальности и долговременности предстоящего путешествия, от полной ликвидации хозяйства при переселении до символического выбрасывания малозначащих вещей («дань» или «жертва» дороге) при разовых поездках.

Наблюдатели конца XIX в. отмечали, что крестьяне, собравшиеся на переселение, уже за несколько месяцев, а то и за год до отъезда как будто теряли интерес к хозяйственной деятельности: характерно уменьшение

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

посевов, запустение полей и распродажи имущества по чрезвычайно низким (*сиротским*) ценам. Будущие переселенцы продавали избу и всю обстановку в полтора–два раза ниже своей цены, а переселявшиеся далеко (в Сибирь) распродавали и рогатый скот. На эти деньги покупали лошадей, повозки, иногда (в приграничных областях на самой периферии Империи, например, на Алтае) — оружие. С собой на повозках везли упряжь, плотницкий и другой рабочий инструмент, мелкую утварь, посуду, холсты, одежду; состоятельные перед отъездом справляли новую одежду для всех членов семьи. Часть средств от продажи недвижимости бесконтрольно тратилась или просто пропивалась, причем убытки при переезде считались неизбежными ([Чарушин 1911, 510]; [АРЭМ. Д. 1405. Л. 5] Псковская губ., Новоржевский у-д, 1899 г.; [Д. 1342. Л. 233–234] Пензенская губ., Краснослободский у-д, 1899 г.; [Д. 1892. Л. 2, 4] Пензенская губ., Инсарский у-д, 1900 г.). Всякий раз, когда нашей семье предстояло переезжать, мама вздыхала: «Два раза переехать — все равно что один раз погореть». Такое восприятие дороги вполне традиционно; в собрании В. И. Даля зафиксирована пословица: «Один раз (однова) перевозиться (домом) — полпожара выстоять; два раза (двою) перевозиться — весь пожар выстоять» [Даль 1995, 1, 537].

Рекруты еще до жеребьевки переставали участвовать в хозяйственных работах семьи. После жеребьевки *забритые* демонстрировали вызывающе разрушительное поведение, круша ограды, переворачивая телеги, катаясь на лошадях напрямик через огороды, причем такое их поведение находило у крестьян определенное понимание (Пермская обл. [Черных 2001]; [АРЭМ. Д. 563. Л. 4] Костромская губ., Буйский у-д; [Д. 738. Л. 44] Новгородская губ., Тихвинский у., 1898 г.; [Д. 1811. Л. 12] Ярославская губ., Ростовский у., 1900 г.). Гуляли в праздничной одежде, но, уезжая к месту службы, надевали все самое худшее (как и в наши дни), что не жаль будет выбросить. Одежда, в которой новобранец ходил до отъезда, табуировалась: ее не трогали (даже не стирали) до самого его возвращения. Поэтому случаи продажи костюма ушедшего на фронт отца или мужа в Великую Отечественную войну фигурируют в воспоминаниях как показатель крайней степени нужды (мать продает костюм отца, чтобы прокормить голодающих детей).

Любопытный обычай отмечен среди курсантов Казанского училища ракетных войск и артиллерии. После выпуска, перед отъездом к месту прохождения службы, будущие офицеры выбрасывают все купленные за пять лет обучения вещи в окно. По словам одного из выпускников, после очередного выпуска в окна летели «телевизоры, магнитофоны, видеомагнитофоны. Они просто разбивались. Все это выкидывалось» (М 1972 г. р., старший лейтенант запаса. Архив СПбГУ, АП, 1999, Вятлина Я. С., Хребтукова А. П.). Вообще для мировосприятия людей, связанных с дорогой (а офицеры — именно такая группа), характерно снижение статуса материальных ценностей, что особенно акцентируется перед отъездом к новому месту службы.

Подобное отношение к вещам характерно и для тюремной традиции. Уезжая из мест заключения, бывшие осужденные ничего не берут с собой, особенно строгий запрет распространяется на три предмета: зубную щетку, расческу и тапочки, — т. е. вещи, соприкасавшиеся с телом. Все оставляют, чтобы вновь сюда не вернуться. Сколько-нибудь ценные и полезные вещи раздаривают остающимся в заключении. Выходя за ворота зоны, руками отряхивают с ног прах — тюремную пыль [Ефимова 1999, 431].

В традиции автостопа есть обычай отдавать жертвоприношения трассе. Выходя на трассу (т. е. отправляясь в путешествие автостопом), бросают через плечо монетки «в дань трассе», «чтобы трасса была кайфовой». Обычно это делают у дорожного указателя, а чаще — у таблички с названием города. С этим можно сопоставить вятский обычай, уезжая куда-нибудь, бросать деньги в сторону от дороги со словами: «Все следы, все несчастья, все плохое осталось позади, а мне, рабе божьей (имя), счастливая дорога» [Вятский фольклор 1994, 81, № 566]. Туристы, уходя из понравившегося места, бросают деньги — в фонтан на Дворцовой площади в Петербурге, на могильную плиту у мечети Хазрат-Хызр в Самарканде (я говорю сейчас именно о туристах, а не паломниках), в витрины Петербургской Кунсткамеры и в горные речки Кавказа, «чтобы еще раз сюда вернуться». Уходя с зоны, бросают свои вещи, наоборот, чтоб не возвращаться: интерпретации противоположны, а действия однотипны. В том и другом случае речь идет о дематериализации — свертывании материальной среды — перед уходом в дорогу. Таким образом, еще до своего пространственного ухода человек исключался из системы домашних материально-производственных связей.

Средства, вырученные от распродаж домашнего добра, частично шли на подготовку дорожного снаряжения: параллельно деконструкции домашнего предметного окружения происходило конструирование дорожной материальной среды, а вместе с тем и дорожного образа жизни.

Весь комплекс дорожных вещей можно подразделить на две группы: снаряжение, т. е. средства жизнеобеспечения в дороге, и памятки-обереги — вещи, имевшие скорее символическую ценность. Начнем со второй — символической — группы, хотя разделение между «утилитарными» и «символическими» вещами вполне условно, поскольку в дороге самые простые предметы нередко приобретали магический смысл.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Памятки

До сих пор сохраняется традиция брать с собою в дорогу что-нибудь «на память» или «на счастье», т. е. в качестве памяток, сохранявших связь с домом, либо оберегов в дороге. Эти вещи обычно получали в дар во время прощаний, в ритуальной обстановке, когда и происходило их кодирование в форме пожеланий, объяснений их магического значения, просто через ритуальную атмосферу, память о которой в свернутом виде должна была остаться в подаренной вещи. Некоторые из подарков совмещали практическую и магическую ценность, например, подаренный матерью или девушкой вышитый платок, кисет или испеченный в дорогу пирог. Другие вещи с самого начала готовились как магические средства — обереги (родная земля, печная зола и проч.) — или служили благословением (икона, крестик, хлеб). Все они в той или иной мере выполняли функцию знака незримой связи уходящего с оставленным домом.

Набор предметов, которые брали «на память» о доме, достаточно стабилен. Чаще всего встречаются атрибуты печи (зола, угольки, глина или земля от печки), хлеб-соль, тканые и плетеные изделия, нити, детские игрушки, родная земля, а также христианские молитвы и атрибутика. Спорадически в этом наборе встречаются острые орудия (иголки, гвозди и проч.), частицы тела животных, некоторые растения и проч. Наша задача, рассматривая все эти магические предметы, прояснить заключенные в них программы, таким образом реконструируя их роль в организации поведения человека в дороге. Заметим еще, что взятые из дому талисманы в свернутом виде несли значения обрядов, во время которых они были получены и закодированы. Рассмотрим тот ритуальный контекст, в котором эти памятные вещи приобретали свое символическое значение.

Хлеб-соль. Во время последнего прощания, перед самым выходом из дому, все домашние садились и смотрели друг на друга, как бы стараясь насмотреться впрок. Потом все вставали, уходящий отщипывал кусочек хлеба, лежавшего на столе, либо ему отрезали с собой ломоть (ср.: ушедший самостоятельно жить сын или дочь — *отрезанный ломоть*). При этом произносили благопожелания, просили «не забывать», «не поминать лихом», «простить» все вольные и невольные обиды, благословляли в путь. Кусочек этого хлеба он хранил у нательного креста до самого возвращения.

Женщины — родня и знакомые, приходя на проводы, приносили с собою хлеб и пироги, которые дарили отъезжающему с благопожеланиями и просьбами помнить. Специально пекли в дорогу пресные хлебцы — баранки и разнообразное сладкое печенье. Недавно (в 1999 г.) аспирантка Санкт-Петербургского университета рассказывала мне, как

ее белорусская бабушка, провожая в дорогу, всякий раз дает ей «священный хлеб» (хлеб, специально освященный в храме) или «облатку» (взятую в католическом храме тоненькую сухую лепешечку), от которой в случае опасности или жизненных затруднений надо откусывать кусочек и класть под язык. Сюжет о защитной силе бабушкиного печенья хранится и в преданиях нашей семьи. В детстве вместе с моим отцом мы гостили у его матери в Кемерово. Уже собрались ехать в аэропорт, но бабушка просила подождать еще чуть-чуть, пока она вынет из духовки фигурное печенье, которое всегда пекла нам в дорогу. Печенья мы дождались, а на самолет опоздали, он взлетел буквально за минуту до того, как наш автобус прибыл в аэропорт. Улетели следующим рейсом, и уже приземлившись, узнали, что тот самолет, на который мы опоздали, разбился...

Хлеб, который брали в дорогу: весь каравай, ломоть или маленький кусочек, хранимый у креста, — заключал в себе след этих обрядов, символизируя связь с родным домом и сам принцип связанности, т. е. **интегративный** (объединительный) **принцип**. «Стары-то бабушки говорят: ты как пойдешь в путь-дорогу-то, так ты возьми соль и хлеб: на соль да на хлеб *ничто зло не думает*. Это все как святое (р. Выя)» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 12] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). «Я куда иду — всегда хлеб-соль с собой беру и приговариваю: „На хлеб на соль нет супостата, врага. Никто не обидится: это *наша* еда! Так и у меня врага не будет“» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 48–49] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). До сих пор хлеб-соль носят как оберег от *уроков* — чужого дурного глаза: «Как к хлебу-соли ништо не прильнет, так бы и ко мне рабе Божьей (имя) ништо бы не прильнуло: ни уроки, ни призоры, никакие слова» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 61] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Противодействие урокам и прочим силам вражды и разъединения — оборотная сторона интегративной установки, защитной силы дома, воплощенной в хлебе.

Впрочем, иногда хлеб и соль в обрядах функционально разделялись: хлеб символизировал связь со *своими*, а соль — противодействие враждебно настроенным *чужакам*: «Злому-лихому соли в глаз, добру человеку хлеба в рот», — приговаривали жители юга Архангельской области, посыпая солью темя маленького ребенка перед тем, как нести его на улицу ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 74] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Ту же матрицу воспроизводит вятский охотничий заговор: «...Кто на мое добро думает, на мою добычу и все угодия, тому доброму человеку хлеба в рот, а кто лихо думает, тому злому человеку в один глаз соли, в другой песку, сук в щеку, шило в пяты. Зла бы он не думал и лиха не говорил: ловцу ловиться, а завидящему — удавиться»

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

([АРЭМ. Д. 417. Л. 10] Вятская губ., Котельнический у.). По поверьям, отмеченным во Владимирской губ., соли боится леший, и ее бросают в костер, чтобы отпугнуть нечистую силу [Топорков 1995, 364].

Интегративное значение хлеба-соли реализуется в обрядах поиска потерявшихся детей и животных. В полночь ходили на перекресток дорог, оставляли там хлеб-соль и звали лесного хозяина: «Леший, лесной, откинь моё дитё!» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 65] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.) или звали лесную нежить вовсе нечленораздельно: «*Тко, тко!*» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 6] Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Николо-Ширь, 1984 г.). В Пошехонье лесов немного, поэтому чаще обращались не к лесным, а к полевым хозяевам: «Царь полевой, царица полевая, вот те хлеб, вот те соль, отдай мои восемь овечек», — кричала в полночь на перекрестке Мария Андриановна из д. Займа, когда ее восемь овечек не вернулись домой ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 7] Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Николо-Ширь, д. Займа, 1984 г.). Считалось, что все эти манипуляции помогут вырвать потерявшихся животных из-под влияния дорожной нежити и вернуть домой. Хлеб и здесь воплощал их связь с домом и служил для восстановления этой связи ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 12] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Любопытное преломление получили представления о домашнем хлебе в современных армейских и тюремных традициях. Солдат-срочник и заключенный не считаются в полной мере своими в казарме и камере, пока «домашними (маминым) пирожками ср...т», этот период длится от 3-х дней до 2-х недель. В тюрьме полученный из дому (*вольный*) хлеб, по некоторым сообщениям, не употребляется в пищу, а используется магически. В женских камерах с его помощью гадают: кладут под подушку, и тогда сон считается вещим [Ефимова 1999, 429].

Итак, хлеб-соль в дороге символизирует несколько коммуникативных программ. Во-первых, связь с родным домом и всеми, кто там остался («...и нас не забывать»). Во-вторых, общую интегративную установку, противостояние силам разъединения, особенно активным в дороге и на чужбине. В-третьих, защиты от чужого, от всех дорожных опасностей.

Печь и огонь. Среди памяток-оберегов фигурируют атрибуты домашнего очага и огня. У креста в ладанке носили горсть золы, глину и угольки из своей печки, сажу и «смолку», которыми на дверях в месте временного ночлега чертили кресты, ограждая тем самым свой дорожный приют и превращая на время чужое место в свое и жилое. При этом апеллировали к очистительной и охранительной силе огня: «Как к огню ничего не пристает, так и к (имярек) ничего не пристанет» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 61] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). В наши дни в местах ночлега и на автобусных остановках проезжие чертят гарью от обычной спички или дымом от сигареты кресты, иногда пишут свои имена, наименования своих родных городов, сел или учебных заведений: «Михаил и Сашок. СПТУ–21, Череповец–96 г.». Смысл тот же: символическое освоение чужого — ничейного — пространства дороги, маркирование его знаками своего дома, к которым относятся и знаки огня. Есть еще такое развлечение: к потолку (опять же в ничейном пространстве: на автобусной остановке, вокзале, в вагоне) стараются прикрепить горящие спички так, чтобы, сгорев, они соединились в виде креста.

Как и хлеб-соль, печные атрибуты, знаки огня имели интегративное значение. Мы уже упоминали обряды возвращения домой потерявшихся детей и животных при помощи печного дыма. Вместо дыма в этом деле мог быть полезен и коробок спичек, которые нужно было разбросать на перекрестке дорог, чтобы коровы вернулись с лесного пастбища домой ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 27–28] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Наряду с печной сажей, в качестве оберега в дороге служил и огарок свечи, горевшей в церкви во время напутственного молебна и воплощавший уже не только связь с семьей, но и со всем сельским обществом — церковным приходом (Архангельская обл. [Культурный ландшафт 1998, 114]).

Тканые и плетеные изделия. Среди прощальных даров часто фигурируют предметы женских рукоделий: тканые и плетеные изделия, цветные нити и проч. Рекрутам в Ярославских селах во время прощальных обходов ими села дарили полотенце, *новины* (т. е. кусок холста), платок и т. п. изделия домашнего рукоделия. Обычай предписывал обязательно справить в дорогу новое белье. Шили его дома, а вот кусок ткани — *новины* — на рубаху или подштанники могли подарить «на память» дальние родственницы или соседки ([АРЭМ. Д. 1811. Л. 12–13] Ярославская губ., Ростовский у.).

Тканые изделия дарила, как правило, мать или невеста. В былине мать, благословляя Добрыню перед опасной экспедицией «во Туги-горы... ко лютой змеи», дает ему «свой шелковый плат»:

> А й ты будешь со змеей, Добрыня, драться ратиться,
> А й тогда змия да побивать будёт, —
> Вынимай-ко ты с карманца свой шелковый плат,
> Утирай-ко ты, Добрыня, лицко белоё,
> А уж ты бей коня по тучным ребрам...

В некоторых вариантах былины вместо шелкового плата фигурирует шелковая плеть, но обычно плеть дарит отец; вероятно и в этом

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

случае мать только передает Добрыне плеть, оставшуюся после умершего отца (Добрыня и Змей [Гильфердинг 1983, 86]).

Возлюбленная или невеста дарила уходящему парню вышитый платочек, рубашку, кисет или полотенце — плод своих рукоделий, «на память», как залог верности и предстоящей встречи.

Мой платочек с розовой каемкой
Был подарен парню одному
Для того, чтоб маленький подарок
Обо мне напомнил бы ему (...)

Это отрывок из баллады, повествующей о том, как парень уезжает, проходит несколько лет, и вот в поезде девушка случайно видит свой платок, по которому и узнает своего возлюбленного:

А направо спит спокойно летчик,
Молодой красивый паренек.
Из кармана выпал незаметно
Мой с каемкой розовый платок...

Дорожный талисман-памятка превращается в опознавательный знак, и незримая связь между ними, которую он обозначал, в конце концов материализуется:

Не описать мне той случайной встречи.
Не найти мне подходящих слов.
Только после этой нашей встречи
Нас связала крепкая любовь.

([Адоньева, Овчинникова, 1993, 278–279, № 242]; запись 1978 г. в с. Великое Кадуйского р-на Вологодской обл.). В Пермской обл. уходящему в армию парню девушки дарили вышитые рубашки и платки-носовики, которых у него в руках были целые горсти. На платках вышивали пожелания: «Счастливой отличной службы», «Подружку вспоминать», «Счастливо отслужить и вернуться обратно» [Черных 2001, 149].

Обычай дарить что-нибудь из своего рукоделия принял массовые и в некоторой степени институциональные формы во время Великой Отечественной войны, когда девушки собирали посылки «незнакомым бойцам» на фронт, и в эти посылки, наряду с едой и теплой одеждой, клали вышитый кисет с домашним табачком и трогательными надписями. Т. А. Бернштам вспоминает: «Я была в детском саду, и мы тоже делали подарки: вязали рукавицы, вышивали платки (носовые) и т. д.». Дети рисовали открытки и писали письма бойцам: «Не знаю, кому попадет моя открытка. Это будет командир или солдат», — писала маленькая Таня. В письмах были пожелания бойцам: «Чтобы вы не замерзли», «чтобы все вернулись домой».

В наши дни детям, находящимся вдали от дома (студентам, обучающимся в городе, заключенным в тюрьме, солдатам срочной службы), матери и бабушки посылают шерстяные носки и перчатки (варежки) своей работы. Ткань, подаренная в дорогу, связывала уходящего с остающимися. Разорванная ткань символически прекращала эту связь, на чем основаны некоторые обряды от тоски. В Вологодской обл. (Вашкинский р-н) девушке, проводившей солдата в армию, советовали разорвать *слезный* платочек надвое и бросить половинки по обе стороны дороги — «чтоб не тосковать» [Кормина 1999, 38]. Отметим устойчивое соотнесение дороги с тканью, полотном:

Есть у дедушки конек — всему свету не догнать,
Есть у бабушки новинка [1] — всему свету не скатать (Ветер и дорога).

[Митрофанова 1968, № 206]

Ср.: традиционное пожелание «Скатертью дорога!».

Родная земля также фигурирует среди вещей, которые берут в дорогу как память о доме — как знак остающейся связи с родиной и в залог возвращения. «Брат уходил в Питер, — вспоминает пожилая женщина с Северной Двины о событиях начала XX в. — Мать говорит: землицы не забудь. Чтоб вернуться, земли брали из родительского дома. Теперь-то молодежь ничего не берет с собой — вот и уезжают: упорхнут и все...» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 64] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

Горсточку земли носят у креста в кожаном или холщовом мешочке, либо в кармашке, завернутую в платочек. Называют ее *родимая матушка земница*, и дает ее, как правило, мать ([АРЭМ. Д. 554. Л. 5–6] Калужская губ., Мосальский у.; [АМАЭ. Д. 1569. Л. 75] Архангельская обл., Шенкурский р-н).

Брали землю из разных, но определенных обычаем мест. Чаще всего — с кладбища, когда перед отъездом ходили прощаться с родителями. Такая земля называлась *родительскою*. По сведениям из Орловской губ., земля, взятая с семи могил родственников или просто добрых людей, хранила всю семью от любых несчастий. Встречаются указания, что земля должна быть из родного дома, при переселении — со старого местожительства. По известиям из Кологривского р-на Костромской обл., Верхнетоемского р-на Архангельской обл., а также сообщениям к. XIX ст. из Олонец-

[1] *Новина* — полотно, домотканый холст.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

кой и Вологодской губ., землю соскребали с печи (глинобитной) или брали из-под печи, и она помогала от тоски по родине: «Свои-те печинки — не так тоснуть будешь» (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г. [АМАЭ. Д. 1646. Л. 17–18]). Наконец, по некоторым сообщениям из Архангельской, Вологодской, Олонецкой и Костромской губ., брали в дорогу землю за чертой деревни — у изгороди, со своего поля или с росстаней дорог. Знающие люди смешивали три вида земли: из-под печки, из-под приворотной вереи (вар.: камня или плиты, лежащих у дома) и с росстани (вар.: у изгороди, за чертою деревни) [Чарушин 1911, 512; Даль 1993, 3, 592; Максимов 1994, 211; Ярыгина 2001, 151]. Эта земля воплощала связь с родным очагом, родом (в том числе его ушедшими поколениями) и общиной (взятая с общинных полей).

Родную землю путник носил с собой как оберег и средство от тоски; при переселении на новом месте клал ее за божницу или высыпал себе под ноги, приговаривая: «Я по своей земле хожу». По поверьям, на новом месте родная земля сохранит от бед, болезней и тоски по родине. В 1897 г. переселенцы из Орловской в Томскую губ. брали с собой родимую землю, чтобы высыпать ее в воду: «Может случиться... что на новом месте мы попадем на такую воду, которая для питья не годится, — так мы положим в воду нашу землю, вода и станет вкусной». Если человек умирал в дороге, родной землей ему посыпали глаза [Максимов 1994, 210].

Пронимальные[2] вещи, т. е. предметы с проемом (отверстием или развилкой) — еще один класс предметов, используемых в качестве оберегов в дороге. Щепочку с дыркой от выпавшего сучка носили на шее для предохранения в пути от чужого враждебного глаза — *уроков* и *призоров*. В старом доме на мысу у слияния рек Устьи и Кокшенги старая женщина говорила мне: «От *призора* я сук ношу с дырочкой. Мне одна старушка сказала: везде ходишь, дак носи. Надо с огороду с жерди (отломить. — *Т. Щ.*). От призоров: это бывает, ослабнешь вся — на какой глаз попадешь...» С той же целью носили и бусину из слоновой кости ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 73] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Усть-Ледь, 1988 г.). Уходящим на войну давали с собой иголку, согнутую в кольцо (так что острие ее входило в ушко) [Гура 1995, 102]. В наши дни оберегом в дороге часто служит лазерный диск — зеркальный, с дыркой посередине. Водители имеют обыкновение подвешивать его изнутри на лобовое стекло автомобиля. Мотивировки разные: одни говорят, что диск отражает слепящие солнечные лучи, другие — что зеркальный диск нейтрализует электромагнитные излучения, в частности, от радиотелефонов, которыми пользуются в салоне машины. Иногда

[2] Мы уже упоминали символику проемов — дыр и развилок, которую обозначили как *пронимальную*. См.: [Щепанская 1999, 149–190].

диск вешают без объяснений, просто — как талисман. Так или иначе, очевидна его оберегная символика. Возможно, в ряду пронимальных символов следует назвать и подкову (обычно полукруглую, начищенную, почти сомкнутую), которую по сей день укрепляют спереди на капоте автомобилей.

Традиционное значение предметов с отверстиями как символов родов и материнства не раз и подробно исследовано и связано обычно с мотивами родов и материнства, но также и выхода в иной мир [Успенский 1982, 151–153; Щепанская 1988]. Вряд ли это может быть напрямую отнесено к современным пронимальным оберегам — скорее можно предположить трансляцию традиционной формы.

Части тела незаконнорожденных младенцев (вероятно, выкидышей?) в высушенном виде также брали с собою, уходя на войну, в качестве оберега. Более известно использование в этом качестве собственной «рубашки» (оболочки околоплодного пузыря), которую для этого случая специально хранила мать (см.: [Гура 1995, 102; Логинов 1993, 41]).

Среди оберегов встречаются высушенные части тела некоторых **животных**. Заонежане носили в тряпице засушенного крота. В лечебниках XVII в. упоминаются такие обереги, как глаз осетра, пепел волка или ужа, язык собственноручно убитой черной змеи, а также таинственные камешки, извлеченные из внутренностей петуха или ласточки [Топорков 1999, 55, 58; Логинов 1993б, 72]. Наши современники упоминают в качестве талисманов детские игрушки: утенка, медвежонка, — подаренных дочкой или сыном на счастье.

В числе оберегов фигурируют **острые предметы**: шило, железный гвоздь (у мужчин) или булавка (у женщин), две иглы, воткнутые крест-накрест напротив сердца — предохранение от порчи. В этом же ряду может рассматриваться и остроконечная окаменелость — чертов палец — который назывался еще громовой стрелой и служил в дороге средством от уроков ([Даль 1993, 3, 592; Логинов 1993б, 72; АРЭМ. Д. 417. Л. 10] Вятская губ., Котельнический у.). Символика этих оберегов близка символике оружия.

Имелись и обереги-**растения**: орех-двойчатку носили с собой для богатства; хмель в сапоге — от порчи; три зубчика чеснока в сапоге — для того, чтобы внушать всем страх и таким образом не дать противнику победить себя ни в тяжбе, ни в драке. В Витебской губ. чеснок брали с собой, чтобы встретить по дороге волка или волчью свадьбу, что считалось хорошей приметой [Даль 1993, 3, 596, 611; Гура 1997, 156; Топорков 1999, 58].

Особый класс — обереги, имеющие **христианское** происхождение. Это нательные кресты, иконки, ладанки со священными реликвиями, списки молитв или апокрифических текстов. Родители благословляли

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

уходящих детей иконкой с домашней божницы. Невеста обязательно брала иконку — «родительское благословленьице» — в дом мужа и хранила как *благословенную* или *свадебную*. Переселенцы делали список с домашней иконы и брали с собой. Но чаще в дорогу брали специально дорожную — медную — иконку, которую хранили на груди или где-нибудь в потайном месте. В Пермской обл. ее так и называют: *подорожная* или *подручная*.

«Одна бабушка, — рассказывает мне женщина в д. Устья (в верховьях Пинеги), — ездит к дочери в Котлас, дак вот, говорит, я всё иконку медную беру, в носовой платок заверну — и в потайной карман. И иконка-то в дороге помогает» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 15] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, д. Устья, 1989 г.). «Я иконку возила — медное распятье. Всюду возила. Куда пойду — мама благословит иконкой как-то над головой... А потом помолюсь да поцелую иконочку. И всюду с собой», — записываю я уже на р. Ваге ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 25] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Иконой благословляли уходящих (невесту, новобранца и др.) мать или отец. Крестик, судя по имеющимся рассказам, чаще давала мать, иногда это был ее собственный нательный крест. Некоторые парни, уходя в армию, зашивали его в одежду. Хорошим оберегом считался у пермских крестьян нательный крест, принадлежавший покойнику: уходивший в дорогу надевал его, чтобы, как и покойника, «ничего не брало» ([Черных 2001, 149; АМАЭ. Д. 1646. Л. 5–6] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя).

Итак, в ритуалах прощания социальные связи ушельца с его домашним окружением актуализируются, приводятся к своему нормативному состоянию и затем сворачиваются в символ: вещь, которую берут в дорогу как память о доме. Обратим внимание, что среди памяток дома чаще всего фигурируют атрибуты женских занятий: печь, хлеб, рукоделия, родильные (родовая «рубашка», частицы выкидыша) и пронимальные символы. Выше мы приводили материалы о родильно-материнской символике печи, выпечки хлеба, женских рукоделий и пронимальных вещей. В них в свернутом виде заключена идея дома как материнского пространства, рождающего жизнь. Среди христианских оберегов чаще всего упоминаются богородичные иконки и молитвы. Большинство этих предметов дают «на счастье» женщины: мать, невеста, жена, сестра, бабушка, и именно прощание с ними особенно акцентируется плачем и другими формами вербальной активности, заметно более разработанной у женщин, чем у мужчин. Дом маркировался как женская сфера, а дорога, внешнее пространство — «ветер» — как мужская: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе»; «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом» [Даль 1993, 2, 574; Максимов 1987, 625]. *Ветер* в данном контексте обозначает внешнее пространство, а *дым* — жилье, двор [СРНГ, 8, 292]: ср. пойти *до ветру* (выйти из дому), пришел *с ветру* (т. е. с дороги), болезнь *с ветру* (т. е. подхвачена на чужбине). Женщина в дороге — помеха: «Баба с возу — кобыле легче».

Дом предстает в обрядах ухода и покидается именно как женское, материнское, рождающее пространство. В память о нем выбираются вещи, несущие символику материнства и рождения. С другой стороны, эти вещи кодируются в обрядах ухода как память об отношениях с домашними, символ непрекращающейся связи с ними и залог ее возобновления после возвращения. Таким образом, одни и те же предметы прочитываются и как репродуктивные (символы прокреативных программ, связанных с родами и материнством), и как коммуникативные (символы связи с домом и вообще идеи объединения). Отметим сцепление двух кодов: репродуктивного и коммуникативного.

Нельзя сказать, что среди дорожных оберегов совсем отсутствуют знаки мужского начала. Они присутствуют, например, в символике оружия и острых предметов. Более того, именно эти вещи и заключенные в них программы будут, как мы увидим позже, доминировать собственно в дороге. Но с ними связаны не интегративные, а разделительные (охранительные) программы. Сопротивление силам разъединения (плач, просьбы вернуться, снабжение оберегами и знаками дома) акцентируется в женских текстах, особенно материнском, отцу все эти проявления неприличны. Отцовский текст содержит наставления, выражая скорее готовность отдать свое детище в большой мир: гордость за повзрослевшего сына или дочь и надежду, чтобы те не уронили честь семьи и рода.

Снаряжение

На этапе сборов в дорогу подготавливалось дорожное снаряжение, *подорожное*, т. е. средства жизнеобеспечения в пути. Каждая из этих вещей подразумевала определенные действия — витальные (формы жизнеобеспечения) и символические, магические. Анализ символических значений открывает заключенные в этих вещах коммуникативные стратегии. Таким образом, подготовку снаряжения можно рассматривать как программирование не только способов жизнеобеспечения, но и стратегий человеческих взаимодействий, видя здесь процесс культурного конструирования дорожного образа жизни и — опосредованно — социального статуса путника.

При описании дорожных вещей мы ставим задачу выявления (а) особенностей организации предметной среды в дороге, а также (б) стратегий жизнеобеспечения и (в) коммуникативных стратегий,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

символизируемых и опосредуемых этими вещами. Исходя из этих задач, мы акцентируем внимание на знаковых для путника предметах и их особенностях, которые находят свое систематическое отражение и интерпретацию в дискурсе, т. е. признаются в данной традиции значимыми.

Облик дорожных людей (странников, нищих) в описаниях XIX — начала XX вв. изображается в целом однотипно: «Вот идет по улице двое нищих, баба и вместе с ней мальчик лет 11–12, очевидно, ее сын. Оба они одеты в *грязные лохмотья*. У обоих через плечо за спиной висит *котомка*, спереди, на шее — другая, в руках у обоих *палки*» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 2] Вятская губ., Сарапульский у.). В этом случае речь идет о нищих, но в облике любых дорожных, путешествующих людей отмечается тот же набор основных атрибутов: посох, сумка (или другие средства переноски груза) и особенности одежды, в которой прежде всего внимание обращают на обувь, головной убор, пояс и (зимой) рукавицы, а также на необычные черты, выдающие территориальные или статусные отличия. В описаниях сборов в дорогу фигурирует особая дорожная пища. Иногда упоминают еще посуду (чайник, котелок), профессиональные атрибуты (пастуший кнут, сумки и ремни коновала) и предметы духовного назначения: священные книги, иконки, *святости* (реликвии, принесенные странниками из святых мест).

Подобную же структуру дорожного комплекса фиксируют и результаты опроса, который мы провели в 2000 г. через Интернет. На вопрос о дорожных вещах ответили 33 человека, назвав 99 предметов, среди которых выделяются следующие комплексы: одежда, с особым акцентом на обуви и общей специфике (9 упоминаний), сумки (23), инструменты: молоток, нож (3), емкости: котелок, фляга, кружка (3) и пищевые продукты (5). В единичных случаях упоминаются предметы гигиены (1), деньги (3) и документы (2). Систематически фигурируют книги, музыкальные инструменты (дудочка, флейта), фотоаппараты, блокноты — предметы для удовлетворения духовных и информационных потребностей (всего 13). В целом современный и традиционный дорожные наборы однотипны по своей общей структуре, но в современных описаниях появляется новый стабильно упоминаемый класс вещей — приспособления для автономного ночлега: спальник, палатка, гамак, надувной матрас или *пенка* — складывающийся коврик из пенопласта (всего 11 упоминаний). В традиционной культуре бытует убеждение, что «ночлега с собой не носят». Эту функцию прежде выполняло придорожное оборудование: лесные избушки, придорожные сарайчики, амбары, а также развитая традиция гостеприимства. В наши дни формируется ориентация на автономное обустройство.

Дорожная одежда

Одежда в дороге должна была заменить дом в его функции защиты от внешних воздействий, прежде всего, погодных. Характерна многослойность дорожной одежды: наличие дополнительных покровов из плотных материалов. Поверх обычной одежды в дорогу пинежане надевали *кабот* — длинную, до колен, рубаху из плотного холста, причем наши информанты специально подчеркивали ее защитную функцию: «Чтоб комары не прокусывали». Мужики, отправляясь на промысел, надевали сверху *лузан* — накидку с отверстием для головы. Шился лузан из плотного сукна, на плечах был отделан кожей, чтобы не промокал. Вся его спинка и полочка представляли собой большие карманы, куда складывали все необходимое, а также добытое в дороге ([ЛАА], 1986 г. Архангельская обл., Пинежский р-н). Поморы на промысел надевали поверх фуфайки *рокан* (кафтан из плотного сукна или дубленой кожи), поверх кафтана плотный балахон, зимой на полушубок надевали белый *сукман* [Бернштам 1983, 62]. Уходя валить лес, жители Пудожского и Медвежьегорского уу. (мужчины и женщины) надевали *валебницу* — одежду из очень плотной материи. Беломорские жители пропитывали олифой штаны (*буксы*) и рокан, чтобы не промокали [СРГК, 1, 135–136, 158]. Украинские чумаки, уезжая с обозом за солью, обмазывали рубаху дегтем — «для защиты от дождя, пыли, заразы и мошек» [Данилевский 1957, 423]. Не ту же ли функцию выполняет и постоянно промасленная роба нынешних деревенских шоферов?

В дорожной одежде одни и те же элементы нередко дублировались. Описывая зимнюю дорожную одежду сольвычегодских (Вологодской губ.) крестьян, корреспондент Тенишевского бюро упоминает: шубу поверх полушубка; двое штанов — одни заправляет в *катаньки* (катаные из войлока сапоги), другие навыпуск, «чтобы не зачерпнуть снегу»; двое рукавиц: одни вязаные из овечьей шерсти, другие поверх них — из собачьей шкуры [АРЭМ. Д. 333. Л. 25]. У сибиряков на Алтае поверх штанов, отправляясь куда-нибудь лесом, надевали холщовые *поголешки* (ноговицы), а поверх рукавов одежды — *нарукавни*, которые крепились завязками [Липинская 1996, 128]. Отметим, что в Вытегорском у-де парусиновые чехлы — *бахилины* — надевали также на ноги лошадям, чтобы не поранились на лесных дорогах [СРГК, 1, 45].

Отмечается упрощение дорожной одежды по покрою и изготовлению. Накидка поверх одежды иногда представляет собою просто кусок холста в прорезью для головы. Верхнетоемский краевед С. Г. Третьяков пишет об охотнике из с. Красногорское по прозвищу Савинко: «В лес поедет — одевал на себя две овчины, задние лапы у овчин свяжет, а потом связанные овчины накинет на плечи. Тогда у его одна овчина на спи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

не, а другая на животе, наверх наденет верховку из холста, поверх подпояшется ремнем. Так он всегда ездил и за репой...» ([Финченко 2001]; [АМАЭ] мат-лы С. Г. Третьякова, Архангельская обл., Верхнетоемский р-н). В дороге меньше, чем в селении, ощущается контроль со стороны окружающих, зато выше требования к удобству одежды.

Знаковый смысл в дороге приобретали **головные уборы**, ношение которых в дороге обязательно и обусловлено не только утилитарными, но и магическими соображениями. Пинежские мужчины и поморы поверх обычной шапки надевали еще чехол — *куколь* — из грубой льняной домотканины: «Это спасительный куколь — от дождя... у женщин от дождя плат», — объясняли пинежане. Головным уборам в дороге придавалось значение защиты не только от атмосферных осадков и холода, но и от нечистой силы. Выходить из дому, а тем более отправляться в путь с непокрытой головой считалось неприлично и опасно, особенно для женщин: «Без плата в лесу не ходят: вот и увидишь эту нечистую силу — без плата-то! Девка-простоволоска — это лешачиха. И ночью нельзя выходить без плата на улицу, а то тоже увидишь нечистую силу, даже в деревне...» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 6] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.). В теплую погоду надевали «хоть *ремох* (т. е. ремешок. — *Т. Щ.*) какой-нибудь», чтобы только обозначить на голове покров. Бродячие ремесленники (коновалы, швецы, кузнецы) хранили за подкладкой фуражки магические заговоры, с помощью которых поддерживали тайные контакты с лешим, мелкими бесами и прочей нежитью, к которым обращались за помощью в своем ремесле.

В комплексе дорожной одежды наибольшую символическую нагрузку несут пограничные элементы, непосредственно соприкасающиеся с внешней средой: кроме головного убора это обувь, пояс, рукавицы. В первую очередь, описывая внешний облик путников, упоминают **обувь**. На севере в дорогу готовили *тюни* из лошадиной кожи, замоченной в смоле. В Верхней Тойме (Архангельской обл.) тюни изготовляли следующим образом: лошадиную шкуру замачивали в смоле, из нее делали тюни в форме лаптя или галоши, сверху пришивали *голяшку* (голенище) от кирзовых сапог или просто портянку. Иногда делали подкладку из тонкой кожи или бересты ([АМАЭ] м-лы русско-японской экспедиции 1995 г.). Ремесленники, отправляясь в отхожий промысел, или профессиональные странники, обходя святые места и деревни, специально надевали сапоги. Пинежане и поморы на морской или лесной промысел надевали, иногда поверх обычной обуви, самодельные широкие сапоги, сшитые на прямую колодку, — *бахилы* из плотного холста, парусины, брезента, кожи (коровьей либо морского зверя). В лесной России самая распространенная обувь — лапти — *босовики, берестяники*. Из-за их непрочности в дальний путь брали с собой запасные: «Лапти

берешь в запас на дорогу, — говорила мне Степанида Павловна из с. Верхняя Кокшенга в Вологодской обл. — В одних идешь, другие через плечо висят. Я сама плела лапти. Идешь — недели на две, а то на месяц хватало лаптей» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 2–3] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.). Так же, через плечо, чтобы не запачкать, несли с собой сапоги, направляясь в гости. Перед деревней обувались. Жители некоторых селений Буйского р-на Костромской обл., называвшие себя *чудца*, плели в дорогу *шоптаньки* из льняных волокон: «Вот этот лен, примерно, сеяли лен, его мяли, потом сушили на овинах, околачивали, потом мяли и делали такое — ну, лен: веревки делали тоненькие. Потом из этих веревочек... там такие были колодки — вот на их и плели... Лапти — они поменьше, а шоптаньки — они поглубже, потому что зимой (их носили)». Эту обувь мужчины надевали в дорогу, отправляясь в лес на охоту или на заработки, вместо валенок. Валенки, по словам местных жителей, носили только «в хорошие места, погулять» [АМАЭ. Д. 1729]. Для перемещения по льду рек и озер жители восточных губерний России привязывали к середине подошвы *базлук* (*базлык, бузулук*) — род скобы или подковы с шипами, чтобы не скользить [Даль 1995, 1, 38].

Любопытно отметить одинаковые названия (да и покрой) дорожной и погребальной обуви: *бахилы* — в Тверской губ. обувь на покойника, холщовые поршни; *босовики* — в Медвежьегорском р-не тапочки для покойника, сшитые из белой кожи [СРГК, 1, 101; Даль 1995, 1, 55].

С процессом надевания обуви в дорогу были связаны особые приметы. В. И. Даль отмечает: «Грешно обувать левую ногу наперед правой», т. е. обуваться надо с правой ноги. В то же время он приводит нижегородское поверье, что, наоборот, если «обувать прежде правую ногу — зубы будут болеть» [Даль 1993, 3, 612–613]. Н. Е. Мазалова (Грысык) записала в Кенозере аналогичное поверье: «Обуваться надо слева, а снимать обувь справа — зубы болеть не будут» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 84] Архангельская обл., Плесецкий р-н, 1991 г.). Обувь — очень важная часть дорожного комплекса, В. И. Даль упоминает запрет ходить босиком, обосновывавшийся мистически: «Кто босиком по грибы пойдет, тому одни старые грибы попадутся» [Даль 1993, 3, 617]. Некоторые категории профессиональных странников — нищие, юродивые — впрочем, даже в холода ходили босыми, в чем крестьяне видели признак святости, проявление благочестивого обета. В Пензенской губ. в конце XIX в. странствовал Федя по кличке Босой, запомнившийся тем, что до самой поздней осени ходил без обуви ([АРЭМ. Д. 1896. Л. 60] Пензенская губ., Краснослободский у., 1898 г.). Уже на памяти нынешних стариков в р. Ваге в Архангельской обл. бродил нищий Паша с р. Леди (приток Ваги), который в конце концов отморозил пятки ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 32] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Еще один элемент дорожной одежды, служивший своеобразным знаком статуса путника, — **рукавицы**: *вареги* (поморы), *вачиги* (слобожане ~ Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск), шерстяные вязаные и меховые или кожаные (на промысле). В наших полевых материалах есть две истории, записанные в Вельском р-не Архангельской области, о том, как местный охотник встретил незнакомого человека: в одном случае — *чудина*, в другом уже просто лешего. «Леший» дал ему свою рукавицу, в которой оказалась «каменна ладонь». По описаниям бывшей владелицы этого талисмана, дочери того охотника, это был продолговатый камень с ладонь шириной, с небольшими выступами, похожими на костяшки пальцев на сжатом кулаке. Все это похоже на утяжелитель, какие использовались парнями — вкладывались в рукавицы во время деревенских драк. Говорят, что эта «ладонь» давала охотнику удачу в промысле, а его потомки брали ее в суд в качестве талисмана ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 48] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Обратим внимание роль рукавиц как защиты не только от холода, но и от врага (утяжелитель превращал ее в оружие). Собственно, и в магическом своем применении каменная «ладонь» из *вачиги* встречного незнакомца выполняла ту же защитную функцию (в суде).

Обязательный элемент дорожной одежды — **пояс**, как знак границы человеческого тела и внешнего мира: «Раньше без креста, без пояса не ходили, — говорили мне на Пинеге. — Без пояса не ходите — *беспоясой*. Которы соблюдают по-божески, молятся, те не ходят беспоясой. Поясом опоясанные ходят» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 19, 22] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Лавела, Явзора, 1988 г.). Мотивируют тем, что идти в дорогу без пояса грех, это не по-божески, а «пояса бес боится; подпоясанного и „шишко“ (леший) в лесу не заведет» [Костоловский 1909, 48–49; Кедров 1865, 9]. Женщины носили узорчатые тканые пояски, мужчины — кушак (пинеж. *гашник*) или ремень. Во время обрядовых поездок (на свадьбе) опоясывались на голое тело рыболовной сетью или просто ниткой с завязанными на ней сорока узелками. Узелки должны были служить защитой от порчи, путая и сбивая с толку нечистую силу.

Пословица гласит, что «нищему собраться — только подпоясаться», указывая на пояс как единственный заслуживающий упоминания элемент убогих одежд бродяги [Бахтин 1982, 446, № 1424]. Любопытно, что иногда эта пословица реализовывалась почти буквально. Костромские бродяги-зимогоры, по словам очевидцев, иногда пропивали всю свою одежду, оставаясь в фартуке из грубой мешковины, пока кто-нибудь из друзей не отыщет каких-нибудь штанов. Эти фартуки (несколько расширенный вариант пояса, вроде набедренной повязки) были своего рода опознавательным знаком зимогоров [Колгушкин 1999, 47].



Ил. 3. Пояс дорожный охотничий. Художник А. Ю. Харитонова.

В целом комплекс дорожной одежды как будто воспроизводит дом, в первую очередь, его защитную функцию. У бродяг есть варианты, промежуточные между дорожной одеждой и временным домиком. Современные городские бродяги — «лица БОМЖ» — сооружают себе накидку из газеты, которую называют «домиком»: «Отсутствие теплой одежды, одеяла можно вполне компенсировать ДОМИКОМ ИЗ ГАЗЕТЫ (выделено в оригинале! — *Т. Щ.*), который надо поставить на себя», — советует некто под псевдонимом Третый в газете питерских бездомных «На дне» [1988, № 43, 26].

Еще одна функция, выполняемая дорожной одеждой, — размещение переносимого груза. С этим связано обилие карманов, складок, креплений (ремешков, веревочек, крючков и колечек), расширявших площадь для размещения снаряжения и распределявших вес равномерно по телу. Уже упоминавшийся *лузан* — накидка поверх одежды — представлял собой, по существу, огромный сплошной карман. Часть поклажи можно было положить в карман на спине, часть — на груди. В наши дни любимая вещь у мужчин в походах и поездках — *разгрузка*: жилет со множеством объемных карманов, где располагается все необходимое в пути.

Функцию переноски и разгрузки выполнял и дорожный пояс. Пояс охотника и других промысловиков, надолго уходивших в лес, — это

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

настоящий походный несессер. В фондах МАЭ РАН в Санкт-Петербурге хранится несколько таких поясов (см., напр.: [колл. 1036, № 607а–ж]). К поясу подвешивались необходимые элементы дорожного снаряжения, прежде всего орудие: нож в ножнах (деревянных, кожаных, костяных); порох в плотно закрытом деревянной пробкой рожке; мешочки с пулями, пыжами; огниво и трут для разведения огня. Мужчины носили за поясом топор, который считался в дороге необходимой вещью.

Нищие и бродячие ремесленники устраивали в своих поясах тайники, в которых хранили значительные денежные суммы. В XIX в. ходили слухи, что в поясах умерших нищих находили зашитыми золотые монеты [Прыжов 1862, 272]. В наши дни путешествующие прячут деньги в поясе брюк, пьют или покупают специальные нательные пояса с полостью для денег: «Брат в Германию ехал, — рассказывает житель Санкт-Петербурга. — Дак вот, то, что подшил себе в пояс, то у него осталось, а... В пояс брюк — ну, в общем, куда-то к себе туда... Потому что, даже когда в Германию едут, там как-то брызгают в купе, усыпляют таким образом, и просыпаешься — ничего нет... Ну, у него были деньги — документы оставили, а 800 марок, по-моему, что лежали рядом с документами (в чемодане. — *Т. Щ.*), — нету...» (М 1957 г. р., СПб., 1999 г.).

Важной особенностью дорожной одежды была ее **бесполость**. Корреспондент Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из Вологодской губ. пишет: «Бабы, отправляясь в дорогу, одеваются по музки» ([АРЭМ. Д. 333. Л. 25] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д). Алтайские женщины носили кожаные штаны — *чембары*, которые шили для мужчин; ношение их женщинами связано с необходимостью ездить в седле [Липинская 1996, 128].

Следует особо отметить **знаковые функции** дорожной одежды, связанные с необходимостью при встрече с незнакомыми людьми обозначить свой статус. Дома социальный статус каждого человека известен и эксплицируется, как правило, в ритуальной и праздничной одежде.

Бродячих ремесленников можно опознать по их снаряжению: пастуха — по кнуту, перекинутому через плечо, коновала — по сумкам с многочисленными ремешками и кольцами. «Коновалы — эти не местные, — вспоминают старики на р. Кокшенге (в Вологодской обл.). — Коневал-от был — вид у него, как у генерала: ремни были шириной в три пальца. У нас дак все с Мезени был Микишка... он себя выдавал за колдуна» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 33] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). С. В. Максимов пишет об аналогичных атрибутах коновалов-ладожан (выходцев из Новоладожского у-да Петербургской губ.) и егорьевцев (из Рязанской губ.), которых также всюду принимали за колдунов [Максимов 1903, 174–175].

Наиболее разнообразны знаки нищенского статуса, которые должны были стимулировать подаяние: это знаки бедности (дыры, заплаты, иногда нарочито яркие, общая ветхость); грязи (налепленные на одежду лепешки коровьего навоза, засаленность одежды, спутанные волосы и борода), вероятно, как проявления нахождения человека вне социальной структуры и ее гигиенических норм. Отправляясь собирать милостыню «на погорелое место», крестьяне слегка обжигали оглобли и колеса своих телег (Костромская губ. [Колгушкин 1999, 58]).

Некоторые нищие, по свидетельствам конца XIX — начала XX вв., надевали потрепанные студенческие или чиновничьи фуражки и куртки как знаки не просто низкого статуса, но утраты высокого положения, унижения — дополнительного страдания [Колгушкин 1999, 48]. Элементы монашеской одежды: скуфейки, подрясники, а также демонстрация «святостей» (т. е. предметов, принесенных из святых мест), характерные для странников, должны были утвердить их статус как богомольцев, т. е. включить в структуру нематериальных отношений и тем оправдать их право не участвовать в материальном производстве.

Для бродячих и кормящихся подаянием людей характерна также демонстрация странностей, граничащих со знаками умопомешательства. Они до холодов ходят босыми, обвешиваются разными привесками: звериными зубами, лентами; пензенский нищий по имени Иван Купала имел на лбу табличку с надписью «Страховое от огня общество» (см. подробнее в разделе о *нищих*). Это сразу же привлекало к ним общее внимание, т. е. создавало возможность хотя бы разового включения в систему коммуникаций чужого для них сообщества.

Бросается в глаза, привлекая к себе внимание, и одежда профессионалов автостопа: оранжевые или желтые комбинезоны с нашивками-катафотами, отражающими свет фар. Говорят, что такая одежда облегчает стоп (т. е. помогает останавливать машины): опознав по ним членов автостоп-клубов, водители не боятся их подсаживать, а с другой стороны, им ясно, что такие ездят бесплатно (в чем и состоит смысл автостопа), так что сразу снимается щекотливый вопрос о деньгах. Как в нищенстве, так и в автостопе необычная одежда обозначает, что обычные правила взаимодействий отменяются, вступают в силу иные нормы. Отменяется, в частности, плата за проезд, ночлег или пищу. Взамен дорожный человек предоставляет другие ресурсы, главным образом, коммуникативные: нищий предлагает погадать или вылечить, передает слухи и новости, вещает о конце света; попутчик-хиппи считает своей обязанностью развлекать водителя разговорами, так чтобы тот не уснул, утомленный дорогой. Дорога втягивает материальные ресурсы и трансформирует их в коммуникативные.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Теплообеспечение

Продолжая тему дорожного снаряжения как замены дома, отметим присутствующие в нем (и в доме, и в снаряжении) средства теплообеспечения. Охотники носили на ремне *огниво*: кремневый камень и металлическое кресало. Тут же в специальном мешочке или рожке — закрытом пробкой сосуде из коровьего рога — лежал сухой мох, трут, на который ловили высеченную кресалом искру.

В наши дни туристы хранят под одеждой спички в полиэтиленовой упаковке. Атрибутом путешествующего россиянина: *челнока* и командировочного — стал электрический кипятильник. Известен и способ его изготовления из подручных материалов. Основа — два плоских лезвия от «безопасной» бритвы. Лезвия (между ними распорка — ластик или палочка) связывают, к обоим прикрепляют проводки, это сооружение опускают в воду, а другие концы проводков втыкают в розетку (можно подключить к автомобильному аккумулятору). Очень опасно, но греется быстро. Этот способ распространен среди людей, чья жизнь связана с частыми отлучками, пребыванием вне дома или его отсутствием. Отмечен, в частности, в криминальной среде и у лиц БОМЖ, используется в армейских казармах, на учениях или в боевых условиях. Еще вариант самодельного обогревателя — кирпич, обмотанный электронагревательной спиралью (как и вышеописанный кипятильник, предполагающий доступ к розетке. Иногда розетки бывают на улице, напр., на стене магазина, но часто подсоединяются и к электрощитам, проводам и проч.). В газете «На дне» человек, имеющий опыт бытия без определенного места жительства, описывает устройство походной горелки для освещения и приготовления пищи: «Положить на газету полиэтилен (разорванный мешок) и свернуть в трубку. Поджечь с одного конца. Бумага не будет гореть быстро. Такой факел надо держать наклонно, чтобы плавящийся полиэтилен не капал на руку. Тот же факел можно использовать в качестве горелки для кипячения, заварки чая» [«На дне» 1998, № 44].

Путешествующие в автомобиле берут с собою специальный автокипятильник, работающий от аккумулятора, и разные другие приспособления; очень хвалят таганок: «Как купили машину, так купили таганок: заправляется бензинчиком, зажигается...» — «А, это типа примуса?» — уточняю я. — «Да. Типа „примус“. Вот эта вот вещь, очень удобная в дороге». — «А если в гостинице, то кипятильник?» — «В гостинице мы никогда не ночуем, мы ночуем только в машине. Друг на друге. Ну, этот раз нам дали — мы ездили на отдых в том году, нам дали кипятильник для автомашины: в нем можно сосиски варить... вот такая вещь. В зажигалку вставляется — вот эта вот вещь. А так... все на ходу...» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.).

Припас

Припас — это запас пищи, который брали в дорогу или размещали в придорожных строениях, предназначенный для потребления в пути. При пешем путешествии количество пищи старались минимализировать. При поездке на повозке, а тем более с обозом, наоборот, старались взять с собой побольше продуктов, так чтобы хватило на весь путь, иногда многодневный. Зимой запасали даже сено для лошадей.

Обработка продуктов, предназначенных в дорогу, направлена на снижение веса и объема при повышении калорийности. Это достигалось путем обезвоживания: сушили сухари, вялили и коптили рыбу, сейчас подсушивают и коптят курицу и выбирают копченую колбасу. В Сибири и на Севере в зимнее время использовали также замораживание (молока, пельменей). Общий смысл этой обработки — растягивание времени сохранности пищи. Замораживание, как и обезвоживание (элиминация окислителей, важнейший из которых — вода), — способы замедления химических процессов, т. е. внутреннего времени продуктов. Тот же эффект замедления внутреннего времени (приостановки химических процессов) достигался и за счет измельчения продуктов (брали с собой толченую рыбу, муку), т. е. упрощения их структуры, нарушения внутренних связей.

Первое место среди дорожных припасов традиционно занимает хлеб: «Хлеб в пути не тягость», и потому «Едешь на день, а хлеба бери на неделю!» [Даль 1993, 1, 533]. Хлеб почитался священным, его никогда не носили ниже пояса — грех, — а в заплечном мешке (арх. *шалгач*), который висел на спине выше пояса ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 11–12] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя (д. Устья), 1989 г.). Хлебные изделия, которые брали в дорогу или привозили домой из других мест, называли *дорожники* или *подорожники* [Даль 1995, 1, 474]. Поморы брали в дорогу (на дальние промыслы рыбы и морского зверя), как правило, пресный хлеб, который «быстро черствел, но дольше сохранялся». Жители с. Дьяконово Буйского р-на Костромской обл. в поездки пекли пресные *баранки* в форме бубликов или восьмерок. На ближний промысел рыбакам с Поморского берега пекли ржаные хлебцы из кислого теста–*згибни* [Бернштам 1983, 66]. В качестве дорожной пищи ямщикам, офеням, бродячим ремесленникам пекли **пироги** с разнообразной начинкой (рыбники, курники и проч.), правда, только зимой, летом они портились. Для дальних поездок заготавливали сухари, которые несли за спиной огромными мешками (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Пинежане, уезжая на р. Вашку к дальним сенокосам (ок. 40 км по лесным дорогам), брали следующий припас: «Хлебов напекут, сухарей насушат, ведь испортятся хлебы! Толокна запасут, масла наберут,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/978-5-88431-203_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

кашу варя, там рыбу ловят. Две ночи ехать» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола, 1986 г.). Обратим внимание, как пищевые продукты заранее распределялись по срокам их годности и, соответственно, последовательности потребления (вначале пироги, потом хлеб, затем сухари и толокно). Тот же подход мы видим и в современной практике путешествий. Из интервью с петербуржцами: «А все, что набирается в дорогу — как это съедается все?» — «Ну, здесь же идет раздел, что первое. Вот я сделала котлеты им в этот раз. Окорока, котлеты. Я говорю: сразу начинайте есть котлеты. Котлеты, картошку, яйцо: вот такое вот сразу. Потом начинайте с окороков и добавляйте там колбаску, помидорчики, огурчики — все. Ну самое последнее уже остается — колбаска, полукопченая, копченая — и разовые супы — ну, это уже тогда, когда захочется жидкого уже... А вот это, что сразу портится — первым этим разом идет» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999).

На Русском Севере в качестве дорожной пищи было популярно толокно — овсяная мука. Его брали на дальние сенокосы; размешав в воде, из него делали «болтушку» — *тятушку* (Архангельская обл., Каргопольский р-н., см.: [Черепанова 1996, 81, № 308]). На Водлозере (Карелия) охотники и рыбаки брали толокно с собой на промысел и делали из него *колубки*. Рыбаки заготавливали их еще дома: толокно замешивалось на рыбьем жире и зажаривалось; эти колубки потом быстро затвердевали, их бросали прямо на дно лодки, а перед употреблением размачивали в кипятке. Изготовление колубков на рыбьем жире заонежане объясняют привычкою к рыбной пище; есть же рыбу во время промысла рыбакам не полагалось, чтобы не вызвать гнев водяного хозяина, и не лишиться улова. Охотники замешивали *колубки* на медвежьем жире прямо на месте охоты, непосредственно перед трапезой. Толокно хранилось у них в лесной избушке, в *порочках* (берестяных или долбленных деревянных сосудах под крышкой) ([АКНЦ. Ф. 1. Оп. 6. Д. 491. Л. 18] Карельская респ., Пудожский р-н. Логинов К. К., записи 1997 г.).

Повсюду в местах морского и озерного рыболовства, в частности в Поморье, дорожной пищей служила соленая и сушеная рыба (треска, палтус) или рыбная мука, в местах промысла варили пшенную, гречневую или житную кашу, приправляя ее тресковым жиром [Леонтьев 1999, 366].

В Сибири дорожной пищей служили пельмени, предусмотрительно замороженные в мешках. Замораживали в мисках молоко: получались белые круги (цилиндры с низкими боковыми стенками), которые скребли ножом, отогревали у огня, взбивали с сахаром и т. д. Эти круги брали с собой в дорогу и привозили в качестве гостинцев [Липинская 1996, 149–150]. В пору моего детства в Амурском поселке я видела такое замороженное молоко: его продавали на базаре сибирячки, жительницы окружавших наш поселок старожильческих деревень.

Взятый в дорогу хлеб клали в заплечный мешок (арх. пин., заонеж. *шалгач*), пестерь или котомку, узелок, носимый на палке, перекинутой через плечо (носить хлеб ниже пояса — грех). У нищих, кроме заплечного мешка сбоку висел еще мешок для подаяния, спускавшийся почти до земли: сюда складывали, как правило, собираемую муку, крупу, либо кусочки или сухари, предназначенные потом на продажу в корм скотине. Мясо складывали в *талажку* — заплечный мешок.

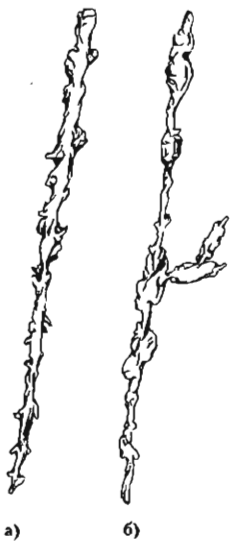
В места промысла продукты завозили заранее или рассредоточивали вдоль пути следования, где они хранились в лесных (или береговых) избушках, амбарчиках, на помостах и проч. Создание таких запасов особенно характерно для промысловых артелей. Например, поморы еще зимой завозили все необходимое в места промысла семги, куда уезжали только весной, в начале апреля. На санях крепили рыбацкие суда — карбасы, загружали рыболовные снасти, муку, соль, бочки под рыбу, веревки и сети. Карбас оставляли на берегу, остальное — в промысловых избушках. Весной подвозили еще часть припасов. В целом артель из 6 человек запасала на лето «30–34 пудов ржаной муки, 3–4 „меры“ житной муки, 3–4 „четверика“ крупы, 30 фунтов коровьего масла, 3 пуда соленой трески, для засолки рыбы — 30–35 пудов соли» [Леонтьев 1999, 317].

Обычный дорожный набор в наши дни выглядит следующим образом. Обязательные батон или буханку хлеба дополняет белковая пища: курица (иногда подкопченная, завернутая в фольгу), копченая твердая колбаса — «потому что не портится», сваренные вкрутую яйца. Берут с собой «зелень»: помидоры, огурцы, — а к ней соль в спичечном коробке (в последние годы в качестве солонок популярны еще пластиковые коробки из-под растворимого аспирина). Впрочем, опытные странники берут с собою минимальный запас. Из наших Интернет-собеседников только двое назвали «еду» и «пару банок консервов в НЗ», еще один сказал, что берет воду, другой — флягу (с водой?), третий упомянул сигареты. Еще двое отметили, что берут котелок и кружку, надеясь, очевидно, наполнить их чем-нибудь уже в пути.

Посох

Пожалуй, наиболее общий, признанный и очевидный символ дороги и знак статуса путника — дорожный посох (*батог, падог, баторина, палка, клюка, трость или тростка/трёска*). Выпить *на посошок* все равно, что на дорожку. В девичьих гаданиях посох обозначал скорую дорогу (замужество в другую деревню). В святочные ночи девушки «палку кидали: куда лягет концом, туда и замуж выйдешь» ([АМАЭ. Д. 1729] Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье, д. Речки).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 4. Посохи дорожные. Рисунок автора.

Одна из главных функций посоха — функция опоры, т. е. расширение площади опоры для повышения устойчивости путника, а вместе с тем и способности переносить груз. С этой функцией дорожного посоха связано и его метафизическое значение как духовной опоры. Автобиографические записки Никифорова-Волгина, священника, немало претерпевшего в послереволюционные годы, репрессированного, а потом много лет подвизавшегося в качестве бродячего священника, озаглавлены им «Дорожный посох». Это название он объясняет в самых последних строках своих воспоминаний: «Вся русская земля истосковалась по Благом Утешителе. Все устали. Все горем захлебнулись. Все чают Христова утешения. Я иду к ним, пока сил хватит и крепко еще обнимает рука мой дорожный посох» [Никифоров-Волгин 1990, 34]. Посохом, опорой на нелегком жизненном пути, стала крепкая вера и искренняя молитва. Подобное значение вполне устойчиво в народном сознании: «Твоей молитвой, как клюкой подпираемся», — гласит пословица [Даль 1995, 2, 122].

Со значением посоха как опоры тесно связано значение «убожества», указание на телесную (а вместе с тем и социальную) ущербность его обладателя — априорно *старческий* статус странника. Посох, клюка — устойчивый символ нищенства: «Дожили до клюки, что ни хлеба, ни муки», — и физического убожества: *ключить* или *клюкать* означало 'хромать, ходить на клюках, на костылях' [Даль 1995, 2, 122]. Посох — восполнение, а вместе с тем и знак телесного недостатка: хромоты, слабости, просто дорожной усталости и даже слепоты. О дорожном посохе говорили как о «глазах» слепого. С. В. Максимов в своей книге о «бродячей Руси» приводит характерный диалог между слепым странником — дедушкой Максимом и сапожником, у которого он остановился переночевать: «С палкой всякий слепец силен, — объясняет Максим. — Сам Господь палку слепцу заместо глаз дал и поставил ему в провожатые. От нее у слепца и ноги есть, и пищу достает» [Максимов 1989, 99]. Ср. загадку: «Ни глаз, ни ушей, а слепцов водит (палка)» [Даль 1993, 2, 601]. Заметим, что посохом часто служила сучковатая палка, со множеством выступов и наплывов древесины, нарочно подчеркиваемых иногда раскраской. В экспозиции Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге представлен посох, выкрашенный оранжевой краской; многочисленные сучки и наплывы дерева покрашены черным. В загадках и поговорках сучок часто обозначает глаз:

Медвежий глаз в избе
Что пучеглазо в избе?
Бычий глаз в стене
Круг нашего двора все бычьи глаза
Что в избе за коровий глаз?

Отгадка всех этих загадок — «сучок» [Мартынова, Митрофанова 1986, 424, № 1426–1430]. Заметим, что посох восполняет именно коммуникативные недостатки странника: затруднения в ходьбе (территориальной коммуникации) и зрении (восприятии сигналов). Здесь есть намек на то, что речь идет о внутреннем, духовном зрении, благодаря которому странник имеет возможность прозревать то, что недоступно обычному глазу.

Посох выполнял некоторые сигнальные функции. Проходя лесной дорогой, путник стучал посохом по стволам деревьев, чтобы отпугнуть зверей. В деревнях странники стучали посохом по углам дома или подоконьям, приходя во дворы за милостыней. Заметим, что подобным же образом созывали народ на сельские сходы или молодежь на вечерки ([АМАЭ] Вологодская обл., Тарногский р-н, Верхняя Кокшенга, м-лы А. Е. Финченко. Л. 4 за 1987 г.). В Череповецком у. Новгородской губ. для этого использовали *бачину* — палку, иногда с металлическим наконечником [СРГК, 1, 46]. Посох втыкали у лесной тропы или дороги, там, где свернули в лес (Архангельская обл., личное наблюдение, 1987–88 г.). В Поморье, на звериных промыслах, палка использовалась как знак собственности на добычу: возле убитого зверя в безлюдном месте промышленник втыкал палку, возле оставленной лодки — весло: после этого зверь, как и лодка, считались неприкосновенными, дотрагиваться до них было грехом ([Бернштам 1983, 83] — ссылка на: [Бэр 1846]). Батог служил еще и мерой: им обмеряли скирды, поленницы дров или кладки угля [Даль 1995, 1, 36], а также расстояние, границы участка (при захватном владении землей).

Палка использовалась в дороге и как средство переноски грузов: на ней, перекинув через плечо, носили узелки с пищей и одеждой. В дорожном посохе устраивались полости-тайники, и поговаривали, что у некоторых нищих он «бывает набит деньгами» [Прыжов 1862, 272]. Здесь актуализируется еще одна коммуникативная программа: тайны, скрытности, т. е. однонаправленного течения информационных процессов (получение без отдачи).

Описывая коммуникативное значение посоха, укажем на его семантику и использование в качестве оружия. Дорожный посох нередко

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

имел железный наконечник или весь был окован железом, так что наблюдатели говорили о «железной палке» ([Прыжов 1862, 305; Логинов 1993а, 69] Заонежье; [АРЭМ. Д. 807а. Л. 8] Новгородская губ., Череповецкий у-д). У профессиональных странников внутри посоха мог быть устроен выдвигающийся нож и даже револьвер ([АРЭМ. Д. 1896. Л. 60] Пензенская губ., Краснослободский у-д, 1898 г.).

Более широкое значение посоха связано вообще с насилием: *батожить* кого-либо означает 'наказывать, бить батожьем, батогами'. В пословицах палка, батог фигурируют как орудия битья, наказания:

> Я ее палкой, а она меня скалкой!
> Палка красна — бьет напрасно; палка бела — бьет за дело.

Обратим внимание, как функция насилия переходит в функцию управления, и палка становится символом власти:

> Без палки нет ученья
> Воля ваша, палка наша: бить нас, а слушать вас.
> Из-под палки работаем.
> Когда солдат палки не боится, ни в строй, ни в дело не годится.
> В нашем полку нет толку: кто раньше встал да палку взял — тот и капрал.
>
> [Даль 1993, 3, 13].

Магическое использование посоха повторяет те же коммуникативные функции. Прежде всего, функцию оружия-защиты. У «знающих» путников, не чуждых общению с ирреальными существами, посох служил местом обитания целого виртуального войска: разного рода бесов-помощников. На посохе размещалась магическая сила, персонифицированная в образах мелких бесов — маленьких, либо лешего, иногда в облике зайца, лисы, каких-то мелких зверьков, похожих на кошечек. Магическое использование посоха характерно для коновалов, пастухов, свадебных дружек и колдунов — обладателей магической *силы*, т. е. опять же власти, только тайной [Фишман 1986, 201; Щепанская 1996, 74–76]. Особенно значительную роль посох играл в пастушьей магии: на посох пастух брал у знахарей *обход, отпуск, привод, приваду, запас, огороду* — т. е. магическую силу, с помощью которой, по его словам, без особых усилий пас и сохранял стадо от зверя ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 15] Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.; [АРЭМ. Д. 173. Л. 47] Вологодская губ., Грязовецкий у-д). У пастуха из с. Благовещенск на р. Устье, как говорят местные жители, сидели на посохе два невидимых, но бойких существа: Сенька да Бренька ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 20] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Так или иначе, посох воспринимался как вместилище невидимой силы — оружие, действие которого полагали необъяснимым, но реальным. В этом своем качестве он

был и символом власти: виртуальной (над невидимым бесовским войском) и вполне реальной — основой его авторитета в глазах населения деревни. Символика посоха как оружия, знака силы, связана и с разделительными (насилие, битье), и с объединительными (управление, власть) коммуникативными программами.

С этими значениями увязывается и восприятие посоха как мужского символа. Подчеркнем, кстати, что вместилищем волшебной силы он служил, как правило, именно в мужской магии, особенно связанной с мужскими профессиями — пастуха, коновала и т. п. (см. подробнее: [Щепанская 1996 и 2001]). Узорная палка — *треска, тростка* (пск.) служила мужским символом, знаком готовности к браку и во время праздничных деревенских драк, где она была необходимым атрибутом. Каждый из достигших предбрачного возраста парней заранее изготавливал себе трестку или заказывал умелому резчику, часто пастуху: «Палки деревянные, — рассказывает пожилой мужчина, в молодости активный участник сельских драк (М 1926 г. р.). — Дубинки — *вересовые*[3], чтоб они не ломались. Вырезали: и продоль, и змея вырезали. Всяким узором. Закажут пастуху, он сидит, делает им... Трёски, дубинки: в лес пойдем, ножиком срежем. И вырежем дубиночки такие: вырежем шашечки такие. Друг перед другом — кто красивее вырежет. Отличались узоры разных деревень: крестиком, елочкой, в полосочку. Отличались — како дерево. У нас орешинка, с черемхи (самая лучшая), ферес: крепкая, самая крепкая» ([АМАЭ. Д. 1728] Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки, д. Хутор, 1997 г.). Получалось, что трестка служила не только знаком мужского статуса, но и опознавательным знаком разных деревень. Это последнее обстоятельство опять возвращает нас к сигнальным функциям посоха.

Плеть, топор и нож

Плеть (*кнут*, арх. пин. *пуга*, вят. *махалка*, арх. вел. *ременка*) также упоминается в числе дорожных принадлежностей, как правило, разумеется, в конных поездках. Но и пеший странник, бродячий нищий, например, уже упоминавшийся Федя Босой, постоянно носил с собою «длиннейший кнут» ([АРЭМ. Д. 1896. Л. 60] Пензенская губ., Краснослободский у-д, 1896 г.). Замечу, что нищие и прочие бродяги при любой возможности нанимались в пастухи, а пастухи зимой, между сезонами пастьбы, от Покрова до Егория, бывало, ходили за подаянием ([Щепанская 1996, 81]; [АМАЭ. Д. 1416. Л. 65] Ярославская обл., Пошехонский р-н; [Д. 1417. Л. 14] Вологодская обл., Харовский р-н; Л. 37; Ярославская обл., Даниловский р-н, 1984 г.). Можно предполо-

[3] *Вересовые*, т. е. *из вереса* — можжевельника.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

жить, что и кнут, который носил с собою пензенский нищий Федор, был его профессиональной принадлежностью. Или знаком готовности выступить в роли пастуха.

Семантически плеть сближается с посохом, в том аспекте его значений, который связан с тематикой битья, наказания, насилия и власти. Как и посох, плеть активно использовалась в мужской магии, символизируя тайную *силу* колдуна или дружки на свадьбе. Некоторые пастухи *брали обход* на кнут, который потом все лето оставался вместилищем их магической силы. Делалось это теми же способами, что и на посох (наговор, комочки воска с шерстью от всех животных стада и проч.). Подготовленный таким образом кнут вятский пастух клал в прогоне и перегонял через него скот; хлопал при выгоне четыре раза — в четыре стороны; пошехонские пастухи утром, пригнав скот, обходили его на пастбище, волоча за собою кнут ([АМАЭ. Д. 1492. Л. 3–5] Новгородская обл., Хвойнинский р-н, д. Гусево, 1983 г.; [Д. 1416. Л. 4, 33–35, 64] Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, д. Поповская, д. Братское, 1984 г.; [Д. 1506. Л. 2, 11] Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, д. Долбилово, д. Дубовая; с. Воробьева Гора, д. Дугино, 1986 г.; [Д. 1621. Л. 54] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Особо выделяли сигнальную функцию пастушьего кнута: утром пастух громко хлопал им, подавая сигнал и скоту, и хозяйкам, что пора уже гнать на пастбище; вечером так же, хлопками, созывал коров, разошедшихся по выгону, чтобы возвращаться домой. Крестьяне замечали, что коровы слушаются этих сигналов, как будто понимают. Этому обстоятельству придавали магический смысл, поговаривая, что у пастуха на кнуте *взят обход*, почему он и имеет такую власть над стадом.

Необходимой составляющей, во всяком случае мужского дорожного снаряжения, было оружие, чаще всего нож (как уже говорилось, он располагался обычно в ножнах, подвешенных к поясу, или за голенищем сапога, реже в рукаве одежды, внутри посоха и т. д.). За ремень затыкали и топор, который служил не только орудием защиты (а возможно, и нападения) на большой дороге, но и для прокладывания пути, зачастую оказывающегося непрохожим и непроезжим в болотистых и лесистых местах. Топор, нож, вообще оружие в пути означали решимость опираться только на собственные силы, когда путник один на один с неизвестностью, а попутчики могут быть людьми случайными, так что только «нож в пути товарищ» или «топор в пути товарищ» [Даль 1993, 1, 533]. Иногда вместе или наряду с оружием брали в путь его символические замены — острые вещи (иголки, булавки, гвозди), которые играли роль магических оберегов. Участники нашего опроса в Интернете не упоминали оружия среди дорожных вещей. Двое назвали нож (один из них — перочинный), один человек упомянул молоток.

Сума

Неотъемлемые атрибуты путника — сумки, корзинки, короба — вместилища и средства переноски грузов, решавшие задачу увеличения объема и площади для их размещения. Иногда они носят название *дорожник* — в Ярославской обл./губ. так называли берестяной короб для продуктов и плетеный из прутьев сундучок с ручкой на крышке или двумя ручками по бокам [ЯОС, 4, 15].

В материалах Интернет-опроса различные средства переноски: сумки, рюкзаки, чемоданы — чаще всего фигурируют среди дорожных вещей (в 23 из 33-х анкет). На первом месте по частоте упоминаний рюкзак (15 раз), затем следуют сума или сумка (4) и чемодан (4). В описаниях снаряжения путников конца XIX — начала XX вв. упоминаются разные средства переноски. На палке, перекинутой через плечо, носили узлы, котомки, запасные сапоги, лапти, иногда котелок или чайник. За спиной — вещевой мешок, *шалгач* (арханг. рюкзак), берестяной короб (в наши дни на Русском Севере его заменяет жестяной), *крошни* (приспособление из прутьев и веревочек, к которым крепилась охотничья добыча). Через плечо, на боку висела сума, в руках держали разного рода сумки и корзинки.

Наблюдатели отмечают несколько особенностей дорожных сумок. Одна из них — особенные замки «с секретом». У вышеупомянутого Феди Босого висела за спиной «клеенчатая сумка... запирающаяся каким-то чудесным образом шнурками и кольцами». В сумках и чемоданах имелись **тайники** (кармашки, двойное дно и проч.), выдающие ожидание воровства, как неизбежного атрибута дорожной жизни. Следующая особенность — **меняющийся объем** сумок характерны раскладные сумки и чемоданы, мешки и сетки, которые в пустом виде можно просто сложить и убрать (за пояс, в карман). Любопытно в этом отношении приспособление для переноски охотничьей добычи — *крошни*: легкая заплечная рама из прутьев и корней, к которой крепились посредством системы ремешков и завязок тушки небольших животных и птиц (фонды МАЭ, № 504–41). В пустом виде крошни весят очень мало, но с их помощью можно перенести большой объем груза. Меняющийся объем отражает установку на добычу жизненных средств (продуктов) по пути: охотой, собирательством, подаянием. Нищенская сума обычно украшена дырами и заплатами и служит недвусмысленным знаком убожества своего обладателя. Заплатки, как и тайники, должны приуменьшить в глазах окружающих материальное состояние прохожего, так, чтобы стимулировать желание оказать ему помощь. Устьинский нищий Костя Святой «накладет в котомку бумаг ли чего... не в уме немножко был... Если придет — обедают, то накормят, с собой надают» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 23] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Чудачества подобного рода, как видим, выпол-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

няли ту же самую коммуникативную задачу, служа сигналом к подаянию. Сума, собственно, устойчивый символ попрошайничества как основного способа добычи пропитания в пути (даже вполне благообразные богомольцы, если путь был далек, прибегали к этому способу). Впрочем, в сумке могли быть и инструменты какого-нибудь ремесла, чтобы добыть трудом средства к существованию. У бродячих коновалов (мезенских и новоладожских) сумка со множеством ремешков, металлических колечек и замочков воспринималась в деревне как символ их ремесла ([АРЭМ. Д. 1411. Л. 10] Петербургская губ., Новоладожский у.) и одновременно вместилище магической силы. В д. Старый Медведь под Новгородом мне рассказывали, как коновал дал одной местной женщине какую-то сумочку или мешочек «Беги, говорит, к перекрестку, и будет тебе богатство». В полночь она пошла с этим мешочком на перекресток, «а там чертей полно: — Матушка, матушка, матушка, мы с тобой, мы с тобой, мы с тобой! — вот и привела их целый полк к себе домой», после чего, по свидетельству соседей, женщина помешалась умом, стала бегать, раскосматившись, в сторону леса, когда весь народ собирался идти в храм... (Ж 1907 г. р.: [АМАЭ. Д. 1337. Л. 13–14] Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, д. Старый Медведь, 1981 г.). Пастухи тоже иногда носили свой *обход* «в сумочке», которая по этой причине считалась неприкосновенной для других; в сумке же и передавали чертей ([АМАЭ] Карельская респ., Медвежьегорский р-н, русские, м-лы К. К. Логинова, 1981–1983; [Д. 1621. Л. 11] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г., наши материалы). К сумке иногда крепился еще **чайник, котелок или кружка.**

Для уменьшения поклажи можно было вместо жизненных ресурсов (пищи, одежды и проч.) брать с собою средства их добычи: оружие или орудия различных промыслов. Добыча, т. е. привлечение ресурсов социальной или природной среды — одна из основных стратегий жизнеобеспечения в дороге, особенно длительной. По пословице, путника «сосна кормит (мезга), липа одевает» [Даль 1993, 2, 569].

Бродячие ремесленники, отправляясь в отхожий промысел, вместо хлеба клали в мешок рабочий инструмент. Житель с. Благовещенск, лудильщик, в начале XX в. ходил на заработки в Петрозаводск и Каргополь: «Складет инструменты в мешок и пойдет, — вспоминают его потомки. — Хлеба покушать — и то не брал. Где-нибудь поработает, и покормят его» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 2] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Жительница этого же села вспоминает, как с 15 лет (в 1920-х гг.) ездила с дядей-отходником в Вельск, на Няндому и Устью (в Чадрому), в Шенкурск. Ездили на лошади, «пищу не брали: до Вельска доедем — у тетки поедим» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 33] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Коновалы брали с собой сумки с инструментом и снадобьями, ремни, веревки, крючья и кольца, по которым их легко можно было узнать. Швецы носили швейную машинку, ножницы, выкройки. У отходников, много лет работавших в одних местах, были уже знакомые, у которых они могли остановиться и поесть, постоянные дома на всем пути следования.

Профессиональные странники брали в дорогу даже не материальные средства заработка, а их коды: знания и навыки, как производственные, так и магические (как правило, не разделяемые между собой). Многие из них владели несколькими ремеслами. На р. Ваге помнят еще Степана по прозвищу Колдунчик. Он был известен как печник и плотник, знахарь — гадатель и лекарь, а время от времени нанимался в пастухи ([АМАЭ. Д. 1571] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). В ряду средств, облегчавших получение жизненных ресурсов, следует назвать магию. Некоторые дорожные вещи: предметы одежды (шапка, обувь, жилетка и проч.), посох, сумка, кнут — считались вместилищем и знаком магической силы дорожного человека, что позволяло ему оказывать знахарские услуги, обеспечивая определенный авторитет и возможность заработка.

Средства передвижения

Говоря о средствах перемещения грузов, остановимся на приспособлениях для их перевозки: ручных и разнообразных видах транспорта.

Ручные санки или тележки можно рассматривать и как средства переноски груза, и как транспортные средства. Обычно их готовили заранее, дома, но самые примитивные можно сделать прямо в пути. В Интернете (www.progressor.ru/outdoor) на одном из туристских сайтов я нашла описание волокуши на основе лыж. Двое (четыре, шесть и т. д., в зависимости от ширины груза) лыж соединяются посредством металлической полоски, продетой в отверстие для креплений. На эту волокушу можно положить рюкзак, палатку, охотничью добычу или уставшего на рыбалке товарища. Волокушу нетрудно разобрать, тогда лыжи могут опять использоваться по своему прямому назначению или служить подпорками стен в снежном или дерновом жилище. Простейший вид волокуши, на которой жители Русского Севера перетаскивали охотничьи трофеи, — это срубленное молодое деревце, к ветвям которого прикрепляли груз. Следующая ступень или степень увеличения возможностей перевозки груза — использование тягловых животных. Пешие путники впрягали в волокушу или ручные санки собак, что и теперь практикуется на охоте. На эти санки складывали дорожный припас или добычу.

Ту же самую функцию перемещения грузов выполняли и транспортные средства. От средств переноски грузов их отличает использование конной тяги, силы ветра (парус) и других сил, превосходящих человеческие. Транспортные средства обычно делятся на водные и сухопутные,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

как и пути сообщения, к которым они приспособлены. Есть, однако, промежуточные формы. Например, при перемещении через волоки из одной реки в другую суда устанавливались на волокуши, сани или большие телеги. Исследователи говорят о существовании в прошлом специально для этого предназначенных трехосных телег [Богданов 1929]. Кузова у некоторых сельских повозок делались в виде лодки, так что вся повозка напоминала поставленное на полозья суденышко [Зеленин 1991, 166].

Водный транспорт включает огромное количество разнообразных форм, подразделяемых на плоты и лодки. Те и другие строятся на основе бревна, но при их изготовлении используются два конструктивных принципа: сплачивание (плоты) и выдалбливание (лодки-долбленки).

Плоты различаются по размеру: плот мог состоять из отдельного звена — нескольких, иногда двух соединенных бревен. Одно из названий такого звена — *челён* — созвучно наиболее распространенному у русских названию лодки (*челн, челнок*). Несколько звеньев соединялись в однорядный плот, несколько однорядных — в многорядный. Величина плота зависела от ширины реки: на малых речках и ручьях осуществлялся сплав россыпью, на более крупных бревна связывали в однорядные плоты, на больших сплавляли широкими многорядными, на которых перевозили попутно и другие грузы и устраивали сооружения для временного жилья. Такие плоты имели разные местные названия, например, в Пудожском у-де Олонецкой губ. — *безирка*, в Костромской губ. — *тяжвинка*.

В Заонежье описаны плоты-*кобылки* для озерного сплава, перемещавшиеся не силой течения, а с помощью специальных механизмов. На плоту устанавливался вертикальный ворот, с помощью которого плот подтягивали к опущенному в воду на некотором расстоянии якорю. Якорь — тяжелый камень, зажатый между двух плах, — перемещали в нужном направлении лодкой [Логинов 1993а, 70].

При молевом сплаве вместо лодки использовали иногда небольшие плоты из плотно скрепленных плах — *коротни* (Яросл. губ.), на которых помещались сплавщики. Такие же плоты служили крестьянам вместо лодок на рыболовном промысле, при переездах и перевозке грузов.

На переправах через реки устраивали особый плот — паром: настил из бревен, поставленный на две лодки. Перемещался он при помощи перетяжки — троса, перетянутого с берега на берег. Эта форма уже сочетает в своей конструкции плот и лодку.

Лодки подразделяют обычно на долбленые и дощатые (шитые, набойные). Среди долбленых — сделанные из одного бревна (однодеревки) или из двух соединенных бревен (колоды, ройки). Лодка, сделанная из двух выдолбленных бревен, — *корытни* или *колода* — по существу, представляла собою форму, промежуточную между лодкой и плотом. Правят этим суденышком стоя, каждая нога — в одном «корыте», отталкиваясь при

этом шестом. Другая промежуточная форма, соединяющая долбление и сплачивание — выдолбленная из осины лодка, к которой прибиты по бокам два бревна, известная на Вологодчине под названием *чупас*, в Олонецкой губ. — как *ругачи, ругочи* (возводят к вепсскому *ruhi* 'корыто, плоскодонная лодка') или *дубан*, в Белоруссии — *комяга* [Определитель 1959; Зеленин 1991, 171; Логинов 1993а, 70].

Долбленки-однодеревки (сделанные из одного ствола дерева) изготавливались из липы, осины, дуба, сосны или ели с заостренным носом и срезанной тупо кормой; борта лодки немного загибались внутрь. Самые простые долбленки изготавливали путем простого выбора древесины из середины бревна, одинаковой ширины по всей длине. Это *боты* с прибитыми снаружи к бокам полуовальными «крыльями» для устойчивости (Псковская, Вологодская, Архангельская губ.), *душегубки* остроносой или корытообразной формы (Южное Приуралье, Петербургская губ.) и т. д. Долбленый *челн* (*челнок, ботник*), имевший распространение в Рязанской, Тульской и др. губ., делали, расширяя борта путем распаривания над костром и установления распорок. Долбленки носили наименования *дубан, стружок, бат, ушкуйка* (по мнению К. К. Логинова, это название происходит от вепсского *iškoi* 'лодка'). *Струг* (*стружок, челн, челнок*) делался из бревна длиною от 5–6 до 9–10 м, с простыми либо расширенными бортами; нос и корма его были высоко приподняты. Стругами и другими легкими лодками управляли с помощью одинарных весел без уключин; парные весла с уключинами использовались только на самых больших стругах. Бот также снабжался уключинами.

Дощатые лодки (*дощенки*) бытовали наряду с долбленками уже со времен Киевской Руси, а к концу XIX — XX в. постепенно вытесняют их, что некоторые исследователи связывают с уменьшением площади лесов, в особенности старых, где можно было бы найти большие деревья для изготовления челнов. Дощатые лодки делали путем набоя досок либо встык, либо наложением верхних на нижние ряды, обычно 3–5 набоев (рядов). Различают лодки килевые и плоскодонные, с тупой или острой кормой и т. д. Интересно и здесь отметить промежуточные формы, сочетающие оба принципа: долбление и набой. В Тверской, Новгородской, Ярославской и др. губерниях встречался *челнок-ботник*, основой которого была долбленка, борта которой расширялись и наращивались досками. В Архангельской губ. такая лодка называлась *вичевка*, потому что доски прикреплялись к долбленке прутьями — вичьем [Определитель 1959, 234–243; Логинов 1993а, 70–71].

Кроме легких гребных лодок для разъездов, строились более крупные грузовые и промысловые. Сплавные плоскодонные суда — *барки* (также *беляны, бархаты или бархоты, коломенки, межеумки, байдаки, берлянки, мокшаны, ушженки, белозерки*) — использовались для переме-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

щения больших масс грузов вниз по течению, причем нередко они были рассчитаны на один сплав, после чего разбирались и распродавались на дрова или стройматериал.

В Поморье на промысле использовалось дощатое набойное судно — *карбас*, имевшее каркасно-килевую основу. Каркас его состоял из среднего бревна — матицы (форштевня) и опруги (шпангоута), т. е. боковых «ребер», крепившихся к матице. Карбас был пригоден для плаванья и перевозки грузов как на озерах и реках, так и в морской прибрежной зоне. Карбас на Белом море рассчитан на две пары весел и имел небольшие размеры (примерно 6 м в длину). Имелось и рулевое весло для управления судном. На Дону бытовало судно под названием *дуб*, напоминавший севернорусский карбас, также с матицей и опругами, к которым прибивались боковые доски. Дубы, как и карбасы, снабжались скамейками и приспособлениями для крепления паруса.

По способу передвижения традиционный водный транспорт подразделяется на сплавной, гребной, парусный и бечевой (т. е. движимый против течения бечевой — бурлаками или конной тягой). Кроме того, мы уже упоминали выше способы передвижения на перетяжке (веревке, натянутой через реку) и якорями (когда плот подтягивался к заброшенному с лодки якорю). Наконец, плоты, барки и баржи перемещались с помощью буксиров.

Сухопутные средства передвижения подразделяют на полозовые и колесные. Выделяют еще и волоковые — разного рода волокуши, которые рассматриваются как примитивная и, возможно, исходная форма полозовых средств передвижения.

Для русской традиции характерно использование преимущественно конной тяги и системы запряжки с применением оглобель и хомута. На юге встречается воловья упряжка с использованием ярма и дышла, более характерная для Украины, откуда она и пришла [Богданов 1929, 67–68].

Наиболее примитивной формой средств передвижения считаются волокуши — *волочуги, волоки, смычки*. Кроме уже упоминавшейся волокуши, сделанной из срубленного дерева, на которое положен груз, бытовали волокуши-оглобли. Они представляли собою две жерди, в которые с одной стороны впрягалась лошадь, с другой — к ним крепился груз. Обычно жерди делались из стволов дерева с частью корня (кокорин), так что на нижнем конце образовывалось искривление. Между жердями делались перекладины, к которым крепился настил, дощатый или плетеный из прутьев, а иногда короб из прутьев или щепы, деревянный ящик, бондарная бочка и т. п. Впрочем, всего этого могло и не быть, а груз крепился к жердям веревками или прутьями. Такую волокушу можно было сделать уже непосредственно в дороге, по мере надобности, из подручного материала. Волокуши могли перемещаться по бездорожью, по болотистой местности или в распутицу, там, где увязли бы сани, а тем более телега.

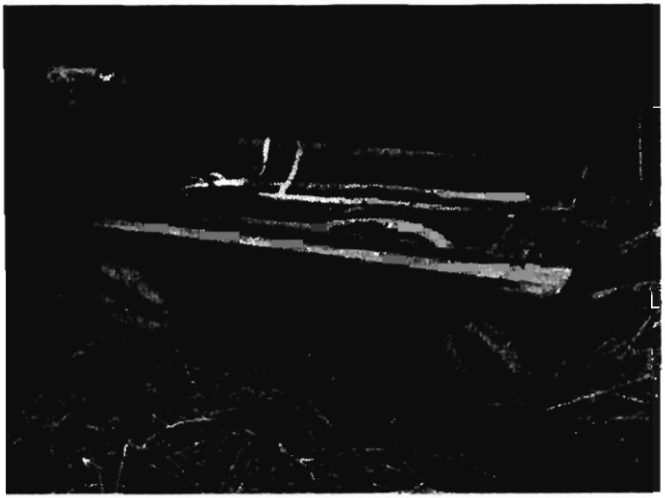
Более сложная разновидность волокуш — волокуши-сани (волоки), бытовавшие, например, в Архангельской губ. Боковые жерди их внизу обтесаны в виде полозьев, к ним крепятся копыла (вертикальные стойки), на которых делается настил — все вместе выглядит уже почти как санки, только полозья непосредственно переходят в оглобли, что и позволяет считать волоки все-таки волокушами, а не санками.

Полозовые средства передвижения — сани — использовались преимущественно зимой. Однако отмечено их использование и летом, и особенно в межсезонье, поскольку сани более проходимы в болотистых и грязных местах. Сани летом запрягали также и для ритуальных поездок на них ездили свататься и хоронить. В Заонежье летние сани отличались от зимних меньшим загибом полозьев спереди; полозья для них делали из круглых жердей. Иногда летними санками служили несколько укороченные дровни [Логинов 1993а, 68].

Самые простые сани — *дровни* — представляли собой полозья с 6–8 парами копыльев, на которых был положен дощатый настил. Кроме больших конных (2–2,5 м в длину), делались маленькие ручные *дровеньки, дровешки* для перевозки белья к реке, сена, навоза, охотничьих принадлежностей, а также для катания с гор. Для поездок крестьянами использовались розвальни: они могли быть сделаны на основе дровней, на которые накладывали кресла или розвальни (открытый кузов, похожий на корыто или носилки). Разные виды санок отличались друг от друга размерами и оформлением кузова. Для праздничных выездов делались выездные санки — небольшие, легкие, с расписным или резным кузовом: *московские* (в Тверской губ.), *пошевни* (в Костромской, Вологодской, Олонецкой и других губ.) и т. п. В южных губерниях для тех же целей служили сани-козыри, съездки, кибитки.

В летнее время использовался колесный транспорт: одноосные (двухколесные) и двуосные (четырехколесные) повозки. На волоках, по сведениям XVII–XVIII вв., для перевозки судов использовались трехосные телеги повышенной грузоподъемности. Более проходимыми были легкие повозки-двуколки, особенно популярные на Русском Севере. Самыми распространенными были четырехколесные телеги, верх которых представлял собою дощатый настил, на котором могли быть борта разной высоты, кузов, либо кибитка. Однако на Севере России, в условиях бездорожья, колесный транспорт получил распространение сравнительно поздно. Еще в 1860-х гг. исследователи отмечают его отсутствие в некоторых районах Вятской и Архангельской губ. Прототипом колесного транспорта Д. К. Зеленин считает валки, т. е. бревна, которые подкладывали под тяжелые предметы при их перевозке — можно представить, как таким способом перетаскивали суда через волоки. На Русском Севере существовала еще одна примитивная форма колесной повозки — катки для перевозки бревен: два колеса из древесных плах, без спиц, крепились на толстой жерди — оси [Зеленин 1991, 167].

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 5. Тележка ручная. Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г. Фото автора.

Некоторые виды колесного транспорта представляют собою усовершенствованную волокушу. Даль приводит ее название — *одр, одрец, а(о)ндрец*: к двум оглоблям, тащившимся по земле (т. е. волокуше), крепились два колеса. В Архангельской губ. похожее приспособление называлось *пелевня, половня*. В некоторых местах *одрецом* или *одром* называлась простая хлебная телега [Даль 1995, 1, 17; Зеленин 1991, 169].

Любопытно было бы проследить сходства в конструкции и лексике средств переноски грузов и транспортных средств. Палка, на которой через плечо носили корзины и узелки, превращается в волокушу, если волочить ее за собой по земле; конная волокуша получается путем соединения двух таких палок. Волоковый транспорт, если прикрепить к полозьям копыла и настил, превращается в полозный. В Олонецкой губ. плетеную люльку подвешивали на двух палках, и это сооружение несли две лошади, запряженные одна за другой. Люлька висела между ними. Этот своеобразный вид транспорта весьма похож на ручные носилки. Заметим еще сходство названий кузовов на повозках и средств ручной переноски грузов: словами *кузов, короб* обозначались как плетеные корзины, так и верх конной повозки.

Средства переноски грузов, как и транспортные средства, выполняли одну и ту же функцию, расширяя пространство, в котором мог размещаться груз. Использование транспорта предполагало еще увеличение грузоподъемности за счет привлечения дополнительных источников энергии: силы ветра (паруса), течения воды (сплав), конной, позднее — паровой тяги, — а также за счет уменьшения силы трения (обтекаемая форма и гладкая поверхность лодок, скольжение полозьев, перекатывание колес).

Стратегии свертывания

Теперь можно подвести некоторые итоги относительно специфики организации предметного мира в дороге. Специфика его определялась, прежде всего, ограниченностью объема для его размещения. Вся система жизнеобеспечения, которая дома распределялась в пространстве жилья, усадьбы, земельных и промысловых угодий, в дороге должна была разместиться на теле путника или на небольшой площади транспортных средств. Средства жизнеобеспечения стягивались непосредственно к телу, жизнь которого они должны были обеспечить. Это диктовало необходимость свертывания предметной среды, которое достигалось несколькими путями.

Первый путь — **увеличение емкости** носителя, т. е. его площади, объема и грузоподъемности. Увеличение площади размещения поклажи на теле путника достигалось за счет разного рода сумок, складок, полостей в его снаряжении. С помощью многочисленных сумок и карманов груз равномерно распределялся по телу путника или ездового животного. Площадь опоры, а тем самым и грузоподъемность увеличивались за счет использования лыж и дорожного посоха, а также транспортных средств. Важное средство увеличения грузоподъемности — использование дополнительных источников энергии (животных, наклона местности) или снижения силы трения посредством заливки водой и обледенения дорожной колеи или полозьев саней.

Второй путь — это, наоборот, разгрузка путника путем размещения части систем жизнеобеспечения **на придорожной территории**. У дорог устраивались места стоянки: и сейчас еще можно видеть сложенные из камней кострища, скамейки, колодцы и *курилки*, где путник мог остановиться и перекусить. Курилки — что-то вроде беседки: крыша на четырех столбах, по периметру лавки, в середине стол. Такие ставят у лесных дорог, обычно на развилках и перекрестках, чтобы путник мог сесть покурить здесь, а не бросать окурки по пути, что может стать причиной лесных пожаров. Местом остановки и отдыха служили также придорожные кресты, священные родники и деревья, возле которых обычно ставили скамейки, навесы и т. п. Местные жители выходят к дорогам продавать продукты. Осенью на обочинах можно видеть ведра картошки, яблок и про-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

чих местных даров. С появлением железных дорог на станциях поставили титаны, где проезжающие могли взять киляток. Не было необходимости нести с собой все ресурсы — часть их (вода, пища, приспособления для отдыха и обогрева) располагалась в придорожном пространстве.

Третий и, пожалуй, наиболее заметный путь трансформации предметной среды в дороге — **минимализация** поклажи по весу и объему. Многие дорожные вещи полые (нищенские посохи, выдолбленные внутри), складные (дорожные сумки, авоськи) и вкладываются друг в друга. Но главное — вырабатывается особое отношение к вещам: они теряют свою привычную ценность. Квинтэссенция странничества самоощущения — идеология старообрядцев-бегунов (*странников*). Одно из главных ее положений заключалось в том, что «странник не должен иметь никакой собственности» [Ливанов 1873, 4, 76–77].

Дорожный минимализм демонстративен в одежде нищих (а едва ли не любой профессиональный странник кормился в пути подаянием). Нагота, босота, одежда, в прорехи которой видно тело, — это знаки их статуса. На р. Ваге, в Шеговарах, до сих пор вспоминают дурачка-нищего, который приходил сюда с р. Сюмы (приток Ваги). Ночуя в доме, он раздевался донага, а при попытке прикрыть его сразу сбрасывал одеяло ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 32] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Мы уже упоминали о нищих — Феде Босом и Паше с р. Леди, — даже в холод ходивших босиком. На р. Ваге в Архангельской обл. вспоминают нищенку, которая бродила там в первой трети XX в.: говорят, она ткала себе холста ровно на одну рубашку и носила эту рубашку не снимая, пока не изорвется. Затем выпрашивала по домам пряжи для изготовления следующей... Вот эта «одна рубашка», принцип «все на себе», весьма характерная для дорожных людей черта. Украинские чумаки XIX в., отправляясь за солью, брали с собой только две рубашки, но носили одну, вторую берегли на случай смерти в пути [Данилевский 1957, 423].

То же самое отношение к вещам существует и в идеологии современного автостопа: «Берите с собой только те вещи, которых не жалко, — наставляет своих последователей Антон Кротов. — А лучше вообще не жалеть вещей... Если готники[4] попытаются отобрать у вас какие-нибудь вещи, подарите их людям сим... Незаменимых вещей нет. Можно отправиться, например, во Владивосток без рюкзака, без спичек, без денег, без документов... Не имейте привязанности к вещам, которые у вас в рюкзаке: если вы почувствуете, что не смогли бы продолжать путешествие без какой-то вещи — значит, зря вы ее потащили с собой...» и далее в том же духе [Кротов 1997, 48, 50, 59–60]. В идеале, для «настоящего» странника, вообще все вещи становятся лишними. Социальный работник описывает беспризорных мальчиков-бродяг, встреченных им на вокзале в Москве: они выбрасывают куртки, когда тепло, а если в холод надо выйти в город, отыскивают по вокзальным задворкам или крадут необходимую одежду. Вещь перестает быть воплощением собственности, становясь только тяжестью и досадным грузом, от которого при первой возможности избавляются.

[4] *Готники*: в молодежном, прежде всего хип-культурном сленге — молодые люди, не имеющие отношения к их культуре, «простые парни», досуг которых сводится к драке и выпивке.

Но и обычные люди, собираясь в дорогу, стараются взять с собою как можно меньше вещей. Заметно стремление к минимализации потребления пищи и особенно ее запасов. Паломники по пути на богомолье обычно постничали, не беря с собою ничего, кроме хлеба ([АРЭМ. Д. 1411. Л. 32] Псковская губ., Порховский у-д). Нынешние любители автостопа советуют брать с собою только *торпеду* (пластиковую бутылку из-под газировки) с небольшим количеством рисовой, гречневой или перловой крупы. Впрочем, бывалые путешественники не нуждаются и в этом, ориентируясь на подножный способ пропитания: «Не возите с собой слишком много — если у вас есть деньги, вы всегда сможете купить килограмм самой дешевой крупы в любом городе или селе; если у вас денег нет, вы можете попросить крупы, постучавшись в любую квартиру» [Кротов 1997, 49]. Взяв с собою положенный запас, бывалые путники старались уничтожить его побыстрее и налегке продолжить путь. С. Г. Третьяков (краевед из с. Верхней Тоймы Архангельской обл.) повествует о знаменитом в их краях охотнике Иване Агафоновиче: «Пойдет в лес с собакой по осени за белкой на неделю, возьмет продуктов на неделю, отойдет от деревни версты с две, сядет на валёжину и, пока не съест все продукты, всё сидит, а потом ходит не евши, как только пьет чай, свою собаку кормит беличьим мясом» ([АМАЭ. Ф. К–1, Оп. 2] М-лы С. Г. Третьякова). Одна из моих собеседниц в Санкт-Петербурге, пожилая женщина, поступает так же: «А то, что беру с собой есть, — сумка-то, набитая продуктами, — ну, это стараюсь, стараешься съесть как можно больше, чтобы этого места не было вообще» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). Мужчины вообще стараются обойтись без запасов: «Ой, я хочу... я все время хочу это приуменьшить, так что... для меня лучше все экспромтом. Я хочу просто собраться и поехать. Еду по пути купить». — «А какую еду?» — «Кефир на станции, булочки с творогом или еще что-нибудь такое. Все, что есть в киосках». — «Ты выбегаешь на станциях?» — «Да. А почему нет? Пятнадцать минут стоит... Вот это стремление свести к минимуму все у меня есть. У других, может быть, наоборот: подготовиться за неделю там...» (Александр К., 1957 г. р., СПб., 1999 г.). Вот это последнее замечание указывает еще одну стратегию жизнеобеспечения в дороге: добычу, ориентацию на «подножный корм».

Можно было заметить, что дорожное снаряжение не только служило средством жизнеобеспечения путника, но и символизировало ряд комму-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

никативных стратегий. Умножение покровов, подготовка запасов пищи отражают стратегию автономизации, стремление к независимости от среды и к одинокому существованию. Нежелание вступать в общение отражают и многочисленные тайники, сложные запоры, характерные для странических сумок и одежд. Стратегию защиты и агрессии воплощают посох, иногда снабженный тайным оружием, нож, топор, другие острые орудия, а также магические обереги. Взятые в дорогу орудия труда и магические снадобья — средства добычи ресурсов — выражают, в основном, стратегию потребления информации и ресурсов окружающей среды в обмен на собственные, иногда иллюзорные, усилия и услуги.

Сексуализация снаряжения

Отметим еще одно характерное явление — сексуализация в фольклоре предметов снаряжения, транспортных средств, самого процесса подготовки и облачения в дорогу. Скажем, процесс надевания обуви в загадках изображается точно так же, как и процесс соития:

Засунул голу
В мохнату дыру (Нога и валенок).

(Архангельская обл., Онежский р-н, 1965 г.)

Или:

Суну-посуну
В черную посуду (Ноги — в сапоги).

(Воронежская обл., Анненский р-н, 1957 г.)

Загадка может быть разгадана двумя способами, и смеховой эффект строится на ожидании непристойной разгадки, в то время как настоящий ответ — просто «обувание». Своеобразные загадки-ловушки:

Суну, суну, недосуну,
Отдохну да поджехну (Сапог надевают).

(Архангельская обл., Плесецкий р-н, 1964 г.)

Сверху черно — внизу красно.
Как засунешь — так прекрасно (Галоша).

(Татарская респ., Чистопольский р-н, 1976 г.);
[РЭФ, 376, 382, 408, 412, 421;
Даль 1993, 2, 600–601]

В этот же ряд вписывается известная припевка из детского «садистского» анекдота о том, как «нога попала в колесо», — которая в этом контексте приобретает уже иное значение, если вспомнить, например, что ступица колеса во многих русских говорах называется *маточина*, мельничное колесо в пермском диалекте — *баба* и т. д.

Не менее волнующим оказывается процесс надевания заплечного мешка. Вполне сексуально выглядит в народных загадках пестерь (берестяной короб, который носят на спине), непременный атрибут путника на Русском Севере: «Скрипит, рокочет — На бабу хочет» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1967 г.).

Те же метафоры относятся к подготовке транспортных средств. «Шерсть о шерсть трется, Живое тело в дырку прется (Хомут одевают на лошадь)» (Архангельская обл., Вельский р-н, 1969 г.). Или о том же еще более откровенно: «Расстегнула мать стегнище Да запихала толстяка» (Карельская респ., Лоухский р-н, 1968 г.).

Грузовик в дороге также вызывает сексуальные ассоциации:

Спереди — по блату,
Сзади — кому хошь,
Молодому — когда захочет,
Старому — когда стоит.
(Спереди — кабина, сзади — кузов. Молодому взобраться легко, старому — только когда машина стоит.)

(Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1969 г.)

Старому — пока стоит, не зевай!
Молодому — когда хошь,
Спереди — по блату,
А сзади — сколько хошь.

(Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1967 г.)

Можно тут же вспомнить непередаваемо-любовное отношение мужчин-автолюбителей к своей автомашине, порой вызывающее ревность жен. Мотивы сексуализации автомобиля постоянно эксплуатирует реклама. В качестве параллели — сексуальные отношения сибирского шамана с его духом-помощником (гагарой, лосихой и проч.), который возит его по разным уровням многослойных небесных и подземных миров. Тоже «транспортное средство».

Отметим, что по отношению к предметам дорожного снаряжения и транспорта используются метафоры соития, т. е. мужская метафорика, табуированная для женщин. Некоторые элементы дорожного снаряжения прямо прочитывались как мужские символы. Пример — посох, который служил необходимым атрибутом путешественника и в то же время знаком статуса готового к браку мужчины (*трестка* во время гуляний и драк мужской молодежи).

Метафоры соития по отношению к дорожному снаряжению и транспортным средствам можно рассматривать как средство символической

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

самоидентификации человека (мужчины) с дорогой. В то же время, дорожное снаряжение табуировано для женщин, особенно в моменты их репродуктивной активности (беременности, месячных очищений). Беременной, в частности, запрещалось перешагивать через предметы упряжи (оглобли, дышло, дугу и хомут, вожжи, седло) или перелезать через сани. Нарушение этих запретов, по поверьям, грозило несчастьями как путникам (лошади тяжело везти будет, в пути не повезет), так и самой женщине и ее будущему ребенку (он запутается в пуповине, родится раньше времени, будет горбатым, кривоногим и проч.). Рыбаки и охотники, отправляясь на промысел, не позволяли женщине касаться орудий лова, провизии и снаряжения, чтобы не лишиться удачи на промысле [Попов Г. 1903, 329–330; Логинов 1993а, 72; Логинов 1993б, 30]. Таким образом, сексуальная идентификация с дорогой, сексуализация дорожного снаряжения сопровождалась блокированием реальной сексуальности, отношений с женщинами, связанных с прокреативной деятельностью. Территориальная активность как будто замещает репродуктивную.

Подводя итог нашим наблюдениям обрядов ухода, обратим внимание на способы репрезентации в них процесса отчуждения. Коммуникативный процесс — исключение человека из системы социальных связей — обозначался посредством репродуктивной символики (коитальной, родильной, материнской), которая пронизывает обряды ухода как основной код, с которым соотносятся прочие системы символизации.

Наиболее ярко манифестировалась в обрядах разлука с матерью, женой, возлюбленной, т. е. исключение человека из системы репродуктивных (кровных, любовных, супружеских) связей. В прощальных обрядах женские тексты наиболее разработаны и жанрово оформлены. Женщины и после ухода их родственника или возлюбленного продолжали совершать обряды, направленные на пресечение отношений с ним: магические ритуалы *снятия тоски* у печи, закрещивание всех входов-выходов из дома, временное «забывание» имени уехавшего мужчины и проч. Утрата уходящим в дорогу репродуктивного статуса проявлялась в сексуальных табу, вступавших в силу уже перед уходом (после последней бани), в табуированности для женщин дорожного снаряжения, в отрицательном маркировании и избегании встреч с женщинами при выходе в путь.

Все это должно было обозначить утрату социального статуса, которая изображалась в обрядах как утрата, прежде всего, репродуктивного статуса: по современной пословице, «в командировке (на курорте) каждый холост». Блокирование прокреативных программ перед уходом происходило вместе с активизацией коммуникативных программ разделения и фактически его символизировало, т. е. мы наблюдаем сцепление коммуникативного и репродуктивного кодов.

Часть II. *Путник*

Теперь в поле нашего зрения, наконец, будет сама дорога. Нам предстоит реконструировать систему социальной регуляции в пути, когда человек находится вне поселения, а следовательно, и вне привычных форм общественного контроля. Говоря о системе социальной регуляции, мы имеем в виду следующие ее компоненты: статусы человека в дороге, дорожные нормы (регулирующие витальное, материально-предметное и коммуникативное поведение), а также способы символизации этих статусов и норм. Отдельные главы мы посвятим способам маркирования придорожного пространства, рассмотрим символический статус отдельных локусов, определявший нормы поведения путника.

Впрочем, тема социальной регуляции в дороге сама по себе проблематична, если вспомнить, что в традиционных представлениях дорога — область и символ «воли», аномии (отсутствия определенных норм). Домашние нормы перестают действовать. Означает ли это на самом деле отсутствие всяких норм или же только их невидимость с «домашней» (доминирующей в культуре, но не единственной) точки зрения?

Судя по имеющимся в нашем распоряжении материалам, неопределенность норм на рациональном уровне сопровождалась активизацией иных: мифоритуальных, магических — механизмов социальной регуляции, иррациональных не только с точки зрения современной, но и господствовавшей в традиционной культуре («домашней») системы рациональности. С этим связано внимание, которое мы уделяем обрядовым и другим формам символического поведения, а также мифологическим представлениям, которые могли влиять на поведение человека в дороге.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 4 *Встречный: статусы путника*

Поскольку нормы социального поведения зависят от статуса взаимодействующих людей, то нам следует начать с выяснения вариантов и правил конструирования статуса человека в дороге. Определение статуса — идентификация человека в дороге — происходит в ситуации встречи, которая и будет в центре нашего внимания. В этой главе мы рассмотрим массив текстов, моделирующих ситуацию встречи в дороге: приметы; запреты и предписания; рассказы о встрече (в разной степени мифологизированные); охранительные заговоры и молитвы. Мы рассматриваем эти тексты как средства трансляции традиционных моделей поведения (посредством прямых подписаний или культурных образцов). Иными словами, речь пойдет не столько о реальном поведении путника, сколько о средствах его культурного моделирования, хотя мы по возможности и приводим иногда примеры актуализации этих моделей.

Массив поверий о встрече распадается на две группы: поверья о первой встрече (после отправления в путь) и о встрече непосредственно в дороге.

Первая встреча

Разбирать встречи — не слезать с печи.

[Даль 1993, 3, 598]

Особое место в системе дорожного мировосприятия занимала первая встреча (иногда первые три) после выхода из дому. С нею связаны приметы, трактовавшие первую встречу как знак, говорящий об успехе или неудаче всего пути. Иными словами, встречные персонажи (люди, животные) маркировались положительно, что означает их включение в формирующуюся дорожную картину мира, либо отрицательно, т. е. исключа-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

лись из нее. Таким образом, приметы о первой встрече можно рассматривать как средство конструирования дорожного символического комплекса.

Общий смысл обрядовых действий при выходе из дому — отчуждение от всего домашнего. Выйдя в дорогу, не оглядывались и назад не возвращались, даже если что-то забыли дома: говорят, что «пути не будет», «зря сходишь» или «какая неуладица будет» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 43; Д. 1623. Л. 43] Архангельская обл., Вельский и Виноградовский р-ны). Выйти старались незамеченными, пораньше утром, так чтобы ни с кем не встречаться. Выбирали безлюдные места, свою деревню нередко проходили задами-огородами, избегая встреч, потому что некоторые из них, по поверьям, могли принести несчастье в предстоящем пути.

Встречным на вопросы не отвечали, спросят: «Куда идешь?» — *закудыкают*, не будет пути и удачи, особенно идущему на охоту, рыбалку, по важному делу и даже в магазин. Такие вопросы игнорировали или отвечали грубо: «Куды, куды! В лягушачьи пруды — лягушек ловить да тебя, дурака, кормить!» ([АРЭМ. Д. 554. Л. 6] Калужская губ., Мосальский у-д, к. XIX в.). В моем детстве ответ звучал чуть иначе: «На Кудыкину Гору, мышей ловить, тебя кормить!» (Амурская обл., Серышевский р-н, 1965–1968 гг.). Сам вопрос «Куда?» в этой ситуации — нарушение правил дорожной вежливости. Все эти запреты — возвращаться, оглядываться, разговаривать со встречными — не что иное, как нормы избегания по отношению к дому и домашним. Смысл — окончательное отчуждение, отделение от дома, пресечение домашних связей и отношений.

До сих пор живет верование, что некоторые люди «несчастливы на встречу». Таких особенно избегали. «Приметы были у мужиков, — записываю в с. Чертóво Чухломского р-на Костромской обл. — Тут живет одна. Охотник говорил: не пойду той дорогой, лучше этой — чтоб мимо не идти. Или на рыбалку пойдешь, ее встретишь — лучше не ходить. Он вёртывался сколько раз: „Что?" — „Да, Таньку увидал — всё равно пустой придешь". И привел пример. У него яблони привитые. И один яблок большой висел. А огородцы-то у них рядом (с той Танькой. — *Т. Щ.*). И она говорит: „Ого, какой яблок!" И часа не прошло, упал этот яблок и раскололся. Вот так. У нее *зубы длинные*!» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 33] Костромская обл., Чухломский р-н, с. Чертово, 1989 г.)[1]. «У нас со мной рядом жила Анна, — вспоминает старая женщина из с. Благовещенск на р. Устье в Архангельской обл. — Она в лес никогды не ходила, а я все время ходила. А она всё: „Эк ведь ты какая ядрёна! Ты старая, да всё в лес ходишь, а я молодая, да не хожу". Раз я услышала — она говорит: „Вот кабы ты заблудилась, да кабы тебе ничего не найти!" Мне говорят бабы: „Ты иди, да ей на глаза не показывайся". А одна ее встретила, дак, говорит, в лесу иду, и по ягоды надо свернуть, а меня всё в лес тянет — всё в лес идти прямо...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 62 62] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Жители Кондопоги говорили, что у таких людей был *тяжелый ангел*, потому встреча с ними сулила неудачу в любом предприятии [СРГК, 1, 19]. Особенно избегали встречи с людьми, которых подозревали в тайной недоброжелательности — т. е. речь идет об уже существовавшей межличностной напряженности. Таким образом, с дорогою связана актуализация уже существовавшего, но не проявленного раньше отторжения.

Сторонились и избегали тех, кого в деревне считали колдунами и ведьмами, завистниками и обладателями дурного глаза — т. е. тех, кто был под подозрением, в напряженных отношениях сразу со всем сообществом. Чаще всего это женщины. Таких избегали и предупреждали друг друга: «Смотри, штоб етая баба не перашла табе дарогу — што-нибудь случицца. Стал я ехать — велосипед сломався. Есть такие — от роду нерадаюць». Им боятся переходить дорогу — испортят ([АРЭМ. Д. 1242. Л. 32] Гомельская обл. и р-н, 1982 г.; [АРЭМ. Д. 442. Л. 39] Вятская губ., Сарапульский у-д, 1898 г.).

Избегали встречи с людьми, имевшими антропологические или этнические отличия: хромыми, кривыми, *двоезубыми* или *долгозубыми*[2] или иноэтничными ([АРЭМ. Д. 1303. Л. 27] Пензенская губ., Городищенский у-д).

Эти люди фактически персонифицировали комплекс отторжения. При встрече с ними считалось необходимым выругаться (чтобы отвести неудачу) — т. е. актуализировать этот комплекс, перевести из сферы представлений в сферу действия. Таким образом, с выходом в путь связана актуализация уже бывших программ отторжения — отчуждения и разделения, — которые использовались для обозначения и упрочения границы сфер дороги и дома.

Встреча с женщиной

Плохой приметой считается, отправляясь в дорогу, встретить женщину, особенно *простоволосую*. По пензенским поверьям, в этом случае нужно слегка ударить женщину прутом ([АРЭМ. Д. 313. Л. 5] Вологодская губ., Никольский у-д, 1898 г.; [Д. 442. Л. 52–53] Вятская губ., Сарапульский у-д;

[1] *Зубы длинные*: по народным представлениям, люди с необыкновенно длинными зубами были колдунами или обладали дурным глазом, т. е. способностью вредоносного влияния на окружающих.

[2] *Двоезубый* — человек, у которого зубы растут в два ряда; речь идет об антропологическом уродстве; *долгозубые* — уже упоминавшиеся обладатели особенно длинных зубов, выступающих изо рта.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

[Д. 1303. Л. 27] Пензенская губ., Городищенский у-д). Плохой приметой считалось, если женщина несла пустые ведра или пустую сумку. На Псковщине смотрят, в какую сторону она идет: «Если как за пазуху застегиваем — справа, — то нормально. А если слева направо, то плохо» ([АМАЭ. Д. 1728] Псковская обл., Пустошкинский р-н, д. Яйцово, 1995 г.). Модификацию верований о «первой встрече» можно видеть в примете, имеющей хождение у современных уличных продавцов: если первой подойдет и купит товар женщина, весь день торговля будет идти вяло. А вот если первый покупатель — мужчина, «товар хорошо уходит» (Петрова М. // Смена. 17.02.1998. 2).

Особенно неприятной приметой считалось встретить беременную женщину. Если она перейдет кому-либо дорогу, то у этих людей, по поверьям, будут чирьи [Попов Г. 1903, 330], а если просто встретится в пути — путь незаладится. Беременной женщине вообще не советовали куда-нибудь ездить, а на поздних сроках ее вообще старались не отпускать одну и даже запрещали сидеть или стоять в дверях на пороге [Байбурин 1993, 89]. Дорога для беременной табуирована, как и предметы дорожного снаряжения.

Итак, традиция вытесняет женскую символику из дорожной модели мира, маркируя ее как вредоносную и потенциально опасную. Вместе с тем блокируется область репродуктивных отношений.

Встреча со священнослужителем

На начальном этапе пути табуировались и христианские символы, как наиболее яркие символы действовавшего дома Закона: общепринятых правил и норм. Встретить по пути священника, дьякона — любого представителя причта — считалось плохой приметой ([АРЭМ. Д. 313. Л. 5] Вологодская губ., Никольский у-д, 1898 г.; [Д. 703. Л. 9] Новгородская губ., Белозерский у-д; [АМАЭ. Д. 1621. Л. 43; Д. 1623. Л. 43] Архангельская обл., Вельский и Виноградовский р-ны, 1988 г. См. также: [Фирсов, Кисилева 1993, 133] Владимирская губ., Меленковский у-д). Рыбаки-заонежане в этом случае держали себя за путовицу, пока священник не пройдет мимо. По местным верованиям, если после отъезда кого-либо из дому перекрестить все четыре угла избы изнутри, то пути не будет: по дороге сани семь раз сломаются [Логинов 1993а, 42, 73]. Формулы с упоминанием церковнослужителей в дороге использовались в качестве вредоносных заговоров. Если при встрече с охотником, идущим на промысел, проговорить: «Едет поп, не стрелец — несет крест, не ружье», то добычи на охоте не будет ([АМАЭ] Костромская обл., Буйский р-н, 2000 г.). Рыболов, увидев идущего на промысел конкурента, обгоняет его и тихонько приговаривает: «Не рыболов идет, а дьякон: не рыб ловить, а детей крестить!» — «Ему ни одна рыбка не попадет, а мне вся попадет» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 43] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Для обеспечения удачи в делах, связанных с дорогой (охоте, рыбном промысле, поиске пропавшего ребенка или животного), знахари, а также некоторые профессиональные охотники и рыболовы демонстративно отрекались от всего святого: перебрасывали крест на спину или клали его *под пяту* и даже стреляли в святое причастие (церковную просфорку) ([АРЭМ. Д. 703. Л. 9] Новгородская губ., Белозерский у-д). Вероятно, все это одно из проявлений принципа оборотности, действовавшего в дороге. Дорога отвергала домашний Закон (ведь «больному да дорожному закон не писан»). Вероятно, табуирование атрибутов *божественного* на начальном этапе пути — одно из проявлений отречения от домашних правил и норм. Оно как-то связано с табуированием женского (точнее, материнского, рождающего) начала и с акреативной ориентацией дорожного бытия. Вредоносный заговор упоминает не просто священнослужителя, а идущего «детей крестить». Возможно, здесь актуализируется традиционное соотнесение Церкви с материнством: «Бог до людей, что мать до детей (добра)» [Даль 1993, 2, 307]:

Утка крякнет,
Да на море звякнет
— Собирайтесь, детки,
К каменной матке,
А у каменной матки
Есть медные титьки.

[РЭФ, 421]

(«Каменная матка» — собственно церковь, «медные титьки» — колокола). Здесь уместно вспомнить концепцию «материнской» основы русской народной веры [Федотов 1935].

Встреча с домашними животными

Ряд примет связан с поведением домашних животных. Встретить при выходе из дому кошку или свинью — плохая примета, собаку — хорошая: «собака — *доброход*» (См.: [АРЭМ. Д. 313. Л. 5] Вологодская губ., Никольский у-д, 1898 г.; [АМАЭ. Д. 1621. Л. 43; Д. 1623. Л. 43] Архангельская обл., Вельский и Виноградовский р-ны, 1988 г.). Кошка, как и женщина, в традиционном восприятии связана с домом: «Кошка да баба завсегда в избе, а мужик да собака завсегда на дворе» [Даль 1993, 2, 574]. В южно- и западнорусских поверьях облик кошки или свиньи прини-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

мают бабы-колдуньи, когда они ходят тайком колдовать. Избегание этих животных может быть связано с настороженностью по отношению к женскому магическому началу. По наблюдению В. И. Даля, русский ямщик «ни за что не повезет барыню с кошкой, уверяя, что от кошки лошади худеют» [Даль 1995, 92]. Заонежане считали, что в виде кошки на дороге является домовой. Здесь считается, что, если кошка идет навстречу рыболову (как и охотнику) либо перебегает дорогу, это плохая примета; если же сопровождает его до лодки — будет хороший улов [Логинов 1993а, 42, 50]. Повсеместно и по сей день боятся черную кошку: если она перебежит дорогу, дорога не заладится. В таких случаях предусмотрено несколько ритуально-магических способов защиты: если кошка перейдет дорогу, нужно перекреститься, трижды плюнуть через левое плечо, переложить сумки и любые предметы из одной руки в другую, идя с кем-то за руку, расцепить руки и взяться снова только перейдя то место, где перебежала кошка. Все это хорошо дополнить охранительным заговором: «Кошке пень да колода, а мне, рабе божьей (имя), путь да дорога» (повторить три раза) [Вятский фольклор 1994, 93, № 574].

Плохая примета, если какое-нибудь домашнее животное (лошадь, овца, собака) увяжется за уходящим — его надо отогнать, а если не удается, то махать на него *вывороченной* одеждой или шапкой (Витебская губ., сер. XIX в. [Толстой, 1990, 127]). Животное, неотлучно преследующее путника, воплощает здесь навязчивую связь, притяжение дома.

Комплекс примет о первой встрече заостряет внимание на встрече с женщиной, священнослужителем, а также с домашними животными. Все эти персонажи воплощают идею «дома», и все они отрицательно маркируются, т. е. выводятся за рамки формирующейся дорожной модели мировосприятия.

Домашних персонажей, по народным представлениям, следует избегать, т. е. статусы встречного, связанные с домом, уже не обеспечивают возможности общения. Дорожная коммуникация строится на основании других идентификаций путника, культурные образцы которых можно обнаружить в фольклоре: уже упоминавшихся напутственных заговорах, молитвах-оберегах, а также в народных нарративах о дорожной встрече.

Далее мы рассмотрим примеры идентификаций (статусов) встречного, предусмотренные традицией: не только тексты, содержащие культурные образцы разных идентификаций путника, но и примеры их актуализации, когда они накладывают отпечаток на восприятие реальной встречи.

Заметим, что отнюдь не всегда встречный идентифицируется как человеческое существо. Традиция допускает его восприятие как нечеловеческого и даже потустороннего существа, т. е. идентификация

встречного начинается не с опознания его социальной роли, а с классификации в рамках более общих категорий: «живой — не живой», «человек — не человек». Иногда дорожную встречу описывают в терминах неполного существования: *поблазнило, поманило, помлилось* — показалось или почудилось, т. е. добавляется еще один параметр идентификации: «существующий — не существующий».

Ошибочное узнавание

Дорожная коммуникация строится на основании других идентификаций путника, культурные образцы которых можно обнаружить в фольклоре: уже упоминавшихся напутственных заговорах, молитвах-оберегах, а также в народных нарративах о дорожной встрече. В ситуации дорожной встречи возможны два варианта идентификации путника: подтверждение домашнего статуса (т. е. опознание его как сына, отца, соседа, просто знакомого) или конструирование нового, собственно дорожного.

Если встречаются незнакомые люди, то домашний статус в дороге утрачивается, поскольку неизвестны ни занятие, ни семейное положение, ни репутация встречного — характеристики, по которым определялось положение человека в месте его постоянного жительства. При встрече знакомых — родственников, односельчан — можно ожидать подтверждения их домашнего статуса: они узнают друг друга, и в этом случае взаимодействие должно строиться по домашним нормам. Однако, даже в тех случаях, когда человека узнают при встрече, традиция акцентирует возможность ошибки — характерны многочисленные рассказы о том, как человек, которого приняли за сына, соседа, односельчанина, оказывается незнакомцем, а то и нечеловеческим, демоническим существом [Криничная 1993, 19]. «У меня отец один раз заблудился, — рассказывал мне житель с. Колянур Кировской обл. — Еду, говорит, из Кичмы. И идет мужик знакомый, хромает. — Ты, говорит отец, Сидорко? — Я. — Посадил на телегу, а тот высокий, а сидит-то боком, лицо не показывает. Отец говорит: — Давай покурим. — Да нет, до деревни доедем — закурим. А потом доехали, отец говорит: — Зайдем к шурину? — Да ты иди, я не пойду. — Да как же к родне не зайти? Отец зашел в дом: — Я, говорит, гостя к вам привел. А вышли — нет Сидора-то. Это долгий (т. е. леший. — *Т. Щ.*) был» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 33–34] Кировская обл., Советский р-н, 1986 г.). Небольшое отклонение в поведении попутчика сразу отменяет первоначально признанный его статус «знакомого Сидора». Происходит переопределение его статуса, уже под влиянием дорожной системы представлений: поверий о лешем, который, притворившись родственником или знакомым, норовит заманить путника в глушь, утопить в болоте, заморозить на камне посреди поля. Поэтому, даже если

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

встречный в пути опознан как человек, знакомый, родственник — в своем домашнем статусе, к этой идентификации традиция требует относиться с осторожностью и строить свои взаимоотношения с ним так, как если бы его статус был неопределен. Предписывается неполная статусная идентификация встречного. Всегда остается момент неопределенности. Человек в дороге может оказаться не тем, кем кажется, т. е. при каждой встрече возникает проблема его новой — дорожной — идентификации, от которой зависит и дальнейшее поведение сторон. Правила и образцы такой идентификации заданы в поверьях и фольклорных текстах, к анализу которых мы и обратимся. Заметим, что отнюдь не всегда встречный идентифицируется как человеческое существо. Традиция допускает его восприятие как нечеловеческого и даже потустороннего существа, т. е. идентификация встречного начинается не с опознания его социальной роли, а с классификации в рамках более общих категорий: «живой — не живой», «человек — не человек». Иногда дорожную встречу описывают в терминах неполного существования: поблазнило, поманило, помлилось — т. е. показалось или почудилось, таким образом добавляется еще один параметр идентификации: «существующий — не существующий».

Перед тем, как перейти к описанию идентификации встречного, следует сделать еще одно замечание. Статусы путника связаны с восприятием самой дороги, с символикой дорожного пространства. По нашим материалам выявляется по крайней мере три пласта такой символики, три системы маркирования дороги: система «страшных» мест, святых мест (придорожные кресты и часовни, священные камни, колодцы, деревья, рощи, пещеры) и система придорожных жилищ или символизировавших их сооружений для привала (промысловые избушки, шалаши, скамейки, колодцы). Каждая из этих систем предполагала особые правила поведения, формы взаимодействий, сценарии встречи, с каждой из них была связана и своя система возможных статусов — позиций, которые мог занять путник. Таким образом, текст дороги фактически разделяется на три (по крайней мере) разных текста, которые могли пересекаться, а нередко вступать друг с другом в противоречие. Общая картина этого разделения прояснится в конце исследования. Здесь мы рассматриваем те варианты возможной идентификации встречного, которые отражены в фольклорных текстах, бытовавших в период, когда производились наши полевые записи, т. е. в конце XX в. Специфический набор статусов был связан с хождением на богомолье. Это статусы богомольца, странствующего пророка и проповедника, старца-хранителя святого места. Их мы рассмотрим отдельно, в главе, посвященной символике придорожных святынь. Здесь же сосредоточим внимание на системе представлений, связанных с «дорогой вообще», а не с отдельными видами путешествий. Приходится констатировать, что в этой системе доминировали представления о дороге как опасном и страшном месте, нередко персонифицировавшиеся в образах демонологических существ: лешего, русалок, водяных, разнообразных бесов, а также болезней (лихорадки, холеры и проч.) и самой смерти, бродивших будто бы иногда в антропоморфном облике. Эти поверья, связанные с восприятием дороги как сферы небытия, накладывали отпечаток и на восприятие встреченных здесь прохожих.

Смерть и покойники

Восприятие дороги как области небытия накладывало отпечаток и на идентификацию находящихся здесь существ, которые могли быть опознаны как персонификации смерти, болезней — гибельных и потусторонних сил. «Пошли... мы в школу, — вспоминает жительница с. Благовещенск эпизод своего детства, пришедшегося на 1930-е гг. — И вот: идет женщина перед нами и несет как белую доску под мышкой, и все себе под нос: „Ду-ду-ду-ду". Что идет так рано? И не поет, ничего, а все: „Ду-ду-ду-ду!" И свернула огородцем в один дом. Обратно возвращались из школы — и говорят: в том дому женщина умерла. Так вот, говорят, это смерть шла...» ([АМАЭ. Д. 1631. Л. 46–47] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Фольклорист с полным основанием определит этот текст как «быличку» или «мифологический рассказ», повествующий о встрече с мифологическим существом — смертью. В то же время информанты рассказывают о реальной встрече: они встретили в дороге старушку, которая что-то бормотала себе под нос. У нас нет оснований сомневаться в самом факте такой встречи. Рассказ о ней не приобрел бы никаких мифологических черт, а скорее всего, она бы вообще забылась, если бы на обратном пути девочки не услышали о смерти соседки. Только тогда они идентифицировали старуху как «смерть», т. е. этот статус был приписан незнакомой бабушке уже задним числом.

В некоторых дорожных рассказах встречному приписывается статус «ходячего покойника». В с. Усть-Выя, в верховьях р. Пинеги, местные жители рассказывали, как ездили на р. Вашку (зона расселения коми), где видели лодку: «Плыли на лодке парни. Были в белой рубахе. Парни пристали к острову... Мы решили посмотреть, что в лодке у парней, а там оказалась сосна с корнями. Мы сразу поняли, что это лешие. Потом парни совсем пропали. А на острове этом хоронили только утопленников и удавленников. Их не закапывали, а оставляли на две недели лежать на земле, ставя над ними палатки и только потом закапывали...» ([АМАЭ. Д. 1645. Л. 4–5] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, запись Д. А. Баранова, 1989 г.). Здесь незнакомые парни идентифициру-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ются как лешие и одновременно заложные покойники, постоянные «жители» страшного острова, т. е. им приписываются сразу два статуса, и оба потусторонних.

Установка на такое восприятие встреченных в дороге людей формулируется в причитаниях над умершим, обычный мотив которых — просьба к умершему вернуться. В. А. Чистяков цитирует севернорусские причитания, где женщина зовет вернуться своего мужа:

> Всё я думала победным своим разумом,
> Как не едет ли любимая семеюшка
> Корабельничком на синем на Онегушке
> Он со этым товаром заграничным...
>
> (цит. по: [Чистяков 1982, 124])

По замечанию В. А. Чистякова, в этих причитаниях умерший является в родном селении как «корабельничек», «калика перехожий», «купец московский», — «это люди, род занятий которых связан с путешествиями, они едут или идут издалека, из неизвестного леса» [Там же]. Здесь подспудно присутствует установка, что люди дорог могут оказаться выходцами с того света.

В воспоминаниях странствующего священника Никифорова-Волгина есть эпизод, когда эта метафора как будто оживает. Во время своих странствий, вскоре после гражданской войны, он подошел к одной деревне. «У околицы стояла маленькая сгорбленная женщина, в тулупе, черном монашеском платке, в тяжелых деревенских сапогах. Она облокотилась на березовую изгородь и смотрела на большую дорогу. Я подошел к ней и окликнул ее приветствием. Она вскинула на меня странные, болью какой-то пронзенные глаза свои и улыбнулась не живой улыбкой. — Ты оттуда? — показала она озябшей рукою на пройденную мною дорогу. — Да. К вам в деревню иду! — Та, так... А ты моих детушек не встретил?.. — В деревне мне рассказали, что женщина эта помутилась в разуме, когда узнала о расстреле своих сыновей. С этого времени, во всякую погоду, она выходит за околицу встречать их и каждого встречного спрашивает: — Не видали ли вы деток моих?» [Никифоров-Волгин 1990, 30–31].

В д. Старое Веретье под Новгородом восьмидесятилетняя (1901 г. р.) старушка говорила мне, что «на перекрестках людям чудилось: покойники стояли, люди какие-то», и что сама она видела покойника: «Как человек — на перекрестке в Менюшах, ночью» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 29] Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, д. Старое Веретье, 1981 г.). Подобные рассказы оказывают вполне реальное воздействие на восприятие встречного, особенно в сумеречном межвременье. Один из читателей газеты «Известия» прислал в редакцию сообщение о бывшем с ним в дороге происшествии. Автор шел пешком в маленькую деревню под Звенигородом, где жила его бабушка. «Смеркалось. Вечер был тихий и теплый. Слышу сзади шаги. Двое молодых ребят-милиционеров шли в том же направлении. Мы разговорились. Стали анекдоты травить. Они меня все о столичной жизни расспрашивали, а я их про особенности этих мест. За разговором не заметили, как из сумерек навстречу вышел старичок. Подошел к нам и говорит, ехидно так улыбаясь:

— А чего это вы веселитесь? Места тут мрачные. Тут мертвые с косами шастают. Сейчас для них, кстати, самое время. — Договорив, он посмотрел на часы, покачал головой и удалился.

Мы похихикали над ним, но анекдоты рассказывать как-то расхотелось. Вдруг видим, вдалеке что-то белеет. Стало приближаться к нам. Теперь уже четко можно было разглядеть две фигуры в белых балахонах, а в руках... господи, неужели косы! Я побледнел, а у ребят машинально потянулись руки к дубинкам. Мы остановились.

— Эй, кто такие, — дрожащим голосом крикнул один. А из темноты еле слышно:

— Студенты, мы из Москвы.

— А здесь-то что делаете, да еще в таком виде? — слегка успокоившись, продолжил другой милиционер.

Бабочек ловим, — чуть не плача ответили студенты.

Оказалось, действительно, студенты с биофака МГУ! Приехали сюда на практику. Балахоны — их специальная одежда, а то, что мы приняли за косы, — обыкновенные сачки» [Бурков 2000, 16].

Образ прохожего — ходячего покойника довольно обычен в народных нарративах (многие из которых представляют собою мифологизированные рассказы о реальных встречах). Мне и самой довелось побывать в этой сомнительной роли. В 1982 г. я была в командировке в с. Медведиха Рамешковского р-на Калининской (ныне Тверской) области. Приехала туда в пятницу, в шестом часу вечера, когда все местные учреждения были уже закрыты, а администрация разошлась по своим домам. Обратиться мне было не к кому. В преддверии выходных все дружно топили бани и встречали приехавших из города родных. Тогда я отправилась в ближайший лесок, надеясь найти там если не какой-нибудь хутор или пастуший домик, то хотя бы шалаш (благо, спальник был у меня с собою). Светлый лесок быстро превратился в неприветливый ельник, в котором не слышно было не то что птичьего пения, но даже комариного писка. Из-за поросшего травой холмика выбежал лис, посмотрел на меня и не торопясь ушел. Дальше идти уже не хотелось. Как потом выяснилось, там, за ельником, было сельское кладбище. И вот возвращаюсь я медленно в село, солнце к тому

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

времени спустилось уже низко и светило мне в спину. Тут вижу: навстречу, со стороны села, движется темная точка, быстро превратившаяся в деда с дорожным посохом. Метрах в двадцати от меня дед вдруг остановился как вкопанный и стал креститься. И так стоял, пока я с ним не поравнялась, а тогда закричал: «Фу ты, а я думал, покойник с кладбища идет!.. Вся в белом!..» (на мне было, по случаю теплого дня, легкое светлое платье). До сих пор не пойму, пошутил он или впрямь испугался, но страх его выглядел вполне натурально.

Подобный стереотип восприятия дорожной встречи дает себя знать не только в деревенской среде. Я разговаривала с профессиональным психологом, увлечением которого был сбор рассказов о необычных случаях в пригородах Санкт-Петербурга. В начале 1990-х гг. он отмечал всплеск рассказов такого рода. Будто в безлюдных местах Выборгского шоссе, на Карельском перешейке, выходят из лесу (некоторые говорят: поднимаются из придорожных канав) некие люди, одетые в черные костюмы с иголочки («Ты понимаешь, куда в такие костюмы снаряжают?»), останавливают машину, просят подвезти; потом машину находят пустой, а водителя — мертвым, или он вообще бесследно исчезает. И будто от тех людей исходит отвратительный запах разложения. Предполагалось, что речь идет о встающих из могил покойниках. В те годы, надо заметить, на Выборгском шоссе участились случаи грабежа и разбойных нападений на автомобилистов. Возможно, мифологическое сознание по-своему трансформировало еще не очень привычную в те годы криминальную реальность.

Уроки

Дорога, как сфера небытия, считалась источником разнообразных заболеваний, которые в народных верованиях нередко представали как антропоморфные существа. Эти представления иногда проецировались на встречного человека. В дорожных рассказах есть примеры идентификации прохожего как болезни (лихорадки, холеры и т. п.) или ее виновника — колдуна, ведуна, обладателя дурного глаза.

Среди болезней, которые могут быть вызваны пребыванием в дороге, чаще всего упоминают *уроки*, проявляющиеся резкой усталостью, головной и мышечной болью. Другие названия той же напасти — *сглаз, призоры, прикосы, ураз, осуд, оговор, приговор, озев, озевыши, озеп, озек, озык*. В самой этимологии их заключено представление о происхождении этой болезни от чужого взгляда (*сглаз, призор*), слова, речи (*урок, осуд, оговор, приговор*), прикосновения или ранения (*прикос, ураз*), дыхания (*озевыши, озев, озеп, озек, озык*) — т. е. любого контакта с другим человеком.

Особенно *пристают* уроки в дороге, где может быть множество случайных, в том числе нежелательных, встреч: «Призоры — в дороге, в чужих людях, — говорила мне старая женщина в доме на мысу у слияния рек Устьи и Кокшенги. — Мало ли вы их обойдите, лиходеек: она не скажет, только глянет — а трава повянет!» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 75] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). В заговоре от уроков их отсылают туда, откуда пришли: «Уходите все уроки и призоры. С лесу пришли — в лес поди. С витру пришли — на витер поди. С народу пришли — на народ поди», — во всех трех вариантах уроки определяются как следствие пребывания вне дома ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 37, 75] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; см. также: [Вятский фольклор 1994, 85, № 514]).

Представления об уроках оказывали влияние на восприятие встречного человека, который мог оказаться носителем дурного взгляда, а потому его следовало опасаться: «Уроцьливый человек — такой вредный, тяжелый, взглянет на тебя... Одна тоже... как ее встретишь, бывало, так лучше ворочаться: уроки. Бывает, с каким посидишь человеком, сразу тебе сделается тяжело, худо, все позатянет...» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 13] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). Идентификация встречного как обладателя дурного глаза служила сигналом к вполне определенной реакции: такого человека надо сторониться, всячески избегая с ним встречи и любых контактов.

Внешние признаки уроков — головная боль, общее недомогание, непонятная сонливость и зевота у взрослых, плач у маленьких детей, а «хороши-ти уроки в доски вгоняют» (т. е. в гроб: от них можно умереть). По распространенным поверьям, болезнь поясницы — *утин* — также бывает следствием уроков и нередко начинается внезапно в дороге как резкий приступ боли (*прострел*). В тульских говорах прострел носит название *путин*, т. е. лексически связывается с дорогой [СРНГ, 33, 151]. У коров от уроков бывают выкидыши, гибель телят, снижение удоев, кровоточивость сосков; у кур — мор, в первую очередь на цыплят. Уроки прежде всего угрожают, по словам информантов, «всему молодому» — особенно опасны, иногда смертельны уроки для беременных женщин и рожениц, а также маленьких детей ([АМАЭ. Д. 1242. Л. 24] Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка, 1982 г.). Это одна из причин, по которой женщинам, в особенности беременным, и детям не советовали отправляться в дорогу и бывать «в чужих людях». Таким образом, вера в дурной глаз становилась одним из оснований отделения дороги и репродуктивной сферы.

Зададимся вопросом, кто и по каким признакам мог быть идентифицирован как обладатель дурного глаза? Категории тех, кто, по поверьям, мог наслать уроки или килы, подробно перечисляются в соответствую-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

щих заговорах: «Бабушка Соломонида Иисуса Христа пеленала, так что с моей детинушки и с коровушки (и с овечки, и с свиней, и с коня можно) уроки снимала от двоезубых, от троезубых, от девки-черноволоски, от жинки-чернобровки, от мужика-чернеца...» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 89, № 330] Архангельская обл., Виноградовский р-н). Перечислим наиболее часто встречающиеся в подобных перечислениях категории людей.

Прежде всего, сюда попадают **нарушители брачно-репродуктивных норм**. В заговорах перечисляются как особенно опасные *бабы-простоволоски, самокрутки и самотряски; девки-простоволоски, долговолоски* и проч. Боялись и тех, кто несколько раз побывал в браке: «Мало ли — *двоежёны, троежёны* — они опасные, — предупреждала меня женщина в с. Благовещенск на р. Устье (в Архангельской обл.). — Вот у нас тут одна *троежёна*. Так от нее *призоры* льнут — что от цыганов. Так и приговаривают: — От двоеженого, от троеженого, от семиженого...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 73–74] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Примечательно, что отклонение от общепринятого стандарта брачного поведения ставит человека в позицию «чужого» (сравнение с «цыганами»).

Причиной дурного глаза у человека, по поверьям, могло стать нарушение его матерью правил вскармливания грудью: «Мама кормить грудьми, а патом бросить, а патом шажалее и у другой раз начнеть кармить. То будзець дурной глаз у человека. И як вырасце, то йому нельзя ни на что молодое глядзець (на рабёнка, тялёнка), и на малако чужое нельзя, а то што-нибудь абязательно случицца: молоко прападзець, карова издохне» ([АМАЭ. Д. 1242. Л. 20] Гомельская обл. и р-н, 1982 г.). Аналогичное поверье мы записали и в Псковской обл. (Пустошкинский р-н, 1995 г.): «Я девку кормила до году, а потом через полгода снова кормила, — вспоминает жительница д. Яйцово. — Дак вот мама говорила: — Ты не делай так, у девки будет глаз дурной: на кого посмотрит, сглазит» ([АМАЭ. Д. 1728. Л. 14] Псковская обл., Пустошкинский р-н, Забельская волость, д. Яйцово). Надо учесть, что грудное вскармливание было одним из самых известных в народе противозачаточных средств. Женское общественное мнение довольно жестко контролировало соблюдение его сроков («три поста», что составляло примерно полтора года — считали только Великий и Успенский посты). Женщина, продолжавшая кормить после этого срока, вызывала напряженную реакцию со стороны других матерей, от мягких недоумений и подтруниваний до прямого осуждения, т. е. рассматривалась женским сообществом как нарушительница общепринятых репродуктивных правил.

Повышенная опасность уроков и призоров, по поверьям, исходит от представителей некоторых половозрастных групп: в заговорах перечисляются *старые и сивые, девки-долговолоски*, вековухи, *чернички, чернавки, мужики-чернецы*. Все это категории, исключенные из сферы человеческого воспроизводства, — **акреативные категории.**

Наибольшая опасность уроков исходила, по народным верованиям, от **чужаков и незнакомцев**. Вероятно, к этой же категории причислялись (или с нею смыкались) антропологически иные, отличавшиеся от большинства местных жителей цветом глаз, кожи, волос — физическими признаками. Заговоры перечисляют среди особенно вредоносных категорий *черно- и беловолосых, рыжих, черно-, бело-, сероглазых* и мн. др., — вероятно, фиксировались антропологические особенности, отличавшиеся от местной нормы. Опасными считались и люди с физическими отклонениями, телесными уродствами: *кривые, слепые, двое- и троезубые* [3], *одноногие и однорукие, хромые* и проч. Отметим, что именно такие чаще всего ходили в качестве нищих странников. Все эти люди (с физическими уродствами, внешними отличиями, незнакомцы, просто встреченные в чужом или публичном пространстве) относились к категории чужаков, почему и вызывали опасение.

Таким образом, уроков больше всего опасались от (а) незнакомцев и чужаков; (б) людей с телесными отличиями (от местной антропологической нормы) и изъянами; (в) не включенных в сферу воспроизводства жизни или (г) нарушителями репродуктивных норм. Поверья об уроках (сглазе) обосновывали стратегию избегания по отношению к этим категориям людей.

Килы

В дороге, по поверьям, *приставала* еще одна напасть — *килы* (так в народе называют разнообразные опухоли: от нарывов и гнойников до грыж и злокачественных образований). «Прошла я по деревне, и зуб так заболел! — рассказывает жительница новгородского села Пинаевы Горки. — Мать говорит: — Да это тебе килу посадили! Ты никому дорогу не перешла?.. Вот как дорогу перейдешь кому-либо, так килу посадят. А то грудница была у одной...» ([АМАЭ] Новгородская обл., Старорусский р-н, м-лы Т. Б. Щепанской, 1997 г.). «У меня на груди *кила* (опухоль молочной железы. — *Т. Щ.*) была, как куриное яйцо, — рассказывает женщина с Северной Двины. — Бывает, *по ветру* придет: не благословясь выйдешь — к тебе и пристанет» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 9] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок (д. Скобели), 1988 г.). «Килы — как чирей, — объясняет жительница с. Старый Медведь (в Новгородской обл.). — Иду я, и вдруг как кольнет. Повезли меня к фельдшеру... Он посмотрел и говорит: не буду резать, ищите *бабушку*.

[3] Вид уродства: зубы растут в два–три ряда.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

(Обратно едем,) идет женщина. (Мы ее спрашиваем:) „Не лечишь ли от килы?“ Она указала старушку. Та говорит: „Как ты запустила!“ Налила воды в бутылку из самовара и пошептала (на нее). Дома я намазала этой водой, и сразу она (кила) прорвалась и вытекла. Бабушка говорит: „Не на тебя пущена кила, а на ветру“. Это называется *ветреный перелом*» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 14] Новгородская обл., Шимский р-н, с. Старый Медведь, 1981 г.).

Холеры. Повальные болезни

Народные поверья связывают с дорогой и некоторые инфекционные («заразительные», «ветреные») и повальные болезни: оспу, тиф, холеру и проч., — которые будто бы бродят в образе странниц. Во время эпидемии холеры 1895 г. в Новгородской губ. между крестьянами ходили слухи: «Проходили нашим местом две холеры. Одна старая, черная и другая такая же. Только одна была поменьше, другая побольше. И поставили в одном отводу (воротах. — *Т. Щ.*) урядника с десятскими, этих холер не пускать. Когда они пришли, урядник бульшую-то зарубил, а маленькая проскочила. Вот и умирать у нас от нея от подлой стали» ([АРЭМ. Д. 703. Л. 9] Новгородская губ., Белозерский у-д).

Болезни являются в народных верованиях не только старухами, но и вполне привлекательными девицами. В Архангельской обл., у слияния рек Ваги и Устьи, мне рассказывали, например, предание, относящиеся ко времени гражданской войны: «Поп поехал (в деревню. — *Т. Щ.*). Ему говорит ямщик „Поехали новой дорогой“, — а поп: „Поехали через Зуево“. А ехали ребенка кстить (крестить. — *Т. Щ.*). Как переехали через ручей, поп видит: две девки уцепились без платов — зимой в великоговенье! — в одних платьицах, без рукавиц. Попу кажется: за задинку держатся. Поп говорит, теплые такие! „Сгони, — говорит, девок-то!“ А ямщик-то не видит... Окстил робенка, назад поехали новой дорогой, так поп слег и умер от той болезни... Девки наши видели во сне: „Как бегаем по улице, а вслед две девки бегают — без платов, в платьях: белы платья, у одной черный горошек, а у другой красный горошек» (намек на болезненную сыпь) ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 70] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Повальные болезни часто связывают с дорожными людьми, причем реальные персонажи в подобных рассказах слабо отделяются от мифологических. В с. Благовещенск, у слияния Ваги и Устьи, рассказывают об эпидемии тифа, сильно уменьшившего население деревни вскоре после гражданской войны: «Больно тяжёла болезнь-то была. Это цыганы ехали, старушка пожалела, пустила в дом. Цыган-то обманул: дескать, робёночка цыганка родила, вот и болеет. А она тифом болела...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 71] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Лихорадка и кикимора

Среди мифологических персонажей, которых можно повстречать в дороге, были еще лихорадки. В народных представлениях и заговорах они персонифицировались в образе отвратительных старух (12 сестер — дочерей Иродовых). Они бродят по дорогам, стучат ночами в окна: кто отзовется, к тому и пристанет болезнь ([АРЭМ. Д. 796. Л. 8] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1898 г.).

Под названием «лихорадка» (*тетка, кумоха, матуха*) объединялись простудные и воспалительные заболевания, в том числе эпидемические (повальные, например, сыпной тиф), а также разного рода припадки. По народным представлениям, они происходят от ветра, т. е. от пребывания в дороге: «*От ветру-то* болезни приходят — лихорадки каки-то были, — говорили на р. Пинеге. — После *красной*-то (гражданской. — *Т. Щ.*) тоже войны были таки болезни: народ всякой сброд, не знаю, какой уж... Дак всякой болезни было. Скажут: *с ветру* пришла болезнь» ([АМАЭ. Д. 1643. Л. 74] Записи Н. Е. Грысык. Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шулюмень, 1989 г.).

То же происхождение приписывалось детским инфекциям. Ср., например, бытующий и сегодня новгородский заговор «от *ветрянки*» (ветряной оспы):

> Ве́трянка, ве́трянка, ве́трянка,
> От чего пришла, туда и иди:
> *От ветра* пришла — на ветер иди;
> От воды пришла — на воду иди;
> От земли пришла — на землю иди.

Эти слова читали «на ветер»; затем вытирали язвочки на теле больного тряпицей, которую бросали по ветру. Все это проделывалось дважды в день, утром и вечером ([АМАЭ. Д. 1292. Л. 8] Новгородская обл., Окуловский р-н, д. Великуши, 1980 г.).

Один из суеверных способов избавления от лихорадки — оставление на дороге (чаще всего — на перекрестке) вещей больного (одежды, особ. нательной рубахи; одеяла), его ногтей и волос, камешков с печи, где он лежит, воды или пищи (яиц, специально испеченных пирожков), куда он плюнул, и т. д. Расчет состоял в том, что болезнь *перейдет* к поднявшему узелок с этими предметами [Попов 1903, 210]. Поэтому вещей, лежащих у дороги, старались не поднимать, — запрет этот игнорировали только нищие, разного рода изгои и бродяги, которым «закон не писан».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

В некоторых поволжских говорах лихорадка отождествлялась с *кикиморой*: зафиксировано значение слова «кикимора» — «лихорадка» (Ярославская обл., Любимский р-н, 1926 г.: [СРНГ, 13, 205]). Широко распространены верования, что кикимору *напускают* пришлые люди: плотники, которым недоплатили при строительстве дома, а также печники и прохожие странники ([Забылин, 248–251; Максимов 1994, 188] Вятская губ., Сарапульский у-д).

Обратим внимание на признаки, по которым можно будто бы опознать лихорадку или кикимору. Лихорадки — обычно старухи. Страшные, оборванные — воплощение акреативности. Кикимора в народных верованиях — умерщвленное матерью, незаконнорожденное или проклятое дитя. В известном духовном стихе «О грешной душе» душа, представ пред Господом, кается в том, что:

Смалешеньку дитя своего проклинывала,
Во белых грудях его засыпывала,
В утробе младенца запарчивала...

(Цит. по: [Федотов 1991, 76])

Перечисляются материнские грехи — примерно тот же набор, что связан и с образом «кикиморы». Фактически этот образ может рассматриваться как обозначение материнского греха, и в конкретных случаях, говоря о появлении в деревне или на дороге кикиморы, намекали на вину одной из местных женщин, погубившей или не сумевшей уберечь свое дитя.

Леший

Леший (арх. пинеж. *лесной, боровой*, терск. *ёлман*, яросл. *вольный*, вятск. *долгий*, новг. *худенький*, ленингр. боксит. *бука*, пудож. *аполлон*) — один из мифологических персонажей, которого можно было, по поверьям, встретить на лесных дорогах и с которым иногда идентифицировался встреченный там прохожий. Кроме лешего, в этом ряду и другие образы демонов места: лешачиха, боровой и боровуха, водяной и водяниха, русалка, полевые царица и царь, полудница и проч. Всем этим персонажам приписывался статус *блази, чуди, мленья* — т. е. неполного существования. Повстречавшись с ними, человек не вполне уверен в реальности события. Они не просто являются, а *чудятся, кажутся, видятся, манят, пугают, блазнят* (*блазнит* — 'кажется, соблазняет').

Подобные персонажи довольно часто фигурируют в дорожных рассказах. Рассмотрим вариант, когда они появляются в антропоморфическом облике.

В с. Усть-Выя, на полянке, изображающей аэродром, участники нашей экспедиции и несколько местных жителей ждали «кукурузник». Разговорились. Мужчина лет тридцати пяти рассказывал, что сам в детстве столкнулся с *лесными*. Когда ему было лет семь, они втроем с мальчишками сбежали в лес. «Обратно идти — развилка: не знали, на какую дорогу идти. Слышим — разговаривают, голоса женские, как на базаре. Спрятались за кусты. Видим — три старушки, с котомками, серенькие, неброские. Идут — разговаривают, быстро-быстро, не разберешь: *лесные*. Три старушки. Я потом двоих остальных спрашивал мальчишек — они помнят, а будто так и надо. Старушки маленькие, с нас ростом, а нам-то лет семь... Мы за ними побежали — догнать не могли...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 56] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Этот рассказ содержит для нас два факта. Первый: сообщение о встрече в дороге с тремя старушками. Второй: идентификация одним из свидетелей этих старушек как мифологических персонажей — *лесных*. Малый рост и невнятная речь оказались, с его точки зрения, достаточным основанием для такой идентификации. Примечательно, что за *лесных* их принял только один из трех видевших этих старушек мальчиков: мой собеседник. Другие два о встрече «помнят, а будто так и надо», не видят в ней ничего необычного, они встретили просто старушек, а не лесную *блазь*. На этом примере ярко видно, что мифологизация встречи — именно вопрос интерпретации. Выбор терминов, однако, предопределял и дальнейшую реакцию.

В с. Шеговары на р. Ваге женщины рассказывали мне о встрече, по их мнению, с лешим: «*Пугало* раньше. В лес иду — вдруг идет какой-то: я его (раньше) не видела. Напереди котомка, на заду котомка. Я стала креститься — он и пропал куда-то» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 6] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). «Мы у Короткого (ручья) удили, — вспоминал о встрече с лешим житель с. Усть-Выя, лежащего в лесах у верховьев р. Пинеги. — Смотрим, идет человек, котелок привязан, в черном. А был это дождик. Дак следы-то наши замыло дождем-то... И он пошел по слуде (высокому берегу. — *Т. Щ.*) к Чудинову (ручью). И никакого следу, смотрим, нету. Эх, как мы побежали! В черном, *шалгач* (заплечный мешок. — *Т. Щ.*), и котелок брякает...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 38] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Облик неизвестных прохожих, их атрибуты: котелок, котомки, черные одежды — напоминают облик странников-нищих, как они описываются в источниках конца XIX — начала XX вв.: «Вот идут по улице двое нищих, — пишет вологодский корреспондент Тенишевского бюро. — У обоих через плечо за спиной висит котомка, спереди, на шее, — другая, в руках у обоих палки». «Странников здесь множество, — пишут

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

из Вятской губ. — Ходят они с кожаною сумкою за плечами, на которую привязывают сверху жестяной чайник. В руках у них палка — сучковатая, или чаще гладкая, но с острым железным наконечником... Одежда странников покроем своим сходна с монастырской — нечто вроде подрясника или кафтана, подпоясанного ремнем, а на голове — скуфейка или клобучек» ([АРЭМ. Д. 335. Л. 76] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д; [Д. 448. Л. 2] Вятская губ., Сарапульский у-д). Именно атрибуты странника: сумки, котомки, привязанный к ним и брякающий котелок, темная (монашеская?) одежда — акцентируются в рассказах о встрече с «лешим» как его признаки, которых оказывается достаточно, чтобы опознать в нем лешего.

Нечистую силу опознают и по другим признакам. В с. Сура на Пинеге женщина рассказывала, как ее сестра встретила лешачиху в осенней тайге: «У меня сестру *выпугало*. За дровами поехала, и с километр от аэродрома (тут пошто-то все пугало) женщину видит: красный сарафан, белая кофта и коранка на руке... Дак лошадь пойдет — и она пойдет, лошадь станет — и она станет. Близко не подходит. Дак она доехала до Дома инвалидов (он располагался при въезде в с. Суру. — *Т. Щ.*) — та женщина как побежала, ветер поднялся, слышно, (она) по кочкам прыгает... Ну, побежала — только рукава хлопают на ветру...» Я поинтересовалась, почему решили, что эта женщина — лешачиха? — Ответила, что рукава у рубахи были «широ-о-кие!» — так и хлопают на ветру. И вышиты поперек, а «у нас-то вдолы!». Неместный покрой и декор одежды дал повод заподозрить в женщине, встреченной в лесу, лешачиху ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 12–13] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Кроме лешего (лесного, борового, *долгого*, *вольного*) или лешачихи (лесной, *боровухи*), встреченный в пути человек мог быть опознан и как другой мифологический персонаж. Часто в рассказах фигурируют, например, русалки. «Мы раньше ведь все плугами пахали, — рассказывала мне жительница с. Нижний Спас на р. Кокшенге. — Высэжали в пять часов (утра. — *Т. Щ.*) пахать. Одна женщина пошла (пахать утром), а по деревне была мельница, а у мельницы *лавы* (подвесной мост. — *Т. Щ.*). Вижу, сидит девка, чешет волосья, а волоса длинный! Я, — говорит, — боюсь: идти вперед или назад? Пошла вперед. А та — бух! — в воду». — «Почему же решили, что это была русалка?» — недоумеваю я. — «А как? Это ж только солнышко всходит. А она уже сидит на реке. Как не русалка!» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 50] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.).

Рассматривая такого рода рассказы, мы имеем дело с двумя видами стереотипов. Во-первых, стереотипная ситуация: встреча на дороге. Во-вторых, стереотип описания: эта встреча описывается в терминах иррационального — как контакт с демонологическими персонажами.

В этих текстах запечатлен момент идентификации встречного как мифологического (для нас) существа, во всяком случае, существа иной природы, чем человек. Далее отношение к нему и процессы взаимодействий будут определяться уже не обычными нормами человеческого общежития, а поверьями о лешем или другом мифологическом существе.

Некоторые такого рода былички фиксируют реальную встречу, другие повествуют о том, что могло бы быть. В обоих случаях в них запечатлена модель идентификации, возможный статус встречного, который в случае реальной встречи мог сыграть роль культурного образца, направив процесс идентификации встречного в определенное — мифологическое — русло.

В наших материалах имеется и описание подобной же ситуации с точки зрения самого «лешего», т. е. человека, которого приняли за лешего. Женщина рассказывает, как ее отец (дело было в 1920-е гг.) заболел тифом, болел очень тяжело, бредил: «Ему все кажется, что кто-то едет... Дак он шальной сделался, в одной рубахе да босиком убежал, да сел на вал у дороги. Да сидит — ноги щупает свои: „Ай, замерз!" А тут мужик мимо ехал, испугался. Приехал в деревню и говорит: „Вот, мол, леший — лешего на бору видел, сидит на валу!.."» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 69] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

В поморских говорах одним из наименований лешего было *прохожий* (Кандалакша, Терский берег) [Бернштам 1983, 177]. В деревнях по р. Суре (приток Пинеги) старики пугали детей: «Подите, дак вам *чудь* попадется, ли *странники* ли попадутся, или, говорят, *бороухи*...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 64] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, д. Засурье, 1989 г.). Лесные демоны, *бороухи*, сливаются в народных представлениях с образами странника и полулегендарной *чуди*. *Чудь* — это обычное для Севера название аборигенов края, чужаков, но также и синоним *блази*, т. е. видений нечистой силы.

Существовали правила идентификации встречного как лешего или другого демонологического существа: своего рода «знаки статуса», по которым можно было его опознать. Каким категориям путников статус «лешего» (и прочей дорожной нежити) приписывался с наибольшей вероятностью? По каким признакам во встречном опознавали лешего? Что служило знаками этого своеобразного статуса?

Одежда. Обычно наблюдатель отмечает некоторые особенности в его поведении или облике — отклонения от общепринятого стандарта. Эти особенности и заставляют признать его лешим, т. е. служат знаками его статуса как «лешего».

Признаками, отличающими нежить, служат, в частности, неправильности во внешности: одежде или физическом облике. Что касается одежды, то нечистую силу отличают следующие признаки.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

1. Атрибуты **странника**, нищего: лохмотья, темная, черная одежда, котомка, иногда две: сзади и спереди; болтается привязанный сзади котелок.

2. **Военный** мундир: блестящие пуговицы в два ряда и т. п. запоминающиеся детали униформы ([Черепанова 1996, 160, 72, № 271] Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Хотеново, 1990 г.; [28, № 36] Новгородская обл., Пестовский р-н, с. Малышево, 1986 г.; [АМАЭ. Д. 1571. Л. 24–25] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.).

3. **Иноэтничные** особенности: в одной из вятских быличек, записанных нами, парень шел по дороге, обернулся и увидел сзади двух мариек в национальной одежде — накидке из серебряных монет: «Только деньги брякают» ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 23] Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, 1986 г.).

4. Просто **неместный**, необычный, не такой, как в родной деревне, **покрой** и **узор** одежды. Вспомним «широ-о-кие» рукава рубахи у женщины, бродившей с корзинкой по сурским лесам. Этот покрой, да еще вышивка не поперек, как у местных, а вдоль рукава позволили опознать в ней не бабу, а лешачиху.

5. Признаком нечистой силы может быть одежда **не по сезону**: «Чудилось: идет человек зимой, дороги нет — дорогу спрашивает, в летнем пальте и без шапки» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 57] Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.).

6. **Яркие**, необычные, запоминающиеся детали: часто рассказчики отмечают в одежде тех, кого они приняли за леших и лешачих, детали красного цвета (пояс, сарафан, штаны), блестящие пуговицы, высокие шапки, вышитые узоры рубах (см.: [Черепанова 1996, 143]);

7. **Нагота**, отсутствие одежды (у русалок) или важных ее деталей: пояса, платка, — только одна нижняя распоясанная рубаха (у лешачих и прочих женских персонажей).

Иными словами, знаками «нечеловеческого» статуса служили акультурные (нагота, лохмотья, нечистота, распоясанность) или инокультурные особенности одежды.

Телесные особенности. Признаками нечеловеческой природы встречного могут быть некоторые антропологические особенности. Чаще всего упоминают:

рост: очень высокий (ср. вятское название лешего — *долгий*) или, напротив, слишком маленький. Напомним рассказ, записанный нами в верховьях р. Пинеги, о «лесных», явившихся в облике маленьких, слишком маленьких, ростом с семилетнего мальчика, старушек;

возраст: как правило, леший — старик. Лешачиха — старуха, реже лешачиха и бороуха являются в облике молодой красавицы. Русалка — красивая, соблазнительная девица. Иногда бесы являются в виде детей, нередко компанией куда-то бегущих, или группы гуляющих парней, а также в виде целой свадебной или похоронной процессии, едущей на лошадях;

волосы: у леших обычно лохматые, нечесаные, всклокоченные волосы и борода. У русалки, сидящей на камне в реке, очень длинные, мокрые волосы; у женских демонических персонажей вообще обычно распущенные, акцентируется непокрытая голова. Обратная картина («бежит молоденька девоцка, белой платоцек наперед концами завязан. У ей уголоцек до цего прямо лежит на спине, как добры, аккуратны девушки повязывали» [Черепанова 1996, 53, № 159]) представляет редкое исключение, так что рассказчик специально оговаривает необычность такого облика для нечистой силы.

Все эти признаки, т. е. отклонения от принятой в родной деревне путника нормы в одежде и внешнем облике, служат основанием идентифицировать встречного как нечеловеческое существо (лешего, русалку, лешачиху и прочую *блазь* или *чудь*).

Итак, можно заключить, что статус «нечистой силы» (лешего, русалки и т. д.) с большей вероятностью мог быть приписан некоторым категориям путников: именно — иноэтничным по происхождению, нищим, имеющим антропологические отклонения (уродства или отличия от местной нормы по ряду признаков), утратившим культуру одежды и тела, относящимся к акреативным возрастным категориям.

Следует сказать о витальном статусе лешего, русалки и прочих демонов мест. Все эти персонажи (а следовательно, и путники в случае идентификации с ними) мыслились как воплощения нежити, потусторонних сил. Русалка в народных верованиях — это погубленный матерью малыш либо девушка, утонувшая незадолго перед свадьбой или в результате материнского проклятия. Нечистая сила появляется, если подумать о смерти или вспомнить об умершем. «Черти-то бегали по реке, — рассказывала мне вятская крестьянка. — Женщина одна рассказывала, у них утонул Колька, что ли... Она шла ночью, вроде черт плывет по реке. Красный, огненный. Это как бы дух Кольки. Она как вспомнила, так черт за ней и поплыл...» ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 26] Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.).

Явление русалок и прочих демонов в быличках часто предвещает смерть путнику или кому-то из его близких. «В воде — вся голая, волосы до пят, длинные. Из воды выскакивала. Предвещала, что вот, кто-то утонет. Мама рассказывала: девки купались и видят, русалка сидит, волосы чешет. И из ихней компании девка утонула...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 46] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). «Вот автобус в Вологде разбился. И здесь у нас в Игнатовке тоже разбился. Дак вот, вышла, говорят, женщина в Игнатовке из церкви (тут большая

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

церковь, сейчас уж тоже порушена...) вышла в белом, руки раскинула. Шоферу-то привиделось. И разбился автобус. Шесть человек погибло...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 30] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Аналогичные сюжеты, где явление в дороге лешего, русалки и иной *блази* интерпретируется как предвестник смерти (см. также: [Черепанова 1996, 47, № 126, 53; № 158, 54; № 166, 55; № 172, 56; № 180, 57; № 186] Вологодская обл., Белозерский и Кирилловский р-ны, Архангельская обл., Пинежский и Беломорский р-ны, Новгородская обл., Старорусский р-н).

Мифологические персонажи могут выступать не только предвестниками, но и прямыми виновниками смерти путника: русалки заманивают вглубь водоема или зовут путника на печь, а это оказывается холодный камень, где человек засыпает и замерзает; водяной тащит в омут; леший заводит в непролазную глушь и трясину болот.

Мифологические рассказы конструируют и репродуктивный статус этих персонажей: они обычно а- или антикреативны. Леший в былинках похищает проклятых матерью детей, а оставленных в бане подменяет на свое отродье: глупое и нежизнеспособное, похожее на полено. Леший или лешачиха, по поверью, похищает и ребенка, которого мать *приспала, заспала*, — т. е. задушила во сне своим телом [Криничная 1993, 36]. По некоторым представлениям, лешие время от времени женятся на лешачихах и даже играют свадьбы, проносясь на тройках по лесным дорогам. Но эти браки, по-видимому, неплодны. Поэтому леший и вынужден похищать человеческих детей; либо он похищает девушек и молодых женщин, чтобы они рожали ему наследников. Фольклористами записано немало текстов о том, как леший уводит и берет себе в жены женщин и девушек, которые даже рожают от него детей ([АРЭМ. Д. 194. Л. 3] Вологодская губ., Грязовецкий у-д; [Д. 669. Л. 3–4] Нижегородская губ., Макарьевский у-д, 1898 г.; [Старицын 1862, № 16, 45] Олонецкая губ., Каргопольский у-д; [Завойко 1917, 36] Костромская губ; [Криничная 1993, 38; Разумова 1993, 56]). Показательно, что у леших нет повитух (олицетворяющих умение проводить роды, правильно приводить ребенка в этот мир), и леший приезжает за ними на вороных конях, щедро расплачиваясь за работу. Некоторые женщины после долгого отсутствия возвращаются домой с ребенком, прижитым будто бы от лешего, т. е. на его счет относятся случаи внебрачных рождений. Таким образом, «леший» воплощает целый ряд нарушений в репродуктивной сфере: брак похищением, внебрачные связи и рождения, тайные роды, появление уродливых, слабоумных, незаконнорожденных детей, их ранняя смерть, пропажа детей в лесу, материнское проклятие. Наряду с идеей «смерти» этот образ воплощает идею «антиматеринства» («нерождения»), как едва ли не всякая нечистая сила.

* * *

Говоря о мифологических статусах встречного, надо сделать следующее замечание. На самом деле такая идентификация скорее исключение, чем правило. Однако рассказы о встречах с лешим и т. п. нежитью были на слуху постоянно. Они формировали тревожный фон, безусловно, накладывавший отпечаток на восприятие встречного и поведение в дороге. Даже если нет уверенности, что прохожий — леший, образцы поведения, зафиксированные в рассказах о таких случаях, будут подсказывать реакцию: «на всякий случай» лучше перекреститься, спрятаться в кустах у дороги, не плевать через правое плечо, где находится ангел-хранитель, а сплюнуть влево, где обычно прячутся бесы. Мифология дороги воздействует на поведение путника, диктуя ему в ситуации неопределенности готовые, а потому успокаивающие образцы поведения. Поверья о лешем или других мифологических существах действуют как социорегулятивные нормы.

До сих пор мы рассматривали идентификацию встречного по признакам «живой — не живой (потусторонний)» и «существующий — не существующий». Говоря об идентификации по признаку «человек — не человек», следует остановиться на восприятии встреч с животными.

Животные

Встреча с животным в дороге могла стать не менее значимой, чем встреча с человеком. Представления, связанные с животными, оказывали влияние на поведение человека в дороге и тоже, наряду с поверьями о мифологических существах, фактически играли роль регулирующих норм. В ряде случаев встреченные в пути животные имели тот же мифологический статус, что и люди, например, статус лешего. Иными словами, в традиционном восприятии могло не быть кажущегося нам очевидным различия между внезапно встреченным в дороге человеком и животным: они оба идентифицировались как «леший» или «блазь», служа сигналом к одной и той же реакции. Это и заставляет нас рассматривать встречи с животными в том же ряду, что и встречи с людьми.

Самый важный и мифологизированный зверь в лесной полосе России — медведь: на Русском Севере его называли «зверь» или «лютый зверь». «Медведь — хозяин лесов наших самый страшный зверь», — говорят в Новгородской обл. Тем не менее он отчасти очеловечивается: считается, что он понимает человеческую речь и может сожительствовать с женщинами, которые даже рожают от него детей.

Появление медведя возле домов перед поездкой воспринималось как плохое предзнаменование. На Северной Двине мне рассказывали

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

такой случай: «Парень один собирался ехать на сплав. Мати шаныги пекет — пришел медведь, в окошко смотрит. Мать кричит, ребята за ним — он ушел. И сын-тот поехал — ногу сломал. А второй раз пришел медведь — отец коня утопил. Это притча: что будет такой изъян» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 57] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

Ссылки на медведя служат мотивировками целого ряда правил, которые следует соблюдать путнику. Одно из таких правил связано с курением в лесу. «Медведь, — говорил мне Г. А. Васильев (1904 г. р.) в новгородской деревеньке Старое Веретье, — табаку не любит». Но выводы отсюда делали разные. Одни понимали это как запрет курить, идя по лесной дороге. Другие, напротив, как средство защиты, своеобразный оберег: «Табаку не любит — если кто курит в лесу, то медведь уйдет: заранее почует человека». Вообще говорят, что «если медведь первым почует человека, то уйдет. А если он увидит, что ты его заметил, то может броситься». Поэтому, даже заметив зверя, старались не смотреть ему в глаза ([АМАЭ. Д. 1337] Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.). Правда, у профессионалов — людей, чья работа постоянно связана с лесом: пастухов, охотников, — на сей счет имелось противоположное мнение: «Встретишь медведя, — говорил пастух из Белозерского р-на Вологодской обл., — лаять надо. Пересмотреть его надо. Смотреть и смотреть на него» [Адоньева, Овчинникова 1993, 44, № 165]. Здесь мы имеем две противоположных коммуникативных стратегии, символически привязанных к образу медведя. С одной стороны — пассивной стратегии избегания, с другой — активной: пристальный взгляд в глаза — демонстрация готовности к агрессии, как и громкие звуки.

Любопытно, что правила поведения при встрече со зверем различались в зависимости от пола, причем не только человека, но и медведя. Считалось, что медведь-самец никогда не тронет женщину ([Пришвин 1982, 1, 115] Олонецкая губ.), но способен на сексуальные домогательства: «Будто бы в лес пошла женщина, и медведь взял ее, и малиной кормил, и жил с ей, как с женой, — рассказывал Г. А. Васильев о случае, будто бы произошедшем с одной из местных женщин. — Не знаю, были дети или нет». Другие жители той же деревни говорят, что она вернулась через несколько лет с сыном, у него все было человеческое, только руки — как медвежьи лапы: волосатые сверху. От него, по преданию, будто бы пошел один из местных родов, Лапины ([АМАЭ. Д. 1337] Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.). Подобные сюжеты, аналогичные рассказам о сожительстве с лешим, обосновывают требования сексуального избегания (не ходить лесными дорогами с непокрытой головой, голыми ногами и проч.), которые должна была соблюдать женщина.

Гораздо опаснее для женщин медведица, которая, по поверьям, особенно не любит беременных и менструирующих, может их задрать, чем обосновывают запрет женщинам ходить в лес в одиночку. В 1989 г. я отправилась в с. Шидрему. Шла по лесной дороге, и встречный мужик спросил меня: «Одна пойдешь? Смотри, там медведицу видели, пожалуй, задёржит!» «Задёржит» означало: повалит и зароет, забросает землей. С. Г. Третьяков, краевед из северодвинского села Нижняя Тойма, приводит в своих записках рассказ об одном таком происшествии. Охотник Г. А. Палстинин вместе с женой, еще молодой женщиной, пошел проверять силки на своем путике. Жена не вернулась к вечеру в охотничью избушку, и на рассвете он пошел ее искать. На тропе увидел медведицу и задушил ее голыми руками. «Когда убедился, что она мертва, оставил ее, а сам стал кругом смотреть и увидел кучу моху и мелкой чащи и тогда понял, что под кучей лежит его жена, раскидал эту кучу и увидал лежащую на животе свою жену, но она была живая... Жена у Гриши была беременная, но и крепкая женщина, так что с ней ничего плохого не случилось» ([АМАЭ] заметки С. Г. Третьякова, 1980 г.).

Встретив медведицу, особенно когда она с детенышами, нужно вести себя максимально осторожно: «Медведицу если встретишь — не шевелись, как будто спишь или мертвый» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 44, № 166] Вологодская обл., Белозерский р-н). Говорят, медведица подойдет, обнюхает человека, если он не шевелится, помочится на него, завалит мхом и уйдет.

Замирание было одной из типовых реакций в опасной ситуации. Тот же нижнетоемский краевед описывает еще один случай с женой охотника: женщина проверяла в лесу силышки, расставленные мужем, «хотела перелезти через валежину, и тут увидела медведицу, и так, боясь шевельнуться, она была вынуждена простоять всю ночь опершись о ту валежину вполоклонку, т. к. медведица зорко смотрела за ней, и только с рассветом медведица ушла от нея» ([АМАЭ] заметки С. Г. Третьякова, 1980 г.). Любопытно, что точно так же нужно было поступить и при встрече с похоронной процессией: «Если кто встретится с покойником, то должен стоять на месте, пока покойника не унесут из вида. Тогда покойник ни сниться, ни наяву являться не будет» ([АРЭМ. Д. 796. Л. 9] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1898 г.).

Для женщин рассказы о встрече с медведем обосновывали связанные с дорогой требования сексуального избегания: запрет ходить в лес во время менструаций или беременности, особенное избегание медведей-самцов, из страха, что утащит в свою берлогу. Кроме того, ребенка, рожденного женщиной во время долгой отлучки, в деревне могли называть «медвежьим сыном», фиксируя внимание на антропологических особенностях (например, волосатые руки) и объясняя их звериным

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

происхождением. Для мужчины встреча с медведем — случай испытать и продемонстрировать свою силу, соответственно, актуализирует наступательно-агрессивную стратегию. Медведь для мужчины — объект охоты, потенциальная добыча. Но охота в этом случае мыслится не как обычный промысел, а как поединок двух равных соперников. Мотив поединка с медведем фиксируется в исторических преданиях. Приведу предание о происхождении с. Медведь и д. Старый Медведь Шимского р-на Новгородской обл.: «Где село и где наша деревня, говорят, большой лес был. А по большой дороге была деревня, в детстве я там фундаменты видела. В этом лесу жили медведи. А какой-то царь или властитель в этом лесу убил медведя. И вот лес выкорчевали, и стали деревню называть Медведь» (Ж 1904 г. р., [АМАЭ. Д. 1337], 1981 г.). Характерно отношение к медведю как к личному существу, равноправному сопернику и в бою, и в праве на женщин, — а не обычному животному. Такого рода представления о медведе регулировали человеческое поведение, правила дорожных взаимодействий, совсем не только по отношению к зверю, но и между людьми.

Существовал ряд устойчивых правил и на случай встречи с другими животными. Встреча с **волком**, по народным представлениям, не опасна, если прохожий первым его заметит; если же волк увидел его раньше, то следует опасаться нападения. Встреча на дороге с лисой, белкой или зайцем воспринималась как плохое предзнаменование. Если заяц перебежит дорогу, нужно трижды перекувыркнуться на этом месте, чтобы ничего плохого не произошло ([АРЭМ. Д. 1303. Л. 27] Пензенская губ., Городищенский у-д).

На случай встречи со **змеей** существовали специальные заговоры-обереги: «Я иду — мне путь-дорога, а змее и ужу — пень-колода». «Я, раба божия (имя), иду в лес, а ты, змея три аршина, в землю влезь», — приговаривали вятские крестьяне [Вятский фольклор 1994, 95]. Если встречи не удалось избежать, надо было схватить змею за хвост и встряхнуть ее: тогда она будто бы не укусит. В случае же укуса нужно прыгнуть в воду быстрее, чем это успеет сделать змея ([Адоньева, Овчинникова 1993, 44, № 165–166] Вологодская обл., Белозерский р-н). Жители Заонежья гадали по поведению змеи, встреченной на дороге: перед ней расстилали белый платок — если заползет на платок, то загаданное желание исполнится, а исход пути будет благоприятным [Логинов 1993а, 72]. На р. Пинеге так же гадали, встретив на дороге *ратную червь* (мигрирующую колонию каких-то ползающих существ: червей или слизней).

Специальные предохранительные меры соблюдались и против укуса насекомых: **клещей** и **ос**. Вятские жители, входя в лес, оттоваривались от клеща: «Клещ, ты клещ! Ты меня не ешь. Я тебя не задену. Я в лес — ты на лес. Мое тело, как репной камень. От ин до веку. Аминь». Говорили: «Моя кровь — тебе смола. До моего тела нет тебе дела» или: «Клещ, клещ, на елку лезь. И вся нечисть, на елку лезьте» [Вятский фольклор 1994, 94–95, № 582–584]. Опять мотивы «омертвения» тела: окаменения и одеревенения. Еще более очевидна некросимволика в заговоре от ос: «Тело, как кость. Кровь, как смола. Ос не задержит никогда» [там же, 95, № 587]. Опять, как и при встрече с медведем, актуализируется мотив омертвения тела.

Если перечисленные существа, как правило, олицетворяли дорожную опасность, то **птицы** никакой опасности не представляли. Тем не менее с ними тоже был связан ряд дорожных примет. Плохой приметой считалось, если путника обкукует кукушка, особенно если ее голос слышится сзади и слева, и если путник идет натощак. Возможно, эта примета связана с зафиксированными в Псковской, Смоленской, Витебской обл. представлениями о душах некрещеных младенцев или умерших до свадьбы девушек, которые переселялись в кукушку. Голос кукушки, по некоторым сообщениям, воспринимался как голос умершего, подаваемый им с того света [Никитина 1999, 149]; см. также: [Разумовская 1984]. Появление сороки считалось благоприятным знаком, если она стрекочет, и плохим — если молчит ([Логинов 1993б, 71] Заонежье). Недобрым вестником у всех славян считался черный ворон, особенно если он перейдет дорогу или прокаркает путнику прямо в лицо (польск., укр.). Русские охотники предпочитали не называть эту птицу по имени, иносказательно именуя его *верховой* (Сибирь) или *курица* (Русский Север) [Гура 1997, 538–539]. Филин в северных и уральских верованиях считался воплощением лешего, крик его предвещал опасность. В южнорусских и украинских поверьях филин (пугач) — оборотень некрещеного ребенка-*потырчи*. Будто в таком виде умершее дитя через семь лет после своей смерти летает и просит у прохожего крещения. Поэтому, увидев филина, нужно перекрестить его и дать ему имя [Зеленин 1994, 246].

Обратим внимание на связь дорожных примет о животных и птицах с представлением о потустороннем мире. В одних случаях встречное существо воспринимается как ипостась умершего (кукушка или филин — умершее дитя), в других · · сам человек, столкнувшись с ним, демонстрирует признаки временной смерти («окаменевает»). Инфернальная природа дороги как будто прорывается в материальный мир.

Атмосферные и погодные явления

Даже погодные явления могли приобретать в глазах путника личностный статус, как проявление активности или просто воплощение мифо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

логических существ. Чаще всего в этом качестве в дорожных рассказах фигурирует ветер: крутящийся на дороге вихрь, шум ветра в траве или вершинах деревьев, ураган, снимающий крыши с деревенских домов. По народным представлениям, в виде ветра, особенно вихря, являлся леший ([Черепанова 1996, 52] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, д. Засурье, 1985 г.; [Разумова 1993, 57]). «Когда по дороге поднимается много пыли от ветру, — пишет вятский корреспондент Тенишевского бюро, — то... говорят: „У, лешой-то че делает!“» ([АРЭМ. Д. 442. Л. 9] Вятская губ., Сарапульский у-д, 1898 г.). «А как ветер, вихорь, дак это уж самый леший», — утверждал житель с. Засурье на Пинеге и описывал, как два года назад прошел ураган с градом, снимавший с домов крыши и валивший лес: «Все сосны вповалочку леший-то выворотил» ([Черепанова 1996, 52] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1985 г.).

Ветер идентифицировался в народных поверьях с лешим, т. е. воспринимался как персонифицированное существо. Соответственно, и реакция строилась по правилам коммуникации, как взаимодействие. Чаще всего это была либо остановка, привал, либо символическая агрессия или молитва. «В лесу бывает так: поди одна — витер задует, да березы заломает. Сядь да молись», — говорит уже наша современница ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 41] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Старики в вятском селе Синегорье рассказывали старую историю, будто бывшую в их деревне в прежние времена: «Гребли сено. Вдруг ветер — и целую копну за реку унес. Говорили, дедушка лесной унес копну за реку... Вихрь шел на реке. Они гребли-гребли у реки. Вдруг копну понесло за реку, и мужик ножом ткнул в копну — и копну унесло». Будто пошел этот мужик искать свое сено, «и вдруг видит: в лесу домик хорошенький. Не было дома никакого, а тут появился. И там лежит длинный-длинный дедушка — это лесовой. И у него в ноге нож. Мужик нож этот опознал (это его нож). И (лежащий в избе ему) говорит: — Добудь у меня этот нож! — И тот добыл этот нож, ушел — и домик пропал. Это вихрь и был — лесовой это шел» (Ж 1908 г. р., [АМАЭ. Д. 1506. Л. 42, 50] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.).

В д. Засурье на берегу Пинеги мы разговаривали со стариком, прослывшим среди местных жителей колдуном и знахарем. Он описывал тот же самый способ справиться с нечистой силой: «Если вихрь крутится — это и есть черт. Если вихрь вокруг меня крутится, то нож я воткну в середину, он и погибнет» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 18–19] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, д. Засурье, 1987 г.). Замечу, что этот старик приехал когда-то на Пинегу из Вологодской области, а с. Синегорье находится почти на самой границе Кировской и Вологодской областей.

С лешим связана в народных верованиях и плохая погода: дождь, туман, буря. Путник, рискнувший выехать в такую погоду, мог быть сам

причислен к лешим: «На восьмое марта было собрание в Благовещенске. Вот мы двое с учительницей пошли домой. А на Святую гору подниматься — было болото. А на этом болоте был убит мужик и брошен на огород. И тут все *блазнило*. Идем-идем с ней, разговариваем. Слышим, кто-то едет: понукает, *ременкой* (плетью. — *Т. Щ.*) хлещет лошадь. Мы побежали: кто может ехать в этакую погоду?! Добежали до горы, остановилися. Он до того места доехал и снова покрикивает. Мы бежать, и весь лес бежали. Через реку перебежали. Сели на сугроб и ждем: скоро ли поедет, через реку — или к нам? Не поехал никто...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 32] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Здесь плохая погода актуализирует определенную коммуникативную программу (избегание) по отношению к встреченному в дороге мужику.

С нечистой силой ассоциировались туман, снежная дымка, тьма — отсутствие видимости, опасность потерять дорогу. Заблудившись в такую погоду, люди говорили, что их «водил» леший, опять-таки приписывая погодным явлениям личностные свойства. **Блуждающие огоньки** в низинах и болотах считались душами неотпетых покойников, маленьких детей или явлением лесной нежити. «У меня сестра жила в другом селе, — рассказывает мне жительница вятского села Синегорье. — А младшая пошла к ней в гости. И показались огоньки в кусту. И они (сестра с подружкой. — *Т. Щ.*) повернули назад, не пошли. *Миленьем* называли это...» Огненные шары, летавшие время от времени над Синегорьем, — вероятно, шаровые молнии — местные жители считают полетами *долгонького. Долгоньким, долгим* (т. е. высоким) в тех местах называют лешего, который представляется мужиком очень высокого роста ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 43] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.).

Итак, не только люди, но и животные, и даже погодные явления, такие, как вихрь или туман, могли иметь в народных представлениях личностные качества, а следовательно, и реакция на их появление строилась по принципу межличностных взаимодействий. Иными словами, эти явления воспринимались как сигналы к актуализации ряда коммуникативных программ, предусмотренных поверьями об этих животных, явлениях или мифологических существах, с которыми они идентифицировались.

Если дорога пустая, то эти коммуникативные программы возобновлялись в памяти на всякий случай; если появлялся путник — начинали действовать по отношению к нему. Приведу пример. «Иван идет ночью. Видит: идет из деревни Вереховской компания парней с гармонью. А из болота — собака черная, глаза как поварешки... Пришел, рассказал. Его спрашивают: так ты к ней не коснулся? — Нет. — Ну, тогда хорошо...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 13] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Появление животного (черной собаки) стало сигналом к акти-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

визации поверий о леших, повлиявших и на отношение Ивана к компании парней с гармонью, шедших от соседней деревни.

Далее рассмотрим человеческие статусы встречного, например, статус «разбойника». Однако и здесь обнаруживается изрядная доля мифологизации, связанная с восприятием этого персонажа как одного из проявлений активизирующихся в дороге сил смерти: разбойник — это материализация смертельной угрозы, опасности, всегда подстерегающей путника.

Разбойник

Разбойник, лихой человек — это фольклорные персонажи, связанные с дорогой, и возможные статусы встреченного в пути человека. В Уральских говорах слово *дорожник* обозначало «путник, бродяга», «бродячий торговец», но также и «грабитель, разбойник»; *дорожничать* — «заниматься перевозкой каких-нибудь товаров» и «заниматься грабежом, разбойничать» [СРНГ, 8, 135]. Напутственные заговоры, как мы помним, настраивали на восприятие встречного как «лихого человека»; ту же установку поддерживают и пословицы: «Чужая сторона — вор (разбойник)», «На стороне обтолкут бока» [Даль 1993, 2, 11]. Понятие «разбой» непосредственно ассоциировалось с большой дорогой. «Разбой все больше в пути бывает и при нем зачастую людей убивают», — говорили крестьяне, отвечая на вопрос анкеты Этнографического бюро относительно различий воровства и разбоя ([АРЭМ. Д. 1817. Л. 27] Ярославская губ., Ростовский у-д, 1900 г.). *Разбойными* считались порой целые деревни, располагавшиеся при большой дороге, у волоков, в местах близкого схождения речных русел — т. е. в узловых точках территориальных коммуникаций. «В Благовещенском была хорошая ярмарка — купцы собирались, — рассказывают нам старожилы с. Благовещенск. — Между Кокшенгой и Вагой здесь есть место, где расстояние между ними восемьсот метров. Там место было, называли „Разбойное": там все время ездил человек, как кулак был (это еще до революции было), и на него, как поедет там, всегда нападали разбойники. И называли, что там „разбойные живут". Интересные места бывают...» ([АМАЭ. Д. 1622] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Днем добропорядочные отцы семейств, жители придорожных селений ночью могли выйти с топорами на большую дорогу, рассматривая ее как место своего промысла. В узких местах, на волоках между рек, на путях к местам проведения крупных ярмарок разбой становился промыслом целых сел — чем-то вроде регулярной дани, которую они взимали с проезжавших купцов и простых мужиков ([Криничная, 178–179; Фирсов, Киселева 1993, 290] Владимирская губ., Шуйский у-д; [Бернштам 1995, 237] Архангельская обл., Вельский, Верхнетоемский, Шенкурский р-ны).

В сознании крестьян понятия «странник» и «разбойник» нередко совмещались. В деревнях верховьев Пинеги мы расспрашивали жителей о странниках, на что нам отвечали: «Говорят, каки-то ходят разбойники: ходят, не работают. Как странники, странники и есть...» Совмещение странников и разбойников повторялось в нескольких ответах: «Раньше странники ходили. Мать скажет: прячьтесь под лавку — разбойники идут! Странники идут! Странники идут! Они попросят что-нибудь поесть...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 5, 15] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Возможно, такое совмещение не всегда беспочвенно. Корреспондент Тенишевского бюро писал из Казанской губ. об артелях нищих, которые в деревнях собирают подаяние, а за деревней, «в поле, в лесу отнимают у женщин и детей хлеб, одежду, а также, если они попадутся ночью или днем на дороге, отнимают даже и лошадей у них» ([АРЭМ. Д. 477. Л. 1] Казанская губ., Спасский у-д, 1899 г.). Выйдя из селения на большую дорогу, нищенская артель превращается в разбойничью ватагу. Подобные превращения не были неожиданными. В разбое могли подозревать любых бродячих людей, от нищих до ремесленников: «Наши-то портные, шьют вязовой иглой, по большим дорогам, грабят» [Даль 1995, 2, 6].

В сознании наших современников дорога остается местом действия разного рода лихих людей. Разговаривая с жителями Санкт-Петербурга, я спрашиваю: «Что первым приходит в голову, когда говорят: дорога, вокзалы?» — «Мне приходит в голову, что меня сейчас захватит какой-нибудь террорист!» — выкрикивает девятилетний школьник, уже успевший много поездить по нашей стране. — «Ну, опасность какая-то есть, да, — подтверждает сорокалетний петербуржец, инженер и художник по профессии. — То есть да, вокзалы, что вокзалы: там какая-то опасность ожидается. То есть что много там всяких проходимцев и... встречи-то случайные все — нужно быть настороже» (М 1990 г. р., М 1957 г. р., ЛАА СПб., 1999 г.).

Разбойничьи обычаи известны нам, главным образом, по песням-балладам. Обратим внимание на репродуктивное поведение разбойных людей. Началом их лихого пути служит нарушение материнского запрета, преступив который, они уходят в свое дикое поле или темный разбойничий лес. Роль своеобразного «посвящения» у разбойников играл обычай (если не ритуал) «первой встречи»: первого встреченного на пути человека разбойник обязательно должен убить, даже если это будет его родственник. Иначе он теряет разбойничью удачу, а вместе с нею и лихую свою голову. Когда молодая жена корит разбойника за то, что убил ее брата с невесткою, тот отвечает ей:

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Ох, глупая, молода жена,
Молода жена, неразумная!
Первая встреча не встречается,
Отцу и матери не спускается.

[Киреевский 1977, 190, 32–52]

Тот же обычай упомянут и в другой песне — о девице-разбойнице. Она плачет-кается, что «в младых летах во разбой пошла», и вот как описывает начало разбойничьей биографии:

Лет пятнадцати стала души (грабити).
Первая встреча — родной батюшка,
Вторая встреча — родная матушка.

[Киреевский 1977, 193, № 258]

В фольклоре особенно подчеркивается, что этот обычай сильнее кровной связи и силы родства. Разбой предполагает готовность лишить жизни даже родную мать, и выходя на большую дорогу, надо продемонстрировать такую готовность. Обычай «первой встречи» имеет свою параллель в культуре молодечества: традиционных формах инициации мужской молодежи. В праздничные вечера, особенно на Святках и Масленице, парни, подвыпив, компаниями гуляли от деревни к деревне. Эти гуляния сопровождались почти ритуальными бесчинствами. Местная печать начала XX в. упоминает существовавший в Вологодской и Ярославской губ. «обычай бить во время переходов из деревни в деревню первого встречного. Кидают жребий, а вынувший делается „героем дня"; он должен идти впереди и ударить первого, кто попадется... Если он струсит — самого изобьют...» ([Грунтовский 1998, 204] ссылка на: [«Ярославские заринцы», 1910, № 108]). Особое внимание фиксируется на преступлении против уз родства: брата, сестры или родственников жены — как необходимом условии обретения разбойничьего статуса.

Как во городе было во Астрахани
Тут жила-была молода вдова;
Как у этой-то у вдовы
Было восемь сынов, а девятая дочь, —

поется в известной разбойничьей песне. Затем, по сюжету, дочь вышла замуж «за море», а сыновья «в разбой пошли». Проходит девять

лет, сестра родила сына и едет с ним в гости к матери. Здесь, в пути, и происходит драма.

Поехавши же, она встретилась
Со своим братцам, с разбойникам.
Они же, не узнав ее,
Морянчика (т. е. ее ребенка. — *Т. Щ.*) в воду бросили,
А морянушку в полон взяли...

И только ночью старший брат, расспросив пленницу, выясняет, что:

Убили мы зятя милого, морянина,
Племянничка же в воду бросили,
Сестрицу же родную в полон взяли!

[Киреевский 1977, 188–189, № 251]

Сюжет «братья-разбойники и сестра» относится к числу наиболее распространенных балладных сюжетов, зафиксированных в песенниках с конца XVIII в. и широко бытовавших на Русском Севере, зафиксированных также на Украине и Белоруссии ([Киреевский 1977, 295, комм.; АМАЭ. Д. 1646. Л. 73] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шуломень, 1989 г.).

Разбойники редко женятся, а если женятся, то оседают и перестают быть разбойниками. Настоящие лиходеи уводят девушек в плен, а затем расправляются с ними. До сих пор в деревнях поют еще жалостливую песню о Гале, сбежавшей с разбойниками (вар.: казаками или солдатами); позабавившись с нею, те привязали ее за косы к толстой сосне и зажгли у сосны костер). Если они берут себе «полюбовницу», то могут бросить ее за борт, отдать своим товарищам или снести ей голову. Разбойник в народном понимании безбрачная фигура. Разбойничья ватага живет скорее по законам добрачных гуляний и бесчинств мужской молодежи, демонстрируя антикреативное поведение, как и другие категории дорожных людей.

Богатырь

Эпические странники русских былин — богатыри — также зачастую а- или антикреативны, лишены или не желают доступа в репродуктивную сферу. Богатыри живут и действуют в области смерти: несут смерть и ее ищут. От разбойников их отличает главным образом просоциальная оценка: богатыри служат княжеской власти, хотя тоже не без исключений.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Многие из них испытывают затруднения с женитьбой. Новгородский богатырь Хотен Блудович страдает из-за своего низкого брачного статуса, вокруг чего и разворачиваются события былины. Мать пытается его женить, на что мать потенциальной невесты ей отвечает: «Нельзя мне за твоего сына дочь замуж отдать», мотивируя тем, что «Мы есть роду богатого, именитого, / Именитого роду, княженецкого; / Вы есть роду нищетного, кошельчата». Тут же припоминает и физический недостаток Хотена, и дурную репутацию его покойного отца: «А муж-то был да у тя Блудищо, / Да и сын-от уродился уродищо, / Он уродищо, куря подслепоё» (Хотен Блудович; Хотей Блудович [Новгородские былины, 257, 287]). Те же затруднения испытывает и другой былинный герой — Дюк Степанович, также вдовий сын (Женитьба Дюка [Новгородские былины, 247]).

Алеша Попович жалуется на неудачный брак: «Всякой черт на сем свете женится, / Не всякому женитьба удается, / Мне-ка женитьба неудачная, / Молода жена невзрачная», причем видит в этом некоторую закономерность: по его наблюдению, из всех былинных молодцев «Удавалася женитьба двум богатырям: / Во-первыих, Добрынюшки Микитичу, / Во-другиих, старому казаку Ильи Муромцу» (Добрыня и Алеша [Гильфердинг 1983, 122] Водлозеро). Впрочем, упоминание о счастливой брачной судьбе Ильи Муромца в этой былине — явление единичное. В большинстве других былин он одинок и заканчивает свои дни старцем-отшельником. Добрыня, вскоре после женитьбы уехавший по своим богатырским делам, вернувшись, оказывается на свадьбе своей жены, чуть было не вышедшей замуж за того же Алешу. Еще ранее, в молодости, Добрыня полюбил красавицу Маринку, которая изменила ему, а потом обратила серым волком, за что была им убита (Добрыня и Маринка [Гильфердинг 1983, 112–113]).

Характерно, что богатыри иногда сами отвергают брачную перспективу, как Илья в былине «Три поездки Ильи Муромца». Илья Муромец, уже зрелый, но не женатый богатырь, стоит в чистом поле перед камнем, на котором обозначены три дороги: по одной поедешь — убиту быть, по другой — женату, по третьей — богату. Илья рассуждает, что богатства у него своего много, женитьба тоже не привлекает:

Да на что мне-ка старому женитися,
Да женитися мне не нажитися.
Молодая-та жена взять чужа корысть,
Да мне-ка старой жены взять не хочется.
Да поехал в ту дорогу, где убиту быть.

[Гильфердинг 1983, 157]

Убиту быть, однако, в этот раз не пришлось, и богатырь поехал туда, где «женату быть». Встретила его прекрасная королевична, подвела к роскошному ложу. Но и тут жениться ему не пришлось: кровать вместе с ним провалилась в подвал, где уже томились 40 королевичей. Илья их выручил, а королевичне «срубил ей по плеч буйну голову, / Да рассек, разрубил тело женское, / Да куски-ты разметал по чисту полю...» [Там же, 159].

Большинство русских богатырей лишено доступа в сферу воспроизводства, либо доступ этот им сильно затруднен. У Ильи, впрочем, все-таки был ребенок (по одним версиям былины, сын, по другим — дочь), но рожденный вне брака, на чужой стороне, от вдовы, и сам Илья не знал о его рождении, пока не встретил в чистом поле. Но и этого случайного потомка он вскоре убивает во время поединка. Вот как изображена его финальная схватка с собственной дочерью, выросшей и ставшей поляницею:

А схватил как поляницу за желты кудри
Да спустил он поляницу на сыру земля,
Да ступил ен поляницы на праву ногу,
Да он дернул поляницу за леву ногу,
А он надвоё да ю порозорвал,
А й рубил он поляницу по мелким кускам...

(Илья Муромец и дочь его // Гильфердинг 1983, 143. См. также: Илья Муромец и сын его // Гильфердинг 1983, 133–136). Безбрачие или измена жены, бездетность, убийство собственных детей — важная характеристика былинных богатырей, завсегдатаев необъятного «чистого поля», с его дорогами и распутьями. В целом эти брачные несчастия богатырей согласуются с а- или антикреативностью дороги и населяющих ее персонажей. Впрочем, в исследуемое время богатырей на русских дорогах уже не было, и мы рассматриваем этот статус скорее как теоретический вариант — постольку, поскольку он имеется в бытовавшем еще в этот период фольклоре. В XIX — начале XX вв. группа странствующих по дорогам вооруженных людей скорее могла быть идентифицирована как разбойники. Это позволяет нам ограничиться в описании богатырского статуса только кратким очерком, зафиксировав внимание на их акреативной идентификации, что вообще характерно для людей дорог.

Старцы и старицы

Людям дорог — нищим, странникам, богомольцам — приписывался, а нередко предписывался статус *старцев*. Они именовались в народе старцами, независимо от возраста. По наблюдению Т. А. Бернштам,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Многие из них испытывают затруднения с женитьбой. Новгородский богатырь Хотен Блудович страдает из-за своего низкого брачного статуса, вокруг чего и разворачиваются события былины. Мать пытается его женить, на что мать потенциальной невесты ей отвечает: «Нельзя мне за твоего сына дочь замуж отдать», мотивируя тем, что «Мы есть роду богатого, именитого, / Именитого роду, княженецкого; / Вы есть роду нищетного, кошельчата». Тут же припоминает и физический недостаток Хотена, и дурную репутацию его покойного отца: «А муж-то был да у тя Блудищо, / Да и сын-от уродился уродищо, / Он уродищо, куря подслепоё» (Хотен Блудович; Хотей Блудович [Новгородские былины, 257, 287]). Те же затруднения испытывает и другой былинный герой — Дюк Степанович, также вдовий сын (Женитьба Дюка [Новгородские былины, 247]).

Алеша Попович жалуется на неудачный брак: «Всякой черт на сем свете женится, / Не всякому женитьба удается, / Мне-ка женитьба неудачная, / Молода жена неврачная», причем видит в этом некоторую закономерность: по его наблюдению, из всех былинных молодцев «Удавалася женитьба двум богатырям: / Во-первыих, Добрынюшки Микитичу, / Во-другиих, старому казаку Ильи Муромцу» (Добрыня и Алеша [Гильфердинг 1983, 122] Водлозеро). Впрочем, упоминание о счастливой брачной судьбе Ильи Муромца в этой былине — явление единичное. В большинстве других былин он одинок и заканчивает свои дни старцем-отшельником. Добрыня, вскоре после женитьбы уехавший по своим богатырским делам, вернувшись, оказывается на свадьбе своей жены, чуть было не вышедшей замуж за того же Алешу. Еще ранее, в молодости, Добрыня полюбил красавицу Маринку, которая изменила ему, а потом обратила серым волком, за что была им убита (Добрыня и Маринка [Гильфердинг 1983, 112–113]).

Характерно, что богатыри иногда сами отвергают брачную перспективу, как Илья в былине «Три поездки Ильи Муромца». Илья Муромец, уже зрелый, но не женатый богатырь, стоит в чистом поле перед камнем, на котором обозначены три дороги: по одной поедешь — убиту быть, по другой — женату, по третьей — богату. Илья рассуждает, что богатства у него своего много, женитьба тоже не привлекает:

Да на что мне-ка старому женитися,
Да женитися мне не нажитися.
Молодая-та жена взять чужа корысть,
Да мне-ка старой жены взять не хочется.
Да поехал в ту дорогу, где убиту быть.

[Гильфердинг 1983, 157]

Убиту быть, однако, в этот раз не пришлось, и богатырь поехал туда, где «женату быть». Встретила его прекрасная королевична, подвела к роскошному ложу. Но и тут жениться ему не пришлось: кровать вместе с ним провалилась в подвал, где уже томились 40 королевичей. Илья их выручил, а королевичне «срубил ей по плеч буйну голову, / Да рассек, разрубил тело женское, / Да куски-ты разметал по чисту полю...» [Там же, 159].

Большинство русских богатырей лишено доступа в сферу воспроизводства, либо доступ этот им сильно затруднен. У Ильи, впрочем, все-таки был ребенок (по одним версиям былины, сын, по другим — дочь), но рожденный вне брака, на чужой стороне, от вдовы, и сам Илья не знал о его рождении, пока не встретил в чистом поле. Но и этого случайного потомка он вскоре убивает во время поединка. Вот как изображена его финальная схватка с собственной дочерью, выросшей и ставшей поляницею:

А схватил как поляницу за желты кудри
Да спустил он поляницу на сыру земля,
Да ступил ен поляницы на праву ногу,
Да он дернул поляницу за леву ногу,
А он надвоё да ю порозорвал,
А й рубил он поляницу по мелким кускам...

(Илья Муромец и дочь его // Гильфердинг 1983, 143. См. также: Илья Муромец и сын его // Гильфердинг 1983, 133–136). Безбрачие или измена жены, бездетность, убийство собственных детей — важная характеристика былинных богатырей, завсегдатаев необъятного «чистого поля», с его дорогами и распутьями. В целом эти брачные несчастия богатырей согласуются с а- или антикреативностью дороги и населяющих ее персонажей. Впрочем, в исследуемое время богатырей на русских дорогах уже не было, и мы рассматриваем этот статус скорее как теоретический вариант — постольку, поскольку он имеется в бытовавшем еще в этот период фольклоре. В XIX — начале XX вв. группа странствующих по дорогам вооруженных людей скорее могла быть идентифицирована как разбойники. Это позволяет нам ограничиться в описании богатырского статуса только кратким очерком, зафиксировав внимание на их акреативной идентификации, что вообще характерно для людей дорог.

Старцы и старицы

Людям дорог — нищим, странникам, богомольцам — приписывался, а нередко предписывался статус *старцев*. Они именовались в народе старцами, независимо от возраста. По наблюдению Т. А. Бернштам,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

слова с корнем *стар-* выражали «традиционные представления о физиологических изменениях, выражавшихся в двух основных признаках: невозможность иметь детей и утеря трудоспособности» [Бернштам 1988, 68]. Странники в народном представлении — *старцы*, навсегда отрекшиеся от «греха» плоти. С. В. Максимов, описывая своеобразный быт странствующих слепцов, приводит характерный диалог с одним из них, *дедушкой* Матвеем: «А ведет ли тебя на прочие-то мирские какие соблазны?» — вопрошал сапожник, приютивший его на ночь. — «А чего не видал — как того желать? Куда тянуться и чего хотеть?» — беседовал дедушка Матвей. — «Он тебе этого в жизнь не скажет. На это у них у всех большой зарок положен. Слушай ты его; он и врать — мастер, а в этих делах первый заводчик», — замечает тут же мальчик-поводырь [Максимов 1989, 100].

Заметим два момента. Первый: старик связывает свою асексуальность с физическим недостатком — слепотой. Второй: асексуальность — важный элемент его «я»-образа, который он направленно формирует; причем, судя по замечанию мальчика, этот образ не всегда соответствует реальному поведению *старца*. По-видимому, здесь важнее соответствие запросам среды, аудитории — т. е. асексуальность — это диктуемая извне норма поведения странствующего человека. Сексуальные табу соблюдали и паломники, отправляясь в путь по святым местам, даже если это разовое предприятие.

Показательно еще одно обстоятельство. Среди людей дорог встречаются — чаще, чем в среднем, — люди неопределенного пола (гендерного статуса). Причем их символическая бесполость специально подчеркивается рассказчиками, как черта, характерная для странствующих. На р. Ваге старожилы помнят еще странницу, ходившую откуда-то с р. Сюмы — Лизавету по прозвищу Славная (некоторые изменяли его на манер отчества: Лизавета Славовна). Определить ее пол затруднялись: «Она вроде и похожа на женщину, но... такого громадного роста, и походка у нее, как солдатская. В фартуке... идет, руками размахивает! Интересная была женщина...» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 48–49] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). В Вологодской обл., на р. Кокшенге, вспоминают некую Марию, которая в начале XX столетия водила артели местных девушек наниматься в работницы (*няньки, казачки*) в Ярославль и Рыбинск. Было ей тогда около сорока лет, и о ней говорили, что *двуснастная*: «Жила одна, одевалась как женщина, но говорила грубым мужским голосом; все время жила с женщинами». Именно неопределенность ее пола делала ее, на взгляд окружающих, приспособленной к дорожной опасной жизни: «С ней не боялись ходить, потому что мужеподобна, — и вела в Ярославль, там рядились в работницы. И обратно возвращались с ней же. Все пешком...» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 21] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). На р. Пинеге людей неопределенного пола называли *роспетушье*; в с. Веркола нам рассказывали об одном из них: «С Суры был. Роспетушье: одевался по-мужски, а плат сверху наложит. А поё по-бабьи. Бродил, странствовал...» Такие брались обычно за любые — безразлично, мужские или женские, — дела: «Его Оля пустила (в дом. — *Т. Щ.*): ногу усекла, ходить не могла, так пускала — он коров доил, с подойником ходил...» ([ЛАА, 1986 г.] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола, 1986 г.). Вообще же странничество считалось для них самым подходящим занятием. Неопределенность пола (и тем самым выпадение из структур воспроизводства) лишала их и пространственной определенности, так что им оставалось только промежуточное, неопределенное пространство дороги.

Прямой путь в мир дорог и другим людям, отклонившимся от нормативной репродуктивной траектории. Страннический образ жизни часто становится уделом старых дев и вдов, девушек с незаконнорожденными детьми, а впоследствии — самих таких детей. Многие из них, а в особенности старые девы, со временем нередко приобретали в своем внешнем облике и поведении определенные черты *двуснастных*.

Странникам и странницам прощались отклонения от общепринятых норм, что особенно заметно в сфере отношений между родителями и детьми. Вятская нищенка, слепая Орина жестоко била свою дочь-поводыря; говорили, что она продавала своих детей богатым. Крестьяне, однако, ее за это не судят, говоря: «Бог с ней», «Божье дело», — обычные нормы, в том числе закон материнства, здесь как будто отменяются. «Нищие в крестьянской среде, — заключает написавший об этой Орине корреспондент Тенишевского бюро, — считаются как-то изъятыми из общих требований; они „Божьи детушки“ и „Бог им судья“» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 7] Вятская губ., Сарапульский у-д). Точно так же и Пашу Кицького, нищего с реки Кицы, не судили за жестокое обращение с матерью: «Паша Кицькой был, — вспоминают о нем на Ваге, где он собирал подаяние. — Мать свою приведут с сестрой к какой-нибудь стене: — Мама, прыгай! — она прыгнет — и о стенку. Так ее и умори-ли» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 27] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Подобные «странности», явно и резко противоречившие народным этическим представлениям, не осуждались, если речь шла о людях дорог. Примечательно, что народное сознание фиксирует именно преступления против сферы рождения и законов родства: против детей или матери, — как специфическую особенность, характерную для дорожных людей. Нельзя сказать, что на эти поступки не обращали внимания: именно такие поступки их запоминались, и о них

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

в первую очередь вспоминают до сих пор, когда я прошу пожилых людей рассказать о странниках, которых они видели более полувека тому назад.

* * *

Итак, при встрече в дороге происходила идентификация встречного по ряду признаков: «человек — нечеловек», «живой — неживой», «существующий — не существующий». Ему мог быть приписан как человеческий, так и нечеловеческий статус. Если это живой обыкновенный человек, то взаимодействие с ним строится по обычным правилам — тем же, что и дома. Если встречный опознан как потустороннее, демонологическое существо, то вступают в силу уже другие правила, в которых и проявляется, собственно, специфика дороги. В этом случае поверья о лешем, русалках или колдунах начинают действовать как социорегулятивные нормы. Сигналом к их актуализации может послужить встреча, но это не обязательное условие. Достаточно самой возможности такой встречи, чтобы путник в своем поведении ориентировался на дорожную мифологию — «на всякий случай»: он не кричит и не поет по дороге свадебных песен, чтобы не привлечь лешего; не садится гадить на дорожку, боясь, что попадет «лешему на стол», умывается у каждой речки, чтобы его не сглазили, и т. д.

Обратим внимание на репродуктивные характеристики перечисленных статусов прохожего. Леший, разбойники, старцы-странники подчеркнуто бесплодны, а то и враждебны семье, браку, любви и, кажется, самой идее родства. По существу, все перечисленные (отраженные в дорожном фольклоре) идентификации означают конструирование антикреативного, а значит, антивитального статуса человека в дороге. Восприятие дороги как сферы небытия накладывает отпечаток и на статус встреченных здесь персонажей. В какой мере такая идентификация влияла на реальное поведение людей в дороге? Перейдем к анализу поведенческих норм, заключенных в дорожной мифологии.

Глава 5 *Витальное и материальное поведение*

После того как мы представили процесс идентификации и возможные статусы путника, перейдем к реконструкции дорожных норм и стереотипов поведения. Они могут быть выражены в форме прямых предписаний (правил, запретов), заданы в виде культурных образцов в текстах, моделирующих ту или иную типовую ситуацию, а иногда не иметь явного выражения, бытуя в форме общепринятых стереотипов поведения или вытекая из традиционных представлений как очевидные следствия.

Дорожные нормы в значительной своей части были сгруппированы вокруг образов леших, русалок, лихорадок, кикимор, колдунов, разбойников, старцев — т. е. персонажей, которых, по традиционным представлениям, можно встретить в дороге. Это значит, что поведение путника строилось по правилам коммуникации, как взаимодействие с реальным или виртуальным, невидимым партнером (различие между тем и другим существенно не в традиционной, а в нынешней системе представлений).

Рассматривая дорожные нормы, мы будем условно подразделять их на витальные (репродуктивные, пищевые, рекреативные и прочие, регулирующие жизнедеятельность), материальные (предметное поведение, обеспечение и распоряжение материальными ресурсами, т. е. правила жизнеобеспечения) и коммуникативные, имея в виду, однако, их тесную переплетенность между собой. Начнем с витальных, и прежде всего — репродуктивных, поскольку они в наибольшей степени определяли символизм дорожных обрядов.

Выше мы выяснили, что специфически дорожные статусы путника — а- или антикреативны. Такая идентификация диктует и соответ-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ствующие нормы. Трансформация репродуктивного поведения в дороге идет в двух направлениях: (а) минимализация сексуальности, вплоть до символической утраты пола и, напротив, (б) снятие всяческих ограничений, свободы, вплоть до сексуальной агрессии. Оба варианта, на первый взгляд, противоположные, сходятся, однако, в том, что они акреативны, т. е. не направлены на деторождение, а, напротив, ему препятствуют.

Сексуальная свобода

Не верь жене и тормозам.
(Надпись на заднем стекле синих «Жигулей». СПб., 2000 г.)

Уже на этапе сборов в дорогу наблюдается отход от домашних норм, в особенности заметный в области репродуктивного поведения. Общеизвестны пьяные бесчинства рекрутов перед отправкою в армию. Корреспондент Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева писал из Вологодской губ. о том, как разительно менялось в дороге поведение местных девушек — *питерянок* (так называли тех, кто ехал в Петербург на заработки). Чинно распрощавшись с родными и знакомыми, отстояв напутственный молебен, в дороге они, по словам корреспондента, «забывают всякие приличия. Дома оне держат себя хорошо: опасаются знакомых, и кроме того, их сдерживает желание выйти замуж, но дорогою оне развертываются „вовсю", в особенности на пароходах и на железной дороге. Там оне пользуются репутацией легких женщин, и за ними „прихлестывают" все — служащие, учащаяся молодежь и прочие проезжающие и редко без успеха» ([АРЭМ. Д. 333. Л. 42] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д). По пословице: «Девичий стыд до порога, а переступила, так и забыла» или: «Материн заказ до порога; а как за порог, так и семь дорог» [Бахтин 1982, 450; Даль 1995, 2, 318].

Представление о дороге как сфере сексуальной свободы, где уже не писан домашний закон, устойчиво сохраняется в фольклорном сознании. При этом дорога отменяет, прежде всего, закон «материнства», т. е. прокреативную направленность сексуального поведения. В жестоких романсах дорога всегда связана с мотивом разлучения возлюбленных; характерны сюжеты о девице, уведенной, опозоренной и брошенной на чужбине с ребенком непостоянным кавалером — матросом, солдатом, прохожим ремесленником. Ненормативная и нерегулируемая сексуальность — основной мотив анекдотов и литературных штампов о командировочных и курортных романах. Тот же стереотип дает себя знать и в обыденном сознании. В коллекции Е. Лагуновой есть автобиография петербуржца Ю. Г., значительная часть жизни которого прошла в изыскательских экспедициях. Описывая экспедиционный быт, он отмечает «неприглядные стороны» бродячей жизни, описывал случаи супружеских измен, которые считает характерными для всех, чья жизнь проходит в поездках: «Я... замечал, что семейная жизнь изыскателей не очень благополучна. Возможность возить с собой семью не всегда бывает, да и накладно, оставишь дома на пять–шесть месяцев, ну и пойдут всякие накладки, как у моряков». Заметим, что автор подчеркивает обычность и типичность такого развития событий, рассматривал это как печальную, но все-таки норму дорожного быта. Здесь же можно упомянуть и феномен ППЖ (походно-полевых жен), ставший одним из постоянных мотивов фольклора Великой Отечественной войны. В с. Дубровно Порховского р-на Псковской обл. мы записали следующую частушку времен войны:

Скоро Гитлера погонят, скоро милые придут,
Скоро временные жены, как коровы, заревут.

С дорогой обыденное сознание связывает разного рода эксцессы — публично-демонстративные нарушения сексуальных табу, и именно такие случаи находят выражение в дискурсе. «Про Урал мне рассказывала мать, — вспоминал при мне петербуржец, — что там (т. е. когда в поезде проезжала Урал. — *Т. Щ.*) было так: зашли в вагон в плацкартный двое — мужчина и женщина, занялись любовью, все там — кто смотрел, кто не смотрел, — потом, значит, сделали дело и обошли всех, со всех собрали дань: раз смотрели, то и плати» (М 1957 г. р., СПб., 1999 г.). Подобные эпизоды надолго остаются в памяти невольных свидетелей, как элемент дорожной экзотики. О них рассказывают, их пересказывают, ссылаясь на своих и чьих-то знакомых, эти истории распространяются как слухи, лавинообразно, приобретая фольклорную стереотипность и становясь символами дорожного беззакония.

Хиппи, самоопределяющиеся как странники, провозгласили своим лозунгом сексуальную свободу. Это они принесли с собою понятие free love — «свободная любовь» (или ласково, по-русски: *фри-лавочка*) и сексуальную революцию 1960–1970-х гг. Сексуальная свобода в хип-культуре соединяется с культом странничества.

Сексуальность в дороге вырывается за рамки обычных норм, приобретая нерегулируемый, беспорядочный характер. Это связано с изменением ее направленности: место прокреативной занимает рекреативная или агрессивная мотивация. Важно отметить главное: сексуальность перестает быть репродуктивной, т. е., несмотря на отмену ограничений, можно говорить о свертывании репродуктивной деятельности.

Наряду с сексуальной свободой, в дороге проявляет себя и другая тенденция: ограничение и блокирование сексуальности посредством многочисленных правил избегания, сексуальных и репродуктивных табу.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Репродуктивные табу

Табуирование сексуальности — другое направление трансформации репродуктивного поведения в дороге. На первый взгляд, оно противоположно вышеописанной тенденции сексуального раскрепощения, однако суть его остается та же: антикреативность, свертывание человеческого воспроизводства.

Традиция требует утраты или сокрытия в дороге любых признаков пола. Особенно это касается женщин, которым не рекомендуется пребывание в дороге в периоды беременности и менструации. Мотивировки подобных ограничений варьируют. С одной стороны, опасностью для нее самой и ее детей, с другой — опасностью, которую беременная или менструирующая женщина представляет для других путников. Поверья приписывают беременной женщине способность передавать свою тяжесть всему, к чему она прикоснется. Говорят, что беременную женщину лошадям тяжело везти, они останавливаются и не могут ехать. В сказке «Молодильные яблоки» беременная девица-богатырша преследует Ивана-царевича (виновника ее беременности), но она так тяжела, что ее конь по колени уходит в землю (подробнее см.: [Баранов 2000, 40]).

Во время месячных очищений женщинам запрещены паломничество и даже святочные гадания на перекрестке дорог ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 64] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Верхняя Кокшенга, 1987 г.; [Д. 1621. Л. 51]. Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Вообще в это время старались никуда не выезжать. По поверьям, если менструирующая женщина поедет в повозке, то лошади трудно будет ее везти, если пешком пойдет через лес, то медведица, встретив ее, *«зарочет:* повалит, мохом закладывает. Станешь шевелиться — снова закладывает. И от ее не уходит», а в другое время, когда женщина «чистая», медведица, по мнению крестьян, неопасна: «Чистя-то — дак ничего!» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 51] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Примечателен обычай носить с собой пепел жабы, чтобы на время пути «удержать месячные» (т. е. чтоб они не начались в дороге) [Миловидов 1913, 376].

Во всем облике и одеянии путника, в особенности женщины, просматривается символическая «утрата» пола: дорожная одежда, по замечаниям современных сельчан и корреспондентов Тенишевского бюро, была сходна у мужчин и женщин. Иногда корреспонденты прямо отмечали, что женщины, отправляясь в поездку, одевались «по-мужски» ([АРЭМ. Д. 333. Л. 25] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д). То же самое наблюдается и в наши дни в автостопе: как правило, молодые люди и девушки на трассе одеваются неотличимо друг от друга — удобные кроссовки, джинсы или комбинезоны, свитера — причем этот стереотип

приобретает характер обязательного правила. Новичков специально предупреждают: «Если вы — девушка, следите за своей внешностью. То, что часто используется для привлечения внимания самцов — косметика, духи, короткие одежды, выпячивающие вашу красоту, — в путешествии неполезно» [Кротов 1997, 60].

Некоторые из требований к дорожной одежде мотивировались поверьями о нечистой силе и опасности сексуальных домогательств с ее стороны. Например, женщина не должна была отправляться в путь босиком, без пояса или головного убора. Вспомним пинежский рассказ о том, как за женщиной, которая не надела в дорогу платка, погнался «человек какой-то», по объяснениям стариков в деревне, это был леший, нечистая сила.

Идя по лесной дороге, нельзя было петь свадебные песни, что также мотивировали ссылками на лешего. Жительница с. Благовещенск Архангельской обл., сама уже пожилая, вспоминала рассказ, который слышала от своей бабушки: «Мы девками были, рассказывала та, — пошли по чернику. Одна говорит: давайте, девки, лешему припевку споем. (А как молодую ведут, так припевку поют.) Спели припевку лешему и лешачихе. [Как тут деревья как закланяются! Ведь когда припевку поют — кланяться надо. Так вот лес и закланялся, ветер поднялся — к земле гнет!..» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 65] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Нельзя снимать в лесу обручальное кольцо, иначе также можно будто бы привлечь внимание лешего. В предвоенные годы жители пинежских деревень ездили в лес на лесозаготовки. Одна из женщин, когда рубила корова, сняла с пальца обручальное кольцо и положила на пень. И будто она сама видела, как подошел леший — обнаженный мужик — «Дак *он* пошутил да забрал колечко. Она видела. Говорит: только *кила* (здесь: мошонка. — *Т. Щ.*) болтается — он нагнулся, нагой, дак...» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 5–6] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.).

Табу на половое общение в дороге были связаны и с некоторыми видами промысловой деятельности. Мужчины перед уходом в дорогу (особенно на промысел) избегали половых контактов с женой. Запреты такого рода отмечены у рыбаков, охотников, бортников, пастухов и начинали действовать иногда уже за неделю до ухода. Перед уходом обязательно ходили в баню, смывая след «греха». Следы сексуальных табу, связанных с дорогой, прослеживаются и в современной мифологии автостопа. Среди приверженцев этого способа передвижения ходит поверье, что по дороге встречаются места с *отрицательной энергией*, где нельзя «есть, заниматься любовью и сажать розы», а то всю дорогу будет преследовать невезенье... А поскольку никто не знает, где конкретно такое место, лучше остеречься. Особенно регламентируется на *трассе* (т. е. во время путешествия автостопом) поведение девушек. Им полага-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ется ездить в паре с молодым человеком; останавливая машину, вначале должен сесть туда парень, только затем — девушка (чтобы машина не увезла ее одну, внезапно рванув с места).

Из страха перед домогательствами со стороны нечистой силы в дороге избегали вообще любых контактов с представителями противоположного пола, и чем привлекательнее их вид, ярче одежда, тем больше вероятность их идентификации с нежитью, которая, по поверьям, любить *блазнить, манить* — соблазнять прохожих. Лешачихи являются прохожим пригожими девушками в красных сарафанах, русалки — с роскошными длинными волосами, водяной — в красной рубахе и смазных сапогах, а леший иной раз показывается красавцем-военным в мундире со сверкающими медными пуговицами. «Одна женка рассказывала: она с матерью шла с мельницы вечером. Мужики сказали: не ходи — водит, кажется. Она: — А, кто покажется!.. Вот идем, говорит, с матерью. Идет солдат, в шинели, пуговицы светлые... Мати-то шла и говорит: — Господи помилуй, что к нам, девка, привязывается?!» Женщины ускорили шаг и почти бежали до самого перекрестка у границы своего села, где неизвестный, наконец, отстал от них ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 58] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

Домогательства нечистой силы опасны не только женщинам, но и мужикам, которые откликались на них с большей готовностью, что могло иметь порой печальные последствия. «У меня дедушка ехал пьяный из Спаса, — вспоминает одна из жительниц с. Нижний Спас на р. Кокшенге. — И под Помелихой, видно, его выпружила лошадь, а сама домой пришла. Пошли искать, а его нашли уже полумертвого». Впоследствии он рассказывал, что будто видел девок в красных сарафанах: «Девки с им играют, песни поют, в городки (играть) приглашают...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 72] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1988 г.). Дорожная нежить может, по поверьям, соблазнять прохожего в облике красивых девиц или даже его собственной жены. На Пинеге записан рассказ об одном охотнике. Обходя путик — тропу, где поставил силки, он будто бы «встретил свою жонку. Они давно не виделись и сотворили, что надь. А это *боровуха* была, вот и помер он, и как помер-то на кровати, дак... между досками оказался» ([Черепанова 1996, 53, № 158] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Городец, 1985). Подобные рассказы должны были обосновывать запрет на сексуальные контакты в дороге не только с незнакомыми женщинами, но и с женой. Вообще на Русском Севере, по имеющимся у нас материалам, женщины в молодости нередко сопровождали мужей во время их походов на охоту, ночевали с ними в лесных избушках, настораживали и проверяли ловушки и т. д., так что встреча с женой не была чем-то маловероятным. Тем не менее, запрет на сексуальные отношения следовало соблюдать.

В деревнях Забельской волости Пустошкинского р-на Псковской обл., где мы работали в 1995 г., женщины были очень недовольны проделками русалки, облюбовавшей себе камень на горке у самой дороги между двумя деревнями: «Раньше как идешь к Клопово (сейчас — д. Гора), там камень на горе, на ниве. И там русалка живет — голая, распущенные длинные волосы. И вот заводила пьяных мужиков: вот как пьяный, так и заведет его к этому камню. Сядет мужик, разденется голый и сидит, греется, как на печке». Подобный сюжет записан нами и в с. Пинаевы Горки Старорусского р-на Новгородской обл. Иногда путника после таких встреч находят наутро замерзшим насмерть на холодном камне ([АМАЭ. Д. 1729] Псковская обл., Пустошкинский р-н, д. Яйцово, 1995 г.; Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки, 1997 г.).

Заметим, что, судя по фольклорным текстам, мужчины чаще поддаются соблазну: увидев плящущих у дороги девиц, останавливаются и глазеют на их красные сарафаны; забираются на «печь» (на самом деле камень), куда зовет их русалка; творят с боровухою грех в лесной избушке. Возможно, это след архаических охотничьих обрядов, призванных обеспечить добычу. Приведенные выше сюжеты о лесных девках явно перекликаются с бытующими у многих охотничьих народов поверьями о том, как охотник вступает в сексуальную связь с хозяйкой леса: в Горной Шории, например, ее имя Танг-ээзи, в мордовских поверьях — Вирь-ава и т. п., — за что та дарует ему охотничью удачу и магическую силу. Но он должен хранить ей верность — именно этим и объясняются архаические охотничьи табу на обычное сексуальное общение. В случае нарушения верности до окончания охотничьей экспедиции, человек, по поверьям, сходит с ума, чахнет и может погибнуть. Мотивы женитьбы на лесной деве и получения таким способом чудесных даров присутствуют и в русских сказках. Герой одной из них женится на Красной Красе, которую он вывез из лесу [Карнаухова 1934, 250; Разумова 1993, 55]. Следы этого обнаруживаются в обрядовой практике севернорусских пастухов. В деревне Ушаково (на юге Архангельской обл.) пастух, по мнению местных жителей, пользовался помощью нечистой силы, которая предстала ему в облике высокой девицы. Он сам рассказывал односельчанам о том, как один раз увидел ее на лесной дороге: «Один раз, — говорит, — загнал коров и вижу — идет женщина: большая, здоровая, вся в черном. Волосья распущены, черная, одежда ведь ненарядна, плохая. Я, — говорит, — дорогой иду, а она стороной. Я ходу прибавил и Бога помянул. Она исчезла...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 18] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Судя по облику, это была лешачиха. В этом случае она выступает в роли дарительницы, но дарует тайную силу и профессиональную удачу не охотнику, а пастуху; впрочем, пастушья магия вообще очень перекликается с охотничьей.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

В рассказах, записанных от женщин, встречи с лешачихами или русалками чаще всего заканчиваются плачевно для мужика: он замерзает на холодном камне, задыхается в дымной избушке, пропадает в лесу. Но таким образом представляют дело женщины! Рассказы о козняк дорожных соблазнительниц имеют в их устах вполне очевидную — нравоучительную — прагматику: убедить, что такие контакты опасны и ни к чему хорошему не приводят, даже если девицы и в красных сарафанах. Мужчины же обычно воспринимают такие рассказы как «*бабьи затуги*», и вообще их отношение к сексуальности в дороге несколько менее настороженное, чем у женщин. Наряду с сексуальными табу, мужская ритуальная практика предполагает и возможность сексуальной связи со встреченными в дороге, пусть и мифологическими, существами. Вероятно, такой вариант следует рассматривать как символическую идентификацию с дорогой и дорожной системой мировосприятия. Женщина же чаще остается на позиции «дома», что не дает ей возможности переступить табу.

Ограничения жизнедеятельности

Кроме репродуктивных табу, в дороге действовал еще ряд запретов, ограничивавших другие проявления жизнедеятельности: сон, питание, гигиенические отправления — поскольку, по поверьям, они могли привлечь внимание нечистой силы. Иными словами, витальные запреты имели коммуникативные основания. В действительности эти ограничения препятствовали контактам между реальными путниками, т. е. имели значение не только витальных, но и коммуникативных норм.

Ряд запретов ограничивал **отдых и сон**. На Русском Севере до сих пор известен запрет устраивать привал, а тем более спать на дороге. Ссылаются на лешего: пойдет *дедушка лесной* и пнет неосторожного путника, да еще и выговорит ему: «Ты почему сел на мою дорожку?!» Пронесется на тройках лешачья свадьба или похоронная процессия — «дак поедут на тройке, да замнут» ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 45–46, 47] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.; [Д. 1621. Л. 67] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; там же в [АМАЭ] см. записи Н. Е. Грысык за 1987 г., тетрадь № 3. Л. 60. Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, д. Чаща).

Ограничение сна вообще ассоциируется с походной жизнью. Краевед А. И. Леонтьев, выходец с Зимнего берега Белого моря, пишет, как поморы, изнуренные до крайности тысячеверстным переходом на Мурман, по приезде на промысел бóльшую часть времени проводили на лове, почти без сна. Зато в дни, когда из-за ветров в море нельзя было выйти, они «все время проводили в непробудном сне» [Леонтьев 1999, 363].

Т. А. Бернштам заметила на полях моей рукописи, что ограничение сна в Арктике «было необходимо, чтобы не уснуть навсегда!», т. е. связано с сознанием опасности смерти, вписано в концепцию дороги как сферы небытия. Теми же соображениями объясняют и ограничения сна в военно-походных условиях: «Чем больше спишь, тем меньше шансов выжить», — гласит пословица, популярная среди бойцов нынешней Кавказской войны. Зато привал, отпуск, возвращение домой и вообще дом для воинов и промысловиков — это, прежде всего, возможность выспаться.

С запретом устраивать на дороге привал непосредственно связан и другой традиционный запрет: разводить **костер** на дороге или тропинке, а в особенности на перекрестке ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 42] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.; [Д. 1569. Л. 35; Д. 1570. Л. 1] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; [Д. 1621. Л. 24, 63; Д. 1622. Л. 62] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; [Д. 1623. Л. 53] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Объясняя этот запрет, ссылаются на ветер: «На распутье трех дорог костер не разжечь, — объясняли мне в с. Шеговарах на р. Ваге мальчишки 9–12 лет. — На двух зажжешь, третий начнешь разжигать — один обязательно погаснет». Но ветер этот представляется как будто осмысленным, одушевленным существом. В народной традиции он вполне прозрачно ассоциировался, а то и прямо идентифицировался с лешим или *лесным*: «Однажды работники были в лесу, рубили лес, — рассказывали об одном таком случае в вятском селе Синегорье. — Сидят у костра, и вдруг ветер налетел, разбросал костер. А потом старики говорили: это дедушка лесной шел да разбросал. И потом эти лесные шли и говорят: — Это ребята шли да разбросали. Вы на стороне разложите да ночуйте. А то на дороге развели!.. А это лесные хоронили покойника, а работники на их дороге костер развели» ([АМАЭ. Д. 1506. Л. 42] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.).

Огонь нельзя было разводить также на *чертовой тропке*, дорожке лешего — так называлось место, где когда-то проходила дорога или тропинка. Нужно обладать специальными знахарскими свойствами или охотничьей наблюдательностью, чтобы такую дорожку распознать. «Одна бабка все к вечеру шла коров искать, — вспоминают жители с. Благовещенск на р. Устье в Архангельской обл. — Корова все в лес уходила. Вот ищут вечером. Расклали огни. А тут загремело, ветер, земля затряслась — страсти! Ну, молитву прочитали, огонь перенесли: на дороге у лешего огонь был» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 24] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Запрет устраивать на дороге привал и разводить огонь как-то связывается в сознании деревенских жителей с опасностью возводить на дороге (даже бывшей) дом: «Не надо на тропке огонь раскладывать,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

а то леший пойдет, распинает. Даже дому на тропинку ставить нельзя, а то незаладится: будет блазнить, а то не заладится жизнь, уедут, умрет кто-нибудь...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 63] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Вероятнее всего, наоборот, строительный запрет восходит к архаическому охотничьему, — но смысл их один и тот же: дорога — не место для огня и жилья, даже временного.

Правила избегания касались и чужого костра, случайно замеченного в дороге. К нему следовало подходить с опаской, а лучше вообще держаться подальше. Мотивировалось это также ссылками на нежить, как-то связанную с дорожными огнями. На Ваге нам говорили, что костер чудится там, где кровь пролилась. Жители с. Чертово Чухломского р-на Костромской обл. видели костер в одной низинке: «Кто огонь видел, кто что. Боялись бабы туда вечером ходить, — рассказывал местный житель. — А тут девку убили насмерть — вышло колдовское место...» (М 1917 г. р. [АМАЭ. Д. 1647. Л. 31] Костромская обл., Чухломский р-н, 1989 г.). Говорят, что у незнакомых костров собирается иногда нечистая сила. Ее можно распознать следующим образом: люди греют руки ладошками к костру, а нежить — наоборот.

В среде современных туристов и любителей автостопа страх подходить к оставленному кем-то костру связан со слухами о «черных следопытах». «Черные следопыты» — это группы самодеятельных поисковиков, которые ищут оружие (для коллекции и перепродажи) в местах боев Второй мировой войны. Следы их раскопок можно видеть под Петербургом, Новгородом — везде, где остаются еще среди лесов и болот непогребенные воинские останки. Говорят, уходя из лесу, эти следопыты оставляют в горящем костре поврежденные боеприпасы: патроны, снаряды, гранаты, — устраивают прощальный салют. Поэтому путешественники боятся подходить к лесному костру.

С дорогой связан и ряд **пищевых** ограничений, главным образом, на выбор места для трапезы и использование в пищу некоторых продуктов. Нельзя раскладывать еду и трапезничать на дороге или тропинке. Нельзя оставлять по дороге следы трапезы.

Паломники обычно постничали по пути на богомолье, закусывая только в путевых домах, там, где останавливались ночевать ([АРЭМ. Д. 1411. Л. 32] Псковская губ., Порховский у-д). По сведениям из Устюженского р-на Вологодской обл., идя в церковь в Модно, богомольцы пересекали ручей, который назывался Говенный (от *говеть*), потому что «от Говенного ручья уже не ели, а говели». По той же причине покос в Коношском р-не Архангельской обл. носил название Говенница: отсюда путникам следовало «говеть, т. е. скоромного ничего не есть» [Березович 2000, 316]. Ремесленники, отправляясь на промысел, иногда совсем не брали еды: «Где-нибудь поработает и накормят его» ([АМАЭ. Д. 1621. Д. 33; 1622. Л. 2] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Людям, «уведенным» лешим, т. е. долго блуждавшим в лесу, тоже нельзя было ничего есть, чтобы навек не остаться во владениях нечистой силы. В быличках леший обычно зовет путника к столу — предлагает пряники и вино (потом оказывается, что это лошадиный помет и болотная вода). Кормит какими-то лепешками и горошком (соответственно, после снятия чар вместо них человек видит коровий навоз и овечьи «катышки»). Брать еду у лешего опасно: можно не вернуться назад. В собрании О. А. Черепановой имеется рассказ о девочке, бродившей в лесу. Через несколько дней ее нашли; после того, как в бане смыли испуг, девочка рассказала: «Меня дедушка на плечах носил... Угощали порато (много. — *Т. Щ.*), я не ела, да». «А то хоть ягодку съешь, дак не вернешься домой», — поясняет рассказчик. — «Они говорят: — Ты у нас ничего не брала, выбросим тебя обратно домой» ([Черепанова 1996, 33, № 70] Архангельская обл., Мезенский р-н, Усть-Пеза, 1986 г.).

Запретной становится и обычная собственная еда, упавшая на дорогу. Это поверье отмечено и в современной культуре автостопа: «Если ты закусываешь на трассе и пища падает на землю, поднимать ее не рекомендуется. Это — жертва», — говорит один из поклонников этого вида передвижения (Интернет: сайт газеты «Пять углов», СПб., 28.02.97, www.chance.ru).

Ряд пищевых запретов связан с занятиями, предполагающими уход из дому: пастьбой скота, охотой, рыболовством. Крестьяне, уходя на целый день городить *осек* (изгородь для защиты деревенских полей от потравы их скотом), не брали с собою еды и целый день ничего не ели; не ел ничего пастух, первый раз в году уходя со стадом на пастбище. Делалось это из магических соображений: «чтоб зверь не ел летом скота» ([Шустиков 1892, 121] Вологодская губ., Кадниковский у-д; [АМАЭ. Д. 1242] Гомельская обл. и р-н, 1982 г.). Во многих локальных традициях пастуху, уходившему со стадом на лесное пастбище, запрещалось собирать и есть лесные ягоды (иногда только красные) на протяжении всего пастбищного сезона (а когда еще поспевают ягоды?). В противном случае, по поверьям, у него *пропадет обход*, и зверь задерет скотину из его стада (см.: [Ефименко 1877, 1, 177] Архангельская губ.; [ОГВ 1884, № 92, 921] Олонецкая губ., Каргопольский у-д; [1885 № 78, 690–691] Олонецкая губ., Петрозаводский у-д; [Калинин 1913, 258] Архангельская губ., Онежский у-д; [Адоньева, Овчинникова 1993, 66, № 275] Вологодская обл., Белозерский р-н, 1988 г.; запрет зафиксирован и А. Е. Финченко в Тихвинском р-не Ленинградской обл. в 1982 г.). Пищевые запреты у пастуха включены в его «договор» с лешим.

В ряду ограничений жизнедеятельности можно назвать еще запрет **справлять** на дорогу **большую и малую нужду**. По поверьям, оправиться

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

на дорогу — все равно что лешему на стол. Особенно придирчиво следили за женщинами и девицами: случайно увидев их за этим занятием, стыдили и ругали: «Чирей тебе в п...у соскочит! В сторону надо!» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 67] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; см. также: [Д. 1623. Л. 53] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.; [Д. 1624. Л. 6] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.). В Заонежье запрет мочиться на тропинку, особенно «по которой часто ходишь», мотивируют по-другому: «родители умрут» [Логинов 1993а, 74]. Отметим, что запрет на перечисленные физиологические отправления, похоже, был более жёсток для женщин. К нему примыкал и запрет отправляться в дорогу во время месячных очищений или не омывшись после совершения полового акта.

Традиция предусматривает, правда, нарушение запрета в магических целях. На р. Ваге бытует следующее средство от тоски по умершему или надолго уехавшему человеку. Выйдя за пределы деревни, где-нибудь в лесочке, нужно сесть «по-большому», при этом приговаривая (мысленно, а лучше вслух): «Как это г... мне не нужно, так и такой-то (имярек) мне не нужен совсем».

Оправляться в дороге следовало в специально для этого обычаем определенных местах, в ряде случаев даже зафиксированных топонимически. В Нюксенском р-не Вологодской обл. имелся, например, покос Сралёва Дерюга и поле Сральницы. По объяснениям местных жителей, это поле «запущено было, оправлялись там только». В Приморском р-не Архангельской обл. упоминается Сральный Островок, служивший местом гигиенических остановок путешествующих водным путем: «До него островов нет, на нем оправлялись старики». В Верховажском р-не Вологодской обл. был лес Сраная Горушка, в Пошехонском р-не Ярославской обл. — Сраный Ручей, название которого объясняют тем, что «кругом открытое пространство, поэтому видно, что здесь оправлялись» [Березович 2000, 381–382]. Обычай, зафиксированный нами на Ваге и Пинеге, предписывал располагаться для отправления нужды в стороне от дороги, по левую сторону: справа — грех. Еще лучше сделать это до того, как отправиться в путь. В культуре автостопа и у космонавтов существует обычай справить нужду непосредственно перед стартом (выходом на трассу), получивший название *облегчиться на колесо* (Девять минут до неба // ОРТ. 11.04.2001 г.).

В наше время, когда охотничьи табу утратили силу, затруднения в опорожнении желудка все равно фиксируются в нарративах как значимый элемент дорожного быта. Вот описание эвакуации из Ленинграда во время Второй мировой войны: «В сентябре 1941 г. завод оптического стекла, где мама работала, было решено эвакуировать в Пензенскую область... Ехали в товарном вагоне, где были нары. Туалетом служила дыра

в полу, и бабушка закрывала меня (автору было в те годы около 6 лет) подолом платья в необходимые моменты» (М 1935 г. р., АИС 1993). В другой автобиографии обнаруживается описание поездки на военные сборы: «После третьего курса нас повезли в военный лагерь. Ехали мы в четырехосном „телятнике". В середине вагона грела „буржуйка". Те, кто ехал дальше от середины, страшно мерзли. Туалета, конечно, не было. К счастью, мужчине удобно приспособиться в любых условиях „по малой нужде" — только открыть дверь. А вот в более серьезных случаях приходилось на ходу поезда, выставляя определенную часть тела наружу, держаться за руки ребят, которые не давали „выпасть" из вагона. Когда я рассказывал жене об этих подробностях, мы еще раз представляли, как набивали в „телятники" репрессированных без „параши", мужчин и женщин вместе, так тесно, что люди не могли лечь, и при этом задраивали наглухо двери. А везли их далеко-далеко много-много дней» (М 1932 г. р., АИС, 1993). Описывая дорогу, первый автор упоминает только два момента: бомбежку поезда и туалетную проблему. Второй — тоже два: печь-буржуйку (и холод по краям вагона) и, опять-таки, проблему туалета. Обе биографии написаны спустя много лет (около четырех десятилетий) после описываемых событий.

Наши современники, путешествуя в поездах с удобствами, тем не менее, тоже упоминают подобные трудности, связывая их уже не с магическими или физическими, а психологическими ограничениями, своего рода внутренним табу на соответствующие физиологические отправления: «Когда переезжаешь, то, естественно, ритм сбивается. Бывает, что... задержки, там, на пять дней... даже не понимаю, почему.... Может быть, противно». «Ну, бывает. Ну вот я интересовалась этим, говорят, что это перемена воды: я не знаю, перемена воды, перемена обстоятельств, перемена настроения, не знаю чего, но... И вот приезжаешь на новое место, и это продолжается еще...» ([АМАЭ. Д. 1728] интервью с жителями Санкт-Петербурга, 1999 г.: М 1957 г. р.; Ж 1931 г. р.; о том же упоминали: М 1945 г. р.; Ж 1961 г. р.; Ж 1966 г. р.; Ж 1958 г. р.). Мотивировки меняются, а поведенческий стереотип остается.

Обратим внимание на тенденцию, как в последнем из приведенных примеров, связывать дефекационные затруднения с переменой воды. Вообще «чужая» вода часто становится символом отчуждения, в рамках общих представлений о «нечистоте» всего дорожного: «Ну, умываться в дороге очень не хочется, неприятно: эта общая вода, а зубы чистить — вообще проблема. Вот руки я постоянно там мою, а вот умываться и зубы чистить — это проблема, конечно, всегда...» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). «Я зубы чистить вообще не могу этой водой... — Ну, понятно: зубы-то... Конечно, в рот: там баки, естественно, неизвестно, какие...» (Ж 1958 г. р.; М 1957 г. р., СПб., 1999 г.). Восприятие дороги как «нечи-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

стой» зоны в общем традиционно: «Вот ходил... хлебать чужой грази за тысячу верст», — говорили шувалики-нищие, возвратившись со своего промысла [Максимов 1872, 492].

* * *

Итак, в дороге целый ряд жизненных проявлений подвергается ограничениям, имеющим как рациональное (на сегодняшний взгляд), так и магическое обоснование. Обратим внимание, что ограничиваются, прежде всего, те проявления, которые могут иметь **сигнальное** значение: они сами или их следы могут выдать присутствие человека. Костер далеко виден, если разведен на дороге, а тем более, на перекрестке — тогда он виден сразу с нескольких сторон. Издали ощущается запах дыма. Экскременты или следы трапезы также могут обнаружить присутствие прохожего.

Большинство вышеперечисленных витальных ограничений традиционно мотивировались ссылками на лешего или близкие ему персонажи. Вполне естественные ограничения жизнедеятельности в дороге персонифицировались, группируясь вокруг мифологических образов. Каковы последствия этой персонификации? Витальные ограничения переживались уже не как деятельность отдельного организма, а как взаимодействие с неким, пусть виртуальным, партнером. Образ лешего, следовательно, оказывается средством трансформации витальной стратегии в коммуникативную (ограничение контактов).

Находка

Находка — найденная в дороге вещь; обращение с нею также становилось объектом социальной регуляции. Здесь мы переходим уже к регламентации предметного поведения.

Довольно часто в этнографических материалах встречается запрет брать с дороги какие-нибудь вещи: оброненный кем-то крестик, нож, оставленный на обочине посох (батог) или платок, найденный у придорожного колодца. Мотивировки различны. Иногда подобные запреты связывали с опасностью колдовства: «Свекровь говорила: — Строганый хороший батожок не берите: наверное он *сдал* на батог (чертей. — *Т. Щ.*)!», — имея в виду местного пастуха, который, по убеждению местных жителей, знался с нечистой силой. — «Хлебину-деревину отрубят — увидите хлебину в лесу, не трогайте!» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 12, 77] Архангельская обл., Плесецкий р-н, с. Кенозеро, 1991. Запись Н. Е. Грысык). В наших вельских материалах есть рассказ о том, как женщина по незнанию подняла на дороге посошок: «Вот наша Манефа, — много лет

спустя рассказывал мне ее внук, сам уже постаревший. — Она ведь батог подняла... Бисей тех взяла на батожке». Говорят, что раньше эти бесы принадлежали какому-то лесорубу, который решил потом от них избавиться. Батожок был оставлен у дороги. Бесы с этого батожка привязались к бабке Манефе, но не принесли ей пользы, а стали мучить: «Она пошла за ягодами, дак будто она им работы не дала, дак они стали ее меть (мять, бить. — *Т. Щ.*), и она ягоды выбросила и убежала...» Смерть ее была неестественной и страшной: «Она скоро будто умерла, да ее задушили, говорят, платом. Беси будто задушили. Когда умерла, в доме стало нехорошо. Стук пошел... Ее схоронили, дак ети (беси) бегали разгребали могилку. Другой раз придет дочерь, могилку поровняет. А она опять через несколько дней разворошена» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 10–11] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

О. А. Черепанова приводит рассказ о том, как местная женщина подобрала оставленный у родника платок: «Раз тетенька пришла на родник, а там шалинка нова с кистями лежит. Она ее взяла, так потом целый месяц домой не ходила ночевать. По ночам в избе ломота, свет горит, изба полная, пляшут, поют, в гармонику играют. И она уж сама не своя стала, черная вся. Вечером к избе приходит, а заходить боится». Заметим, что принесенная с дороги вещь сделала дом непригодным для жилья. Местные жители рассказывают, что был у них старик-пастух: «Так у ёго были *маленькие*», т. е. бесы-помощники, которые помогали ему пасти скот. Постарев, он решил от бесов избавиться, спустил на платок, а платок отнес на родник: «На платок их кладут, платок свернутый как следоват», который эта женщина и подобрала. Добрые люди научили ее отнести «шалинку» назад. «Говорят, ступай к колодцу, сверни ее, где была лежала и положь». Она отнесла шаль и трижды сказала: «Вот кладу на ваше место ваше добро», — и услышала голос: «Хватилася, догадалася!», — То они с шалинки уходили. — «А то б тебя сегодня не было». Они бы ее задавили. Она после так и говорит: «Вечером к себе ночевать пойду, а то соседке уж надоела» [Черепанова 1996, 90, № 341].

В приведенных случаях запрет что-нибудь брать с дороги мотивируется страхом получить бесов, оставленных на вещи каким-нибудь колдуном. Намекают на связь этих колдунов (чаще всего это пастухи) с лешим, т. е. это табу вписывается в цепь других дорожных (мотивируемых ссылками на лешего) запретов.

Сюда же примыкает запрет рубить деревья, растущие у дорог, особенно перекрестков, а также в священных рощах (которые также обычно располагались в значимых точках у важных путей). Эти табу сами носители традиции сопрягают с кладбищенскими: «Из рощи нельзя никакого дерева брать и с кладбища — говорят, нечистая сила ходить будет» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 78] Архангельская обл., Плесецкий р-н, с. Кенозеро,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

1991 г. Запись Н. Е. Грысык). Здесь мы опять сталкиваемся с восприятием дороги как почти потустороннего мира. Народные обычаи и поверья воздвигали между ним стену отчуждения. В данном случае эта стена односторонне проницаема: ресурсы (приношения) могли перемещаться только в одну сторону — на дорогу, а обратное перемещение опасно: вещи уже несут на себе отпечаток смерти, угрожая живым болезнью, несчастьем, смертью.

Были и другие мотивировки тех же табу, иной раз прямо противоположные. Широко известен и активно бытует запрет брать вещи, оставленные у священных деревьев и родников паломниками в качестве жертвоприношений (см. далее — гл. 6). Но мотивировался этот запрет не опасностью взять бесов, а страхом божественной кары. В Шенкурском р-не Архангельской обл., у лесной дороги есть священный родник — Варламьевский колодчик. Местные жители ходят к нему за священной водой, молятся и оставляют нехитрые приношения. Говорят, несколько лет назад пастух, парень лет 18–19, «сумел сходить на этот колодчик, да кое-чего побрал: там деньги оставляли, платки головные, полотенца. И потом стал выпускать коров — и у него ноги отнялись по самые бедра. Говорят, Господь наказал» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 85] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Это весьма и весьма распространенный сюжет. В наших поездках к деревенским святыням (как правило, лесным родникам) мы встречали парализованных, которые, по мнению односельчан, были наказаны за то, что помочились в священном месте или продали оттуда икону. К сюжетам такого рода мы вернемся, когда будем рассматривать придорожные святыни.

Запрет что-нибудь брать у священных колодцев, деревьев, часовен мотивировался неминуемым наказанием за святотатство. Брать эти вещи могли только нищие или те, кому их отдаст признанный хранитель святыни. Иными словами, такая мотивировка не исключала возможность благотворительности, повторного использования вещей, возвращения их в мир живых — но под контролем сообщества (его представителей).

Таким образом, христианские верования тоже (наряду с демонологическими) включаются в систему обоснований дорожных табу и ограничений. Кроме приведенного случая, вспомним еще пищевые и сексуальные ограничения во время паломничества, о которых говорилось выше и которые также можно считать проявлениями коммуникативного барьера (ограничением форм общения). Тем не менее христианские обоснования делали этот барьер не столь глухим, о чем мы будем подробно говорить ниже, рассматривая функционирование придорожных святынь.

Дар

Еще один вариант предметной стратегии — получение дара от встречного в дороге. Этим встречным может быть незнакомый охотник, *чудин*, леший. Получает дар, как правило, подготовленный к этому человек: охотник, пастух, странник — человек, по роду своей деятельности связанный с дорогой. «Один мужик, — рассказывают в с. Благовещенск на юге Архангельской обл., — шел, и у Рябинова ручья один человек (чудин [1], наверное) попросил мужика чего-то, и тот дал. И чудин сказал: — Там в еле (т. е. в дупле ели. — *Т. Щ.*) *вачига* (рукавица) лежит с золотом. И тот мужик потом дом построил...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 48] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). В другой истории фигурирует уже не *чудин*, а нечистая сила, леший. «У нас была от лешего-то рука у дедка», — рассказывает жительница того же с. Благовещенск. Выясняется, что ее дед встретил в лесу незнакомого старика. Покурили, поговорили. «Старик говорит: вон иди — в том месте, я там белки много видел. И попрощались за руку. И рукавица-то осталась, а в рукавице — долонь каменная. Я видела у дедки — дедко мой в подпечке хранил эту ладонь, у нас под печкой лежала...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 38–39] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Из всего этого рассказа можно понять, что неизвестный собеседник, встретившийся деду на лесной тропе, указал ему место, где много белок и каким-то образом оставил у него свою рукавицу с вложенным внутрь утяжелителем (заодно отметим еще значение рукавицы — как тайного оружия). В деревне этой каменной ладони приписывали магическую силу, а неизвестного старика уже уверенно признавали лешим, так что вся история в пересказе третьих лиц приняла вид вполне типовой былички: «Будто бы старичок один у нас жил — встретил в лесу старика, поговорили, все честь честью, и (тот) старик руку подал. И осталась у него в руке каменна рука. Поговорили они, и тот сказал: — Все будет тебе — и зверь, и рыба. И действительно, ловилась» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 7] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Тут уже, как и положено в быличке, леший волшебным образом (через магический предмет) дарует охотнику сказочную удачу. Потом в деревне эту «каменну ладонь» использовали в качестве самого сильного

[1] *Чудин, чудь*: так на Русском Севере называют предшествующее иноэтничное население. На р. Пинеге *чудью* называют преимущественно коми с р. Вашки. В окрестностях с. Благовещенск жители показывают *чудские* древности (например, городище на другом берегу реки, напротив Благовещенска). С чудью местные жители связывают некоторые старые дороги, а также археологические древности: холмы, древние могильники, находки наконечников стрел.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

оберега. В 1936 г. ее выпросила местная продавщица, «когда ее судили... Она пришла к бабке-то (а дед уже умер), бабка-то боялась этой руки-то: — Дай, мне на суд идти, дак... Бабка и отдала. Они проворовались. Всех осудили, посадили, а ее (эту продавщицу. — *Т. Щ.*) и не осудили: она с этой рукой ходила, за пазуху клала». После этого случая за ладонью пришел уже Толька, который в драке, вместе с другими парнями, «помял» Митьку. Каменная ладонь и здесь не подвела: «Как они Митьку-то помяли, а его не осудили. У него (и сейчас), наверное, эта рука: больше некому...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 38–39] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Встречный, кем бы он ни был, может дать путнику дар, а может при правильном обращении сам рассыпаться «кладом». Жители села Конецгорья на Северной Двине рассказывали, что возле поворота дороги к с. Клоново, что в нескольких километрах оттуда, видели то мужчину, то женщину; говорили, что так показывается зарытый когда-то в этих местах клад. «В Клонове, там вроде клад был. То мужчиной казался, то женщиной. Один раз только коровой показалось. Там гора, а на ней яма такая. Вот, говорят, клад и выходит. Это, может быть, монахи положили». Встреча с такими мужиком или коровой может, по поверьям, обогатить путника, надо только знать магические слова: «Если скотиной покажется, — учат меня местные жители, — скажи: „Чур мой клад: мне половина и Богу половина“». Правда, эта формула не всегда годится: «Если человеком покажется, то уж, говорят, нельзя чуркать, а то... а говорят, быдто, дак помрешь сама...» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 61] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Протянешь руку за подарком потусторонних сил, а они увлекут к себе неосторожного путника. Встреча в дороге может обогатить путника, но может и погубить, и обмануть (много рассказов о том, как уже открывшийся было клад вдруг уходит на глубину).

Договор и обмен

Непосредственно к мифологии «дара» примыкают обряды «договора» с нечистой силой, как средство стимулировать этот дар. В договорные отношения с нежитью вступали чаще всего «профессионалы» дорог: охотники, рыболовы, пастухи, бортники (а затем и пасечники, перенявшие стереотипы бортнической лесной магии).

Обряд договора строился по схеме «обмена»: человек предлагал демону символическую жертву, ожидая в обмен некую ответную услугу. Охотник вешал на дереве первую убитую в новом сезоне дичь, которая предназначалась лешему, лесному хозяину, — чтобы тот гнал в его силки птиц и зверей, которые представлялись его стадом, а сам леший — пастухом. В наиболее древних — охотничьих — обрядах есть следы сексуального взаимодействия охотников с лесными женскими демонами, которые взамен даровали им богатую добычу. В наше время наиболее известны пастушьи «договоры» с лешим [Морозов 2001, 120–124; Щепанская 2001, 11]. Договор, как и просто вызов лешего, производился посредством специального ритуала. Одну из его модификаций описывает вологодский корреспондент Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева: «Вызвать лешего, по мнению крестьян, очень легко... Стоит только прийти ночью в лес, где снять с себя нагрудный крест и закопать его в землю, а затем громко произнести следующую фразу: „Владыка лесов, у меня есть до тебя просьба!“ — и леший тотчас же явится» ([АРЭМ. Д. 194. Л. 3–4] Вологодская губ., Грязовецкий у-д). Подобные обряды использовались в охотничьей магии. Охотник, посвящая себя лешему, рассчитывал получить от него охотничью удачу: просил загнать в его ловушки побольше зверя, в силья — птицы и т. д. Описания ритуала подобного посвящения имеются и в наших полевых материалах. «Вот у дедка, — рассказывали мне на р. Устье, — были биси. А дедко-то уж был старый. Он тоже охотник был. Внук: „Дедушко, ты мне отдай бесенят“. — „Ой, внучек, тебе этого, клятвы этой, не выдержать“. — „Выдержу“. — „Ну, пойдешь в церковь, причастье (т. е. просфорку. — *Т. Щ.*) принеси домой“. Взяли, пошли в лес. Ружье взяли. Затесали сосну, а в затеску-то положили причастье. Отошли — целились из ружья (в причастие. — *Т. Щ.*). Внук вскинул ружье — а там Иисус Христос стоит распятый. Он бросил ружье, убежал. Дед ему вслед вскинул ружье, выстрелил — промахнулся. Внук прибежал, рассказал все в деревне. Пришли туда — а там дед мертвый лежит. Это его бесенята задушили» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 15–16] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.).

Смысл такого рода обрядов — как можно рельефнее показать и дать возможность пережить отречение от норм дома — переход на «ту», чужую, сторону. Характерно демонстративное попрание символов дома и домашнего закона. В поздних обрядах (по записям XIX–XX вв.) это, как правило и в первую очередь, **христианские атрибуты**. Нательный крест перекидывается за спину, либо снимается и кладется под пяту, либо зарывается в землю. Из ружья стреляют в церковную просфорку или иконку (а стреляющий видит образ Христа или Богоматери). «Это — крест под пятку — дак ясно: нечистой силе отдаешься», — резюмируют мои собеседники на р. Ваге ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 22] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Вообще для подобных обрядов характерна символика **оборотности** во всех ее проявлениях. К лешему обращается за помощью деревенская знахарка, идя на лесную дорогу искать потерявшийся скот: «Леший-лесной, пошутил — да отдай!» При этом она не только перебрасывает за

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

спину крест, но и выворачивает наизнанку кофту, и переобувает на левую ногу лапти. Вернувшись домой, спохватывается: «Ой, — говорит, — не переоделась, дак пойду на поветь переоденусь». — «Ета тетка к нам пришла, — говорят мне хозяева потерявшейся скотины, — так все на леву сторону было надето: и кофта, и все» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 19] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.). К подобным же мерам выворачивания прибегают, как мы уже видели, и обычные путники, когда обращались к лешему с просьбою вывести их на правильную дорогу.

Отметим особую роль в этих обрядах **левой** стороны (руки, ноги и проч.), как «иной», «той» (за левым плечом, как известно, прячется бес). В домашней системе поверий левая сторона несчастливая и опасная: споткнуться на левую ногу — к несчастью, левый глаз чешется — к слезам, левое ухо — плохие вести получать и т. д. В обрядах же вызова и контакта с нечистою силой значение ее противоположно. Собираясь на «встречу» с лешим, заонежский крестьянин открывает дверь дома левой рукой, в лесу левой ногой разрывает муравейник (кстати, символ дома), левой рукой срезает вершинку березы и кричит лешему: «У-у-у-у!» ([Лобанов 1997, 97] Новгородская губ., Белозерский у-д, к. XIX в.). По примете, когда чешется левая бровь, это предвещает скорую дорогу.

Обряды вызова и договора с дорожной нежитью совершаются в «иное» время (**ночью** или на **закате**), по домашним представлениям, табуированное и страшное, и, разумеется, в «страшных» местах (места эти мы будем рассматривать отдельно).

Все атрибуты и построение ритуалов договора с нечистой силой обозначают переход барьера: перемещение на «ту» сторону, в иной (понимаемый как оборотный) мир. Ритуалы подчеркивают принцип оборотности, демонстративно попирая основные символы дома, домашнего закона и образа жизни. Здесь важно то, что условием получения дара оказывается разрыв с прежними, домашними, ценностями и окружением.

Обман

Получить нужную вещь можно и путем обмана, что в пути позволительно, особенно если встречный оказался не совсем человеческим существом. А такая возможность, как мы помним, всегда существовала и моделировалась в многочисленных дорожных рассказах, от быличек и бывальщин до сказок-анекдотов: «Один мужик ехал мимо озера на коне верхом, — рассказывает мне жительница с. Медведь П. А. Пантелеева (1904 г. р.). — Выходит черт с озера, и мешочек серебра у его; кричит: — Мужичок, постой! — Мужик остановил коня. — Мужичок, мне нужен конь. Давай поменяемся: я тебе серебро, а ты мне конь, — говорит черт. Поменялись. Черт хочет сдынуть (= поднять, сдвинуть. — *Т. Щ.*) коня, а разве коня сдымешь? А мужичок хитрый — серебро крупное в карман сунул, а мелочь оставил. Черт говорит: — Давай опять меняться. Мужик отдал (мешочек. — *Т. Щ.*), сел на коня и ускакал. Черт и говорит: — Какой мужик оказался умный и сильный — коня поднял» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 6] Новгородская обл., Шимский р-н, с. Медведь, 1982 г.). В сказках, анекдотах, реже в быличках бывалый путник (солдат, кузнец и проч.) всегда обманывает встреченного в дороге (черта, лешего).

Но стратегия обмана во многих сюжетах оборачивается насильственными действиями. В материалах Тенишевского бюро, присланных из Ветлужского у-да Костромской губ. в 1898 г., имеется легенда об одном мельнике, который будто бы знался с лешим, который всегда выводил его из лесу и оказывал разные другие услуги. По-видимому, мельнику надоела зависимость от своего лесного покровителя, и он не упустил случай избавиться от него. Однажды, заблудившись в лесу, он позвал лешака, которого называл уже своим «братом». Привел в свою избушку, накормил и спрашивает: «А штё, вы разе не умираете?» — «Да как не умираем. Бовше триста годов не живем». — «А штё, поди вот вас и бьют». — «Нет, бает, нас и можно убить одним способом». — «А каким?» — «Нет, не велено нам нашим набольшим сказывать». — «Ну, для меня-ту, скажи, ведь мы с тобой ровно братья, друг у дружки ницево не утайливали». — «Ну, так и быть, уж для тебя скажу. Слушай жо: в правой ноге в самой пяте у нас есятко одно хлипкое место, дак в ето место токо ткни иголкой, сразу и умрешь». Потом мельник так же узнает, как их хоронят, после чего они ложатся спать, и мужик расправляется со своим «братом» [АРЭМ. Д. 576. Л. 5]. Вот и выясняется, что обман — один из способов реализации установки на насилие по отношению к дорожному знакомцу. Несколько смягченная форма силового взаимодействия.

Грабеж

По отношению к нечистой силе незазорен и прямой грабеж. В с. Благовещенск (на юге Архангельской обл., на р. Устье) мне рассказывали следующую историю: «В Ирзеньге был мужик, он у водяного коров угнал». Говорят, что водяной выгоняет иногда своих коров на острова попастись. Если обойти стадо с иконой, то водяной не сможет к нему приблизиться, потому что крестная сила для него непреодолима. Мужик так и сделал: «Обошел с иконой, водяному и не забрать. Водяной долго потом ходил, просил: отдай коров! — Нет, не отдам».

Только вот имуществом, добытым «с той стороны» (это относится ко всему вообще, добытому в дороге), не всегда удается воспользоваться. Нужно еще *уметь его взять* — знать и совершить специальные обряды. «Ну, тот говорит: „Сумел загонить, да не сумел, говорит, подоить. Там

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

сколько в первый раз подоишь, столько и будет (молока у коров). Он нашел только ведро — ну, по ведру и доил...“» ([АМЛЭ. Д. 1622. Л. 39] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Подобная стратегия по отношению к чужой собственности реализуется в разбое, сильно досаждавшем путникам на русских дорогах.

* * *

Итак, поверья о лешем, кладах и разбойниках задавали и обосновывали несколько моделей предметного поведения в дороге. Основная из них — ограничительная: о потерянном не жалеть, с дороги вещей не поднимать. Противоположная стратегия — добыча (охотничьих и разбойничьих трофеев, клада и магических амулетов) — доступна только особо «хитрым» или «знающим» людям, т. е. обладающим магическими знаниями. Им открываются клады, они получают от встречного дар, обманывают его или вступают с ним в обменные отношения. Разбойникам, особенно их атаманам, также приписывалась способность колдовства. Условие доступа к материальным богатствам дороги — переход коммуникативного барьера, самоидентификация с дорогой и персонифицированными воплощениями ее сил, чаще всего с лешим. Одновременно — разрыв с домашним миром: его ценностями и привычками. Этот разрыв символически выражается в действиях, направленных против Бога и культовых атрибутов, а также в запретах сексуального общения с женой, невестой (запрет не распространяется на тех, кого встретил в дороге).

Глава 6 *Дорожные коммуникации*

Ау, подай голосок через темный лесок!

[Даль 1995, 1, 29]

После того как мы рассмотрели витальные нормы, обратимся к анализу коммуникативных. В текстах дороги зафиксированы такие коммуникативные стратегии, как избегание, агрессия, управление (манипуляции). Обратим внимание на специфику их обоснования, а также роль магических и ритуальных факторов в их реализации. Далее остановимся на характерных для дороги средствах общения, в частности, невербальных средствах (звуковых: свист, хлопки и удары, крик — и графических: метки, клейма, узоры одежды и т. п.), оберегах (текстовых и вещественных) и приветствиях. Наконец, рассмотрим характерные для дороги формы отношений между попутчиками и структуру дорожных сообществ.

Избегание

Первой в ряду дорожных коммуникативных стратегий следует рассматривать стратегию избегания. Ее частными случаями можно считать и упоминавшиеся выше витальные запреты (разводить на дороге костер, закусывать, спать, мочиться). Их мотивировкой, как правило, служили ссылки на лешего: стремление избежать встречи с ним, т. е. им придавался коммуникативный смысл. Их соблюдение понималось как взаимодействие, коммуникация с неким партнером. Тем самым, витальные ограничения рассматриваются традицией и переживаются ее носителями как коммуникативные.

В ряду правил избегания можно назвать и запреты в области речевого и — шире — шумового поведения в пути, например, отмеченный на Севере запрет громко разговаривать и петь по дороге, также мотивируемый тем, что «леший услышит».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Былички, повествуя о встречах с нечистой силой, обычно рисуют и реакцию на такую встречу. Чаще всего это реакция избегания: человек прячется, убегает, сворачивает на другую дорогу или вообще возвращается домой. По существу, это реакция на мифологическую идентификацию встречного. Два парня из с. Конецгорье (на Северной Двине) отправились рано утром за рыбой, которая оставалась в ямках после спада воды в маленькой речке Семилеске. Вдруг видят в речке девицу: «Стоит в яме, волосы бьет рукой». Оба испугались и убежали, а в селе пошли толки о русалке, поселившейся в яме ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 63] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Обычно, увидев купающихся девиц, деревенские парни не упускают случая подсмотреть за ними из-за кустов, подшутить, спрятав одежду, — это типовые реакции в подобной ситуации. Но в данном случае девушка идентифицирована как русалка, что в корне меняет поведение молодых людей: они предпочитают ретироваться. Мифологическая идентификация девушки запускает реакцию отторжения. Выше мы приводили еще несколько подобных эпизодов: по лесной тропинке идут три старушки — мальчик, приняв их за «лесных», прячется в кустах; на валу у дороги сидит старик, дрожа в тифозном ознобе, — проезжающий на телеге мужик думает, что он леший, и не останавливается, а еще пуще погоняет лошадь. Заподозрив во встречном нежить, путник сворачивает с дороги, прячется у обочины, пришпоривает коня, меняет направление движения, — т. е. поверья о нечистой силе запускают реакцию избегания.

Заметим, что многие из правил избегания мотивировались ссылками на нечистую силу: лешего, борового, полевого, чертей, бесенят, русалок и прочую *блазь*. Они сами, по существу, персонифицировали стратегии избегания. Необщительность зачастую фигурирует в мифологических рассказах как отличительная черта нечистой силы и ее опознавательный знак. Жительница с. Сура, увидев в лесу какую-то женщину, подумала, что это лешачиха. — «Почему?» — «Дак лошадь пойдет — и она пойдет, лошадь станет — и она станет. Близко не подходит... Бежит — лицо не показывает. Близко не подходит и далеко не останавливается». Манера держаться в отдалении истолкована как несомненный признак нежити ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 12–13] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Вятский мужик поначалу принял севшего к нему в телегу попутчика за своего знакомого Сидора. Потом «распознал» в нем лешего, припомнив странности в его поведении: «а сидит-то боком, лицо не показывает», отказался закурить, не зашел в гости к шурину. Именно проявления необщительности стали «доказательством» его нечеловеческой природы, т. е. опознавательными знаками лешего ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 33–34] Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.). В другой быличке,

записанной в Архангельской обл., путник предлагает встреченному в лесу «дедушке» табак — тот не берет, закуривает свой. Об этом потом говорят, как об отличительной особенности лешего, за которого и приняли лесного деда ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 38–39] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Нечистую силу отличает от человека молчание или невнятность речи. На этом основан был своеобразный «тест», устроенный каргопольским охотником незнакомцу, которого он встретил ночью в лесной избушке. Охотник говорит ему: «Настоящий крещеный человек, так выходи разговаривать со мной по-человецески, а ежели, — говорит, — нечистый дух, так тебе здесь места нету, поди отсюда, опростай мне место!» Тот молчит и не выходит. Охотник трижды повторил свой призыв, тогда чужак поднялся и ушел в лес, гремя сапогами, из чего охотник заключил, что это был *праведный*[1] ([Черепанова 1996, 50] Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Хотеново, 1989 г.). В другом случае женщины, собирая бруснику, видят человека, большого, одетого в белое. Стали звать его вслед, но безрезультатно: «И не откинул никто, уж сколько мы звали, звали...» Это окончательно уверило их: «Ой, лесной хозяин!» ([Черепанова 1996, 48, № 132] Новгородская обл., Любытинский р-н, 1986 г.). По наблюдениям другого исследователя мифологических рассказов, Н. А. Криничной, леший ведет себя крайне отчужденно: не смотрит на людей, проходя мимо и даже говоря с человеком, глядит в сторону, отворачивает лицо. Именно по этому признаку путники идентифицируют его как лешего [Криничная 1993, 15]. После общения с лешим люди, которых он «водил» по лесным дорогам, сами приобретали печать отчуждения: теряли дар речи, становились нелюдимы, их снова и снова тянуло уйти, скрыться от людей, многие из них оставались одинокими, не умея создать семью. Иными словами, состояние декоммуникации (утраты способности к общению) и социальной дезинтеграции мифологизировалось как следствие пребывания во власти лешего.

Агрессия

Агрессия — еще одна из характерных форм дорожной коммуникации. Готовность к агрессии просматривается в дорожном снаряжении: рукавица снабжалась утяжелителем, в дорожном посохе обнаруживался пистолет или нож, а за поясом — острый топор. Уже напутственные заговоры создавали установку на опасность, враждебность потенциальных встречных людей и сил и готовность к ответной агрессии. Потенциальные встречные — «лихие люди», а то и не люди вообще. «На чужой сторо-

[1] *Праведный*: местное название лешего.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

не и ребенок ворог» [Даль 1993, 2, 11]. Эта установка актуализировалась уже непосредственно в пути, когда, почувствовав опасность, человек шептал слова охранительного заговора. Как правило, сигналом к актуализации служила встреча или любое неожиданное, напугавшее путника событие (появление зверя, сильный ветер и вихрь, непонятные звуки). Если эти события или встреча квалифицировались как появление лешего, *блазь*, то путник совершал ритуалы с элементами виртуальной агрессии.

Августа Михайловна (1908 г. р.), жительница вятского села Синегорье, рассказывала мне как о действительно бывшем когда-то в их селе происшествии: «Гребли сено. Вдруг ветер — и целую копну за реку унес. Говорили: дедушка лесной унес копну за реку... (В другой раз) вихрь шел по реке. Они гребли-гребли у реки. Вдруг копну понесло за реку, и мужик ножом ткнул в копну — и копну унесло». Продолжение этой истории скорее сказочное. Мужик пошел в лес. «И вдруг видит: в лесу домик хорошенький. Не было домика никакого, а тут появился. И там лежит длинный-длинный дедушка — это лесовой (местное наименование лешего — *долгий* — указывает на его высокий рост. — *Т. Щ.*). И у него в ноге нож. Мужик нож этот опознал, это его нож! И мужик тот долгий говорит: — Добудь у меня этот нож! — И тот добыл этот нож, ушел — и домик пропал. Этот вихрь и был — лесовой это шел...» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 42, 50] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.).

Подобные сюжеты моделируют ситуацию неопределенности, когда ветер или иное неожиданное событие пугает человека, и он реагирует на это как на сознательные действия дорожных исчадий (здесь — лешего): агрессию с их стороны. Это диктует им выбор стратегии поведения: ответную агрессию. Пинежский старик С...й, имевший среди местных жителей устойчивую славу *знающего* человека, говорил мне так: «Черт силен, да воли мало!» — и учил: «Если вихрь крутится — это и есть черт. Если вихрь вокруг тебя крутится, то нож я воткну в середину, он и погибнет. Я уже как покоритель. А не уймется — я еще что сделаю!» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 18–19] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). Можно заметить, что агрессия в данном случае рассматривается как способ подчинить нечистую силу своей воле. В данной ситуации это символическая агрессия, магический ритуал: метание ножа в сторону вихря. Но вместе с тем формируется и готовность к реальной агрессии в случае столкновения с живым противником. Такие ритуальные действия и рассказы о них формировали агрессивную готовность, решимость противостоять любой опасности, не очень разбираясь, человек это, зверь или леший. С их помощью агрессия включалась в число одобряемых и в некоторых случаях предписываемых дорожных реакций.

Дорога традиционно воспринималась как зона насилия, где всегда надо быть готовым к нападению и отпору. Это представление отложилось в мифологических рассказах о драках на дороге между разными представителями нечистой силы. В севернорусских записях О. А. Черепановой есть, например, следующий рассказ: «У нас там росстани есть, где дороги расходятся. Дак вот раньше говорили, что черт и леший все дрались у этих росстаней. Черт орал на всю вселенную: „Я сильней!“; а леший: „Я сильней!“ Ругались, ругались, дело до драки и дошло» [Черепанова 1996, 71, № 262].

Все эти установки, отложившиеся в дорожной мифологии и ритуалах, дают себя знать в реальной системе взаимоотношений между путниками. Корреспондент Тенишевского бюро из Вологодской губ. в конце XIX в. пишет, что драки преимущественно бывают в дороге (а также на ярмарках и гулянках — в чужих местах), и изображает типичный, по его мнению, случай: «Едет, особенно зимой, один мужик, ему навстречу другой; никоторый не отворотит с дороги и вот, одного или вывалит из саней, или что-либо поломается. Конечно, он матюкнет виновника и ударит, если незнаком (да и знаком — так случается), кнутом, тот тоже отмахнется им и потерпевший выхватит что попало: топор или (...) и стукнет противника и пойдет, как говорят, „досыта“» ([АРЭМ. Д. 154. Л. 41] Вологодская губ. и у-д). Дорога в традиционных представлениях — это зона насилия. Самые незначительные противоречия здесь нередко оборачиваются дракой. Дорога сама считалась нормативным местом силового выяснения отношений. По наблюдениям конца XIX в., драки происходили обычно вне дома, на выезде: «Дерутся на покосах, дерутся на гулянках, на ярмарках, на беседах (*посиденках*), просто в гостях и на улицах... да и вообще — в домах драться не любят» ([АРЭМ. Д. 154. Л. 40] Вологодская губ. и у-д). Молодежь во время праздничных драк «стенка на стенку», «деревня на деревню» или (*улица на улицу*) [2] сходилась на дороге, выбирая место ровно посередине между своими деревнями. Иногда дрались на мосту через разделявшую деревни (улицы) речку. Проигравшая сторона оттеснялась ближе к своей деревне, так что победа в драке принимала пространственную форму. Дорога была в традиционном представлении местом концентрации насильственных преступлений, таких как разбой. Частые драки характерны для взаимоотношений в среде дорожных людей — компаниях нищих, артелях бродячих слепцов [Максимов 1875, 484].

[2] В описываемых районах Курской обл. (Рыльский р-н, Акимовская обл.) небольшие поселения из 5–15 домов, отдельно стоящие на разных холмах, но в пределах видимости, назывались *улицы*; на Русском Севере то же самое называют *деревни*.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Итак, тревожные ожидания путника превращались в реальные стратегии его собственного поведения. Ожидая нападения, он сам готовился к ответной (а иногда и превентивной) агрессии. Восприятие встреченного в дороге как «разбойника» и «лихого человека» тем самым оправдывалось, причем в поведении обоих путников.

Активизацию силовых взаимодействий в дороге народная мудрость связывает с недостатком управления и отсутствием устоявшихся иерархий: «В поле две воли: чья сильнее (чья возьмет)», а то и «В чистом поле четыре воли» [Даль 1993, 3, 391, 397]. Фактически сила (поединок) служит здесь средством ситуативного установления иерархических соотношений. Силовые формы взаимодействия мы рассматриваем как формы коммуникации: в тех случаях, когда нет уже готовых коммуникативных каналов, устоявшихся форм общения между сторонами, агрессия и боль приобретают функции общепонятных сигналов, обязательных к восприятию. Это первичная — телесная — форма коммуникации, которая может либо подготовить переход к другим ее формам, либо избавить от самой необходимости общения (в случае бегства или убийства одной из сторон).

Водит (управление)

Нередко поведение нечистой силы в дороге описывается в терминах управления: она *водит*, *пугает*, *манит*, *блазнит* (соблазняет), — т. е. пытается навязать человеку свою волю. Таким образом, в мифологических рассказах моделируется еще одна коммуникативная стратегия — стратегия управления.

Там же приводятся и варианты ответной реакции. Человек либо подчиняется (что гибельно), либо противостоит давлению и тем самым спасается. Второй вариант приписывается либо «знающим» (профессионалам дороги), либо верующим и сумевшим, иногда случайно, в нужный момент обратиться к Божьей помощи.

Множество рассказов о том, как нечистая сила водила неосторожного путника, имеется в материалах Тенишевского бюро. Из Костромской губ. сообщали, например, о том, что случилось по дороге с одним местным мужиком: «Ездил мужичек этот в Галич и уж ехал из Галича обратно, значит, домой, в Коптеево. Был порядочно выпивши — под хмельком. По дороге... вышел он из саней маненько поразмяться, а лошадь пущай, дескать, повыйдется. Только в это время догоняет его пеший мужчина, попутчик, значит, и говорит: „Што, али идешь? Пойдем-ка вместе; и лошади-то полегче будет, пусть приотдохнет". Идут и разговаривают. Долго ли коротко ли они шли, этого ничего неизвестно; только начинает наш мужичек сумлеваться: тут должна бы быть деревня, а деревни все нет, да и говорит: „Господи, да где же я? Ведь тут, кажись, давно бы деревне надо быть?" Только что он эфто вымолвил, товарищ-то ему и говорит: „Ладно, што о Господе вспомнил, а то не быть бы тебе живому!" И вдруг после того и товарищ, и телега, и лошадь — все пропало» ([АРЭМ. Д. 592. Л. 2] Костромская губ., Галичский у-д).

Подобные рассказы бытуют в деревенской среде и в наши дни: «А то моего мужа батька шел с Путятина, с вечерни, — рассказывает мне восьмидесятилетняя женщина в деревне Малые Дворишки на Ярославщине. — И подъявилася к ему женщина... знакомая очень: „Ты куда идешь?" — „Домой". Говорит, сбился уж я с дороги, все за ей, она — шибко, зашли в лес, уже и грязь, и кочи, и березки на кочах, а она так и скачет, по кочам-то, а он уже идти не может. Сотворил молитву — она и исчезла. Это, говорят, неверна сила» (Ж 1901 г. р. [АМАЭ. Д. 1417. Л. 48] Ярославская обл., Даниловский р-н, 1984 г.).

Характерной чертой нечистой силы служит ее стремление «завести» человека, т. е. управлять, определять направление движения, которое часто не совпадает с его собственными планами. Вместо своей деревни он оказывается на задах или в бане совсем другого селения, а то и вообще в болоте, реке по колено или в густой непролазной чаще. Это и дает ему повод заподозрить неладное. Он крестится, матерится (то и другое невыносимо для нежити!), и тут коварный враг кричит: «Догадался!», хлопает в ладоши, хохочет, свистит и пропадает. Типовой сюжет. Нечистую силу отличает управляющая роль. Выразимся иначе: если в паре попутчиков один берет на себя управляющую роль (может быть, не всегда сознательно), это дает повод другому идентифицировать его как лешего, черта и т. п. По крайней мере, подобные рассказы конструируют возможность такой его идентификации.

Былички предлагают несколько вариантов ответного поведения с целью нейтрализации управляющих воздействий. Первый и наиболее очевидный — **избегание**: человек понимает, что с ним рядом леший, крестится, ругается и дальше идет уже один, стараясь сориентироваться в незнакомом месте.

Второй вариант — **борьба**: блокирование чужой воли, противостояние управляющим воздействиям и попытка самому занять управляющие позиции. Здесь надо прежде всего назвать ритуалы «обворачивания»: заметив, что его водит нечистая сила, путник переобувал лапти, сапоги, валенки с одной ноги на другую; выворачивал одежду, надевал задом наперед шапку, а ямщики переворачивали задом наперед конскую дугу. Все эти действия обозначают одну и ту же коммуникативную стратегию: сделать все наоборот, формируя или, во всяком случае, демонстрируя установку на преодоление чужого влияния. После этого заблудившийся путник, матерясь и крестясь, меняет направление,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

а ямщик ссаживает с телеги подозрительного попутчика. По сути, тоже вариант избегания, но уже связанный с отношениями власти и стремлением перейти из положения управляемого в управляющую позицию.

Эта же стратегия противостояния зафиксирована в напутственных заговорах, к которым мы уже не раз обращались. Собираясь в путь, а также в опасной ситуации непосредственно в дороге человек произносит охранительную формулу, где есть и такие слова: «Все враги и супостаты стали перед р. б. (имя говорящего), как столбы стальны»; «Крест твой Господи печать, все ненавидящие меня молчат, молчат, молчат» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 86; Д. 1622. Л. 74] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Подобные формулы задают определенную программу: не только блокирования чужой воли и способности действия, но и доминирования.

В ситуации противостояния чужой воле путники обращаются чаще всего к божественной защите, но в некоторых, особенно охотничьих, заговорах наблюдается готовность опереться на помощь совершенно противоположных сил: «Иду я, раб Божий (имя), из ворот в ворота, в чистое поле, навстречу бегут семь духов: все злые, все черные, все нелюдимые. Идите вы, злые духи... к лихим людям, держите их на привязи, чтобы я, раб Божий (имя), от них был цел, был здоров и невредим и во всех путях, дорогах, в чистом поле...» ([Попов Г. 1903, 230] Вологодская губ., Кадниковский у-д). Здесь «злые, черные и нелюдимые» духи направляются против «лихих людей», т. е. выбирается стратегия ответного зла (агрессии).

Лихих людей, которые могут встретиться в дороге, предлагается «держать на привязи», «запечатать им уста» и заставить стоять, «как столбы», т. е. полностью подчинить своей воле. Разумеется, для этого требуется тайное знание, некое слово, которым владеют колдуны и знахари. Здесь мы уже переходим к исследованию стратегий управления, характерных для культуры дороги. Среди них заметная роль принадлежит магическим, иррациональным средствам воздействия, многие из которых основаны на использовании страха (см. гл. 7).

От описания коммуникативных стратегий, точнее, их культурных образцов, содержащихся в дорожном фольклоре, перейдем к поведению путника при реальной встрече. Рассмотрим средства сигнализации, актуальные в дороге.

Невербальная коммуникация

В дороге распространены были разные формы дистанционной коммуникации, без непосредственного контакта сторон, когда источник и адресат информации разделены как пространственным, так и временным промежутком. В этой ситуации особую роль играли средства невербальной коммуникации: звуковые (крик, стук, хлопки, хохот, свист) и визуальные (метки и клейма). Их использование часто было связано с неопределенностью адресата (человек, животное, леший?), его статуса, этнической и языковой принадлежности, а следовательно, и границ понимания. Невербальные сигналы более универсальны, они могли обеспечить коммуникацию даже тогда, когда стороны говорят на разных языках.

Самая распространенная форма звуковых сигналов — **крик**. Наиболее распространены несколько его форм: ауканье (уканье), гейканье, несколько реже алоканье. «Я как услышу что в лесу, — говорил мне пинежский знахарь, — так закричу: — Ау! Ау! Это у нас медведи да кабаны — дак уйдут» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 5] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.). Крик может быть средством отпугивания зверей, а если в лесу человек, то и сигналом к общению: «Кричишь в лесу. Отзывается — пойдешь, посмотришь, кто там: — Подходи сюды! — разговоришься: кто, что, куды ты...» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 14] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Аукали путники на переправе, вызывая перевозчика, и бабы, бродя по лесным тропинкам за ягодами. Пастухи сзывали скот на пастбище особыми выкриками — гейканьем (фрикативное — «Гей!», резкое — «Эй!»), которые М. А. Лобанов считает преимущественно мужским вариантом невербальных кличей, в отличие от бабьего *уканья*.

Уканьем не только подавали о себе знать, звали на помощь, собирали скот или отпугивали зверей, но и вызывали лешего. В Хвойнинском р-не Новгородской обл. женщина, придя в лес по ягоды, трижды (на юг, на север и на восток) кланялась лесовым царю и царице, после этого укала и произносила заклинательную формулу: «Царь лесовой, Царица лесовая! Набери мне столько ягод, чтобы ношей не снести, возом не свезти. И все ягоды ко мне, ко мне!» Покидая лес по завершении ягодного сезона, тем же способом вызывали лешего попрощаться [Лобанов 1997, 96]. В Архангельской обл., на р. Устье и Кокшенге, девушки вызывали лешего пением свадебной припевки, что расценивалось как род хулиганства и производилось с некоторой опаской ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 65] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Характерно музыкальное интонирование дорожных выкриков, прежде всего уканья, более характерного для женщин и рассчитанного на высокие голоса, но отчасти и гейканья. В литературе отмечалась способность музыкального тона, в особенности высокого, преодолеть большее расстояние; отчетливее, чем обычный речевой сигнал, выделяться среди шумов природы, и тем самым лучше донести сообщение на дальнее расстояние. Частоты уканья соответствуют третьей октаве, в то время как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

речевой диапазон женского голоса соответствует по высоте первой и второй октавам (см.: [Лобанов 1997, 25; Морозов 1977, 86; Helmer 1975, 23]).

Сигналами в дороге служили крики, подражающие птичьим голосам (кричали кукушкой, филином, совой или выпью), гортанные звуки, похожие на хохот (гейканье?), и свист. Однако общение при их посредстве возможно только в случае предварительной договоренности. Если такой договоренности не было, внезапный свист или птичий крик мог быть приписан нечистой силе, лихим людям и прочим враждебным существам. В фольклоре свист — атрибут дорожных разбойников, леший тоже свистит, хохочет и кричит филином. В таком случае эти сигналы запускали реакцию отторжения, избегания, пресекая коммуникацию.

Несколько более оформлены выкрики, которыми обменивались матросы и грузчики на кораблях. Даль приводит выкрик «Алой», которым окликали находящихся на судне, а те отвечали так же: «Алой», что означало готовность слушать кричавшего. Дальше общались уже при помощи слов, а бессловесные выкрики служили для установления канала коммуникации. Иногда, впрочем, и оклики были словесно оформлены: «На корабле!» [Даль 1995, 1, 11].

Надо сказать, что использование громких звуков, криков и пения в дороге ограничивалось рядом запретов, связанных, как правило, с образом лешего. «Я коней пасла, — вспоминает о своем детстве женщина с р. Ваги. — По ночам ходила. А я все песни пою, чтобы зверь не пришел. Ну, надоело, видно, ему (лешему. — *Т. Щ.*). Потом за мной как запело, поет, и ветер, и даже лес нагибается. Что же мне делать?.. Я три раза перекрестилася: — Господи, благослови! Я к огню прижалася... Ну, я перестала петь после этого» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 15] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.). По поверьям, громкий свист или пение вызывает нечистую силу, которая появляется сильным ветром, вихрем, и справиться с которой в этом случае способен только знающий человек.

Использовались и неголосовые сигналы: стук, хлопки, игра на музыкальных инструментах. Путник хлопает в ладоши, чтобы согреться и отогнать зверей. В детстве знакомые охотники учили меня издавать особые — гулкие хлопки: надо особым образом — чашевидно — сложить ладони и, хлопая, соединять их крестообразно, резко, так чтобы между ними оставался и резко сжимался бы воздух. Удачный хлопок — он как будто взрывается, и звук далеко отдается эхом. Читатель сразу вспомнит былички о лешем, который, шутя над путником, любит гулко хлопать в ладоши.

В качестве сигнала использовался стук палкой по дереву, также очень далеко разносящийся в лесу. Охотник стучал палкой по дереву, чтобы согнать с ели белку или отогнать хищного зверя. Так же поступал и пастух, отгоняя зверя от коров в лесной поскотине. Возможно, отзвуки этого обычая — в привычке современных детей на бегу «музицировать», проводя палкой по планкам забора или в обережной формуле — постучать по дереву, «чтоб не сглазить». Пастухи на лесных выгонах отпугивали зверя игрой на музыкальных инструментах. Игра на *барабанке* (пастушьем барабане) — те же удары палочками по дереву. Игра на рожке или трубе — усиленный крик, и есть трубы, в которые не дуют, а орут, как в рупор.

Метки и клейма

Чрезвычайно характерна в дороге и другая форма невербальных посланий — идеографическая: разного рода значки — памятки, метки и клейма.

Самая простая из них — **затеска** на дереве, помечавшая путь или место привала. Народный обычай предписывал идти не «как-нибудь смаху», а примечать дорогу, особенно повороты и перекрестки. «Примечать» означало нередко помечать, отмечать путь затесками либо заломами (сломанными веточками). Такой залом мимикрирует под случайные сломы звериной тропы, но сделавший мог по нему найти обратный путь.

Затесками помечали охотничью тропу (арх. *путик*, пинеж. *ворга*), прежде всего там, где она сворачивает с лесной дороги, затем у развилок, перекрестков, переправ через ручейки и речки. Затеской отмечали место, где ставили капкан на зверя или силки на птицу, а также место хранения охотничьих припасов и принадлежностей. Пинежские охотники хранили дробь, порох, спички и прочие мелкие принадлежности в дуплах деревьев у своей промысловой тропы (впрочем, говорят, что так хранили даже ружья). Порой для этой цели вырубали специальное отверстие, даже устраивали дверцу, несколько камуфлируя потеками смолы. Такое дерево помечали затеской.

Иногда для этого просто снимали участок коры на стволе елки или сосны, так что метка была для постороннего неотличима от случайных следов пребывания человека или зверя. Подобные повреждения оставались от зверя, грызшего, точившего когти или тершегося спиной о дерево. Они могли быть и следом охотничьего привала: чтобы разжечь костер, тесали смолистую щепу с сосны — *смолье* (арх., пинеж.). Сам же сделавший такую примету легко мог ее разыскать и опознать — светлое дерево хорошо видно в лесу.

Простые затески дополнялись специальными значками (**клеймами**) — как правило, они играли роль знаков собственности и чаще всего вытесывались топором на дереве или вырезались ножом. Т. А. Бернштам, описывая поморские клейма, различает среди них личные, семейные, деревенские, артельные [Бернштам 1983, 84]. Такие знаки ставили в местах, где косили сено, драли мох, так же помечали и ягодные угодья. Клейма

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

вытесывались вдоль охотничьей тропы, в лесной избушке (над входом, на лавке и т. д.). Все это заставляет предполагать их прямую связь с захватной формой владения. Подобные пометки — именно как знаки собственности — оставлялись и в месте, где охотник временно оставил добычу, которую сразу не смог унести. Поморы оставляли на берегу туши морского зверя, воткнув только рядом палку или весло, помеченные клеймом своей семьи или артели [Бернштам 1983, 83]. Женщины на Русском Севере, набрав ягод, часть их оставляли в лесу под *кокориной* (вывороченными корнями упавшего дерева), лишь слегка прикрыв лапником. Дерево это также помечали зарубками и затесками.

Все эти знаки ставились не только чтобы потом самому найти, но и чтобы другой не взял, т. е. предполагались, по крайней мере, два прочтения этих знаков и две реакции. Если первая не требует пояснений, то вторая предполагала и в действительности имела дополнительное подкрепление, которым служили поверья о лешем и особых связях с ним охотников. На р. Устье (юг Архангельской обл.) до сих пор вспоминают охотника: «Кто у него из ловушки зайца возьмет, тому с места не уйти». Говорят, что этот охотник встретился в лесу с лешим, который дал ему «каменну ладонь» и пообещал: мол, «все будет тебе — и зверь, и рыба. И действительно, ловилась» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 7] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Подобные верования дают ключ к прочтению охотничьих клейм и алгоритм реакции: помеченные ими вещи и добычу брать опасно, если хозяин известен своими «нездешними» связями (а такие связи приписывали любому бывалому охотнику).

Таким образом, для того, чтобы метка выполняла роль «замка», требовалось еще знание адресатом текста-интерпретатора (в данном случае это поверье об отношениях охотника с лешим). Иными словами, опосредуемые такими значками отношения собственности действовали только в рамках того человеческого сообщества, которое разделяло эти поверья. В первую очередь — среди тех, кто знал этого конкретного охотника — обладателя клейма — и его колдовскую репутацию. Затем — тех, кто вообще разделял поверья о связях охотников с лешим: не зная ничего об обладателе клейма, предполагали, что он *может* быть сведущим в таких делах и даже *должен быть* им по роду своих занятий.

Подводя итог нашему обзору невербальных средств общения в дороге, выскажем несколько замечаний об их характерных особенностях. Первая особенность невербальных сигналов — **неясность** (неопределенность) **их отправителя**. Невербальный сигнал позволяет обозначить свое присутствие — и остаться невидимым. Во всяком случае, не выдать свой человеческий статус. Характерно, что охотники (или спецназ в разведке), перекликаясь, часто кричат зверем или птицей, так что со стороны все это прочитывается просто как обычный лесной шум. Хлопки, стук, свист

или крик может издавать не только человек. Иногда подобные звуки приписываются лешему. Заслышав в дороге свадебное пение, также предполагают, что это свадьба леших, и сворачивают с дороги.

Вторая особенность дорожной коммуникации — **неясность** (неопределенность) **адресата**. В дороге путнику может встретиться человек иного племени, иноязычный — словесное сообщение ему будет просто непонятно. Это может быть вообще не человек, а зверь или невнятная *близь*.

Невербальный сигнал не требует знания языка и этнической сопринадлежности, что особенно важно, если учесть, что даже на уровне соседних локальных групп (и даже «кустов» или «гнезд» деревень) наблюдались порой значительные диалектные различия. Поэтому он может быть адресован любому получателю, а не только земляку, соплеменнику, человеку и вообще живому существу.

Адресат неопределен, а может и вообще отсутствовать: тогда функция невербального сигнала — **самопрезентация** путника в чуждом и тревожном пространстве дороги. Крик или свист, стук и т. п. — может и не предполагать конкретного адресата. Но в любом случае это сигнал о появлении путника, о его присутствии: звуковой след и ореол, обозначавший его дорожное «я», его временные территориальные владения, предостерегая чужака от вторжения. Звуковой сигнал может быть отправлен без адресата, просто как внешняя репрезентация своего «я». Идя в одиночестве по лесной тропинке, женщина нередко начинает что-то себе напевать, чаще жалостные песни или просто напевы без слов, а то и причитывать, всхлипывая и «поукивая» «по своим горям». Вспоминает умерших, оплакивает свою тяжкую жизнь [Лобанов 1997]. Мужики разговаривают сами с собой — со стороны кажется, будто с неким невидимым собеседником, что дает повод к подозрениям в связях с нечистой силой. На р. Ваге был странник — Степан Колдунчик (он подрабатывал как пастух, печник и плотник, по всему маршруту своих *обходов* слыл знахарем). Так вот, за ним не раз замечали: идет по дороге, с кем-то разговаривает, руками размахивает, — что толковали как несомненный признак наличия у него «маленьких» (т. е. бесов-помощников). Такие сигналы вообще не рассчитаны на восприятие их кем-то со стороны. Их основной смысл может исчерпываться в рамках автокоммуникации, как вынесенные вовне внутренние диалоги, самоощущения, средства осознания и обозначение своего «я».

С этим связана еще одна особенность невербальной формы подачи сообщения: **диверсификация** (разделение смыслов) сообщения в зависимости от адресата (получателя). Заслышав в лесу «что-то», не зная еще, человек там, зверь или нечистая сила, путник кричит в пространство: зверя — отпугнуть, человека — подозвать. Подает сигнал, заранее рассчитывая на разность его прочтения разными получателями.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Средством диверсификации могут быть специально заданные ключи (алгоритмы интерпретации). Сигналы, имитирующие крик зверя или птицы, понятны и прочитываются другим человеком (с которым значение этих сигналов было заранее обусловлено), но прочими — людьми и зверьми — воспринимается как обычный лесной шум. Хлопки и свист в дороге тоже не всегда воспринимаются как человеческие сигналы: часто путники (судя по дорожным рассказам) реагируют на них как на шутки лешего, блазь и морок. Затески на дереве — не обязательно человеческий знак.

Иногда в роли «ключа» выступал целый текст (легенда, быличка, примета и проч.), презентирующий поверье. Метка-клеймо над оставленной добычей эффективно выполняет свою роль «замка» при условии, если дополнена поверьями о лешем, покровительствующем охотникам (а еще лучше — колдовской славою обладателя данного клейма). Иными словами, невербальный сигнал может быть защищен от прочтения, требуя знания ключа для своей интерпретации.

Говоря о визуальных средствах коммуникации, следует упомянуть и о символике одежды и роли ее в определении статуса встречного. Отчасти мы уже этого касались, рассматривая некоторые детали одежды как «знаки статуса», по которым опознавали лешего. Как правило, это любые необычные, иноэтничные — чуждые элементы одежды. В частности, большое значение имел покрой: вспомним, как женщину посчитали лешачихой потому, что рукава ее рубахи были слишком широкие («у нас так не шьют») и вышиты не поперек, а вдоль. Опознавательную роль играл и узор, украшающий прежде всего варежки, носки, платки, пояса — знаковые атрибуты путника. Причем наши собеседники в деревнях специально подчеркивают, что узор различался даже в соседних деревнях, позволяя определить происхождение встречного. «У каждой деревни был свой узор, — объясняли нам женщины на Пинеге, в с. Нюхча. — У нас вязали двумя нитками, а у зырян вязали тремя нитками, поэтому узор сливался, а у нас был более четким» ([АМАЭ. Д. 1645] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Нюхча, 1989 г., запись Д. А. Баранова). Примечательно, что элементы узора часто те же, что и элементы клейм: кубики, ромбики, крестики, зигзаги. Часто совпадают и их обозначения-наименования: в Нюхче нам назвали, например, *куколки, заслонки, безотрывная кривуля, клинцы, огниво, скакуша, вьюнчик*.

Самое главное, что можно из всего этого заключить: невербальные средства приспособлены прежде всего к **дистанционному** действию, открывая возможность коммуникации, но позволяя ее участникам оставаться скрытыми. Дистанция между отправлением сообщения и его получением может быть не только пространственной, но и **временной**: человек оставляет метку, и неясно, когда она будет прочитана. Начало и конец коммуникации разведены во времени. Нет расчета на немедленный ответ. Такая коммуникация не сфокусирована — не отправлена одному конкретному адресату (получатель часто не определен). Все это предполагает некоторое рассеяние информации: сигнал посылается в пространство (или в неопределенное будущее — когда еще кто-то пройдет мимо затески), так что отправляется значительно больше сигналов, чем в действительности находит адресата.

Фактически результат этого этапа коммуникации — (а) демонстрация коммуникативной установки инициирующего ее путника и (б) в некоторых случаях — выявление второй стороны возможного диалога.

Все это очерчивает рамки первого — дистанцированного — этапа коммуникации. Далее — точка бифуркации (скрыться или продолжить общение). Второй этап уже предполагает непосредственный контакт сторон. Вначале — только визуальный, на некотором еще расстоянии. Здесь еще преобладают невербальные средства коммуникации: встречного оценивают по одежде, коммуникативной готовности (смотрит ли он в глаза и т. п.). Если не удалось избежать встречи, далее следует сделать выбор между агрессией и другими формами взаимодействия.

Обереги

Одно из средств актуализации символов «дома» — обереги, которыми служили вещи, взятые «на память» о доме: хлеб-соль, печная сажа, зола или глина, предметы женского рукоделия и знаки материнства, а также полученные в качестве благословения материнский крестик или иконка с домашней божницы. К защитной силе этих вещей путник обращался в ситуации встречи или опасности, с целью блокировать угрозу, а на деле — свой собственный страх. По народным представлениям, они защищали от испуга и вызываемых им недомоганий (уроков, призоров и проч.).

Чтобы не пристали уроки и призоры, нужно, завидев кого-нибудь на дороге, подержаться за ладанку с родной землей или щепку с дыркой от сучка. Оберегом служило и действие, основанное на пронимальной магии. В Архангельской обл., в с. Благовещенск, меня учили защищаться от сглаза (уроков) следующим образом: «Свечку поставь, если артель людей увидишь на дороге: мало ли что!.. Повернись к ним задом, фигу („свечку") сложи и покажи меж ног. Призоры не пристанут» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 74] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Это действие-оберег вполне аналогично способам лечения детей от уроков, соотносимых с символикой родов. Эффективным средством от нечистой силы, главным образом у мужиков, считался мат, как обращение к сексуальной энергии: своеобразная агрессия жизни в мертвенном мире

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

дорог. «Ходили *враги* (так в д. Старое Веретье обозначают нечистую силу. — *Т. Щ.*), гоняли людей. Мой дядя идет ночью и слышит разговор. Гонит их матом. Утром пошли — следы видят у реки. Это мы их „врагами" называли» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 28] Новгородская обл., Шимский р-н, 1982 г.). Мат, как своеобразная агрессия жизни, наделялся способностью разгонять и рассеивать дорожную нежить.

Другие обереги апеллировали к силе крестной. Завидев встречных, нужно прочитать молитву или взяться за ладанку, в которой хранился список молитвы, нет ее — за нательный крест или просто перекреститься. Выше мы уже давали обзор таких молитв (как правило, апокрифических): они варьируют от краткой формулы («Господи, помилуй!») до развернутых сюжетных текстов. Среди последних чаще всего (на Севере почти исключительно) упоминают Воскресную молитву («Да воскреснет Бог...») и Сон Пресвятой Богородицы». «Богородский сон» переписывали и носили в ладанке на груди, в нагрудном кармашке и читали, встретив в дороге неизвестных людей. Тем, кто заблудился, эта молитва помогала выйти из лесу, спасала также от бури и ветра. На Пинеге ее носили также беременные женщины и продавцы (как оберег на случай ревизии). В опасной ситуации достаточно было в крайнем случае просто помянуть Божью Мать или иметь при себе богородскую травку (чабрец — [АРЭМ. Д. 442. Л. 73] Вятская губ., Сарапульский у-д, 1898 г.; [АМАЭ. Д. 1508. Л. 12] Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, 1986 г.). Можно заметить, что христианские обереги во многих случаях связаны с обращением к охранительной силе материнства.

Прибегая при встрече к символам «дома» (родины, домашнего очага, Бога и материнства), путник надеялся нейтрализовать враждебность встречных, вместе с тем блокируя или несколько смягчая свою собственную установку на отторжение и противостояние. К оберегам обращались, когда встречный был еще на некотором расстоянии.

Приветствия

Непосредственно в момент встречи в дело вступает еще один культурный стереотип — приветствия. Их формулы также призваны блокировать отторжение и предотвратить агрессию.

Приветствие — еще не общение, а только его инициация, оценка возможности его продолжения (в частности, тест на понимание языка и знание этикета). Словесные формулы приветствий в целом можно охарактеризовать как формулы **умиротворения**.

Нагоняя прохожего сзади (особенно опасная и пугающая ситуация), приветствовали его формулой умиротворения: «Мир дорожкой, родимой!» (вариант: «Мир с дорожкой!») и получали ответ: «Милости просим, спасибо, покорно благодарю, добро пожаловать» или «Милости просим по дорожке», а некоторые шутя замечали: «И то не ссоримся» ([АРЭМ. Д. 117. Л. 1] Вологодская губ. и у-д; [Д. 442. Л. 62] Вятская губ., Сарапульский у-д). После взаимных приветствий расспрашивали о здоровье, иногда о целях пути; нередко договаривались идти дальше вместе, т. е. это был своего рода ритуал перевода из статуса «встречного» в статус «попутчика».

Подобной же формулой приветствовали и встретившуюся на дороге группу беседующих между собою людей: «Мир вашей беседе», — получая ответ: «Приходи к нам беседовать» или: «Без тебя был мир, при тебе не знай что будет» ([АРЭМ. Д. 442. Л. 64] Вятская губ., Сарапульский у-д, 1898 г.).

Часто в приветствиях фигурируют термины родства как средство снятия первоначального дорожного отчуждения. Встречного было принято приветствовать поклоном: «Здорово, родимый!» — и снятием шапки (демонстрация неагрессивности, беззащитности). Прохожего называли: «родимый», «дядюшка», «сестрица» или «девица». В ряде быличек даже лешего мужик на всякий случай называет «брат».

Похожие формулы умиротворения встречаются и в заговорах «на суд»: явившись на разбирательство, нужно было тихонько пнуть погою порог, приговаривая: «Мир вам, я к вам, не вам судить, а мне, все судьи-заседатели — все по мне» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 62] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Коммуникативная задача та же, что и при встрече в пути: снятие первоначальной враждебности, а реально — собственной установки на враждебность присутствующих.

Итак, определяя дорогу как сферу отчуждения, настраивая путника на враждебность встречных, культура, тем не менее, имела и средства снятия отчуждения. Особенно ярко они проявляются в культуре привала (остановки в пути).

Товарищи

Стиль отношений в дороге лучше всего определяется словом «товарищи»: так называли попутчиков, членов одной артели, ватаги — дорожного сообщества. Лингвисты связывают его происхождение со словом *товар* или *табор*, по-видимому, заимствованным из восточных (ближе всего — тюркских) языков. П. Я. Черных считает старшим значением слова *товар* на восточнославянской почве значение 'стан, лагерь', отмечая, что это слово фигурирует в «Повести временных лет» под 6500 г. в значении 'стан', под 6605 г. — в значении 'обоз'; в «Русской правде» по Синодальному списку — в значении 'имущество, деньги', в Смоленской грамоте 1229 г. — в значении 'товар'. Слово *товарищ*

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

фиксируется в древнерусских текстах с XIV в. в значении 'сотоварищ, участник' [Черных 1994, 2, 247].

В исследуемое время (XIX–XX вв.) товарищами часто называют попутчиков, точнее, их статус по отношению друг к другу: «В дороге и отец сыну товарищ» [Даль 1993, 1, 473]. Товарищество — это, прежде всего, равенство. Иерархия отменяется, во всяком случае, домашняя (отец — сын). Отношения в рамках странствующих сообществ часто определяются как «братство». *Братцами* называли друг друга странники-бегуны — последователи старообрядческого направления, возводившего странствия в культ. Один из них называл «братцем» статского советника Синицына, не снимая перед ним шапки, чем немало того шокировал. «По вашему кто царь, кто енерал, кто ваше высокоблагородие, а по нашему все равные братья», — объяснял ему странник [Чистов 1967, 243]. Хиппи во время своих странствий автостопом, найдя случайно родственную душу, совершают обряд братания: надрезают себе вены, прикладывают друг к другу надрезами, либо капают кровь в стакан воды и выпивая на двоих эту воду. После этого называют друг друга братьями. «Вот Чига мой брат, — рассказывал мне один из таких странников, Сольми. — Были знакомы с ним дней пять. Из Москвы приехали в Питер, *зависли на флэту* (остановились на какой-то квартире), и я нарисовал портрет Джона Леннона, и у меня круто получилось... И Чига — он тоже Лев по гороскопу (как и сам Сольми. — *Т. Щ.*), — и в это время он тоже рисовал. И он пришел и говорит (посмотрев на творение Сольми. — *Т. Щ.*): — Да, круто получилось. И мы оба *въехали* (поняли), и ты чувствуешь, что буквально родственная душа. И в Питере мы зависли на флэту и побратались. И он еще молитву какую-то прочитал...» [Щепанская 1993, 135]. Подобные ритуалы существуют у панков и в других вариантах молодежной культуры. В некоторых сообществах вообще все называют друг друга *братками*. Та же матрица реализуется в криминальной культуре, где члены одного ОПГ или банды называют друг друга *братки* или *братва*. Заметим, что воры, сидящие в тюрьме, называют друг друга *бродяги*, — их отношения и самосознание строятся по дорожной матрице [Ефимова 2001].

Дорожные отношения определяются в терминах «братства», т. е. родства и равенства. Символика родства — универсальное средство преодоления отчуждения. Равенство же декларируется, чтобы предотвратить борьбу за власть. Впрочем, равенство нередко только обозначается, и в дороге постепенно формируется своя иерархия. Один из дорожных стереотипов знакомства — поединки, смысл которых — определить: «В поле две воли: чья возьмет». В результате кристаллизуется микроиерархия. Иерархические отношения реализуются и в структуре дорожных сообществ.

Дорожные сообщества

Группы попутчиков формировались перед уходом или в начале пути, достраиваясь нередко уже в дороге. Мы упоминали выше такие их разновидности, как переселенческий отряд — группу семей, отправлявшихся на новое место; партию ходоков, отправлявшихся на поиск подходящих мест для переселения; разбойничью ватагу, компанию рекрутов, нищенскую или промысловую артель.

Численность их варьировала от двух–трех человек до нескольких десятков. Переселенческие отряды насчитывали, по данным 90-х гг. XIX в., около десятка семей или 40 человек. Столько же в 1820-х гг. отправлялись и на поиски Беловодья. Перед тем, как сняться с места, посылали на разведку ходоков — 10–20 человек мужчин. В фольклоре фигурируют компании странствующих нищих, в которых было «сорок калик со каликою», в северных преданиях — паны и разбойники, бродившие по 40 человек. Число 40 в фольклоре, по справедливому замечанию К. В. Чистова, могло обозначать просто многочисленность группы [Чистов 1967, 263; Мамсик 1982, 140; Соколова 1972, 214; Прыжов 1862, 272–273]; [АРЭМ. Д. 1892. Л. 3–4] Пензенская губ., Инсарский у-д).

По данным XIX столетия, чаще встречались менее многолюдные артели. Нищие, слепцы странствовали по 4–5 или 10–15 человек, как и крестьяне, отправляясь на богомолье к дальним святыням или в город рядиться в работники. Артели нищих-*шуваликов* (из подмосковных деревень) группировались вокруг повозок, примерно по 10 человек. Нищие-*калуны* из Пензенской губ. объединялись вокруг кибитки (конной повозки под холщовым пологом) по двое и более взрослых и несколько мальчишек. Женщины, выходя на промысел, нанимали к одному возу по 2–5 старых дев-богомолок. Судогодские (из Владимирской губ.) нищие нанимали для облегчения своего промысла детей-калек. Поморские артели на промысле объединялись вокруг лодки, а жители побережья Тихого океана — байдары ([Максимов 1875, 486; Бернштам 1983, 78; Леонтьев 1999, 335]; [АМАЭ. Д. 1568. Л. 20–21, 37] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.; [Д. 1623. Л. 59–60] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

Бродячие ремесленники (катали, серповщики, коновалы и проч.), как правило, ходили по 2–3 человека: мастер и его помощники, подмастерья, нередко члены его семьи. Плотницкая артель насчитывала не менее 4-х человек — по одному стояло на каждом углу строящегося сруба: «Мой муж, — вспоминает жительница новгородской деревни Гусево, — срубил пять срубов. Четыре брата было их. Мой муж один рубил, был как за плотника. А братья помогали ему. В 14 лет им первый

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

сруб срублен: первый дом порубил с плотником — и присмотрелся» ([АМАЭ. Д. 1292. Л. 2] Новгородская обл., Хвойнинский р-н, 1907 г.).

Для бродячих сообществ характерна определенная централизация. Они группировались вокруг средства передвижения (воз, кибитка, лодка, байдара и т. п.) и фигуры их предводителя. Наблюдается некоторая иерархизация: разделение на профессионалов, владевших средствами передвижения или заработка (нищих, ремесленников-мастеров и т. д.), и их помощников, которыми чаще всего становились младшие члены их же семьи или наемные работники.

Атаман

Особо следует рассмотреть фигуру главы бродячего сообщества — *атамана, заводатора, путеводителя, предводителя, вожака, водака, старосты, старшины*. Он определялся двумя способами. В одних случаях главой артели становился тот, кто ее набирал: плотник-мастер, нищий — хозяин повозки, — нанимавший остальных работников. В других случаях его выбирали. Так, переселенческий отряд перед отъездом избирал старосту; в фольклоре имеются оттолоски обычая избирать в кругу атамана нищенской артели [Прыжов 1862, 272–273].

В целом структура дорожного сообщества аналогична структуре мужских предбрачных объединений — компаний парней, дравшихся друг с другом улица на улицу и стенка на стенку. Они тоже назывались ватаги, партии, шайки, — как и дорожные сообщества. В них также был глава — *атаман*, равноправные бойцы — *товарищи* и подростки-малолетки (пск., новг. *ломальщики, подлезалы, хайки*), в функции которых входило провоцировать противную сторону к началу драки. Как и драки, странствие имело посвятительный смысл. Именно такое значение придавали первому уходу мальчишки в 10–12 лет с отцом на морской лов в качестве юнги-зуйка (у поморов) или в отхожий промысел в качестве подмастерья. В целом дорожные сообщества воспроизводят структуру мужских добрачных объединений — как в общем распределении ролей, так и в их терминологии. Не случайно большинство дорожных сообществ — мужские. Женские (группы уходивших на богомолье, заработки или за подаянием) строились по их образцу.

Прерогативой вожака обычно было определение маршрута движения; отношения с внешними инстанциями (договор об условиях найма на работу, получение оплаты, различные споры); а также распределительные функции.

Глава передвижного сообщества обладал единоличным правом распределять работы, места (лова в рыболовецкой артели, сбора подаяния — в нищенской), продукты промысла, наконец, определять наказания

за проступки. И. Г. Прыжов, публикуя материалы о «нищих на святой Руси», цитирует из Кирши Данилова строки об Уставе каличьей артели, за исполнением которого следил ее «большой атаман»:

> Кто украдет, или кто солжет,
> Али кто пустится на женский блуд,
> Не скажет большому атаману,
> Атаман про то дело проведает, —
> Едина оставить в чистом поле
> И окопать по шею в сырую землю.

(Цит. по: [Прыжов 118622, 273])

Вообще надо заметить особую суровость наказаний в «вольных» ватагах бродяг. Бродячий народ свободен от общепринятых законов; но и их атаман, по всей вероятности, числил себя свободным от обычных ограничений. Товарищи вручали ему не определенную и ограниченную, а сакральную «всю» власть, отдаваясь его воле, в которой видели воплощенную волю сообщества — своей единственной защиты.

Отдельно следует остановиться на символической роли лидера в дорожных сообществах. Фигура лидера, воплощая и символизируя групповое единство, обычно мифологизирована. Степан Разин на Волге, Емельян Пугачев на Урале, Кудеяр, Кузьма Рощин (во Владимирской губ.), Блоха (в Вологодской губ.), как и другие известные атаманы разбойных ватаг, крестьянских войн и бунтов, остались в народной памяти не реальными людьми, а фольклорными героями. Вокруг такой фигуры концентрируются разножанровые фольклорные циклы: чаще всего, предания (о кладах, о тех или иных конкретных урочищах, сопках, селениях и т. д.), легенды (о сверхъестественных способностях атамана; о его царском происхождении), исторические песни-баллады. Атаман становится своеобразным ядром народной исторической памяти.

В легендах о разбойничьих и нищенских атаманах часто повествуется об их **колдовских способностях**. По существу, за этими способностями стоят основные коммуникативные функции, за которые атаман несет ответственность. Рассмотрим основные мотивы подобных легенд на примере цикла о Степане Разине, наиболее изученном и систематизированном в литературе.

Неуязвимость и невидимость. Степану Разину фольклор приписывает способность стряхивать любые оковы и даже после ареста выходить из заключения, отведя глаза стражникам. По народным поверьям, он был неуязвим для вражеской пули [Шептаев 1975, 240–241]. Некий вероучитель из скрытников, сманивавший в свой лесной скит деревенских баб, слыл среди них чудотворцем. Говорили, что ни его,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ни баб в этом скиту не может поймать начальство, потому что «у него така рубуха есть, что наденет он ее на себя и бывает невидим» [Максимов 1875, 337].

Эти тексты фиксируют одну из главных коммуникативных функций атамана (и черт бродяжьей ватаги): поддерживать коммуникативный барьер, дистанцию и скрытность по отношению к властям.

Знание языков. По легенде, у Степана Разина был волшебный камень: тот, кто его полижет, станет понимать всякие языки, даже птиц, зверей, насекомых. Этим объясняется особая информированность Разина и его ближайших товарищей: они узнают о планах начальства, маршрутах карательных экспедиций, подслушав разговоры птиц, кошек, мышей, змей, даже пчел или шмелей [Шептаев 1975, 241].

Здесь еще одна функция атамана: информированность, использование неожиданных и неучтенных противником каналов информации, напр., иноэтничных информаторов или собственной разведки.

Перемещения. Тому же Разину приписывается способность летать по воздуху или проходить под водою [Там же, 240], — т. е. совершать быстрые и неожиданные перемещения, пользоваться неизвестными для противника путями, появляясь оттуда, откуда не ждали. Вообще определение маршрута бродячего сообщества — одна из главных функций атамана, которого называли еще «путеводитель» (ср.: *вожак, вождь* — определение функции лидерства через организацию пространственных перемещений).

Богатство. Атаманам разбойных и нищенских ватаг приписывалось огромное богатство и умение его обретать сверхъестественным образом. Разин и его сподвижники, по преданию, использовали свою способность «отводить глаза»: благодаря этому, они заходили в любую лавку, брали там что угодно и удалялись незамеченными. Это богатство имело несколько (зафиксированных в фольклоре) применений.

Первое — обеспечивать безбедную и даже разгульную жизнь самой *ватаги*. По легенде, Разин мог насытить всех своих товарищей с помощью одного из трех своих чудесных камней.

Второе применение — помощь бедным (сюжеты о «благородных разбойниках»), которым атаман якобы раздавал золото по сочувственной широте своей души.

Наконец, третий, наиболее специфичный для странных сообществ и популярный в фольклоре способ распорядиться шальным богатством — зарыть его. Вполне в традициях дорожной «дематериализации». Практически по всем проезжим дорогам известны предания о кладах, зарытых (опущенных в воду в бочках и т. д.) пришельцами (разбойниками, панами) или, наоборот, ушельцами (убегавшим иноземным войском, бежавшими от революции барами, монахами разоренного монастыря).

Атаману приписывалась способность скрыть эти богатства особым заклятием, так что они станут доступны только через много лет и людям бедным, простым и честным. Зато таковым клад достанется сам собою ([Соколова 1972, 214; Фирсов, Киселева 1993, 128, 289] Владимирская губ., Меленковский у-д; [АРЭМ. Д. 1817. Л. 22] Ярославская губ., Ростовский у-д, 1900 г.).

В легендах о кладах обозначены сразу две функции атамана. Первая — по обеспечению своей ватаги всем необходимым, с выделением средств на прогул, как неотъемлемый элемент дорожного образа жизни. Вторая — поддерживать сколько-нибудь терпимые отношения с жителями окружающих деревень (особенно с теми, с кого нечего взять): отсюда его стремление утвердить за собой репутацию справедливого, сочувствующего и помогающего бедным, если не при жизни, то много позже, когда одному из них посчастливится добыть клад.

Мифология лидерства — одно из средств культурного конструирования роли атамана-путеводителя странных сообществ. Сферу его ответственности составляли следующие функции: материальное обеспечение своих товарищей; определение маршрута, обеспечение скрытности и неожиданности передвижений, владение информацией и умение дезинформировать противника («отводить глаза»).

Таким образом, фактически вся ответственность за существование странного сообщества как самостоятельной (изолированной от внешних структур) и самообеспечивающейся единицы возлагалась на лидера. Ему приписывалось выполнение всего комплекса необходимых для этого коммуникативных функций (кем бы из его товарищей они не выполнялись реально). Поверья о его особых свойствах — магической силе, чудесных камнях и проч. укрепляли его сподвижников в уверенности, что только он один способен все это обеспечить, а без него все развалится и пойдет прахом. На этой уверенности, вероятно, основывалась и его единоличная власть.

Лидер, а точнее, его символическая фигура, играет роль культурного образца, персонификации групповых норм и общего стиля поведения. Характерный пример — фигура Игната Некрасова в фольклоре казаков-некрасовцев. Существование этой группы связано с уходом от преследований властей в Турцию и затем многовековые перемещения, в результате которых их колонии образовались в разных странах. Игнат Некрасов — их первый предводитель — до сих пор остается легендарной фигурой, своего рода культурным героем. С его именем члены этой группы связывали по сути все поведенческие и религиозные нормы, даже после его смерти носившие название «заветов Игната». Общественная взаимопомощь именовалась «даром Игната», преступников наказывали «волей Игната» [Чистов 1967, 298]. Подобная роль лидера,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

как культурного образца и персонификации групповых норм, сохраняется и в современных выездных сообществах, например, в научной экспедиции: «Значит: какой начальник, такая экспедиция, — говорил мне ученый, имеющий многолетний опыт руководства археологическими отрядами. — Какой начальник, такая экспедиция. И этот вопрос очень сложный, здесь стереотипов нет и не может быть... Если вот начальник разгильдяй и пьяница, то у него и аура такая будет. Пьяная, понимаете? И для экспедиции, для вот участников это как раз очень нравится... А для дела это очень плохо» (ЛАА, СПб., 1999 г.).

Ритуалы и фольклор

Не последнюю роль в поддержании группового единства играли ритуалы и фольклор. Нам трудно реконструировать ритуальную систему для дорожных сообществ XIX в. и более раннего времени. Имеются указания на два вида ритуалов: посвятительные (принятие в сообщество) и рамочные (привальная, отвальная), обозначающие начало и завершение путешествия. Имеются указания на обряды посвящения — принятия в «корпорацию» у бродячих старцев-лирников (Орловская губ.) и воров-конокрадов. В ходе их новичок проходил определенные испытания, доказывая свое знание ремесла (игры на лире, воровской премудрости) и тайного языка. Систему рамочных ритуалов можно наблюдать и в наши дни на примере научных экспедиций и туристических групп: их главный элемент — коллективная выпивка, сопровождающаяся исполнением текстов профессионального и (в конце) группового фольклора.

Фольклорная система дорожных сообществ так же малоизученна, как и их ритуалы, поскольку сам быт этих сообществ из-за их пространственной удаленности скрыт от наблюдателя. Предпримем попытку реконструкции жанровой системы, обращая внимание на прагматику каждого жанра.

Т. А. Бернштам упоминает поморский обычай рассказывать во время промысла так называемые *долгие* сказки, повествующие о «высоких» героях: богатырях, правителях, воинах. С выездными сообществами и постоялыми дворами связывают и бытование былин (старин) на Русском Севере [Гильфердинг 1983, 32, 35–36; Бернштам 1995, 240]. Обе жанровые формы: былина и долгая сказка — рассчитаны на длительный совместный досуг, который случался у промысловиков во время дальнего переезда или в непогоду. Тематика долгих сказок и былин связана с конструированием образа лидера (царь, богатырь), модели лидерства, а тем самым и основанной на ней групповой структуры. Вспомним о роли лидера как культурного образца.

К этим жанрам, которые можно определить как эпические, по своей социальной функции примыкает и жанр духовных стихов, исполнение которых характерно для странников-богомольцев, слепцов, нищих-профессионалов [Федотов 1991, 7]. Духовные стихи также имеют нравоучительный (формулирование и подкрепление норм) и матричный (описание моделей «доброй» власти) смысл.

С фигурой группового лидера, как мы уже говорили, связаны легенды и байки, т. е. рассказы в первом случае — мистического, во втором — юмористического направления. Их можно рассматривать как одно из средств культурного конструирования образа лидера.

Не менее популярны мифологические нарративы — былички, повествующие о странных и необычных событиях с участием сверхъестественных сил и персонажей. Такого рода тексты бытуют и в наши дни. В археологических экспедициях рассказывают о Белой женщине, которую видят по ночам на нетронутых грабителями курганах; экспедиционные шоферы и сами археологи говорят о Дорожницах — женщинах, встречающих их на дорогах; путешествующие в пещерах рассказывают о Белом Спелеологе и Двуликой (матери погибшего в пещерах парня, которая является в облике то молодой женщины, то старухи). Часто в экспедиционный и туристский фольклор проникают, трансформируясь, образы местной мифологии. Коснемся прагматики подобного рода рассказов. Она связана, как правило, с внутригрупповыми конфликтами, в том числе скрытыми. Нередко мифологические рассказы служат мотивировкой и средством легитимации отказа следовать групповой норме. Например, в наших записях есть рассказ археологов о явлении им Белой женщины, которую они посчитали духом из захоронений, которые им надо было раскопать. Ее будто бы видел один из членов отряда, а другие ощущали страх, какой-то холод и проч. Все это послужило основанием (и объяснением) их решения прекратить раскопки и вернуться в основной лагерь, т. е. нарушить приказ начальника экспедиции. Явлением этой же Белой женщины они объясняли и напряженность, которая возникла в отношениях между членами отряда (ЛАА, М, 1965, СПб., 1998).

Во время групповых ритуалов актуализируются малые жанры: тосты, частушки, эпиграммы, фиксирующие характеристики членов сообщества и формирующие их репутацию. Ту же роль играют присловья, поговорки, речевые клише, которые восходят нередко к более развернутым текстам (байкам, частушкам) или запомнившимся ярким ситуациям, где проявил себя тот или иной человек.

В традиционном дорожном быту популярны были смеховые жанры, которые до сих пор разнообразят быт охотников на промысле. В наших полевых записях имеются охотничьи рассказы в жанре небывальщины. В костромском селе Чертово (Чухломского р-на) мы разговаривали с бы-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

валым местным охотником. Я спросила, о чем рассказывали охотники на промысле, во время привалов, не рассказывали ли про лешего и всякие чудеса... «Иде на охоту, — отвечал мой собеседник, — дак мы лучше анекдоты друг дружке. Двое хорошо, а трое еще лучше. На *лабазе*[3] сидим с семи часов (утра. — *Т. Щ.*) до десяти, пока стемнеет... Сейчас рассказывают больше вот что: „Я, мол, на один крючок столько-то рыб поймал". — „А я одним выстрелом — столько-то зверей". — „Ну, а мы взяли четыре бутылки вина, да стакана не было, пришлось домой обратно везти". — „Ну, этого-то не бывает!"» [АМАЭ. Д. 1647. Л. 30]. Образчик смехового фольклора.

Это своеобразная игра: один несет абсурд, другие должны реагировать невозмутимо, ничем не выдавая недоверия (конституирование дороги как сферы абсурда, перевернутой реальности и логики?). Побеждает тот, чей рассказ заставит слушателей все же воскликнуть: «Не верю!» (и тем выдать себя как непосвященного в дорожную перевернутую логику?). В этой жанровой форме, своего рода игре, просматривается посвятительный смысл. Профессионалы дорог должны продемонстрировать отход от обычной домашней логики и домашних представлений о границах реального.

Вообще же смеховой фольклор весьма характерен для дорожной, в первую очередь, мужской, культуры, возможно, как средство подавления страха. Характерно, что пересмеиваются, прежде всего, поверья о лешем и т. п. «бабьи запуги». Смеховые жанры популярны и в нынешней культуре автостопа: юмористическую и ироническую окраску имеют *телеги* (рассказы о дорожных приключениях). В них чаще всего пересмеивается ситуация столкновения путешественников с кондукторами, милицией, *готниками* (наименование необразованной молодежи), просто местными жителями — т. е. смеховой фольклор выступает как средство обозначения границы между «своими» (т. е. членами странствующего сообщества) и «чужими». Примечательно, что странствующие — хиппи — предстают в этих рассказах как бы с точки зрения чужаков, которые принимают их за сумасшедших, больных, иностранцев, их поведение кажется местным смешным и непонятным, что и создает смеховой эффект (подробнее см.: [Щепанская 1992]).

Арго

Среди факторов самоорганизации дорожных сообществ назовем еще арготические языки. Исследователи XIX в. описывали «тайные языки» бродячих торговцев (офеней), нищих, в том числе слепцов-лирников, разбойников-конокрадов и проч. [Голышев 1874а, б; 1880; Романов 1890а, б; 1902; Семенов 1891; Успенский А. 1820; 1822; Маслов 1900]. Богат и разнообразен восходящий к хип-культуре сленг современных странников, поклонников автостопа. Чаще, однако, встречается не развитый сленг, а только отдельные арготические слова, *словечки*, маркирующие речь «своих». Говоря о социальной прагматике арго и арготизмов, обычно упоминают две их главных функции: **сокрытие** смысла речи, так что переговоры между членами сообщества непонятны непосвященным, и **маркирование** речи «своих». В одной из своих ранних статей (1938 г.) Д. С. Лихачев, анализируя арготические языки бродячих ремесленников, торговцев, нищих, криминальных сообществ по публикациям преимущественно XIX в. высказывается скептически относительно «теории секретного характера арго» [Лихачев 1993, 102–103]. Подробно разбирая бытование этого языкового явления, он говорит как о его разграничительных (многие арготические слова эпатируют чужих, воспринимаются ими как грубые, неграмотные, неправильные и специально рассчитаны на такой эпатаж), так и консолидирующих функциях. К последним относится выделение в общем потоке речи наиболее значимых с точки зрения сообщества явлений: опасностей, профессиональных трудностей и ошибок, технических средств (орудий, приемов и проч.), групповых оценок (в любом арго можно обнаружить множество оценочных терминов). В практике автостопа сленг играет роль опознавательного знака, позволяющего в чужом городе, на трассе, опознать своих. Поэтому во время путешествий отмечается повышенная плотность сленга: *на трассе* его употребляют гораздо чаще, чем в городе.

[3] *Лабаз* — охотничье сооружение: дощатый настил, скрытый в ветвях дерева (мог строиться на нескольких — двух, четырех — деревьях). Обычно с лабаза охотились летом на медведей, когда те ходили в овсяное поле.

Матрица материнства

Говоря о символических факторах консолидации выездных и дорожных сообществ, нельзя не обратить внимания на матрицу родства как основу их самоорганизации.

Мы уже упоминали о традиции попутчиков называть друг друга *братками*, иногда подкреплявшейся ритуалом братания. В ту же семейную матрицу вписывается и лидерство. Известно, что наименование вожака конокрадов, главаря банды в XIX — начале XX вв. было *матка, мама* ([Дубягин и др. 1991, 102, 105]; [АРЭМ. Д. 805. Л. 5] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1899 г.). В тюремной субкультуре, представители которой называют друг друга *бродягами* (это принятое в их среде обращение), а свое пребывание в заключении — *ходками*, отношения строятся также по модели семьи. Заключенные объединяются в воровские семьи, с общими продуктами и отношениями взаимопомощи.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Тюремная татуировка «Не забуду мать родную» означает верность этому тюремному братству: «матерью» в воровской среде зовется тюрьма [Кучинский 1997, 114–115].

Символические (астральные, духовные) семьи возникают и в среде бродяг-хиппи. Некоторые из них вычерчивают «генеалогии», изображая своих знакомых как «мать», «отца», «жен» и «любовниц» (иногда по несколько тех и других), «сестер», «братьев», «детей». Внутригрупповые отношения, таким образом, накладываются на матрицу семьи. Существуют ритуалы «усыновления», обычно между мужчиной и женщиной, более старшей по стажу тусовок и путешествий (не обязательно по возрасту). Женщина становится «матерью», а молодой человек — ее «сыном», и они так и обращаются друг к другу. Подобные «семьи» зафиксированы и в панковской среде. «Мать» опекает неофитов, помогая им освоить нормы общения, принятые в тусовке (т. е. временном сообществе), и войти в круг «своих». В сексуальном плане она табуирована. У одной матери может быть несколько «сыновей», т. е. вокруг нее образуется группировка, основанная на отношениях патроната. Есть и «профессиональные матери», для которых эта роль стала постоянной. В конце 1980-х я знала одну такую под именем Хиппи Мэм, она все время ездила с трассы на трассу, в городе бывая урывками. Завсегдатаи питерских тусовок говорили о ней как о лидере в среде *пионеров* (так называли неопытных хиппи) (подробнее см.: [Щепанская 1995а, 251]).

Консолидирующую роль в самоорганизации выездных сообществ играл образ матери, как некая общая и безусловная константа. В одной из автобиографий, присланной в редакцию газеты «Петербургский час пик», автор — петербуржец Н. Н. Зюзин вспоминает о своем пребывании во время Второй мировой войны в немецком плену. Описывая переживания пленных, их разговоры, он все время возвращается к образу матери. «О чем в минуту просветления думают пленники? О доме, о матери, о той былой жизни, какой бы скудной она не была... Почти во всех воспоминаниях образ матери был для всех святым. Мне и захотелось выразить общий для всех образ матери, а также переживания и тоску всех пленных.

Знаю я — меня мать вспоминает
Пред иконой — как лечь почивать,
И соленые слезы роняет
На мою, уж пустую, кровать...
И живу — лишь надеждой питаюсь,
Что родную увижу страну,
Что с тобой, моя мать, повидаюсь,
Что к груди твоей нежно прильну!

А по ночам сны — будто ты дома, мелькают родные и знакомые лица, мать приносит еду и я ем и ем, а мне хочется еще и еще... В снах постоянно присутствовал образ матери и близких в прошлом людей. Они воскрешали в огрубевшей душе все человеческое — чувства и переживания. И как молитву сложил я стих к матери, вспоминая ее после снов...» (М 1916 г. р., АИС 1993).

Образ матери фигурирует в этих воспоминаниях как общее для всех воспоминание, предмет переживаний, тема разговоров. Мать, ее образ, становится общей святыней, т. е. символической основой общности, возникающей среди пленных. Доселе ничем не связанные, они опираются на связь с матерью, которая остается неразрушимой, когда порваны все остальные отношения, когда люди вырваны из своей среды. Незримая связь с матерью становится символической основой, отправной точкой ресоциализации, под которой в данном случае понимается воссоздание выброшенными из привычного окружения людьми социальной структуры.

* * *

Подведем итог нашей реконструкции коммуникативных норм, определявших поведение в дороге. Мы фиксировали как комплекс норм отторжения, так и средства его преодоления, обеспечивавшие возможность не только ситуативных взаимодействий между встречными, но и формирование дорожных объединений. Это могли быть как парные (попутчики), так и более многочисленные объединения. Дорожные сообщества, декларируя на символическом уровне равенство своих членов, тем не менее, обнаруживают тенденцию к иерархизации. Большинство их имеет лидера, фигура которого выступает ядром консолидации сообщества. Лидер играет роль культурного образца, персонифицируя групповые нормы и нередко приобретая мифологические черты. Определенную роль в консолидации дорожных сообществ играли также ритуалы и фольклор.

Комплекс отторжения персонифицировался в мифологических или мифологизированных образах лешего, русалок, потусторонних персонажей, колдунов и т. п. а- или антикреативных существ. Символической основой преодоления отторжения и консолидации сообществ выступает матрица родства, в особенности материнства.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 7 *Сакральные локусы*

После того как мы получили представление о дорожных нормах, следует задаться вопросом о том, как они приводились в действие. Это вопрос о механизмах дистанционного управления, поскольку в дороге человек обычно свободен от непосредственного контроля со стороны социальных инстанций. Человек в дороге ускользает от общественного контроля, но появляются иные, мифологические, инстанции, которые, как ему кажется, имеют над ним власть. Одной из таких инстанций становится сама дорога: говорят, что она уводит, манит, испытывает путника, требует от него собранности и смелости, не прощает беспечности или трусости — речевые стереотипы приписывают пространству дороги функции управления. В традиционных представлениях эти функции персонифицируются: водит, пугает и манит путника леший или прочая нежить. Важно то, что путник, строя свое поведение в дороге, должен ориентироваться на присутствие здесь этих персонажей (например, не разводить костров на «дорожке лешего» или не мочиться «ему на стол»), так что их виртуальная реальность оборачивается вполне реальным влиянием на его поведение.

Влияние дороги на поведение путника зависело от статуса этого пространственного локуса, причем в рамках дороги выделяются точки, участки, имевшие особый статус «святых» или «страшных» мест, либо мест, предназначенных для привала и ночлега. С каждым из этих статусов связаны определенные нормы и стереотипы поведения. Статус места влиял и на статус встреченных там людей: если в «страшном» месте легко принять встречного за нечистую силу, то в святом более вероятно встретить богомольца или даже странствующего святого.

В этой главе мы будем рассматривать сакральные участки дороги, т. е. страшные и святые места, которым приписывается необъяснимая

сила, оказывающая влияние на оказавшегося здесь человека. В определенном смысле сакрализация мест воплощает управляющие свойства пространства, которые мы и должны будем выявить в нижеследующей главе.

Страшные места

В тревожном пространстве дороги выделялись места, имевшие устойчивую репутацию «страшных». Иногда она находит отражение в топонимии: зафиксировано немало топонимов, образованных от лексем *страх*, *пугать*, *бояться* [Березович 2000, 294–295, 300–302].

Репутация «страшных» мест связана в народном представлении с активностью разнообразной нежити: здесь пугает и манит путника нечистая сила, теряются люди, скот и транспортные средства. Как правило, такие места располагаются на перекрестках, переправах, у развилок, поворотов, мостов, на подъеме и спуске с горы — в узловых точках дорожной сети, т. е. в точках коммуникативно наиболее значимых. Именно их коммуникативные свойства мифологизируются в представлениях, связанных с этими локусами. Действительно, посмотрим, какие ситуации традиция представляет как явление лешего или другой нежити.

Поворот

Поворот фигурирует в дорожных рассказах в связи с ограничением видимости (на лесной дороге путник видит только участок до поворота) и потерей ориентации. Эти свойства искривленных пространств мифологизируются: говорят, что нечистая сила закрывает путнику дорогу: «По дороге идем, — рассказывают вятские жители, — одни елки подымутся, дорогу закроет: играет. Если харю-то не перекрестишь» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 97] Кировская обл., Яранский р-н, д. Шишульга, 1982 г.). Не говоря прямо, кто играет и закрывает дорогу, подразумевают лешего, прямое именование которого табуировано. Нечистая сила, по поверьям, кружит и путает человека, так что он вновь и вновь возвращается на то же место: «Насилу вышел, нет дороги, да и только. Куда не пойду, все на старое место приду. Потом уже вспомнил: все на себе вывороти: кафтан, шапку переворотил, лапти надел носками назад... Тогда уж насилу вышел из проклятого места» ([АРЭМ. Д. 442. Л. 11–12] Вятская губ., Сарапульский у-д, 1898 г.). Это еще один способ мифологизации искривлений дороги. Местность с подобными свойствами на Мезени получила название окаянный крюк ([Черепанова 1996, 48] Архангельская обл., Мезенский р-н, с. Кимжа, 1986 г.). О плутавшем в таком месте человеке или животном говорят, что его леший водил или обошел, он(о) попал(о)

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

к лешему на круг, в след или на чертову тропку, дорогу лешего, которая всегда приводит в непролазную чащобу, болото — непроходимое бездорожье, — или, в лучшем случае, в другую деревню, совсем в стороне от первоначальной цели. В данном случае мифологизируется утрата контроля над направлением движения: путника ведет сама дорога или структура пространства, заставляя через порой неочевидные и плавные повороты незаметно менять направление движения иной раз на противоположное первоначальному. Такое движение переживается им как навязанное, и управляющая сила искривленного пространства персонифицировалась в образах лешего или других таинственных, но личных существ.

Лексически повороты и кривизна дороги соотносятся с определенными психологическими свойствами. В некоторых местных говорах *отвертка* — 'поворот дороги' (яросл., пск. осташк., твер.) и в то же время 'отговорка, увертка'; *блуд* — 'уклонение от прямого пути' и 'незаконное сожительство', 'любодейство'; *лука* — 'изгиб, колено реки', вообще 'изгиб, искривление, извилистость' и 'хитрость, обман' (др.-рус.), ср. *лукавый* — 'ложный, лживый, коварный, неприязненный' (др.-рус.) и совр.: 'хитрый, криводушный' [СРНГ, 24, 134; Даль 1995, 1, 99]. Слово ругать этимологи возводят к индо-европейской базе **uer-g-*, **ureng-* — 'вертеть(ся), поворачивать, сгибать', причем, по замечанию П. Я. Черных, старшее значение этого слова в славянских языках «по-видимому, было „изгибаться", „кривиться", „дергаться"» [Черных 1994, 2, 126]. Поворот воспринимался как пространственный образ определенного типа межличностных отношений, основанных на обмане, хитрости, лукавстве, брани, коварстве — т. е. отношений манипулятивных, связанных с дезинформацией и психологическим давлением (если не насилием).

Перекрестки и развилки

Местами явления нечистой силы считались также развилки и перекрестки дорог — кресты: по поверьям, там манит, водит, ловит, пугает и стучит, будто палкой по дереву, лесная нежить [Березович 2000, 301, 305]. В восприятии этих локусов мифологизируется, прежде всего, ограничение видимости: «Шел я вечером поздно, весной, по лужам, — рассказывал житель с. Шеговары на р. Ваге. — Огляпулся — метрах в ста человек сзади. Я остановился... Он остановился. Я за ним побежал. Он от меня. Я остановился — он вдруг стал ложиться набок, лег и исчез. Я подошел к этому месту, а там две колеи сходятся» ([АМАЭ] м-лы Н. Ч. Таксами за 1987 г., тетрадь 2. Л. 22. Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

В поверьях о том, что нечистая сила на крестах водит людей мифологизируется неопределенность направления. «У нас за рекой водит, — рассказывают на р. Выс. — Один пошел — целый день его водило: там четыре дороги, не знает, по какой идти. Старушка в красном, говорит, сарафане, с корзинкой, побежала, он за ней, она бежит, бежит, да пропала. Он не знает, куда идти...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 4] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, д. Новинки, 1989 г.).

Опасным считалось пересечь кому-нибудь дорогу: «Вот как дорогу перейдешь кому-либо, — говорила нам М. Ф. Бакина в с. Пинаевы Горки, — так килу посадят. То грудница была у одной... Прошла я по деревне, и зуб так заболел! Мать: — Да это тебе килу посадили! Ты никому дорогу не перешла?» ([АМАЭ] м-лы Т. Б. Щепанской за 1997 г., Новгородская обл., Старорусский р-н). На перекрестках, по поверьям, приставали разные ветреные болезни, т. е. напускаемые по ветру колдовством.

При пересечении перекрестка следовало соблюдать определенные правила, чтобы не потерять ориентацию. Перед тем, как перейти перекресток, следует остановиться, оглядеться и перекреститься, лучше на все четыре стороны, чтобы леший не запутал и не увел в свою глушь: «Леший по лесу ходит, волосы длинные, распушшены. Другой побежит как-нибудь смаху — ему и поблазнит, и уведет. А ты перекрестись: „Благослови, Христос!" — и никто тебя блуждать не будет» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 46] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Если не сделать этого, нечистая сила тут как тут: «Два мальчика ушли в лес, — рассказывали нам на р. Ваге. — Встретил их мужик — Вы куды? — Домой. — Это ж не домой. — А мы не отсюда пришли. — А вы как дорогу переходили? — А мы бегом. Шли и не заметили, как перешли дорогу. А дорогу надо спокойно переходить. Ну, мужик их и вывел...» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 14] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Мосты и переправы

По фольклорным и этнографическим материалам, страшными нередко считались места переправ через реки, а также мосты. Мифологическое осмысление получала, прежде всего, их роль как естественных границ (владений, промысловых участков, общинных территорий), т. е. функция коммуникативного барьера. Отсюда мифологизация заречного пространства как чужого — многочисленные поверья о том, что за рекой блазнит и чудится, там множество змей, а все заречные жители — колдуны (см., например, в наших полевых записях: [АМАЭ. Д. 1506. Л. 26] Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.; [Д. 1569. Л. 23–24] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары; [Д. 1624.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Л. 11] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.; мат-лы Т. Б. Щепанской за 1995 г.; л. 6. Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье, д. Речки).

С другой стороны, реки служили важными ориентирами. Их числом измеряли дальность пути: «У нас, — записываю я в деревне Скобели на Северной Двине, — черная корова была, пропала... Я все деревни обежала — нет... Мы с крестовым (т. е. крестным отцом. — *Т. Щ.*) ходили — дак за второй рекой нашли» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 9] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, д. Скобели, 1988 г.). Если путник миновал реку незаметно, это считалось происками нечистой силы. За несколько лет перед нашим приездом в с. Усть-Выя (в верховьях Пинеги) потерялся в лесу четырнадцатилетний парень. Когда его нашли, он рассказывал, будто встретил в лесу Алешку Дунаева, своего приятеля, и будто они попили с ним чай. Потом «лег, говорит, спать, а проснулся — уже на другой стороне р. Выи, под елкой. Как за Выю брел — не помнил ничего». Алешка все отрицал, говорил, что был дома. В деревне заключили, что парня водила нечистая сила: «Наверно, лесные... Лешие — это как бы... пережиток. А лесные — это уж на самом деле есть» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 56–57] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). В данном случае мифологизируется дезориентация. Переправы через реки — точки неопределенности, поскольку здесь сходились разные дороги, важно было правильно выбрать направление.

Мифологизировалась фигура перевозчика, вместо которого могла почудиться нечистая сила (русалка, водяная баба, водяной). «Я жила в д. Чушовской, вспоминает жительница с. Благовещенск на р. Устье. — Бригадиром была, в Плес ходила работать. Солнце за лес, я иду домой. Вижу, сидит в лодке — как человек. И я кричу: — Эй, погоди, не уезжай! — думала, переправит меня на тот берег. Я подбегаю только — и вот хресь это в воду, ну как человек. Я испугалась! А потом идем с бригадиром, и она сидит на берегу, волосы чешет. Волосы белые...». О том же рассказывал и другой ее односельчанин: «Я на торги поехал, мужчина, вижу, сидит. Как человек. Я думаю: рыбак. Говорю: — Иван Дмитриевич, давай домой! Она раз — в воду. Я побежал, дома рассказал. Брат засмеялся: ничего нет! А старик пришел, говорит, зря смеетесь, там русалка, я сам видел: сидела на камню, как рыболов» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 26] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Трудно сказать, кого они видели: человека или зверя («Волосы белые, а вся блестит — шерстка вроде»), но идентификация его как нечистой силы стимулировала реакцию избегания.

При пересечении реки у мостов или переправ следовало соблюдать те же предосторожности, что и на перекрестках. «Помни мост и перевоз», — гласит пословица [Даль 1993, 1, 533–534]. Подойдя к реке, полежено умыться (омыть лицо и руки) ее водой, приговаривая: «С походу на поход» — три раза. Воду при этом черпают по течению реки. По поверьям, это предохраняет в пути от уроков и разных неприятных неожиданностей ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 75] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Пересечение реки сопровождалось иногда ритуальными действиями по типу агрессии или жертвоприношения. Жители Заонежья на опасных переправах, где часто тонули лошади, кололи воду вилами, рубили топором, бросали в нее камни, «чтобы запугать водяного» [Логинов 1993а, 74]. Можно было и откупиться. На р. Ваге, например, сохраняются неясные воспоминания о жертвоприношении при переправе через реку. Одна из местных жительниц описывала случай, произошедший с ее отцом: «Надо было ехать туда в Заважье, а в Наволоке (в Шеговарах) просит Федора: перевези меня за реку. Посередь реки он (Федор. — *Т. Щ.*) и закричал: — Ой, Роман, нет ли у тебя 10 копеек или 5 копеек? — Зачем тебе посреди реки?! — Дай, а то утопит. Вот дал ему гривенник, и этот Федор бросил в реку: — Вот, пока ищут там, мы и переедем. Этот Федор с чертями знался. Отец говорил: — Не верил ни во что, а тут уж как побледнел Федор: — Вот, — говорил, если бы не дал, то утопили бы (черти. — *Т. Щ.*)» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 24] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). У водной преграды надо было приостановиться, прервать автоматизм движения. Совершаемые при этом ритуальные действия актуализировали определенную коммуникативную установку: агрессивную или жертвенную, — но в любом случае готовность к коммуникации.

Перепады высот

По материалам Е. Л. Березович (а это практически вся севернорусская зона), топонимы, образованные от лексем *страх*, *опасность*, *пугать* и т. п., относятся чаще всего к низменным и влажным местам: болотам, оврагам, логам, ручьям, омутам, а также открытым и удаленным от деревни местам — полянам и покосам [Березович 2000, 294–302].

Еще одно место, фиксируемое в быличках в связи с явлениями нечистой силы — «гора», под которой в равнинной России понимали любое возвышенное место и даже просто высокий берег реки. «У нас на бугоре... береза старая; так там, говорят, леший кричит». «На выходе из Яманихи была мельница... И там на горе в лесу были сделаны жернова новые: как заблудишься — эти жернова покажутся. А как специально к ним пойдешь — не найдешь: завороженные...» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 5, 38–39] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). «У нас на (горе) Поклонице пугало, за Сурой, у д. Засурье. У меня у сестры был сын, и они пошли с братаном в лес за грибами, и дошли до Суры —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

и на Поклоннице увидели дом. И в каждом окошке свечи горят. Дак Кольке (брату) скоро умереть было...» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 16] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Как «страшное место» акцентируется нередко подъем в гору, где лошади тяжело везти телегу или сани: «Под гору без хомута, а в гору в три кнута», «Под гору вскачь, а в гору хоть плачь» [Даль 1993, 1, 536]. Перемена тяглового усилия на подъеме нашла отражение в поверьях о нечистой силе, которая подсаживается в повозку и отличается невероятной, неподъемной тяжестью: «Чудилось-то по-всякому. Один ездил на дровнях, а тут сядут пассажиры, что лошади мокрые: такие тяжелые черти-то были, которые садились» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 34] Новгородская обл., Шимский р-н, д. Старое Веретье, 1981 г.). «Ездил Николай за сеном. На угоре лошадь остановилась, на дыбы! И как светом озарилось, и девки в красных сарафанах, хоровод водят. — У меня, говорит, волосы шишом встали! Аж небо к земле поклонилося... Лошади встали, не идут. Стал понукать лошадь — и они пошли, девки пропали, лес как зашумит!..» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 3, 11] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). «На Сельменге мельница была. На Сельменгу поедешь волоком, под Косой горой лошадей выпрягало: лошадь выпрягет, а пойдет далеко в луга, захохочет кто-то. Да то в сани быдто кто-нибудь сядет, лошадь идти не может... Леший это, говорят...» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 67] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, д. Городок, 1988 г.).

На крутых склонах — подъеме и спуске — переворачивались сани, лошади оскальзываясь, вставали на дыбы. Все это приписывалось проискам дорожной нежити или колдунов: «Варамино — ее до сих пор зовут деревня колдунов. Кто в гору (на которой стоит деревня. — *Т. Щ.*) поднимается, (видит), лошадь пробежит. Человек упадет, молоко разольет...» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 1] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). «Тут ветер очень сильно задул, только нам с горы-то спускаться, тут как ураган начался. Не знаю, как и вышло так, воз-то у нас перевернуло, Юра (маленький сын. — *Т. Щ.*) под возом оказался. Не знаю, откуда и силы хватило, как одним духом поставила повозку правильно. Достаю сынишку-то, как из гроба, весь в снегу, не видно. И дорога гладкая была, ну ровная, ровная» ([Черепанова 1996, 50, № 143] Вологодская обл., Кирилловский р-н, с. Благовещенское, 1979г.).

Можно заметить, что страхи в данном случае связаны с моментом неопределенности: изменением тяглового усилия на спуске и подъеме. Нужно отметить и то обстоятельство, что на возвышенных местах располагались деревенские кладбища и священные рощи, тут же упомянем и древние курганные захоронения, еще в XIX в. пользовавшиеся у крестьян почитанием ([Максимов 1875, 122; АРЭМ. Д. 1413. Л. 3–12] Псковская губ., Холмский, Торопецкий, Островский у-ды; [Д. 864. Л. 3] Новгородская обл., Череповецкий у-д; [АМАЭ. Д. 1569. Л. 50–51] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; [Д. 1621. Л. 16, 49, 89–90] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; [Д. 1646. Л. 5] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Темный лес

В ряду «страшных» мест упоминается лес — его самая чаща, бездорожье, где путаются и теряются в траве тропинки, а редкие дороги внезапно обрываются, отсутствуют ориентиры, путник останавливается или бродит кругами, вновь и вновь обнаруживая себя в том же безвыходном месте: «Водит в определенных местах, — объяснял мне известный деревенский колдун в д. Городок на р. Пинеге. — На борах, а особенно — места такие, труднопроходимые: болота с водой, кочки. Как бы ни способен был человек ходить в лесу, а заблудится. Он и говорит: „Меня водило“» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 18] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). В материалах Е. Л. Березович (с. 295) упоминаются лог Страшный: «Ельник такой кругом»; покос Неповадно Савино: «Там неповадно, все елки, глухое место, страшно» (Вологодская обл., Грязовецкий р-н).

По замечанию И. А. Подюкова, лес — «локус, с которым соотносится идея интеллектуальной дезориентации и эмоциональной сумятицы», ср.: выражение «темный лес» характеризует в народных говорах человека необразованного, глупого, или ситуацию полного незнания чего-либо [Подюков 1998, 264], в частности, непонимания чужой души: «Чужая душа — дремучий бор» [Даль 1995, 1, 118]. Темный лес в русской традиции приобретает значение «общенегативного символа», концентрированно выражая идею пространства чужого и враждебного. Отметим и ассоциации леса с потусторонним миром, понятные, если учесть, что на лесистых холмах устраивали обычно кладбище. В архангельских и новгородских говорах *бор* — 'могильник, кладбище, божья-нивка', «потому что там для кладбища выбирается суходол, либо пригорье». В Валдайском у-де Новгородской губ. выражение *на борок* означало 'на кладбище' [Там же, 1, 118].

При входе в лес останавливались и произносили специальные слова, чтобы заглушить страх: «Чур я! Чур, дума моя! Дума по лесу ходит, никого не боится, так и я, раба божья (имя), хожу по лесу, никого не боюсь». Или трижды крестились, каждый раз приговаривая: «Не ходи, сатана, круг меня: Христос у меня». Еще вариант приговора: «Идет раба Божья (имя), кость крещена, место священо, крест со мной, крест передо мной, идет ангел со мной. Аминь. Аминь. Аминь» [Вятский фольклор 1994, 94, № 577–579]. Сама дорога, проложенная в чащу леса, служила как будто своеобразным оберегом, упорядочивая и организуя пространство по до-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

машнему образцу. В пермских говорах дорога, проложенная в лес, по которой вывозят срубленные деревья, называлась *матица*, т. е. вносила в лесную глушь элемент домашнего порядка [СРНГ, 18, 30]. Любопытно, как в этом случае дорога меняет значение, превращаясь из воплощения неопределенности в основу упорядоченной структуры.

Итак, можно заметить, что статус «страшных мест» приобретали точки сгущения неопределенности, связанной с изменением направления движения, поля обзора и тяглового усилия. Статус «страшных» связывался с потерей ориентации: «Место такое — куда ни посмотришь, все одинаково. Когда солнца нет, не знаешь, куда и брести», — так объясняли жители Нюксенского р-на Вологодской обл. отношение к болоту Заманиха как страшному месту [Березович 2000, 294].

Неопределенность персонифицировалась в образах мифологических персонажей: лешего, водяного или русалки и др., которые *манят* и *водят* путника (потеря направления движения), *закрывают* ему дорогу (ограничение видимости), *обходят* его или он сам попадает лешему *на след* (невозможность выбраться из чащи) и т. д. Таким образом, дезориентация в пути переживалась как проявление управляющих воздействий со стороны этих персонажей или, по существу, персонифицированного пространства самой дороги. В результате поведение путника в «страшных» местах начинало строиться как взаимодействие с неким виртуальным, но личным существом, т. е. по законам коммуникации. Правилами такой коммуникации служили поверья о лешем и других мифологических персонажах, т. е. в «страшных» местах актуализировались связанные с этими образами нормативные комплексы. Сигналом к их активизации служила сама структура пространства — попадание в узловые точки дорог. Заметим, что именно в этих местах наиболее вероятны случайные встречи, и, следовательно, поверья, связанные с этими местами, должны были в наибольшей степени влиять на взаимодействия между путниками.

Испуг

Статус точек сгущения неопределенности как «страшных» мест акцентирует страх, как способ переживания неопределенности. Вообще страх занимает особое место в дорожной культуре, которая предусматривает разработанные средства его концептуализации, регламентации и использования. Нас эта тема интересует в связи с темой социальной регуляции поведения (т. е. управления) в дороге.

Дорога в целом считается «страшным» местом, что связано, вероятно, с повышенной концентрацией неопределенности не только в смысле пространственной ориентации (выбора направления или угла подъема), но и в смысле отсутствия четких правил поведения или неясности статуса встречных людей. Традиция акцентирует связанные с путешествием опасности, в некоторой степени еще дополнительно стимулируя тревогу. Вспомним напутственные заговоры, которые заранее настраивали человека на то, что ему предстоит столкнуться с разнообразными опасностями, от колдуна с колдуницей и лихих людей до воды потопа и огня ожога. «Кто на море бывал, тот и страху видал», гласит пословица. После длительного пребывания в дороге в психике человека иногда оставался след, от которого он не мог самостоятельно избавиться. Это состояние определялось как «испуг» и снималось знахарскими средствами: «Которы долго-то в лесу — так они и человека боятся», — говорили мне жители северных сел. — «Возвращаются — они все время боятся чего-то» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 34; Д. 1647. Л. 15–17] Архангельская обл., Виноградовский и Верхнетоемский р-ны, 1988, 1989 гг.). Испуг, как болезненное состояние, мог стать следствием внезапной встречи в пути: «У меня было, — рассказывает жительница с. Нижний Спас на р. Кокшенге о том, что приключилось с ней еще в молодости. — Брусники я набрала... Идем (с подругой. — *Т. Щ.*) по лесу. Навстречу старуха (чужая бабушка, к старику в нашу деревню ходила) идет: — Ой, девушки, сколько ягод набрали! Поди-ко Густя-то не видела! А Густя-то (Августа. — *Т. Щ.*) у нас мастером была... И я как вздрогала: человек в стороне мовиЬ» Девушка почувствовала недомогание, головную боль, сонливость. Пришла домой, и бабка-шептуха стала лечить ее от испуга: пошептала на воду, дала попить, смочила водой коленки. «Я уснула, — вспоминает она, — и все прошло» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 29–30] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.). Обратим внимание, что в традиционном представлении испуг — не только мгновенная реакция, но и устойчивое тревожно-болезненное состояние, которое могло стать следствием пережитого стресса. По поверьям, от испуга происходили головные боли и слабость, *черная болезнь* (эпилептические припадки), *утин* (радикулит) и т. д.

Испуг (*исполох, у-, о-* или *переполох, отороп, ляк*) — понятие, посредством которого происходило культурное освоение переживаний страха: испуг можно было лечить, можно было использовать как средство против других болезней (например, при лечении от икоты и сглаза следовало напугать человека, внезапно вскрикнув, брызнув на него водой и т. п.). Это не совсем то, что понимается под «испугом» в современных учебниках психологии: не только ситуативное переживание страха, но и устойчивое психологическое и даже физиологическое состояние. Под «испугом», как мы говорили выше (гл. 2), понималось и состояние социальной дезинтеграции, выпадения человека из общества, утраты способности к поддержанию нормальных отношений. Таким образом, «испуг» в традиционном понимании означал самые разные аспекты страха, но именно те, с помощью которых можно ма-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

нипулировать, т. е. это понятие использовалось в процессе культурного освоения разных форм страха и тревожности.

Образы страха

В традиционном дискурсе испуг и вообще страх персонифицировался в образах мифологических существ: лешего, русалок и водяных, прочей нежити. Эти персонажи могут рассматриваться как образы страха. «Можно часто слышать от крестьян, — писал костромской краевед М. Зимин в начале XX в. — Што ни говорят учены и молоды-то, а все таки нечиста сила и щас есь, ежели бы не было ие, то чево бы тода пугатся, хоша бы в лесу, али в доме, овине, когда один бываш; а то на-ко тибе! Не тут-то было; как ни храбер человек, а все чево-то опасается, а уж разны случаи явно доказывают нечисту силу» [Зимин 1920, 77]. Нечистая сила в данном случае фактически отождествляется со страхом. «Черти видятся как что-то такое страшное и больше ничего», — сообщали в Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева из Меленковского у-да Владимирской губ. [Киселева, Фирсов 1993, 122]. Лешего предпочитают прямо не называть, а говорят иносказательно: *пугает*, и все понимают, что речь идет об активности нечистой силы: «У городских ворот страсть как *пугало*», «У нас за Поперечным мостом пошто-то все *пугает*» и т. д. (см.: [АМАЭ. Д. 1624. Л. 16]). Рассказывая о встрече с нечистой силой, обычно подчеркивают нарастающую тревогу или внезапный испуг — как обязательный атрибут и признак ее явления: «Не знаю, что такое: берем (ягоды), а сами будто и боимсе» [Криничная 1993, 17]. «Меня *выпугало* на аэродроме. Билеты пошла покупать. Аккурат в 12 часов ночи сижу, слышу: идут, разговаривают, мужчина и женщина. Я думаю: не буду показываться. А потом уж думаю: пойду к кассе, скажу, что я первая. Встала к кассе, смотрю — никого нет. Ой, мне так страшно стало!» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 13] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.). «Пошли два парня, утром рано. И, говорит, стоит в яме, да волосы бьет рукой. Они испугались, убежали» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 63] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Ощущение страха само по себе служит в глазах крестьян свидетельством близкого присутствия лешего или иной нежити.

Многие носители традиции отдают себе отчет в том, что явления нежити происходят на фоне определенного душевного состояния: «Человек, понимаете, испуганный, — объяснял мне механизм появления нечистой силы пинежский колдун С-ий, — он все видит. Бывает, хмелевики берут: человек что только не говорит, ему и чертики кажутся, и люди — будто давят его. Хмелевики ему кажутся — это черти» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 20] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1987 г.).

«Если ты чего-нибудь боишься, то это обязательно поблазнится, — говорят жители с. Афанасьевского Верхнетоемского р-на той же Архангельской обл. этнографам А. Е. Финченко и Н. В. Ушакову. — Если кто-нибудь чего-нибудь боится, так ему и блазнится, а кто не боится, так подойдет и пощупает то, что ему поблазнилось. Если не боишься подойти и пощупать, то никогда не поблазнится» ([АМАЭ] м-лы русско-японской экспедиции, 1995 г.). Жители д. Печенга Буйского р-на Костромской обл. примерно так же говорят о дорожных страхах: «Когда идет, дак человек боится; если человек думает, дак конечно. А если не думает ничего, дак... Прежде боле пугало. Потому что прежде, говорят, Бога почитали и больше боялись всего. А нонче уж чо народ-то? Нонче уж мы и стары, да как дьяволы стали: нонче уж ничего не стали бояться» ([АМАЭ. Д. 1729] 2000 г.). Этот последний мотив мы фиксировали и в с. Пинаевы Горки Старорусского р-на Новгородской обл., как и во многих других местах: «Теперь мы сами черти стали, только рог нету, не бодаемся! — А почему черти? — Да не боимся ничего...» ([АМАЭ. Д. 1729] 1997 г.).

Можно заключить, что «леший», «русалка» и прочая дорожная «блазь» служат в народном понимании и словоупотреблении образами страха, если не его знаками. В этих образах персонифицируется дорожная тревожность, связанная с переживанием состояния неопределенности.

Вспомним, что служит доказательствами или признаками присутствия нечистой силы: ветер в вершинах, необычный покрой одежды или внешний вид встречного, появление зверя — самые разные события; общее между ними то, что они пугают, вызывают страх, и только в этом случае считаются признаками *блази*, нежити. Только при этом условии они служат сигналами к актуализации поверий о нечистой силе (лешем или др. персонажах), которые начинают оказывать влияние на поведение путника.

Выше мы говорили, что вокруг мифологических образов группировались дорожные нормы. С образом лешего, например, связаны запреты мочиться на дороге («лешему на стол»), спать на дороге («Леший пойдет, пнет»), разводить здесь огонь («лешие поедут на тройке, разметают огонь»), а также правила избегания и магические обряды с бросанием ножа в направлении вихря. Фактически эти образы были еще и персонификацией нормативных комплексов, управлявших поведением путника.

Мифологические образы («леший» и т. п.) оказываются виртуальной заменой реальных носителей власти, чьим авторитетом обычно подкрепляются нормы взаимодействий. В дороге над путником нет (как правило) никакой реальной власти, и культура находит альтернативные механизмы управления его поведением.

Точно такую же функцию, как леший, выполняют персонажи современной дорожной мифологии туристов, спелеологов, альпинистов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Неопределенность
(неожиданная встреча, внезапный вихрь, зверь, шум, свист)
↓
Символ
(леший, боровуха, водяной, русалка, блазь...)
↓
Поведение
(актуализация нормы: запрета, правила, знания, фольклорного образца)

«Леший» и подобные символы действуют как средства трансформации исходной ситуации (неопределенности) в поведенческую реакцию, причем она уже не спонтанна, а запрограммирована культурой.

Таким образом, иррационализация механизмов управления в дороге обеспечивала дистанционный контроль над поведением в условиях, когда другие формы контроля невозможны. Путник, казалось бы, одинокий и свободный, тем не менее, остается в поле культурных влияний. Культура сохраняет рычаги воздействия на его поведение — через образцы (отраженные в фольклоре), запреты и проч. Страх и его персонификации играют в этом процессе не последнюю роль.

Подобные механизмы управления, как мы видели, могут действовать безлично. Реален только объект управления (путник), а субъект (например, «леший») конструируется им самостоятельно в предусмотренной культурой ситуации. Но тот же механизм может использоваться и реальными людьми: субъект управления способен материализоваться — в роли лешего может выступить реальный человек. Тогда уже речь идет о возникновении субъекта управления, а следовательно, отношений власти, пусть мгновенной, ситуативной, в зачаточной форме, — но это уже личная власть, а не безличная функция управления.

Ряженье лешим

Ряженье лешим, русалкой, чертом или другой нежитью — одна из форм символической идентификации с этими персонажами, а через них — и с самой дорогой, точнее, с ее нормативным комплексом, персонифицированным в мифологических фигурах. Как правило, это делалось с целью управления.

На р. Ваге, в Шеговарах, нам неоднократно рассказывали о ряженье лешим как средстве борьбы за ягодные и охотничьи угодья: «Бывает, старик напугает: определит, где ягод много, будет ходить в том месте, баб напугает. Одежу налево оденет — незнакомый человек и все. Рукавицами хлопает. Бабы боятся, туда не ходят. Говорят: *пугает* там, — ребятишек

пугают. Туда никто не ходит, ягоды не берут». «Может, я пришел ягоды брать, а он нарочно напугает меня: навещает пихтового лапника, сгорбится, идет — пугает. А это человек был» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 35; Д. 1570. Л. 13–14] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Подобные приемы использовали и охотники: «Говорили, в том месте, где белка появляется, там, наскажут, *пугает*. Чтоб все не ходили, а то всем-то белки не хватит! Охотников-то было много, пожилые жалеют, дак наскажут, чтоб молодежь не ходили лесовать» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 35] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Хозяева лесных избушек аналогичным способом охраняли свои владения. «„Пугает“ — тот человек говорил, который хитрил: чтобы к его избе никто другой не ходил, на его угодья чтоб никто не ходил, — рассказывали мне старики-охотники с р. Суры. — Пугал сам хозяин (охотничьей избушки. — *Т. Щ.*), говорил: „за волосы таскало, да дымник выпибало, под лавочку утянет...“» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 26–27] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.).

Сразу обратим внимание, что в каждом из перечисленных случаев перед нами акт управления. Человек воспроизводит мифологический образ, создавая зрительные или звуковые эффекты (свист, хохот, хлопки, стук в окошко лесной избы). Цель — вызвать поведенческую реакцию (отторжение, избегание), связываемую с этим образом.

Субъект управления здесь идентифицируется с лешим. Образ лешего и связанный с ним страх нарочно воссоздается, как средство социальной манипуляции, инициируя нужную реакцию. Страх, свернутый в символ («леший»), служит средством прямого управления. Обычные способы разграничения прав (здесь — территориальных), например, договор, неэффективны, поскольку нуждаются в общественном контроле, который на лесных тропах невозможен. Дефицит общественного контроля восполняется привлечением виртуальных аргументов (и стимуляцией страха).

В материалах Тенишевского бюро имеется пример использования подобного способа деревенским пастухом для получения вознаграждения (угощения) от жителей деревни. Этот пастух, по прозвищу Аника, слыл человеком *знающим* и знающимся с *праведным* (лешим). Как-то летом у него в стаде было много потерь, коровы одна за другой терялись в лесу. Аника объявил, что *праведный* чем-то недоволен. Будто «подошел к нему дед, подсобляет дрова наваливать, а сам бормочет: „Я голоден, я голоден“. В деревне Аника рассказал об этом, и бабы по его совету напекли целой деревней *перепечи* (ржаной коровай), *толоконников*, колобков, яиц, нажарили говядины и повесили со „словами“ в лесу на дерево», надеясь умилостивить лесного хозяина. На следующий день грибники, проходя мимо того места, увидели, как «высокий му-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

жик снимает гостинцы и кушает. Некоторые бросились бежать, а другие признали Анику. Хоть и боязно было, а подошли: „Что ты делаешь? Ведь *праведному* кладено!" — „А я *праведный*-то и есть!" — ухмыльнулся Аника» ([АРЭМ. Д. 884. Л. 6] Олонецкая губ., Вычегодский у-д). Здесь тот же самый момент самоидентификации с лешим, дававший возможность использовать этот образ и стимулировать заключенные в нем модели поведения (здесь — жертву).

Как правило, таким способом воздействия пользовались «профессионалы» дорог: охотники, пастухи, — а также деревенские знахари, преимущественно мужчины. Вообще идентификация с дорожной нежитью характерна в большей степени для мужчин. Впрочем, могли быть и исключения, а сейчас соотношение полов в деле материализации духов вообще сместилось, но сама модель управления все еще, кажется, актуальна.

Посетители Саблинских пещер недалеко от Санкт-Петербурга рассказывают о том, что иногда в проходах подземных коридоров видят кого-то одетого в белое, слышат вздохи и шепот. Он ползет по красной глине, но одежда не теряет белизны... Рассказы о Белом Спелеологе, Хозяине пещер, популярны особенно в среде питерской и московской молодежи. Правда, знатоки пещер поговаривают, что «Какая-то тетка (из местных) хочет отвадить от пещеры — одевается в белое и ползает. Ее называют „Баронесса"...» (Ж 1973 г. р., СПб., 1997 г.). Нам не важно сейчас разбираться, тетка там, дух-хозяин, дух тетки, — отметим допущение среди знатоков подобной модели управления.

На трассе под Волгоградом автопутешественники столкнулись с любопытным примером использования данной модели управления местными жителями. Чтобы автомобилисты не сбивали ночью коров, находящихся на свободном выпасе, на них пишут светящимися буквами: «ГАИ». Смысл — символическая идентификация животного с основной в наши дни управляющей инстанцией на дороге: госавтоинспекцией. Она же источник страхов автомобилистов, каковой страх и является средством управляющего воздействия: «...Вижу, что в темноте на нас движется фосфоресцирующая надпись „ГАИ". Александр — тот, что за рулем — видимо, тоже ее заметил и резко нажал на тормоз», что от него и требовалось. Местные жители избрали вполне эффективный способ дистанционного управления. Структура же его в целом та же, что и в случае, когда дед, желая отвадить конкурентов, нарядился лешим.

Итак, самоидентификация с мифологическими персонажами (как персонификациями норм и медиаторами управления) в ряде случаев осуществлялась сознательно, в целях манипуляции поведением других людей. Образы страха — демоны в этом случае материализовались и поверья о них были использованы в целях управления. Замечу, что в качестве субъекта управления выступает человек, лишенный опоры на общественное мнение: чужак-пастух, как в последнем случае, или путник в дороге. Поверья о лешем (в частности, стимулируемый ими страх) служили своеобразной заменой этой опоры.

Освоение страха

Надо сделать еще замечание, относящееся к половозрастному распределению вышеописанных управленческих технологий. Женщины, как правило, им подчиняются, а мужчины их разоблачают. Выше мы приводили несколько примеров такого рода разоблачений: по нашим наблюдениям, они исходят преимущественно от мужчин среднего и старшего возраста, от женщин редко, и то от старух. Иными словами, рациональное понимание вышеописанных моделей управления демонстрируют, как правило, мужчины. И используют их (во всяком случае, судя по нашим полевым материалам) почти исключительно мужчины, в то время как женщины и дети (реже и мужчины тоже) оказываются объектами воздействия [1].

В мужской среде существовали практики, направленные на подготовку к такого рода воздействиям и умение им противостоять. Проще говоря, парни и даже взрослые мужики имели обыкновение друг друга «пугать», что расценивалось у них как «шутка»: «На Майдане, — рассказывали мне на Северной Двине, — избушка была, там смолье курили. Майдан был километра четыре с лишним от Фоляков. В лесу. Отправился (туда) Андрей да Филатко, братья. В избушку расклались ночевать. А в сельсовете секретарь — не лень за ними идти! — да вот по стенам избушки и давай хлестать! Один-то брат и говорит: — Ну, давай, седатко, забирай кунды-мунды, отправляемся. Может, леший выганивает?.. И побежали в деревню. Этот секретарь-то любил пошутить-то, — кто верит, над теми» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 19] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, д. Скобели, 1988 г.).

Подобные случаи потом становятся темой шуток у деревенских мужиков. С помощью таких шуток традиция блокирует страх, снижая его и высмеивая. Иными словами, в мужской среде страх лишается социальной санкции. Кроме того, формируется привычка более трезво и рационально воспринимать и конкретные случаи переодевания — попытки манипуляции.

Обычай «шутить», пугая, особенно распространен у парней, как элемент мужской инициации. Способ в целом тот же: переодевание, ими-

[1] Замечу, что подобные техники, связанные с нагнетанием страха и самоидентификацией с демонологическими персонажами, отмечаются также в профессиональном, преимущественно мужском, знахарстве.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

тация присутствия нечистой силы, — но затем следовало смеховое разоблачение и тем самым преодоление страха: «На кладбище, говорили, покойники выходят. А Степа да Егор пошли, а возвращались через кладбище. Мужики спрятались там, да как кинутся им наперерез. Уж и не парни, а порядочно, мужики уже. Степа дак в штаны наклал. Вот и „блазнило"!» (М 1914 г. р. [АМАЭ. Д. 1417. Л. 13–14] Вологодская обл., Харовский р-н, д. Лобаниха).

Фактически каждый парень имел и практический опыт самоидентификации с нечистой силой, и одновременно смехового дистанцирования от связанных с нею страхов. Речь идет о практике ряженья. Вообще на Святки наряжались и парни, и девушки. Но была форма ряженья, где резко обозначено полоролевое разделение, прежде всего, в восприятии происходящего. Она связана с гаданиями девиц на перекрестке. В святочные вечера девушки бегали на росстани, набирали в подол снега, рассыпали его и приговаривали: «Сыплю снежок на собачий следок. Где моя сужепая сторонка, брякайте колокольци». Если в предстоящем году девушке суждено выйти замуж, она, по поверью, услышит колокольчики; старались расслышать, с какой стороны: туда и замуж идти. Мужская часть населения тоже проявляла к этим гаданиям определенный интерес. Одна из местных жительниц вспоминает, как девицами они с подружками «бегали на *отворотку* (где четыре дороги): откуда колокольци-ти зазвенят, оттуда муж будет. Ну, мы убежали... Мы слушаем. Один мужик срядился, шубу вывернул, ну и повзет на четвереньках. Мы испугались: медведь! Потом уже он говорит: — Ну как, откуда слышали? — Ты выпугал? — А, я и не ходил туда. А сам выпугал. Услышал, что девки-то договаривались идти...» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 58] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.).

В наших материалах подобная ситуация часто повторяется: девушки идут гадать, а парни (реже — какой-нибудь мужик или старик, иногда старуха) подсматривают и стараются над ними подшутить. Девушки призывают и ожидают появления бесов, которые и должны открыть им будущее; парни имитируют явление этих бесов.

На Русском Севере (по Северной Двине и Пинеге) был распространен способ святочного гадания *на коже*: девушки бежали ночью на перекресток дорог или лед замерзшей реки, расстилали коровью кожу, садились на нее, и, произнеся магическую формулу, зажмурившись, ждали знаков своей будущей судьбы. Нужно было обязательно очертить вокруг кожи магический круг, непроходимый для нечистой силы. Этот способ гадания считался очень страшным, рассказывали, как «шуликины кого-то на коже в пролубь потянули... Шуликины на железных ступах ходят» (Ж 1911 г. р., [АМАЭ. Д. 1508] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Веркола, 1986 г.; см. о том же: [Д. 1624. Л. 8] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора, 1988 г.). *Шуликинами* называли как бесов, которые на железных конях, в железных шапках и огнем во рту на Святки выходят из проруби, так и святочных ряженых. О них потихоньку рассказывали на посиделках в святочные вечера. И вот после таких рассказов «бабы говорят: „Пойдите, девки, на коже погадайте!" Дак они пошли на лед, очертили (кожу), а хвост не очертили. Их и поташшило за хвост к проруби. Одна догадливая была девушка, быстро очертила хвост, да на шее крестик был — его к хвосту привязала. Ну и отпустило» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 52] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Надо ли уточнять, что парни не упускали подобных случаев подшутить над девушками.

Другой способ гадания — в бане: девушки по очереди подходили к бане, находившейся на отшибе, на задах, и прислоняли к оконному проему заголенный зад, ожидая, что банный хозяин погладит ее — если голой рукою, муж будет бедный, если мохнатой — богатый. Существует много рассказов, как в баню забирался парень и гладил девичьи прелести или старик — тот, шутя, хлестал их прутом. «А то девки в баню руку совали, а парень залез туда, взял рукавицу вывернул меховую, да хвать ее — мохнатой-то рукой! Она бежит, орет: — Ой, у вас кто-то в бане! Схватил мохнатой рукой!» (Ж 1909 г. р., [АМАЭ. Д. 1417. Л. 12] Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье, 1984 г.).

Таким образом, существовала традиция имитировать явление нечистой силы во время святок. При этом культурная норма реакции на эти «явления» резко различалась по половозрастному признаку: для парней (вообще мужчин), а также старух нормативная реакция — смеховая; для девушек — страх, еще специально подогревавшийся страшными рассказами на посиделках. Традиция подготавливала мужчин к использованию страха в управлении (тренинг преодоления страха, дистанцирования от образов страха: мифологических персонажей-демонов), а женщин — к роли объекта управления.

Возможно, наличие в «пакете» мужской социализации тренировочных антифобических практик объясняет, почему мужчина чувствовал себя в дороге хозяином положения, в то время как женщина от нее дистанцировалась (например, избегала касаться дорожного снаряжения): «От мужика всегда пахнет ветром, а от бабы дымом» [Максимов 1987, 625]. Женщина перед дорогой запасалась оберегами, заранее предполагая, что будет страшно, и видя угрозу в любой дорожной встрече. Замечу, что именно в женском дорожном поведении вышеописанные стереотипы избегания и в целом комплекс отторжения наиболее проявлены.

Мужчины же, как правило, отмахиваются от разговоров о лешем (а тем самым — и правил избегания) — как от *«бабьих затугов»*, занимая более активную и наступательную позицию. Вспомним рецепт старика

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Сосновского с Пинеги: чтобы не бояться нечистой силы, в нее (в крутящийся на дороге вихрь) бросали нож. Другой способ преодоления дорожных страхов записан на Урале: сильно испугавшись чего-либо, нужно произнести: «Боязнь, ты меня не бойся, а я тебя не боюсь, тьфу, тьфу, тьфу!» После чего плюнуть, и страх пройдет [Востриков 2000, 3, 148].

Самоидентификация с существами иной природы означала переход коммуникативного барьера и давала возможность общаться с ними: вступать в контакт со встречным или попутчиком даже в том случае, если он кажется нечеловеческим существом, например, лешим, или просто не задаваясь вопросом, человек ли он.

* * *

Итак, дорожная неопределенность порождает своеобразные формы социального управления, способные действовать дистанционно. В их основе освоение страха, т. е., по сути, самой неопределенности и сопровождающих ее переживаний. Страх или *испуг*, как атрибут дорожного мироощущения, принимая образную и часто персонифицированную форму, становится подкреплением запретов и правил, т. е. управляющих воздействий культуры на поведение путника. Некоторые люди дорог — единицы, обладающие навыками знахарской психотехники, переступают черту и сами идентифицируются с дорогой, источником страха, наряжаясь лешим или заключая с ним «договор» (колдуны или разбойники), — тем самым занимая управляющую, но антисоциальную позицию. Таким образом, переживание неопределенности, неупорядоченности в дороге парадоксальным образом становится средством управления, т. е. упорядочения поведения.

Святые места

Кроме «страшных», в придорожном пространстве выделялись почитаемые — святые (в христианском смысле) и иные священные места. Их условно подразделяют на христианские (кресты, часовенки, могилы святых) и природные (священные источники, деревья, камни, пещеры и проч.). Но обычно природные и христианские объекты образуют сакральные комплексы, где природный объект, например, источник, по-христиански освящен: над ним воздвигнуты храм, часовня, крест или просто рядом поставлены иконы.

С появлением у дороги сакрального объекта здесь начинают действовать иные, чем в остальном дорожном пространстве, нормы поведения. Мы рассмотрим (а) придорожные сакральные **объекты** и их символику; (б) маркируемые ими **локусы**; (в) связанные с ними **правила** поведения.

В первую очередь нас будет интересовать вопрос о влиянии сакральных объектов на процессы коммуникации.

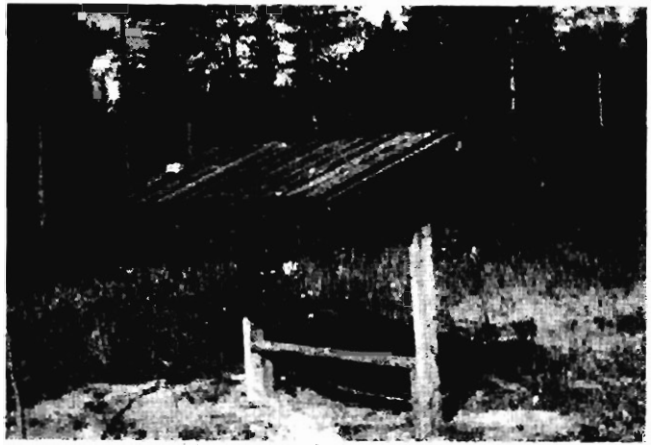
Обетные кресты и часовни

Придорожные кресты и часовни, которые нам удалось зафиксировать, как правило, возводили по обещанию — *обету, обвету, завету*. Обеты давались по какому-нибудь особому случаю, связанному обычно с неблагополучием (болезнью, смертью или пропажей члена семьи, голодом, неурожаем), либо его угрозой. Располагались кресты и часовни, как правило, в узловых точках дорожной сети: на перекрестках, развилках дорог, переправах и т. п.

В качестве примера, приведем расположение обетных крестов в месте расселения локальной группы *выяна*, включающей с. Усть-Выя с окружающими деревнями. Эта местность лежит в районе слияния рек Выи и Пинеги. В 1989 году здесь работала этнографическая экспедиция МАЭ РАН, которая зафиксировала несколько обетных крестов и часовен.

Три креста стоят у дороги на выходе из с. Усть-Выя, в месте переправы через Пинегу к соседней деревне. Мы беседовали с местной женщиной, вместе со своей матерью поставившей один из этих крестов по обещанию. Обещание дала бабушка, когда парень — ее внук и сын моей собеседницы — уходил служить в армию: «Витька в армии, если хорошо отслужит, вернется живым-здоровым, — говорила мать, — то поставлю крест. И он вернулся — поставили крест» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 10] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Самая известная по всей Вые часовенка — Соленуха, посвященная свт. Николаю Чудотворцу, находится под одноименным холмом, у соленого родника (ныне почти пересохшего), на выезде из Усть-Выи, где начинается самая значительная из здешних дорог. По стенам часовни развешено множество обетных приношений: *пелен* (отрезов ткани), полотенец, юбок, рубашек, платков и платьев, — оставленных приходившими сюда на богомолье жителями окрестных деревень. К стене часовенки прислонена обгоревшая икона свт. Николая, доска с выступом на месте головы, наряженная в принесенные жителями рубашки, сарафаны и даже галстук, прикрытая пеленами, так что производит впечатление человеческой фигуры. От холма Соленуха начинается дорога через пинежско-двинский водораздел в Верхнюю Тойму. Это было традиционное место прощания, с чем («проливали соленые слезы») связана народная этимология названия «Соленуха» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 1–2; Д. 1645. Л. 2] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). У самой часовенки и вверху, на холме, стоят два обетных креста, на которых висят *пелены* — приношения местных жителей, сделанные также по обету.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Курилка Архангельская обл.

Ил. 6. ~~Часовенка под холмом Соленуха, у начала дороги из с. Усть-Выя на Верхнюю Тойму.~~ Фото автора.



Ил. 7. Три обетных креста у дороги. За ними видно кладбище и намогильные кресты. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя. 1989 г. Фото автора.

К ч.-10



Ил. 8. Крест на холме Соленуха. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя. 1989 г. Фото автора.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 9. Придорожная часовня.
Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, ок. 5 км от с. Кудрина Гора.
1989 г. Рисунок автора (прорисовка со слайда).

Еще одна часовенка расположена в лесу, примерно в пяти километрах за деревней Кудрина Гора, у дороги на Верхнюю Тойму. По рассказам местных жителей, когда-то на этом месте была *кушня* — придорожная избушка, где проезжавшие путники останавливались и меняли лошадей, а *кушняк* поил их чаем из самовара. Обетными крестами отмечены три основных дороги, ведущие из с. Усть-Выя. Еще один крест стоит за Пинегой, в поле около д. Хорнема, у развилки, где начиналась дорога на Вашку, теперь почти заброшенная. Крестом отмечена и развилка лесной дороги за Хорнемой. Еще один крест стоит недалеко от этого места, на высоком берегу, на мысу, где сливаются воды рек Выи и Пинеги. По местному преданию, здесь зарыт клад ([АМАЭ. Д. 1646] 1989 г.).

В других местах, как и на р. Вые, которую мы выбрали в качестве примера, обетные кресты и часовенки маркируют наиболее важные точки дорожной сети: начало, повороты и развилки дорог, переправы, а также места слияния и истоки рек (родники), т. е. узловые точки сухопутных и водных путей. В той же Архангельской области, на р. Суре (приток Пинеги), пользуется популярностью Никольская часовенка, куда носят свои приношения-*обеты* жители сурского куста деревень. Стоит эта часовенка, по виду самодельный сарайчик, за деревней Марково, последней на Суре. За ней начинается дорога к озеру Красный Окунь, далее через водораздел уходящая на Северную Двину. У начала этой дороги и стояла часовенка, сломанная в послереволюционные годы. Местные старушки возвели, как сумели, новую — ко времени нашего посещения это был дощатый сарайчик, покрытый рубероидом. В пятидесяти метрах из склона холма стекает в реку целебный родник, тоже посвященный Николе, как и большинство обетных часовен на Пинеге ([АМАЭ. Д. 1647] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.).

При дороге из с. Конецгорье (на Северной Двине) в Клоново, примерно на полпути, на холме стоял крест, к которому приносили по обету жертвоприношения — полотенца и деньги. Около креста был устроен навес, это было обычное место остановки проезжающих путников: «Там посидят, поедят и дальше едут». Крест стоял у развилки: одна дорога сворачивала в Клоново, другая вела дальше, через водораздел, на Пинегу, по ней двиняне ходили в Веркольский монастырь, а пинежане приезжали на Двину торговать ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 55] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.). По замечанию Т. А. Бернштам, наиболее известные обетные святыни тяготеют к истокам, поворотам и местам слияния рек, а также к волоковым путям между реками разных бассейнов в верхнем и среднем их течении, у водоразделов [Бернштам 1995, 240]. В ряде случаев кресты отмечали границы владений. Например, известен обычай ставить кресты на межах, разделяющих сенокосные угодья [СРГК. 2, 51]. Часовни и кресты, о которых мы говорили выше, поставленные в начале дорог, отмечали границы «своей» территории.

Придорожное положение обетных крестов и часовен отражено в связанных с ними легендах об основании или обретении их странником, прохожим охотником, пастухом и т. д. С наиболее известными сакральными объектами Русского Севера связаны легенды о странствиях Богоматери или святых: Николая, Параскевы Пятницы, Ольги, Александра Ошевенского, Прокопия Праведного (Устюжского и Устьянского), Варлаамия Важеского, Макария Унженского, свв. Зосимы и Савватия, Соловецких чудотворцев и др. (множество примеров подобных легенд см.: [Маторин 1931; Бернштам 1995; Панченко 1998]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 10. Обетные кресты. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, окрестности с. Усть-Выя. 1989 г. Фото автора.

к ил. 7

Некоторые легенды подчеркивают узловое расположение святого места в точке пересечения нескольких дорог. Сакральный комплекс Прокопия Праведного (источник, часовня) располагался за с. Бестужево Устьянского р-на Архангельской обл., в точке водораздела, где сходятся истоки рек Поча и Шеньга (бассейн р. Ваги), Юмиж и Кодима (притоки Северной Двины), Анабешь и Челюга (притоки р. Устьи). Его расположение у скрещения путей фиксируется в легенде о трех охотниках и трех дорогах, проложенных ими в разных направлениях. Легенда гласит, что «в глухом лесу на р. Кодима... случайно... сошлись три охотника — с Ваги, с Устьи и с Двины; они услышали звон, пошли на него и увидели на пне икону. После этого каждый охотник стал прорубать от пня дорогу на три перечисленные реки — «к месту своего жительства» [Бернштам 1995, 256]. Подобный сюжет связан с основанием Афанасьевского прихода (1765 г.) в верховьях р. Леди (приток Ваги). Легенда связывает его со странствиями блаженного Афанасия, пришедшего из Каргополья. Афанасий скончался здесь у дороги и через 40 дней явился четырем больным из разных волостей, которые, получив исцеление, одновременно сошлись на этом месте, похоронили Афанасия и поставили над могилой часовню [Бернштам 1995, 269]. Подобные легенды фиксируют освящение узловых точек коммуникативных систем.

Открытие явленных икон и строительство обетных часовен часто приписывается охотникам, что говорит в пользу их расположения возле охотничьих троп — *путиков*. Предание гласит, что уже упоминавшуюся часовенку на Кудриной Горе поставил охотник: «Один старичок в *едоме* (здесь: в лесу. — *Т. Щ.*) ходил, охотник. И ему сон приснился, старичок какой-то приснился, говорит: — Ты поставь часовенку там, на ключе, между двух холмов. И он поставил. Этот старичок-то, приснился — это, наверное, Николай Угодник был» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 22] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, д. Демьяново, 1989 г.). Охотничьи тропы, как правило, сходились у водоразделов, где и ставились лесные избушки, и некоторые лесные часовенки ставились, как и часовня на Кудриной Горе, на месте лесных избушек. Здесь близко располагались тропы и дорожки, соединявшие разные бассейны (угодья разных локальных групп), т. е. это были коммуникативные узлы местности. Охотники обнаружили икону св. Троицы, положившую начало обители в с. Бестужево, и Курскую-Коренную икону, явившуюся в корнях дерева у р. Тускары в 1295 г. Федоровская-Костромская икона Божьей Матери (с изображением св. Параскевы-Пятницы на обороте) явилась, по преданию, князю Василию Квашне также во время охоты. Обретение иконы может быть связано и с другими людьми, по роду своей деятельности связанными с дорогой: пастухами, бортниками, возвращавшимися с ярмарки купцами и проч. Под Лугой, за деревней Должицы, чудотворную икону

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

обнаружили пастухи. Эта икона освятила целый сакральный комплекс, включавший священные березу, камень и источник. Пастухам явилась на дереве Жировицкая икона в Литве (1191 г.), а Глинская икона на сосне при источнике была найдена пчеловодом, шедшем мимо за пчелами [Маторин 1931, 24, 30; Бернштам 1995, 256].

Придорожное расположение обетных крестов и часовен не было случайным, а предопределялось правилами выбора для них места. Место для их строительства специально «выбирали на угоре, да на видном месте, чтобы где больше людей-то ходят», для того чтобы каждый, кто проходит мимо, почтил крест молитвой и крестным знамением: «У креста надо перекреститься, раньше ведь не пройдешь уж — Господи благослови! Во имя Отца и Сына и святаго Духа! Аминь». «Выбирают место для креста на вершине холма и у дороги. Это наподобие маяка. Вот кресты ставят по принципу — чтоб далеко было видно, чтоб путник мог здесь посидеть, помолиться, перекусить» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 3–4, 10–11] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

В народных и церковных преданиях описаны критерии и ритуалы выбора места для церквей и часовен, связанные с выявлением естественных путей, обусловленных особенностями данной местности и направлением течений рек. «Никольская церковь была в Окулово, — рассказывают жители с. Усть-Выя. — Принесло вверх по Пинеге (т. е. вверх по течению!) иконку, она пристала здесь и никуда не уплывала. Тут и церковь построили» (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, д. Новинки, 1989 г. [АМАЭ. Д. 1646. Л. 4]). Так же определилось место для церкви в с. Шеговары на р. Ваге: «Эту церковь нашу строили, говорят, иконку по Ваге принесло, Спаса. Где иконку на берегу нашли, там и церковь поставили, и часовню». Так же, по одной из версий, определилось и место Варламьевского колодчика: «Варламьевский колодчик там в Пинежке стоял. И будто иконку принесло. И там колодчик выкопали. Гора высока, дак лестницу сделали. Заболеешь, так идешь к колодчику». При этом специально замечают: «На дороге был колодец (там дорога старая шла на Кицу)» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 32] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). По сей день почитаемая часовня у с. Качем (близ Нижней Тоймы на Северной Двине) была построена на месте, куда, по преданию, течением прибило две иконы: «Там была часовня поставлена: там по речке двух святых принесло, по речке по Тойме, и они остановились у куста. И им была поставлена часовня. Это Никола, Никола и Иван. И этих святых они узаконили, сделали часовенку и клали туда обеты: заболела ли у меня дочка, скотина, и я кладу *обвет*. И иду туда» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 14] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). В собрании Н. А. Криничной есть описание гаданий, основанных на том же принципе: икону или

приготовленный для строительства лес (связанный в плот) пускали в реку: куда их прибивало, там и начинали строить. Этот ритуал представлен в наибольшем количестве севернорусских преданий [Криничная 1987, 50]. Все эти гадательные процедуры или наблюдения имели своим результатом (независимо от намерений их участников) выявление стабильных течений, излучин русла — т. е. естественных путей и тех мест на берегу, которые притягивали плывущих по реке, куда приводили их течения. Такие места на Русском Севере, особенно на его морском побережье, считались *спасительными* и отмечались обетными крестами. Рыбаки и прочие *терящие* люди, унесенные в море, застигнутые штормом, давали обет поставить крест в случае своего спасения. Вынесенные течениями к берегу, они ставили крест в этом месте, и в дальнейшем он служил маяком для путников и моряков. Спасительными считались у рыбаков некоторые острова, например о-в Моржовец и Анзерский остров Соловецкого архипелага, на котором монахами была поставлена спасательная изба [Культурный ландшафт 1998, 122]. Такие места, вероятно, и выявлялись с помощью посланной по волнам иконы.

Зафиксирована и сухопутная разновидность гадательных ритуалов: «После молитвы запрягают в сани молодого неезженого жеребца и направляются с ним в лес; там вырубают первое встретившееся строевое дерево и кладут его в сани; запряженного жеребца отпускают на волю и идут за ним следом; место, на котором он останавливается, предназначается для основания церкви» [Криничная 1987, 50]. И речной, и сухопутный варианты поиска места для возведения креста, часовни, церкви позволяют обнаружить узловые точки местности, куда естественным способом сходятся пути, куда они «сами ведут» отпущенные на волю плоты или неезженого коня. Нельзя утверждать, что участники подобных ритуалов сознательно искали такое место (хотя нельзя и уверенно отрицать). Но ритуал вполне определенно задавал принцип его поиска, качества, которым это место должно было удовлетворять.

Среди локусов, где располагались сакральные объекты, часто упоминаются речные излучины и места слияния рек. Их особая отмеченность поддерживалась народным верованием в целебную силу взятой в таких местах воды. Воду из мест, где сливаются струи разных рек, называли *спорной* и давали выпить тяжелобольным: «К животу или к смерти?» Если больному суждено выжить, он после этого пойдет на поправку, если умереть, то умрет быстро и легко. В Шуйском у-де Владимирской губ. места у слияния двух рек назывались *встречники*, водою отсюда лечили лихорадку. Больной ночью, втайне от всех, купался в таком месте, а потом возвращался домой, пятясь хотя бы часть пути. Старуха-знахарка водой из места слияния Северной Двины и Верхней Тоймы снимала порчу с охотничьего ружья ([Зеленин 1914, 1, 158; Фир-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ской экспедиции, 1995 г. Л. 11). Последнее может быть связано с омонимией: устье — «место впадения, слияния рек» и устье — «дуло ружья» [Даль 1995, 4, 514]. В любом случае точки слияния имели особый, сакральный, статус, наделялись чудотворной силой, с чем связано и их маркирование христианскими символами.

Сакральные объекты, расположенные в узловых точках дорожной сети, становились ориентирами путникам. Придорожные кресты, по словам выйских жителей, служили им «наподобие маяка». Кресты специально устанавливали так, «чтоб далеко было видно»: на холмах у перекрестков дорог, на мысах у слияния или резкого поворота рек, на морских или озерных берегах. Функции ориентиров приписывались народной традицией некоторым каменным крестам [Мятлев 1914; Срезневский 1893, 1346–1348]. В Адреапольском р-не Тверской обл. записано предание о том, что каменный крест отмечал в древности торговый путь из варяг в греки, «чтобы знали дорогу», хотя опубликовавшая это предание С. Г. Леонтьева скептически относится к этому свидетельству, предполагая здесь явление переноса — позднейшее приписывание памятнику ориентировочной функции по аналогии с адреапольским крестом [Леонтьева 1998, 380, 383].

Функции ориентиров вообще присущи были культовым объектам. В Поморье путники мерили дорогу по встречным часовням и церквам: «От Колмогор до Колы тридцать три Миколы», т. е. 33 церкви Николая Угодника — так определяли жители Холмогор протяженность пешего пути, коим они ходили на Мурманский тресковый промысел [Леонтьев 1999, 354]. Расположение церквей структурировало видимое пространство: «Церкви построены так, — говорил мне житель с. Шеговары на р. Ваге, — что залезешь на церковь, на купол — и видно еще два. Они треугольниками стоят» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 3] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.). Заметными издалека ориентирами были церковные колокольни: «С нашей колокольни видно было в Клонове церковь. А из Клоново — в с. Ростовском церковь, а уже оттуда — Берсзник». С церковной колокольни в с. Клоново, мимо которого шла дорога с Двины на Пинегу, подавали сигналы путникам: «Ежели кто заблудится, то в Клонове били в колокол: по-особому били, в одно колоколо, если заблудятся. В Пасху-то в два колокола» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 42, 59] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.).

Итак, придорожные кресты и часовни отмечали наиболее значимые точки системы территориальных коммуникаций: начало, повороты, схождения и пересечения сухопутных и водных путей. Появление в этих узловых точках христианских символов должно было означать и возобновление действия общепринятых правил человеческого обще-

[illegible] ила. Пока же рассмотрим другие сакральные объекты, располагавшиеся при дороге.

Деревья и рощи

Сакральный статус имели некоторые придорожные деревья и рощи. Можно заметить, что многие из них отмечали границу «своей» территории, располагаясь за околицей селения, у первой развилки за селением или перекрестка дорог.

В Заонежье у развилок и перекрестков стояли «дорожные» деревья, преимущественно сосны, с которыми были связаны особые верования и обряды. Дорожная сосна у начала большой дороги за деревней Мятрозеро — это старое дерево с дуплом, в котором находится крест, а прежде, по рассказам, была иконка. Помолившись на этот крест, прохожие оставляют в дупле монеты или тряпочки, либо развешивают куски материи на ветвях сосны [Логинов 1992б, 64; 1993а, 73]. В Кадниковском р-не Вологодской губ. у первого большого дерева за деревней прощались с парнями, провожая их в армию [АРЭМ. Д. 177. Л. 3].

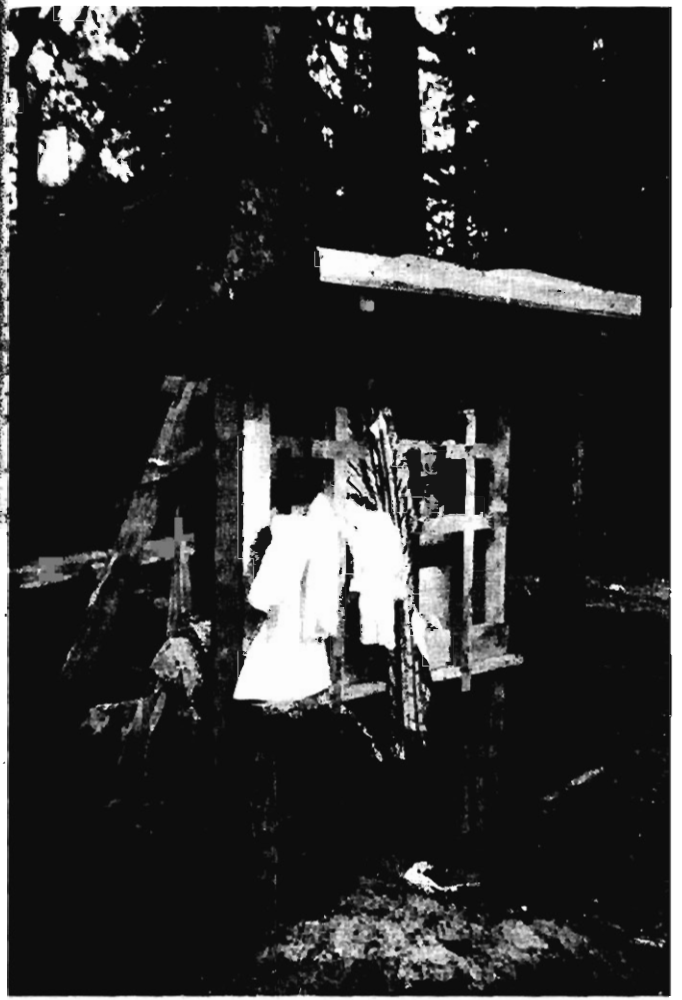
На Пинеге, примерно в полутора километрах от с. Шиднема, мы видели священную ель, которая отмечает первую за селом развилку дорог. Ель вся увешана платками, платьями, пеленами — обетными приношениями паломников. На высоте около двух метров от земли ствол раздваивается, и на нем укреплена большая икона свт. Николая. Рядом с елью два креста, около которых лежат оставленные путниками монеты. Под холмом — небольшое родниковое озерцо, также пользующееся почитанием. Отметим еще то обстоятельство, что эта ель стояла недалеко от кладбища, расположенного чуть ближе к селению. Увешанные пеленами деревья зафиксированы экспедицией МАЭ у выхода из с. Веркола, что на другом берегу Пинеги, несколько выше по ее течению.

Высокая ель отмечает границу села Нижний Спас в Вологодской обл. За этой елью, по рассказам местных жителей, пугала и чудилась нечистая сила, т. е. лежало чужое, опасное пространство: «Я как спустилась с Подваськова, — рассказывала одна из женщин, — а за мной как вырвутся черные поросята, я и бежала до гумен. Мы пошли двое ли трое, и верно: только спустилися, поросенок бежит черный. Говорили, до ели добежит, а дальше уж в улицу не бежит. А она была, ель, заколдована: уж до нее добежит, больше не покажется» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 28] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). Ель отмечала границу между жилым пространством селения и полным опасностей внешним миром.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 11. Священная ель. Видно раздвоение ствола. Архангельская обл., Пинежский р-н, перекресток дорог за с. Шиднема. 1989 г. Рисунок автора.



Ил. 12. Кресты и навесы для мелких приношений у священной ели за с. Шиднема. Фото автора.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

В Череповецком у-де Новгородской губ. путники видели у дороги необычных размеров можжевельник, весь увешанный лоскутами и полотенцами. Полотенца были украшены черными и красными крестами — по замечанию С. В. Максимова, такие же вывешивали на угол дома покойника, чтобы его душа могла отдохнуть; через 40 дней душа покидала землю, а полотенце относили и вешали на дерево [Максимов 1994, 238; Герасимов 1895, 124].

Заметим, что деревья в некоторых регионах сажали у дорог по случаю рождения ребенка. В Кенозере (Архангельской обл.), например, отмечен обычай сажать ель, если родится мальчик, и иву — если девочка. Место выбирали нахоженное: «Где люди больше ходили, чтобы ребенок здоровел, чтоб помнил, в заветном месте, где люди больше ходят. Чтобы видели...» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 70] 1991 г., запись Н. Е. Грысык). В народных преданиях, записанных на Русском Севере, упоминается обычай сажать ели на могилах павших воинов и хоронить между двумя елками заложных покойников: удавленников и опойц, так что священные деревья могли восприниматься и как «двойники» человека, и как погребальные памятники [Агапкина 1997, 4; Березович 2000, 332, 334].

Среди почитаемых деревьев у русских чаще всего называют ель (Ленинградская обл., Лужский р-н, с. Колодно; Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Шиднема), сосну (Новгородская губ., Череповецкий и Тихвинский у-ды; Архангельская губ., Каргопольский и Шенкурский у-ды; Карельская респ., Медвежьегорский р-н), можжевельник (Новгородская губ., Череповецкий у-д), березу (Ленинградская обл., Волосовский р-н, с. Ильешн; Ветлуга), рябину (Ярославская губ., Пошехонский у-д; Вологодская губ., Александро-Куштский монастырь), липу (Пензенская губ., у г. Троицка), иву (Ярославская губ., Пошехонский у-д), дуб (Ленинградская обл., Лужский р-н; Костромская обл., Кологривский р-н; Воронежская губ., Бобровский у-д).

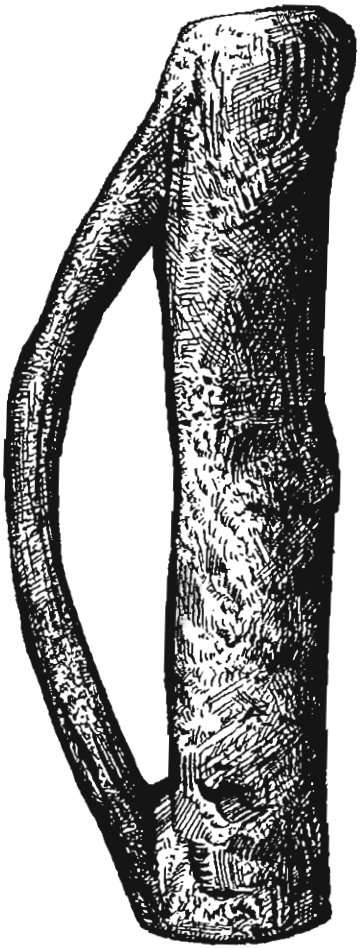
Археологически засвидетельствовано почитание восточными славянами священного дуба. Остатки такого дуба в 1975 г. были подняты со дна Днепра немного ниже устья р. Десны. Ствол его раздвоен, и немного ниже раздвоения, на высоте 6 м, в него всажены 9 нижних кабаньих челюстей. Аналогичная находка была сделана на дне р. Десны между Остром и Черниговом в 1910 году. Поклонение дубу отмечено в письменных источниках X в. (Константин Багрянородный), в летописях под 1071 г. (в устье Шексны) и 1169 г. (около Киева). Современные исследователи связывают его с культом Перуна [Ивакин 1979]. Характерно, что священные дубы располагались у важных путей (чаще водных): на о. Хортица, где караваны останавливались после преодоления Днепровских порогов и Крарийской переправы (самых опасных мест на пути караванов по Днепру); у впадения р. Десны в Днепр и р. Шексны в Волгу, — в коммуникативных узлах, местах остановок, перемены и оснащения ладей, пополнения запасов и проч. [Там же, 109, 115].

Деревья, одиноко стоявшие при дороге, имевшие ярко выраженные отличия (например, дупло или раздвоенный ствол), выполняли функцию ориентиров и, видимо, не случайно располагались на перекрестках, холмах и развилках дорог. В Бабушкинском р-не Вологодской обл. есть урочище Бабушкина *Вывожельница*: «там сосна растет с кривым сучком, бабушка из леса выходила по этой сосне: увидит ее и знает, куда идти» [Березович 2000, 379]. Путники определяли направление по расположению сучьев и мха на стволах деревьев. «Ориентировались сперва по сучью: вся крона на лето (т. е. на юг. — *Т. Щ.*), — говорил мне охотник в с. Усть-Выя в верховьях Пинеги. — *Шаста* (дерево обросло волосами) — она вся на лето» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 34–35] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). *Шаста* — лишайники, свисающие с ветвей и облепившие ствол дерева, располагались преимущественно с южной стороны. Северные холодные ветра формировали асимметричную крону: активнее растут южные сучья, что особенно заметно у одиноко стоящих деревьев на мысах и перекрестках: они порой приобретают форму паруса. Наиболее заметные деревья, расположенные в узловых, важных для ориентирования, местах, становились священными объектами поклонения. Но даже и без этого они оставались придорожными знаками — средствами разметки дорожного пространства.

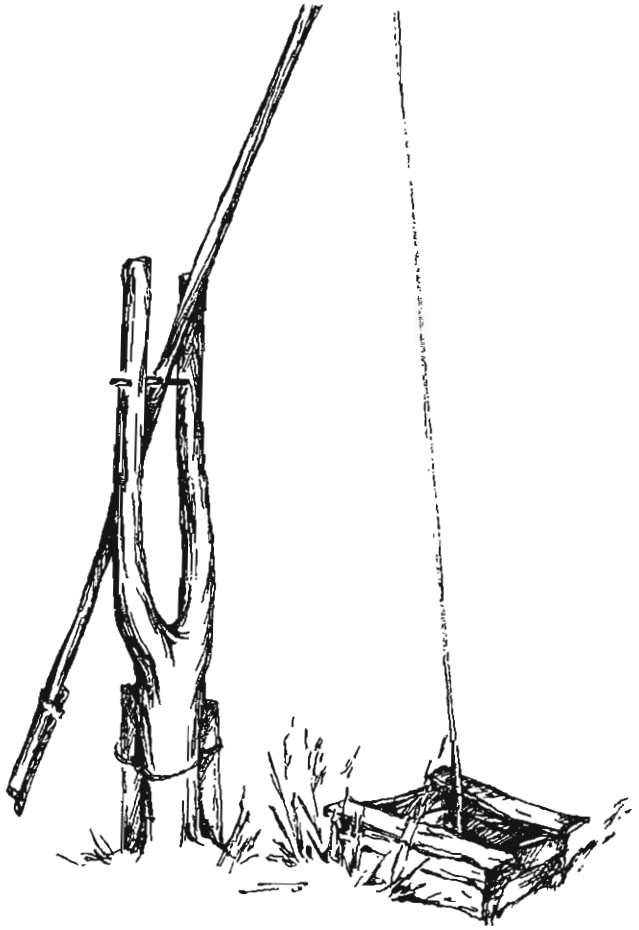
Деревцам рябины и можжевельника (в народном произношении *вереса*) поверья приписывали особое свойство открывать человеку дорогу, выводить из лесу, когда заблудится. В Кенозере женщина (тогда ей был 41 год) пошла в лес за ягодами. Вдруг обнаруживает себя в густом незнакомом лесу: «Как будто все закрыто, потемнело. Дошла, — говорит, — до ересинки (куста *вереса*, т. е. можжевельника. — *Т. Щ.*): „Ересинка, святая лесинка, выведи меня на дорогу“. Прутышек сломала, положила...» Потом сломала рябиновый прутик, тоже положила за пояс: «Рябинка, святая лесинка, выведи меня на дорожку». Огляделась и вышла на пожню. Говорит, «лесовой водил» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 61] Архангельская обл., Плесецкий р-н, с. Кенозеро, 1991 г., запись Н. Е. Грысык). Придорожные деревья, служившие ориентирами, охранялись рядом табу. В частности, одиноко растущие при дороге, а тем более священные деревья запрещалось использовать для постройки дома [Байбурин 1983, 30–31]: опять напоминает о себе оппозиция «дом — дорога».

Отметим одно важное обстоятельство. Почитанием пользовались, как правило, деревья с проемом: «воротцами» (вросшим обратно в ствол суком), большим дуплом или развилкой ветвей. У священной ели на Шиднеме раздвоен ствол, как и у дуба, найденного на дне Днепра, причем именно место развилки отмечено как объект почитания, в первом

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 13. Обрубок сосны с «воротцами», росшей на месте Кунсткамеры (выставлен на экспозиции МАЭ). Рисунок К. Б. Серебровской.



Ил. 14. Рассоха колодезного журавля, сделанная из раздвоенного ствола — «баба». Архангельская обл., Вельский р-н. 1988 г. Рисунок автора.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

случае — иконой, во втором — вбитыми в ствол кабаньими челюстями. Дорожная сосна в Заонежье имеет дупло, отмеченное крестом (прежде иконкой). В дупла деревьев складывали свои приношения паломники у озера Светлояр, куда канул легендарный Град Китеж [Комарович 1936, 15; Панченко 1998, 145]. Среди наиболее известных священных деревьев — береза с кроной, разделенной на 18 больших ветвей на р. Ветлуге; липа *Исколена* с тремя стволами, росшими из одного корня (по преданию, выросшая из колен убиенной девицы) в Пензенской губ., две сосны из одного корня у Александро-Ошевенского монастыря в Каргопольском р-не Архангельской обл., деревья с «воротцами» в Заонежье и сосны с дуплами в Череповецком у-де Новгородской губ. Сосна с «воротцами» (суком, вросшим обратно в ствол) росла, по преданию, на месте Петровской Кунсткамеры. Ее обрубок и сейчас хранится в одной из витрин старейшего российского музея. Не известно, пользовалась ли она почитанием у местного населения, но стояла эта сосна там, где и положено стоять священным деревьям-ориентирам: на Стрелке Васильевского острова, между руслами раздвоившейся здесь Невы [Итс 1989, 15; Шафрановская 1994, 5]. Наличие у многих священных деревьев дупла или развилки ветвей, по-видимому, не случайно, так как именно с ними были связаны ритуальные формы их почитания. В них протаскивали больных и слабых младенцев, иногда пролезали и взрослые больные. Известно о ритуальном пронимании детей сквозь развилины ветвей дуба под Лугой, пошехонской священной рябины, через расколотый ствол осины в Опочецком у-де Псковской губ. [Герасимов 1895, 125; Маторин 1931, 29; Максимов 1994, 237; Панченко 1998, 114]. В Череповецком у-де протаскивали детей и даже взрослых в дупло старой сосны, которая так и называлась *пронимальной*. Протащив больного сквозь развилину ветвей или дупло священного дерева, оставляли на дереве его одежду, а он надевал все новое. Исследователи, на мой взгляд, обоснованно толкуют подобные действия как ритуалы символического «перерождения» [Байбурин 1993, 94]. Прохожие просовывали голову в дупло Дорожной сосны, чтобы помолиться, после чего оставляли там немного денег или какие-нибудь лоскутки. Это выглядит как ослабленный вариант пронимания. Родильные ассоциации поддерживаются еще и тем обстоятельством, что вода, пролитая сквозь «воротца» священного дерева, по поверьям, помогала при родах, и ее давали пить роженице. Этот обычай был зафиксирован в Заонежье [Логинов 1993б, 29].

В Кенозере (Плесецкого р-на Архангельской обл.) любое дерево или бревно с дуплом, куда «человеку можно зайти», называли «дуб» [2]. Сквозь такие «дубы» пронимали детей от грыжи, щетинки и прочих младенческих болезней, сопровождая эти манипуляции чтением заговора: «В чистом поле стоит дуб, в нем сидит баба-яга, глаза оловяны, зубы железные, я покорюсь, помолюсь: заешь, загрызи у моего рабого божья младеня головную, глазную, ушную, носную, рожную, ручную, грудную, сердцовую, пуповую, яичную, ножную грыжу...» Сообщившие об этом женщины поясняли, что «баба-яга — ведьма», а другая: «баба-яга — как леший, все знает» ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 5, 7], Архангельская обл., Плесецкий р-н, с. Кенозеро, 1991 г., запись Грысык Н. Е.). Любопытно, что дуб фигурирует и в заговорах, которые читают, когда пронимают больных детей сквозь дупла священных деревьев, каковыми реально в тех местах являются сосны и ели. Известно, что дуб — объект почитания в дохристианской Руси, но его культ распространен гораздо южнее. Иногда его связывают с культом Перуна, но в данном случае актуален другой мотив: дуб, а именно дуплю, фигурирует как место пребывания некоей женщины, обладающей магическим знанием в области врачевания маленьких детей.

Наряду с отдельно стоящими деревьями, встречались и до сих пор еще пользуются почитанием целые священные рощи. Их культ еще в XIX — начале XX столетия был отмечен в Архангельской (Каргопольский у-д, вокруг Александро-Ошевенского монастыря), Вологодской (Кадниковский, Грязовецкий и Никольский у-ды), Новгородской (Череповецкий у-д) губ., а также под Лугой. Упоминаются заповедные рощи в Орловской губ. — на церковищах, т. е. местах разрушенных церквей. В этих рощах запрещено было рубить деревья, даже старые и гнилые; многие из рощ становились объектом паломничества и совершения ритуалов [Макаров, Чернецов 1988, 86; Максимов 1994, 229, 232; Панченко 1998, 80].

Пещеры и ямы

По дороге из с. Засово в с. Князево (теперь исчезнувшее) в Старорусском р-не Новгородской обл., под холмом из красной глины, путнику показывают пещерку, из которой течет ручей. По рассказам местных старожилов, до войны в этой пещерке жил старец, которого почитали святым ([АМАЭ. Д. 1729] Новгородская обл., Старорусский р-н, 1997 г.). В Плюсском р-не Псковской обл., недалеко от с. Посолодино, из песчаниковой пещеры вытекает родник, также почитавшийся святым. По легенде, из этой пещеры когда-то выплыла икона Божьей Матери. В XVI–XVIII вв. на этом месте был Успенский монастырь [Панченко 1998, 120].

В г. Рыльске Курской обл., у подножия холма, где находится знаменитый Рыльский монастырь, идет дорога. Слева от нее, в отвесном склоне монастырского холма, имеется известковая пещерка, где, по преданию, спасался св. Иоанн Рыльский. Рядом бьет несколько святых источников. Вообще жительство старцев-подвижников в пещерах весьма

[2] Соблазнительно связать этот обычай с древнеславянским культом священного дуба.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

характерно (где не было пещер, они сами рыли себе «норки» и землянки). Именно благодаря подвижникам, пещеры становились центрами притяжения богомольцев, шедших к ним за советом и благословением в трудных и просто важных жизненных ситуациях. Характерно местоположение священных пещер у дорог, в излучинах или устьях рек. Напротив села Благовещенск (Вельского р-на Архангельской обл.), где сливаются реки Устья и Вага, на мысу в корнях старой ели была пещера, в которой еще в начале XX в. обитал некий старец. Крестьяне из окружающих деревень и с. Благовещенск ходили к нему за советом и наставлением в трудных жизненных ситуациях. Потом старец умер, река подмыла берег, ель обвалилась в воду, а место утратило свой статус святого ([АМАЭ. Д. 1569] 1988 г.).

Еще одна разновидность сакральных объектов — провальные ямы, куда проходящие бросали деньги или обручальные кольца [Фирсов, Киселева 1993, 120–121]. В Хвойнинском р-не Новгородской обл., по дороге к с. Ямское, стоял «столбчик», отмечавший место, где, по преданию, провалилась церковь. В этот столбчик еще в 1980 г. прохожие клали деньги [Черепанова 1996, 101, № 381].

Ритуал почитания провальных ям и пещер связан с символикой погружения в отверстие и прохождения через землю (могилу или материнское чрево). Паломники спускались в пещеры — приложиться к святым могилам, поговорить с живущим в пещере отшельником и вернуться как бы заново рожденными. До сих пор богомольцы считают необходимым протиснуться в тесную известковую пору, где, по легенде, спасался св. Иоанн Рыльский. Говорят, само пребывание там спасительно. В провальные ямы заглядывают, опускают голову или бросают разные предметы. У д. Подгорье в Батецком р-не Новгородской области находится Шум-гора, под которой, по преданию, скрыта провалившаяся вместе с прихожанами церковь. Окрестные жители собираются здесь в первое воскресенье после Троицы, оставляют на горе деньги и лоскуты ткани. Те, у кого болит голова, опускают голову в яму на вершине горы. Другие богомольцы, также кладя голову в яму, говорят, что так можно услышать звон колоколов ушедшей под землю церкви [Панченко 1998, 143–144]. Слушают землю и над другими провалищами (например, на месте легендарного Града Китежа). Во Владимирской губ. существовал обычай, проходя мимо, бросать в провальные ямы крестик или кольцо — в последнем случае яма еще дополнительно маркируется пронимальной (уже очевидно брачно-репродуктивной) символикой [Фирсов, Киселева 1993, 120–121]. В Хвойнинском р-не Новгородской обл., по дороге к с. Ямское, стоял «столбчик», отмечавший место, где, по преданию, провалилась церковь. В этот столбчик (очевидно, в его отверстие, полость) еще в 1980 г. прохожие клали деньги [Черепанова 1996, 101, № 381].

Культовые камни

Еще одна разновидность сакральных объектов, которые можно встретить у дорог и охотничьих троп, — камни, как правило, с отметинами в виде углублений или процарапанных знаков. За деревней Вязки, последней деревней Дубровенской волости, у начала старой большой дороги (теперь там только тропа), до сих пор виден Трушобный камень, столообразный, со сколом, якобы от удара молнии. Меня предупреждали, чтобы я не подходила к нему: говорят, что возле этого камня путника непреодолимо клонит в сон. Но, говорят, его не обойти: что-то *приводило* к нему: «Он (путник. — *Т. Щ.*) идет, камень у самой дороги... как стол. Широ-окий камень. Ну и приводит его, встречает около камня вот это, привиденье. Встречает и говорит: — Ты куда торопишься? — Домой. — Дак пришел — домой-то!.. Ну, говорит, разувайся, вот печка (печь. — *Т. Щ.*), залязай на печку... — А утром просыпается — холодно. Что?! Обувь под головой, сам скорнувши, вещи разбросаны, все там. Никого нет. Вот и все, все на этом камне». По легенде, у этого камня не находят упокоения души древних воинов, убитых когда-то в битве русских с литвой ([АМАЭ. Д. 1729] Псковская обл., Порховский р-н, 1996 г.).

Похожую историю рассказывают и жители Забельской вол. Пустошкинского р-на Псковской обл. На горе посреди полей, на дороге, по которой ходили из д. Яйцово в д. Морозово, лежит большой камень (может быть, в прошлом межевой знак, разделявший поля двух селений?). Местные жители говорят, что на этом камне путников подкарауливала русалка, приглашая их прилечь будто к себе на печь, и немало пьяненьких мужичков замерзло здесь, так и не дойдя до дому. Заметим сближение камня с печью, к которому вернемся позже.

Среди поля, вблизи дороги, в Одоевском у-де Тульской губ., еще в XIX в. лежали два камня, под названиями Баш и Башиха, по преданию — окаменевшие муж и жена или кум и кума. На камне «Башиха» было видно округлое углубление [Сахаров 1997, 140–141]. Валун с углублением лежал у начала Шумиловской дороги за деревней Большое Кротово в Пинежском р-не [Калуцков и др. 1998, 43].

Легенды обыгрывают придорожное положение священных камней, приписывая им функцию ориентиров. С чашечным камнем у д. Литье в Маревском у-де Новгородской губ. связана история о слепых странниках, которые заблудились и заночевали в лесу. Утром стали они молиться Богу и св. Николаю Угоднику. Один из нищих нащупал камень, а в его углублении — воду, умылся ею и прозрел. То же произошло и с другими. Потом они услышали колокольный звон и вышли по нему в село Полей, прославив найденный ими камень как чудотворный [Панченко 1998, 128]. Придорожные камни служили местом встреч или медиато-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

рами других форм общения. В 1919 г. краевед М. И. Смирнов писал о молельном камне, лежавшем близ Переславля-Залесского, на Берендеевом болоте, куда деревенские женщины ходили за клюквой. Камень, называемый синей или каменной бабой, выполнял некоторые коммуникативные функции. Отправляясь за клюквой, женщины оставляли у камня ягоды, чтобы не заблудиться. От камня пятились задом и выворотив наизнанку платье. Иногда приношением служил хлеб [Смирнов 1919, 8; Дубов 1995, 51]. Все это очень напоминает ритуал, сложившийся у современных самодеятельных спелеологов, выполняющийся при посещении Саблинских пещер недалеко от Санкт-Петербурга. Эти пещеры очень популярны особенно в среде молодежи. Заходя в пещеру, компания молодых людей останавливается перед кенотафом — сооружением, изображающим «могилу Белого Спелеолога». Те, кто уже были здесь, рассказывают легенды о Белом Спелеологе — духе этих пещер. Потом оставляют на «могиле» сигареты или спички по числу вошедших. На обратном пути их разбирают. Эти приношения вполне явно играют роль знаков, передающих информацию о посетителях. Сигарета, оставшаяся после выхода из пещеры всей группы, означает, что кто-то заблудился, и служит сигналом к поискам.

Коммуникативные функции придорожных камней отражались в микротопонимии. В Бабушкинском р-не Вологодской обл. отмечен Беседный камень, называвшийся так потому, что «на ем сидели, разговоры разговаривали». Про Беседный камень у д. Зеленик, говорили: «лежит у дороги, он плоский, как стол. Бабы идут из магазина, сядут, болтают». В Сокольском р-не Вологодской обл. был камень Переговорный, под которым бежавшие из армии дезертиры оставляли родственникам записки, а в Верховажском р-не — камень Разговорчивый, лежавший у дорожки между деревнями: «Бабы встретятся, присядут, болтают».

Многие культовые камни имеют отметины искусственного или естественного происхождения: кресты, стрелки, процарапанные фигурки, другие знаки, но чаще всего — углубления, форма которых идентифицируется местным населением как чаша или след (человека, коня, оленя, гуся, петуха). Происхождение этих углублений (искусственное или природное) важно для археологов, но в народных представлениях обычно не разделяется.

Любые углубления и вмятины на культовом камне трактуются в легендах чаще всего как следы, и в археологической литературе такие объекты известны как «камни-следовики» (см.: [Маторин 1931; Александров 1983; Мельников, Маслов 1992]). На камне около Александро-Ошевенского монастыря в Каргополье остался, по преданию, след его основателя, монаха Александра, пришедшего сюда странником [Макаров, Чернецов 1988, 86]. На р. Мсте в Боровичском у-де лежит камень, на который

когда-то по пути в Новгород присел отдохнуть св. Зосима Соловецкий, от чего на камне осталось углубление [Панченко 1998, 230]. Сведения о камнях-следовиках имеются и в наших полевых материалах, собранных на Русском Севере и Северо-Западе. На камне возле Варламьевского колодчика на р. Ваге будто бы остался след пяты св. Варлаамия, у родника в с. Бестужево паломникам показывали камень с отпечатком ноги Прокопия Праведного. На камне в Пустыни (в Кологривском р-не Костромской обл.), по легенде, остался след Богородицы, проходившей в этих местах и присевшей на камень отдохнуть, и паломники прикладывались к этому углублению ([АМАЭ. Д. 1647] Костромская обл., Кологривский р-н, с. Ильинское, 1989 г.).

Почитание камней с углублениями отмечено на территории Псковской, Новгородской, Тверской, Московской, С.-Петербургской, Вологодской, Архангельской, Олонецкой, Костромской, Ярославской, Тульской, Витебской, Волынской, Могилевской, Гродненской губерний (наиболее полные сводки, включающие сведения о десятках таких камней, см.: [Маторин 1931; Макаров, Чернецов 1988; Мельников, Маслов 1992; Панченко 1998]; см. также: [Формозов 1965; Шорин 1988а, б; Дубов 1990, 1995; Сахаров 1997, 140]), а также в Прибалтике [Уртанс 1987]. Эти культовые камни рассматриваются исследователями как памятники позднего средневековья, а в некоторых случаях и более раннего времени. Некоторые из культовых камней в Прибалтийском регионе датируются I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.; камень Пятница у д. Конезерье в Лужском р-не Ленинградской обл. датируют по остаткам керамики началом — второй половиной II тыс. н. э. (обзор археологических датировок см.: [Панченко 1998, 67]). Некоторые исследователи трактуют священные камни как древние жертвенники, либо как межевые (пограничные) знаки. Впрочем, нам важно не столько их происхождение, сколько воздействие на путников, влияние на их поведение.

Ритуал почитания священных камней включал в себя действия, которые можно рассматривать как ослабленную форму проникания: паломники вставали в углубление на камне, пили из него воду или умывались — тем или иным способом обозначая свое приобщение к силам, заключенным внутри каменного тела. В с. Ильеши Волосовского р-на Ленинградской обл. пришедшие на богомолье вставали в «ступень» св. Параскевы Пятницы на камне, чтобы избавиться от боли в ногах [Маторин 1931, 9]. С той же целью паломники вступали босыми ногами в «след» на камне у Александро-Ошевенского монастыря (Каргопольский р-н Архангельской обл.). Любопытно отметить: когда преп. Иона Яшезерский (один из святых Олонецкого патерика), по легенде, встал в следок Богородицы, то послышался Ее голос: «Сей роду нашего» [Кричичная 1993, 24]. В последнем случае ясно просматривается связь встава-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ния в отверстие камня с мотивами рождения — родства — материнства. Во время некоторых ритуалов священные камни с отверстием поливали водой, а потом этой водой обмывали больного ребенка от уроков, призоров и прочих детских болезней. Точно так же и с той же целью проливали воду сквозь отверстия *урочных камней*: двух или трех камней с дырками, хранившихся дома за печкой. В деревнях Чухломского р-на Костромской обл. такие камни практически у каждой женщины, имеющей детей. Священные придорожные камни использовались в тех же целях и, по существу, представляли собою уличный вариант тех же урочных камней. Показательно, что воду для лечения уроков можно было слить с углубления камня, а можно — с лица или тела матери заболевшего ребенка. Обе операции взаимозаменяемы, что подтверждает связь в используемых в данном ритуале камней (их углублений, отверстий) с символикой материнства и порождения. Это обстоятельство, отмеченное К. К. Логиновым на материалах из Заонежья [Логинов 1993б, 29], подтверждается и нашими наблюдениями на Русском Севере и в Поволжье.

Святые источники

Характерно расположение у дорог еще одного класса сакральных объектов — святых источников (родников, колодцев, ручьев). У старой дороги с Леди на Кицу (Ледь и Кица — притоки р. Ваги, по которым располагались кусты деревень), примерно на полпути, большая поляна. Если спуститься здесь по склону холма, то откроется местная святыня — Варламьевский (Варлаамиев) колодчик. Под навесом из мокрых досок — вросший в землю колодезный сруб: круглое око темной воды, со дна вскипают ключи, поднимая песчаные фонтанчики. Тут же на земле лежат обернутые в целлофан, но все равно размокшие иконы (на одной просматривается лик Богоматери). Рядом нехитрые приношения паломников: конфеты, монеты, церковные свечи, полевые цветы. На ветке белеет кружка, оставленная для прохожего. Прежде, по словам старожилов, рядом стояла часовня, около которой жил и присматривал за источником юродивый Ларька.

К этому колодчику по сей день ходят по обету — помолиться о здоровье близких или поблагодарить Бога за исцеление. Чудотворная сила источника связана с именем странника — Варлаамия Важеского. Св. Варлаамий, в миру новгородский посадник Василий Степанович Своеземцев, основатель монастыря, бывшего когда-то центром здешней округи. По одной из местных легенд, Варлаамий проходил здесь, устал и остановился, опершись на свой посох. Из-под посоха и забил родник. Сам он будто приплыл сюда по Пинеге вверх по течению, стоя *на камушке*. Камень лежит тут же рядом; на нем заметно углубление — говорят, это след от его ноги. С этим местом связана и цитированная выше более ранняя легенда о другом страннике — блж. Афанасии Наволоцком, в которой говорится о сошедшихся в этом месте жителях из четырех разных волостей.

В той же Архангельской обл., недалеко от места слияния Пинеги и Выи, под холмом Соленуха, бил соленый источник, в наши дни почти пересохший. На этом месте была построена уже упоминавшаяся нами часовня в честь свт. Николая. у холма Соленуха, где начиналась дорога с Выи в Верхнюю Тойму. Это не единственный случай возникновения обетных святынь на соленых источниках, к которым специально ходили со всей округи добывать соль, что предопределяло роль таких мест как коммуникативных центров (см. также: [Маторин 1931, 29, 33]).

Ручей, почитаемый святым и целебным, протекает под часовенкой, стоящей в лесу за с. Кудрина Гора, что недалеко от слияния Выи и Пинеги, в лесу. В полу квадратная дверца, открываешь — видишь под полом светлый ручей с волнистым песчаным дном; вода его почитается целебной. Эта часовенка тоже стоит невдалеке от дороги на Верхнюю Тойму. Местные жители говорят, что раньше на ее месте была *кушня*: придорожный приют, где меняли лошадей, а *кушнак* (живший в избушке старик) поил путников чаем из самовара. В XIX в. это была очень важная дорога, так как в Верхней Тойме были уездные власти и учреждения, а в лесах у водораздела располагались охотничьи угодья.

Основной элемент молений у родников, священных озер и других водоемов — погружение и омовение священной водой, как способ избавления от недугов и бед (в христианской трактовке — от грехов). В с. Бестужево, у Прокопия Праведного, устраивали купальни, отдельно мужскую и женскую. К празднику свв. Фрола и Лавра местные крестьяне запруживали ручей, так чтобы образовалось озерко, куда паломники заводили для омовения лошадей.

Из с. Благовещенск Вельского р-на Архангельской обл. ходили по обету в с. Демьяново, поклониться Тихвинской иконе Божьей Матери: *«По обвету* наши женщины шли на Демьяново, — вспоминает жительница с. Благовещенск на р. Устье. — К Тихвинской (иконе Божьей Матери. — *Т. Щ.*). Зайдут в реку, одежду снимут и по реке отправляли... Женщины — на ком какое платье — то всё в речку пускают. А одна баба *портном*[3] вся обмоталась, дак после молебна всё спустила в реку» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 6, 67] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). Подобная практика отмечена также в Чухломском р-не Костромской обл.: совершали омовение и оставляли одежду в ключике у деревни Приход, где был храм в честь св. Дмитрия Солунского ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 19] 1987 г.; [Д. 1647. Л. 24, 26, 34] 1989 г.). Погружение в воду, с оставлением

[3] *Портно*: здесь — домотканая материя.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

старой одежды, практически полностью воспроизводит ритуальное «перерождение» путем пронимания сквозь дерево.

Сакральные комплексы

Сакральные объекты природного и христианского происхождения, как правило, объединялись в сакральные комплексы, известные под названием *святых мест*. Варламьевский колодчик с обетной часовенкой — типичный пример такой святыни. Многочисленные описания местночтимых святынь имеются в этнографической, фольклористической [Маторин 1931; Максимов 1994, 190–206; Щепанская 1995; Панченко 1998], а также в археологической литературе [Формозов 1965; Александров 1983; Маторин, Чернецов 1988; Мельников, Маслов 1992]. Это может быть отдельный сакральный объект: родник, пещера, крест, — а может быть сложный комплекс. В Кологривском р-не центром паломничества еще на памяти ныне живущих было местечко Пустынь (позже пос. Советский): «Там церковь была. Под этой церковью поток целебный. Как придут молиться, с этого ручья воду пьют, берут. От этой Пустыни все шли пешком. И там камень был агромадный, километра три от Пустыни. И на этом камне, говорили, сидела Богородица. И все прикладывались, целовали. Дальше дуб этот был. Этот дуб глодали, чтобы зубы не болели» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 45] Костромская обл., Кологривский р-н, с. Ильинское, 1989 г.). Подобные сакральные комплексы объединяли как природные (источник, камень, дерево, роща, пещера, провальная яма), так и христианские (часовня, крест, иконы) объекты в разных сочетаниях. Наше внимание они привлекли потому, что во многих случаях располагаются у дорог, чаще всего в их узловых точках. В самом ритуале их почитания — походе на богомолье — заключена идея дороги. Ко святым местам надо было ходить, они всегда располагались в пограничных, символически отдаленных локусах: у выхода за пределы селенческого куста, а то и в нескольких днях пути, и чем дальше святое место, тем большей считалась его сила.

Вышеописанные сакральные комплексы в наше время предстают как природно-христианские святыни. Однако их изучения только в контексте народного христианства явно недостаточно. Комплексы святых мест сформировались едва ли не к концу XIX в., а до этого церковь долгое время не признавала народной традиции почитания деревьев и кладезей и даже с нею боролась. Затем на смену борьбе и обличениям пришла тактика христианизации почитаемых в народе мест, освящении их христианскими символами. Над примечательными озерами и камнями возводились кресты, часовни и даже монастыри. Тем не менее, еще в конце XIX столетия, по замечанию С. В. Максимова, некоторые почитаемые народом родники не признавались церковью [Максимов 1994, 193–194].

В то же время очень похожие формы культа, в том числе связанные с почитанием репродуктивно маркированных природных объектов, бытуют и у других, нехристианских, народов. Например, в Самарканде пользуется известностью расположенная в нескольких километрах от города мечеть Махтуми-Аззам. Это популярный объект паломничества. Возле этой мечети в 1989 г. я видела раздвоенную почти от корня старую чинару (в небольшом дупле в ее коре был положен рубль); рядом могильный камень с глубоким овальным отверстием, в котором скапливается дождевая вода. Подошедшая при мне старая женщина зачерпнула оттуда воду, чтобы помыть глаза. Настоятель мечети сказал, что женщины часто берут отсюда немного воды для лечения детских болезней.

У народов Сибири (тувинцев, алтайцев) распространено почитание деревьев (особенно уродливых), на которые путники, проезжая, вешают тряпочки и пучки конского волоса. У дорог, особенно в их значимых точках (у перевалов и переправ) положены кучи камней — *оваа* (или *обоо*), куда каждый проезжающий кладет свой камень или другое приношение (см.: [Алексеев 1980, 59–96]).

Можно предположить, что мы имеем дело с очень древними и универсальными формами организации территории — коммуникативной сетью, охватывающей весь заселенный человечеством мир. Сакральные символы маркируют узлы этой сети: одновременно границы территориальных образований и места контактов между ними. Поэтому для понимания значения сакральных объектов в системе территориальных коммуникаций следует остановиться подробнее на их дохристианской символике.

Мать-Земля

Обратим внимание на символику почитаемых природных объектов, о которых шла речь выше: священных камней, деревьев, источников, ям и пещер, чтобы прояснить смысл трансформации статуса места в результате их появления.

На первый взгляд, это совершенно разные объекты. Общее между всеми их разновидностями — пожалуй, символика проема и ритуалы поклонения, связанные с прониманием, погружением, заглядыванием или положением чего-либо в этот проем. Если объект почитания — дерево, то нередко с дуплом, «воротцами» или развиляной (раздвоением, растроением и т. д. ствола), если камень — то с выбоиной, углублением. Углубления делались даже на вершинах каменных крестов. В этом же ряду сакрализованных дыр — пещеры, родники, круглые глубокие озера, бездонные и провальные ямы.

Связь отверстий и углублений с символикой «женского плодоносящего начала» уже не раз обсуждалась на материалах славянской и конкретно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

правило, в пятницу, когда было в обычае собирать *помочь* [Логинов 1992б]. Традиция посвящать источники св. Параскеве активна и по сей день. Яркий пример тому мы наблюдали в округе с. Дубровно Порховского р-на Псковской обл. Все те святые источники у деревень Вязки и Заборье, где мы были, называются Пятницкими. Иное посвящение имели лишь колодцы, находящиеся на территории бывшей Никандровой пустыни: они, естественно, были посвящены местному святому, Никандру Преподобному.

Преобладание Пятницких и Богородичных посвящений, по нашим наблюдениям, отчетливо фиксируется южнее черты Новгород — Санкт-Петербург. На Русском Севере преобладают часовни и источники, освященные в честь св. Николая Мирликийского — покровителя путников и «русского бога» *Николы*. На р. Пинеге, когда мы пытались выяснить, молятся ли Богу в часовнях, когда носят обетные приношения, — мы несколько раз получали ответ: «Никола — это Бог и есть» ([АМАЭ. Д. 1646] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.), так же, как в зоне распространения пятницкого культа образ Параскевы Пятницы сливается с образом Богоматери.

По наблюдению Е. Л. Березович, святые места, связанные с легендами о явлении Богоматери или Ее иконы, «чаще всего встречаются в верховьях р. Северная Двина — на территории Котласского, Красноборского и Верхнетоемского районов Архангельской обл.», что, по мнению исследовательницы, связано с деятельностью первого холмогорского архиепископа Афанасия, посвятившего главные храмы Важской земли, куда входила данная территория, имени Богородицы [Березович 2000, 308–309; Камкин 1992, 17].

Отдельные сакральные объекты посвящены местным святым (например, св. Артемию Веркольскому в окрестностях с. Веркола на Пинеге; св. Прокопию Устьянскому на р. Устье; св. Варлаамию Важескому на р. Ваге; св. Никандру Преподобному в Порховском р-не и т. п.), но эти случаи локально-единичны. Преобладают (причем подавляющим образом) свв. Параскева Пятница и Николай Угодник. Напомним: черты изоморфизма свв. Николы и Пятницы подробно прослеживаются в монографии Б. А. Успенского, позволяя считать св. Николу в некоторых отношениях «двойником-заместителем» Пятницы (см.: [Успенский Б. А. 1982, 135]). Параллелизм этих двух культов отмечал еще С. В. Максимов [Максимов 1994, 192].

Посвящение придорожных святынь преимущественно свв. Пятнице и Николе, а также другим женским и странствующим святым говорит о том, что в почитании их слились две идеи — коммуникативная идея **дороги** и витальная — **материнства**. Те же две идеи воплощены и в обрядах их почитания.

Обеты

Основной ритуал, связанный с почитанием святых мест, — *обеты, оветы, заветы*, т. е. обещания, данные по случаю того или иного несчастья: «Чего сделается, случится плохо, ну хоть скотина заболеет или человек заболеет — да обет дадут: вот, Николай Чудотворец, помоги, даю обет сходить к тебе», — говорят жители с. Сура. «Что сделается, люди скажут: — Схожу к Николе (в часовенку свт. Николая на Суре, за д. Марково. — *Т. Щ.*), помолюсь. Помолятся придут, иконки были» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 22–23] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). В случае выздоровления выполняли обещание — посещали часовенку [Пыпин 1903].

Обеты давались в случае разных несчастий, их опасения или, наоборот, преодоления. Ситуации, когда ходили к святым местам, связаны с нарушениями в сфере **воспроизводства** (болезни, чаще всего детские, бесплодие, вынужденное и добровольное безбрачие, супружеские проблемы) или **хозяйства** (болезни и гибель скота, кур, их малоплодие; неурожаи, град, грозы, засуха). Впрочем, бóльшая часть хозяйственных нарушений также связана с воспроизводством — плодородием скота, птицы или земли. Отдельно выделим несчастья, связанные с **дорогой**: болезни ног, заболевания лошадей, отъезд мужа или сына в опасные поездки (на промысел в лес или море, на армейскую службу).

Чаще всего, однако, обеты и посещения сакральных объектов связаны с нарушениями в сфере воспроизводства. Характерно, что, по многочисленным свидетельствам и нашим полевым наблюдениям, подавляющее большинство богомольцев, посещавших местные святыни по обету, составляли девушки и женщины. Девушки ходили ко святым местам, чтобы выйти замуж, привлечь женихов, женщины — вернуть любовь мужа, родить или вылечить ребенка ([Маторин 1931, 5; Логинов 1993б, 23] и мн. др.). Характерно, что именно такого рода просьбы получали устойчивую жанровую форму. Широко распространены, например, обращения к св. Параскеве Пятнице, которой часто молились у священных родников. «Матушка Парасковея, пошли жениха поскорее», — шептали пинежские девушки, приходя по обету в часовенку свт. Николая (!) на Суре. Та же формула зафиксирована и в обращениях девиц, посещавших по обету часовню св. Параскевы Пятницы на Порховых (под Ленинградом) еще в 1920-х гг. Просьбы могли варьировать. Бездетные женщины, приходя на Пороховые, просили: «Матушка Парасковея, пошли ребенка поскорее» [Даль 1993, 3, 230; Маторин 1931, 5, 23; Панченко 1998, 109]; [АМАЭ. Д. 1646. Л. 57–58] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Нюхча, 1989 г.). Женихов просили и под праздник Покрова Пресвятой Богородицы: «Мать (Батюшка) Покров, покрой

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

мать сыру землю и меня молоду!» [Там же] или: «Покров, покрой землю снежком, а меня женишком!» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Некоторые местные святыни (как христианские, так и природные объекты) связаны в народном сознании исключительно с прокреативной сферой. Большинство богомольцев составляли девушки и женщины. Девушки, в надежде обрести красоту, любовь женихов и вовремя выйти замуж, умывались водой из святых источников или «следочков» в священных камнях. В Каргопольском р-не Архангельской обл. зафиксирован, например, следующий ритуал. Девушки собирались у камня, лежавшего за деревней у начала дороги; на этом камне были лунки — «как следоцки настопаны». У каждой была своя лунка, из которой она умывалась, причем луночки переходили по наследству от матери к дочери: «Одна девоцка, у ей мама умерла, — вспоминает одна из участниц этого действа, — ейна следка была, из ейной, из мамином, и мылась» [Черепанова 1996, 23, № 16].

С целью обретения красоты и женихов девушки ходили к священным деревьям. На р. Ваге священным считалось дерево с «воротцами», его кору девушки заваривали как чай, пили сами и поили возлюбленного как приворотным средством ([АМАЭ. Д. 1570] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.). К уже упомянутой выше липе по имени Исколена в Пензенской губ. женщины обращались с просьбами исцелить новорожденных, а девушки — сохранить целомудрие или скрыть девичий грех (по поверьям, липа могла лишить согрешивших способности к деторождению) (см.: [Максимов 1994, 236]). В Заонежье к ближайшему дереву с «воротцами» ходили родственники роженицы в случае трудных родов: проливали в его «воротца» воду и давали пить роженице для облегчения мук [Логинов 1993б, 38].

Замужние женщины молились в святых местах о благополучном возвращении мужа, отбывшего на опасный морской или таежный промысел. Этот мотив был основным в молитвах поморских женщин. В наши дни ходят или посылают записки ко святым местам матери, у которых сын ушел в армию. Женщины, страдающие от охлаждения супруга, молят угодников вернуть любовь. Здесь же надеются получить исцеление кликуши (связь кликушества — одного из видов женской истерии — с семейными неурядицами отмечалась уже не раз).

Чаще всего в описаниях святых мест упоминается обычай носить туда маленьких детей. К источнику у д. Кошельково (Батецкий р-н Новгородской обл.) приходили родители новорожденного малыша, брали водичку, оставляли чистую распашонку [Панченко 1998, 72]. В Заонежье матери маленьких детей оставляли детские рубашонки, ленточки, лоскутки на ветвях можжевельника у перекрестков дорог

или в священных рощах у местных часовен [Логинов 1992б, 63]. Больных детей носили лечить к лесным ключам-*кипунам* (Новгородская обл., Пестовский р-н, см.: [Черепанова 1996, 105, № 399]). Про сурский источник святого Николы говорят следующее: «Это малых робят мыли: там чистая водичка» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 22–23] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). О пошехонской священной рябине в Житии Адриана, пошехонского чудотворца сказано: «Люди же, для получения здравия, сквозь оное древо пронимаху дети своя» и потом добавлено: «Инии же, совершеннаго возраста, и сами пролазаху и получаху исцеление» (цит. по: [Максимов 1994, 235]). Если характеризуют исцеляющую силу источника или священного дерева одной фразой, то упоминают, прежде всего, о лечении детей (см. несколько примеров тому: [Маторин 1931, 29; Панченко 1998, 114]). Это, вероятно, самая регулярная из окказиональных практик.

Матери ходили к источникам в случае болезни детей: приносили жертвы, брали воду для лечения. Если дети постарше, посылали их самих. Жительница с. Борок в среднем течении Северной Двины вспоминает, как в детстве с несколькими подростками «по обету шли в Качем, за шестьдесят километров. У меня болели руки, мама дала *овет* [4], что я схожу туда. Вот я и еще девушки пошли... Там часовенка есть... Там свечку поставили... платки шелковы носили, вешали на стенку» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 7, 13] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

К местным святыням ходили помянуть умершего родственника, чаще всего — ребенка или супруга. В Тихвинском у-де Новгородской губ. матери умерших детей надевали их рубашки на каменные придорожные кресты [Панченко 1998, 183].

В последние годы традиция несколько видоизменилась. Все чаще к святым местам ходят женщины старшего возраста; все больше удельный вес поминальных молитв. Много просьб об исцелении от болей в ногах и пояснице, головной боли, почечных колик и проч.

Итак, в святых местах надеялись обрести здоровье и плодородие, жениха и любовь супруга (т. е. возможность участия в репродуктивной деятельности) — т. е. ходили туда как в средоточия репродуктивной силы, прежде всего женской. В почитании их воплотилось отношение к территории как к *Матери-Земле* — рождающей, дающей и поддерживающей жизнь.

Заметим, что большую часть паломников к местным святыням, во всяком случае, в XIX–XX вв., составляли женщины. Не случайно при-

[4] *Овет, обет, обещ*ет: обещание, которое дает верующий, обращаясь ко Всевышнему с просьбой о помощи (исцелении, прощении грехов, возвращении уехавшего родственника и проч.). Обещание совершить паломничество — одна из самых распространенных форм обета.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ношениями служили в подавляющем большинстве случаев плоды женских рукоделий (изделия из ткани, пряжа, шерсть) и молочного животноводства (масло), также входившего в зону ответственности женщины. Сейчас ходят по обету почти исключительно женщины. Мужчины — в единичных случаях и, как выясняется в каждом из тех случаев, с которыми сталкивались мы в наших экспедициях, они делают это по настоянию женщин (жен, матерей).

С почитанием культовых камней связывают традиционные женские запреты и правила сексуального избегания, многие из которых группируются вокруг образа св. Параскевы Пятницы. След на камне в Ильешах (Волосовского р-на Ленинградской обл.) остался, по преданию, от стопы Параскевы Пятницы, когда она убегала от преследовавшего ее пастуха (вариант: дьявола). В камень у с. Сяберо под Лугой, именуемый теперь Пятница-матушка, по рассказам местных жителей, превратилась женщина, спасаясь от нечистой силы. В озеро Муж превратился ее супруг [Маторин 1931, 35; Курбатов 1994, 110; Панченко 1998, 131].

Отметим и связь почитания родников с системой женских табу, персонифицированных в образе Пятницы. В Брянском у-де Орловской губ. бытовали легенды о том, как вода ушла из источника, когда в нем выкупалась «нечистая» (во время месячных) женщина; другой колодец иссяк, когда женщина выполоскала в нем грязное белье, и вообще родники реагируют на женские грехи, а заодно и символизируют систему женских нормативных предписаний [Максимов 1994, 194–195].

Зато именно мужчины, как правило, оборудуют придорожную святыню: ставят крест, расчищают родник, делают вокруг него сруб, устраивают купальни, строят часовенку. Впрочем, в рассказах об этом обычно упоминаются просьбы или обет женщины (жены, матери, посторонней старушки), которые мужчина только выполняет. С. В. Максимов описывает появление святого источника у с. Спас-Сечен в Муромском у-де Владимирской губ. Источник первым заметил прохожий, но тут же о нем позабыл. Потом «одной богомольной старушке» во сне был голос: «Иди к горе, увидишь у подножия ключик, а в нем на дне чудотворную икону. Вынь ее и вели мужичкам строить часовню». Старуху долго не хотели слушать, сон повторялся три раза, а икона пропадала из церкви, вновь и вновь являясь в роднике, пока над ним все-таки не построили часовню [Максимов 1994, 195].

По нашим наблюдениям, типичный случай — когда обет дает женщина, а строит крест мужчина. Два таких случая мы зафиксировали в с. Усть-Выя. Первый случай. После гражданской войны у отца, рассказывает моя собеседница, «ходила рана». Развилась гангрена, ногу отняли. «И вот отец был без ног. Мама сказала: — Давай, Федька, ставь крест. И я буду ходить туда, просить Бога, чтоб он нам помог. Пелены буду носить. И все старухи стали (к этому кресту) ходить молиться».

Второй случай. Я спросила пожилую женщину, как были поставлены три креста на высоком берегу, у переправы через Пинегу. «Второй крест мы с мамой поставили, — отвечала она. — Мама говорит: — Витька в армии, если хорошо отслужит, вернется живым-здоровым, то поставим крест. — И он (внук мамин) вернулся — поставили крест. Обет положила» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 10] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, д. Устья, 1989 г.).

Иногда мужчина ставит крест по случаю болезни жены (по ее просьбе?). Пример — сурская часовня за д. Марково, о которой мы писали выше. «У одного мужика у жонки ноги болели. И он обветился, поехал, досок взял, поставил часовню. И вот ноги у жонки век (после того) не болели» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 14] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Итак, мы отметили маркирование дорожных сетей, в особенности их узловых точек, женской прокреативной символикой. Маркирование территории репродуктивными метками — явление явно дохристианское, а то и дочеловеческое.

Укрощение смерти

Со многими придорожными крестами, часовенками, священными камнями, рощами, провальными ямами связаны рассказы (легенды, предания) о смерти или захоронении прохожего, об убийстве, гибели людей в провалившейся церкви и т. п. Иными словами, они являлись намогильными или памятными сооружениями, либо воспринимались как таковые, актуализируя вообще характерный для восприятия дороги мотив смерти.

Некоторые исследователи прямо возводят обетные сооружения к погребальным, связывая обычай их водружения у дорог с древним обыкновением хоронить здесь прохожих, заложных покойников или устраивать убогие дома, куда свозили умерших бродяг и бездомных (также вариант погребения). По некоторым сведениям, у дорог, на границах родовых владений, в древности хоронили не только безродных, но и родственников, которые должны были защищать род от враждебных сил [Фрейман 1936, 86–87; Динцес 1947, 76; Дмитриева 1988, 129, 132; Яшкина 1998].

В качестве намогильных и памятных знаков идентифицируются в ряде случаев не только кресты, но и культовые камни. В археологической литературе просматривается связь культовых камней с погребальными памятниками — средневековыми курганами и жальниками [Панченко 1998, 180–236]. Уже упоминавшиеся выше камни Баш и Башиха в Тульской губ., по преданию, отмечали могилу неких проезжих татар,

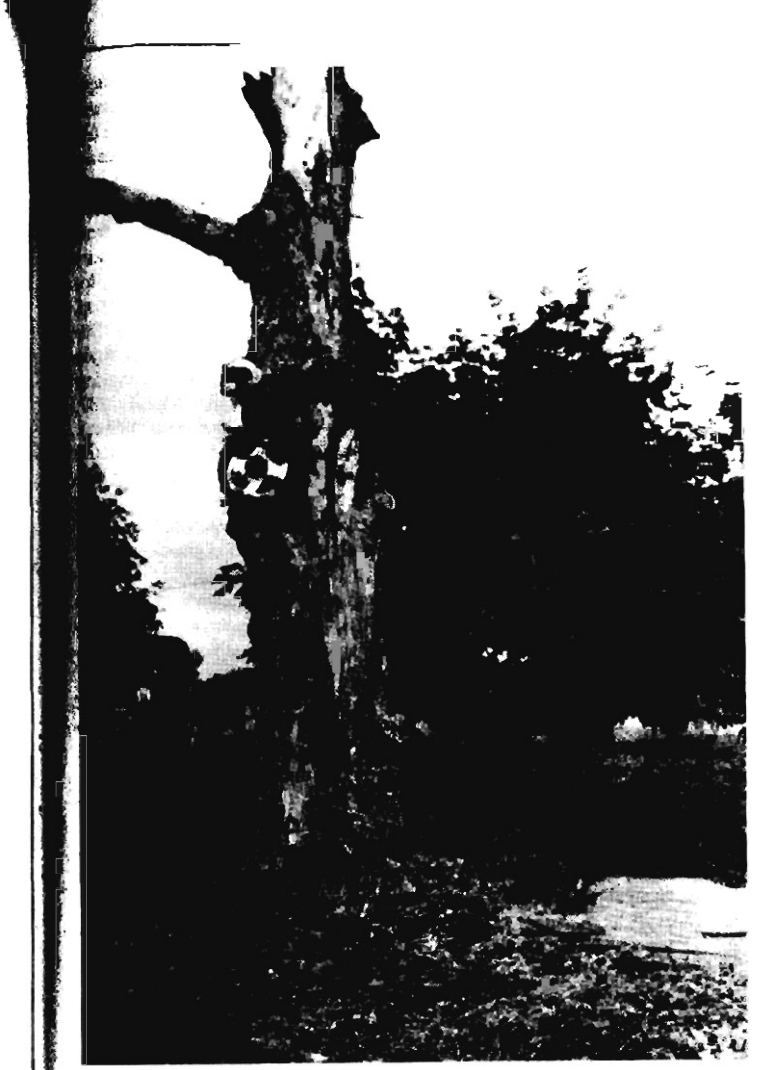
Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

жены и мужа; Трущобный камень за с. Дубровно в Псковской обл. — место гибели воинов в средневековой битве русских с литвою; камень в ручье у д. Чириковщина в Новгородской обл. — место захоронения новорожденного ребенка. На этом камне был вырезан крест. У дорог хоронили, как правило, тех, кто не был отпет должным образом: заложных, безродных, некрещеных детей. Тяжелый камень как будто закрывал им выход в мир живых. Крест, вырезанный на камне, должен был служить дополнительной защитой от могильной нежити.

Среди намогильных знаков обнаруживаются и деревья и их обрубки, часто с дуплом или развилкой. В Череповецком у-де Новгородской губ. проезжающие видели у дорог деревца можжевельника, сплошь увешанные ленточками, которые обычно повязывали в память об усопших. Матери умерших детей ставили на перекрестках деревянные столбы с образами — «часовенки», либо каменные кресты, одевая их в рубашонки умерших ребятишек [Зеленин 1915, 2, 749]. На эти «часовенки» похож и памятник-«голубец», поставленный, по преданию, на месте гибели ногайского богатыря и видимый еще в XIX в. у дороги в Курской губ. Этот голубец представлял собою «развиловатый обрубок дерева, стоящий развилками кверху и покрытый вверху кровелькою». Рассказывали, что в развилке его прежде лежала голова ногайского великана, обезглавленного во время битвы русских с ногайцами [Марков 1911, 152; Зеленин 1994, 259, 280]. Памятным знаком на месте гибели автомобилистов в наши дни часто служит придорожное дерево, на которое прибивают знак аварии: автопокрышку, помятое рулевое колесо, погребальный венок или какую-нибудь вещь погибшего. У с. Кудрина Гора на Пинеге я видела, например, прибитую к сосне гитару с разорванными струнами, а в п. Копорье Ленинградской обл. — колесо и кусок руля от разбитого мотоцикла.

Придорожные колодцы и мосты через ручьи также играли иногда роль памятных знаков. Например, известен случай, когда в Саратовской губ. зажиточный крестьянин в память об утонувшем сыне сделал глубокий колодец на большой Саратовской дороге [Соколова 1972, 209; Акимова, Архангельская 1969, 217]. В Белоруссии существовал обычай в память об умершей женщине сооружать мостик через ручей или речку. На его досках вырезали крест, башмак, серп или год смерти покойной. Мостики воздвигали также по случаю смерти детей или во время эпидемий [Зеленин 1994, 277].

Функцию памятных знаков или мест погребения могли выполнять даже святые озера. У д. Мокрое Веретье в Шимском р-не Новгородской обл. до сих пор пользуется почитанием святое озеро. К этому озеру ходят жители Старорусского, Новгородского и Шимского районов: говорят, тамошняя вода лечит все болезни; нам показывали в с. Залучье (далеко за Старой Руссой) мужчину, излечившегося от паралича. Происхождение



Ил. 15. Памятный знак у дороги на месте гибели мотоциклиста. Ленинградская обл., п. Копорье. 1990 г. Фото автора.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

чудотворной силы этого озера связывают с трагическим происшествием: «У Мокрого Веретья было озерко... Жили два мальчика с отцом и матерью. А раньше у нас базар был — скотину возили. Отец (собрался на базар), резал барана, а старший мальчишечка видел, как отец шею отрезал, отец увез продавать. Вот старший говорит младшему: — Давай играть так, как тятька с бараном играл. Ложись. И зарезал брата. А сам в печку залез. Родители пришли, искали-искали и печку затопили. И нашли потом старшего: задохнулся. Похоронили их на кладбище, а они (гробики) в озерко ушли. Охотник один шел мимо, видит, два гробика плавают. Ловил-ловил, но они все дальше уходят. Потом батюшка сделал крестный ход, гробики и поддались. Похоронили эти гробики у церкви в Менюшах. Часовню там поставили: восковые отрока... Сделали две купальни: мужскую и женскую, — исцеляли от разных болезней. До сих пор (туда) ходят, воду берут: она исцеляет, вроде как святая, не портится» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 2–3] Новгородская обл., Шимский р-н, с. Старый Медведь, 1981 г.). В с. Залучье (Старорусского р-на) мы записали несколько иной вариант легенды. Мальчиков звали Иван и Яков, трех и четырех лет. Они подсмотрели, как коновал легчил (кастрировал) барана. «Давай и мы будем так-то: ты мне, а я тебе», — говорит старший. «Ну, этот отрезал, побольше-то, смотрит, кровь-то течет. Испугался и в печь спрятался». Дальше — все, как в первом варианте. Здесь прибавляется мотив оскопления, т. е. усугубленной чистоты маленьких братьев. На полях замечу, что в тех местах довольно сильны были позиции старообрядчества, но о скопцах у меня точных сведений нет. Здесь, впрочем, нам достаточно просто отметить то обстоятельство, что озеро с часовней, двумя купальнями и святой водой воспринимается местным населением как погребальный памятник маленьким Ивану и Якову. Это место стало объектом паломничества: распространился слух о чудотворной силе здешней воды и о многочисленных случаях исцеления. Своеобразным напоминанием о трагической гибели многих людей служили провальные ямы и многочисленные озера, куда, по преданиям, провалились дома, церкви и целые города со всеми их жителями.

Еще один вид намогильных или памятных сооружений — *наброс*: на место предполагаемой гибели или захоронения проезжающие бросали камни, траву, веточки, оставляли тряпочки или какую-нибудь вещь. В Олонецкой губ. на могилы самоубийц прохожие бросали камни и палки, в Саратовской — ветки и солому, в Малороссии (Переяславский у-д) — «все, что попадется под руку: клок сена, ветку дерева, горсть земли», в Харьковской губ. на могилы умерших в дороге чумаков бросали траву, землю, палки. К этому же кругу действий примыкает и христианский обычай бросать нательные крестики душам умерших некрещеных младенцев, которые обычно летают и чудятся на перекрестках (где их, по-видимому, когда-то и хоронили) [Кульчицкий 1873, 678; Зеленин 1994, 272–275].

Источники донесли до нас несколько более подробных описаний этого обычая, относящихся к известным и легендарным захоронениям. В Псковской губ. в конце XIX в. отмечено почитание сопок, под которыми будто бы покоились павшие в битвах богатыри. Одна из них расположена на границе Великолуцкого и Торопецкого уездов. Каждый прохожий ломает ветку и бросает ее на место предполагаемого захоронения, куча растет в течение двух лет, а затем ночью ее сжигают и кладут сосновый крест в основание новой кучи [Зеленин 1994, 143]. По сообщениям из Холмского у-да Псковской губ., у д. Изар, на возвышенном месте в устье ручья, впадающего в р. Оку, был похоронен витязь. Будто по ночам он ездил на огромном коне, тенью заслоняя дорогу путникам. Каждый проезжающий, чтобы избавиться от этого наваждения, бросал на место его погребения клочок сена либо горсть травы, так что весной собиралось «столько сена, что достаточно было бы всю зиму прокормить одну лошадь» ([АРЭМ. Д. 1413. Л. 1–2] Псковская губ., Холмский у-д). В 10 верстах от Вологды по Кирилловскому тракту у дороги была могила разбойника Аники; на нее бросали ветки (*вицы*) с приговором: «Аничка, Аничка, на тебе вичку!» Летом возле этой могилы устраивали сходбище, сжигали накопившуюся кучу и угощались блинами. На Украине, в Черниговской губ., подобным образом почитали могилу некоего Батуры у м. Александровки (Сосницкого у-да). Говорят, он умер от собственной жадности. Прохожие бросали на его могилу сено, солому, щепки, старые лапти, одежду и т. п., с тем, чтобы удовлетворить жадность Батуры, которой он был известен при жизни [Зеленин 1991, 172–274].

Итак, сакральные объекты нередко располагались в местах смерти или захоронения, т. е. в точках наибольшей концентрации приписываемых дороге потусторонних, антивитальных сил, — в местах (если смотреть со стороны) актуализации всего комплекса представлений, связанных со смертью и потусторонним миром. Эти места обычно считались «страшными». Появление сакрального объекта меняло их статус, либо нейтрализуя их, либо освящая.

В первом случае священные кресты, камни и т. д. только блокировали потусторонние силы, в других — сами становились объектами почитания. Место приобретало статус священного: окрестные жители ходили сюда по обету, в надежде получить здоровье и плодородие. Таким образом, сооружение сакрального объекта (или сакрализация уже имевшегося здесь источника, дерева, камня) блокировало антивитальный статус дороги и самых опасных в ней точек сгущения неопределенности (перекрестков, развилок, поворотов, переправ и т. п., к которым эти объекты обычно тяготели).

Заметим, впрочем, что в рассматриваемый нами период (в XIX–XX вв.) сакральные объекты появлялись не всегда и не обязательно в местах ги-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

бели или захоронений. При выборе места для них в первую очередь имело значение узловое положение в дорожной сети. Но в этих же точках располагались и придорожные захоронения, и в народном сознании эти места все равно считались опасными и символически соотносились с тематикой смерти.

Культовые объекты меняли статус отдельных участков дороги. Пока речь шла о витальном статусе. Оказывали ли они влияние и на коммуникативный статус места? Ниже мы будем рассматривать правила, определявшие общение и взаимодействие людей около священных объектов. Но еще до этого нужно отметить, что здесь менялись самые механизмы регуляции поведения. Страх — один из основных социорегулятивных механизмов в дороге (как и вообще в условиях неопределенности) — после освящения места не имел уже главенствующего значения.

Блокирование страха

Страх в дороге связан, прежде всего, с мифологией смерти-небытия, и ее блокирование означало одновременно и блокирование страха. Это было едва ли не главной целью и следствием возведения сакрального объекта. Напомним, что священные объекты располагаются у поворотов, перекрестков, переправ и мостов, у истоков и слияния рек — т. е. тяготеют к тем же узловым точкам дорог, которым приписывался и статус «страшных», что не случайно, а обусловлено традиционными правилами выбора места для их возведения.

Кресты и часовни специально ставили в «страшных» местах, чтобы нейтрализовать опасность. «У нас на тех местах кресты стояли, где пугало», — объясняли мне в д. Лавела на Пинеге. Так же рассуждали и в Верколе: «У креста пугá. Из-за того и поставлен крест, что пугá» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 20] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1986, 1988 гг.). Страшным местом считалась развилка дорог за с. Шиднема на другом берегу Пинеги. Это место считалось убежищем леших и разнообразной нежити (рядом большое кладбище). Чтобы все это не пугало путников, рядом поставили часовню, а когда часовню разрушили, водрузили на высокую ель икону свт. Николая (сейчас уже трудноразличимую) и рядом два деревянных креста. Эта ель почитается как священная, к ней ходят по обету. Поворот дороги к с. Клоново, у Звонкой Горы, где были поставлены икона и крест, также слыл страшным местом: «На полпути к Клоново икона стояла чудотворная... Была Звонкая Гора, так там все распрягало (коней. — *Т. Щ.*). Километра два от Палострова городища были, там валы, как стена отвесная. И оттуда Клоново было видно. Там-то пугало... У нас в Клоново все казалось: то

оровой, то как... Конь если недобрый (хозяина не слушает, кусает — лихой такой), в этом месте бывало, что обратно заворачивало коня... там часовню поставили на угорушке. И не стало казаться... Деревянный крест был сделан под крышей». К этому кресту ходили в «Крестов день», устраивали общую трапезу ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 55, 59–60] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). На ые недоброй славой пользовалось Городище — холм, где у перекрестка находили древние стрелы; там показывают следы старой дороги, по которой, согласно легенде, уходила чудь; теперь на Городище находится кладбище. Там тоже стоит обетный крест: «Крестик стоит, пеленки вешают».

Придорожные кресты до сих пор ставят в страшных местах в расчете на то, что путники «мимо идут, помолятся — и пугать не будет» [АМАЭ. Д. 1646. Л. 6–7] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). Некоторые наши информанты считают, что кресты на распутьях отпугивают зверей и прочие дикие силы леса, т. е. очеловечивают пространство: «Раньше так говорили: крест поставят, так зверье боится, медведи боятся, волки боятся...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 3] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Страшные места, в том числе и места придорожных захоронений, освящали, чтобы блокировать исходящую от них опасность и тем самым человеческий страх. Если вспомнить, что под «испугом» понимали комплекс реакций отторжения, то можно предположить, что освящение страшных мест должно было блокировать программы отторжения, меняя тем самым коммуникативный статус этих мест и отчасти самой дороги. Следует ожидать вступления в силу иных — интегративных, объединительных — правил коммуникации.

Действительно, многие придорожные объекты становились местами интенсивных коммуникаций. Обетный крест на полпути из Конецгорья в Клоново (Северная Двина), как мы отмечали, служил местом, где путники могли посидеть, перекусить и поговорить друг с другом. Для этого возле креста были поставлены скамейки с навесом от непогоды. Святые колодцы и придорожные камни также фигурируют в фольклоре как места общения (вспомним Беседные и Разговорчивые камни).

Маркируя придорожное пространство, особенно узловые его точки, придорожный объект становился ориентиром, притягивая к себе путников. Блокируя обычный в дороге комплекс норм отторжения (избегания контактов), он становился своеобразным сигналом к общению.

В фольклоре и ритуалах почитания священных мест также заложены программы интенсификации коммуникаций, прежде всего, программы «хождений» и «собирания».

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Хождения

Наиболее заметная из коммуникативных программ, активизируемых в связи со святыми местами, — это хождение к ним по обету (обещанию). Со многими из священных мест связаны легенды о хождении странников — монахов, святых, Христа, Богоматери или просто прохожих, охотников, пастухов, которым и приписывается их открытие или основание. Иными словами, сакральная сила таких мест персонифицирована именно в фигуре странника, дорожного человека.

Хождение к святым местам составляло основу ритуалов их почитания, причем весь ритуал имел тем большую силу, чем дальше был путь, т. е. сакральное значение имело само пребывание в дороге, как своеобразная разновидность благочестивой жертвы. «Обеты приносили в дальние часовни, но не в ближние, — подчеркивают женщины, с которыми я говорила на эту тему в с. Усть-Выя. — Например, отсюда ходили в Гаврилово на наволок в часовню» ([АМАЭ. Д. 1645. Л. 10] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г., запись Д. А. Баранова). Описывая походы на богомолье, подчеркивают дальность и трудности пути: «Ко Прокопью (в Бестужево, в обитель св. Прокопия Праведного. — *Т. Щ.*) ходили по обету неделю лесом. Туда за реку, по Устье, по той стороне, лесом ходили. Пять человек нас ходили вместе: девки и два парня... Лесом ходили километров сто» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 78] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Из с. Борок в среднем течении Северной Двины «по обету ходили в Качем, за 60 километров. У меня болели руки, мама дала обвет, что я схожу туда, — вспоминает жительница с. Борок. — Вот я и еще девушки пошли. *Волок* (т. е. лес. — *Т. Щ.*) перешли девять километров, там по деревням. Там до Керги волок. Там опять 30 километров волок до Качема. Там часовенка есть... Туда шли только по обвету. Так-то не ходили. Потому и шли, что дальняя дорога, трудишься много». «В Качем ходили 50 километров в лес, — говорили другие жители того же села Борок. — Если обвет, дак он далеко должен быть» (Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г. [АМАЭ. Д. 1623. Л. 7–8]). На примере этих высказываний хорошо видно, что имел значение не только сам факт посещения святого места, но и путь, пребывание в пути, в состоянии путника, которое переживалось как род благочестивого служения.

Итак, сакральные объекты становились самостоятельными стимулами к путешествию, втягивая в дорожную сеть множество людей и тем самым поддерживая в ней безостановочное движение. Важно, что это движение было упорядочено, центростремительно концентрируясь вокруг сакральных объектов, т. е. в узловых точках дорожной сети.

Кроме хождений к святым местам на богомолье, с ними были связаны и другие формы почитания, также предполагавшие движение, дорогу: к ним совершали крестные ходы от ближайшего храма, а прохожие совершали молитву возле придорожных крестов и священных деревьев.

Легота

Среди болезней, исцеляемых в сакральных местах, кроме женских и детских, чаще всего встречаются болезни ног и глаз (т. е. связанные с затруднением коммуникации), а также конские болезни. Иными словами, кроме провитальных свойств им приписывались коммуникативные.

Свойство сакральных мест стимулировать движение преломлялось в народных представлениях об их способности давать путнику *леготу* — особую легкость в ногах, отсутствие боли и усталости при ходьбе даже на дальние расстояния. «У нас ключик есь на бугре, — рассказывает мне жительница Яранского р-на Кировской обл. — В часовню икону поставили — Парасковью Пьятницу. Сейчас ходят — окатываются этой водой. Иду туда — не смогаю, назад иду — хорошо. Вода холодная, а нисколько не холодит, горячая ровно. У кого нога заболеет, раз заболеет, и идут туда» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 96–97] 1982 г.). Этот акцент явно связывает сакральные функции священных источников с их придорожным расположением. Ту же *леготу* давали, по поверьям, новгородские ключи-*кипуны*, где вода «вскипает» со дна, как будто кипит. Ноги лечат и у священных камней, вставая в углубление — «след» Богоматери или святого [Макаров, Чернецов 1988, 88; Маторин 1931, 29].

Сакральные объекты могли, по народным верованиям, обеспечить путнику удачу и безопасность в дороге. О счастливом пути молились у крестов и деревьев, стоявших у начала дорог (вспомним родник и часовню Солонуха на р. Вые, Дорожную сосну в Заонежье и проч.), а также у любых встреченных по пути сакральных объектов.

В святых местах испрашивали силу и легкость в ногах не только для путника, но и для коней. В описаниях святых источников довольно часто упоминается вождение к ним больных лошадей, с чем связано нередко особое празднование дня свв. Фрола и Лавра, в народном представлении покровителей лошадей. В этот день водили заболевших коней к Прокопию Праведному (на р. Устье, за с. Бестужево) с р. Кокшенги. «Там бил маленький родничок, и за месяц–два, а может, и за три, местные мужики делают загородку, и набирается пруд из этого родничка, чтобы могли лошади войти. Делают деревянный въезд и выезд». В те же сроки здесь устраивалась и конская ярмарка: можно было обменяться конями или очень дешево их купить. Кто не мог продать, иногда просто оставляли там ненужных в хозяйстве (ослабленных, старых, больных) лошадей ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 19]

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). Туда же водили своих коней из с. Благовещенск (Вельского р-на Архангельской обл.): «У нас коню обвет был положен — конь молоденький, да глазом на тычку ткнул и окривел. Мать положила обвет (т. е. дала обещание в случае выздоровления коня сводить его на источник. — *Т. Щ.*). Я привела коня на Раменье, там на речке плотина была. И на Спасов день молебен служили там, коня завели...» [АМАЭ. Д. 1621. Л. 67]. Из с. Усть-Выя по обету ходили в часовенку за д. Гаврилово. Там «был какой-то конный *праздник* на конях ездили в часовню, там окропляли их святой водой» ([АМАЭ. Д. 1645. Л. 18] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). Довольно часто встречаются обетные часовни или приделы храмов, освященные в честь свв. Фрола и Лавра, считавшихся в народе покровителями лошадей ([АРЭМ. Д. 572. Л. 14] Костромская губ., Ветлужский у-д, 1898 г.).

Некоторые сакральные объекты наделялись свойством обуздывать понесших лошадей. Мы уже приводили пример креста, стоявшего на повороте дороги, ведшей с Северной Двины (с. Конецгорье) к с. Клоново. До воздвиженья креста в этом месте лошади часто несли и переворачивали сани, что приписывалось влиянию нечистой силы. Крест, по рассказам местных жителей, несколько снизил опасность этого места.

Связь с конской тематикой проявляется в соответствующих названиях, легендах и вообще символике некоторых сакральных объектов. Недалеко от деревни Старое под Окуловкой (в Новгородской обл.) показывают круглое озерко — Серково болото, в которое будто провалилась часовенка; гора, на которой расположено это памятное место, носит название Кобыльей [АМАЭ. Д. 1292. Л. 4–5]. В ряде случаев углубления камней-следовиков трактуются как следы коня: на камне у д. Систа Кингисеппского р-на Ленинградской обл., по местному преданию, остался след от копыта коня Георгия Победоносца; сам камень поэтому называется «копытный» [Панченко 1998, 118].

Среди болезней, исцеляемых силой сакральных объектов, очень часто, гораздо чаще прочих недугов, упоминаются болезни глаз. Их лечат водой или грязью святых источников или влагой, скопившейся в «следочках» на священных камнях ([Максимов 1994, 189, 228–229; Маторин 1931, 24] Могилевская, Новгородская, Петербургская губ.; [АМАЭ. Д. 1646. Л. 33–34] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.; 1995 г.: [Л. 9] Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье). Упоминаются случаи исцеления слепых, т. е. святое место возвращает коммуникативную способность — видеть, общаться, ориентироваться в пространстве. В фольклоре акцентируется именно эта — ориентационная — составляющая прозрения. Вспомним рассказ о заблудившихся у д. Липье слепцах: прозрев у камня, сумели найти дорогу: мотив лечения глаз тоже включается в контекст дороги.

Покровительство путникам, исцеление ног, возвращение способности передвижения, помощь коням — все это поддерживает смысловую и функциональную связь священных источников, камней и прочих сакральных объектов с дорогой. В том же дорожном контексте получает смысл исцеление слепых и глухих — т. е. возвращение коммуникативных, в том числе ориентационных, способностей. Вспомним, как, ощупав священный камень и умывшись скопившейся в его ямке водой, слепцы прозрели и нашли выход из леса.

Давая исцеление глаз, *леготу* в ногах, здоровье коням, придорожные святыни поддерживали способность передвигаться, тем самым выполняя функции поддержания дорожной системы коммуникаций. Так их роль выглядит, разумеется, изнутри системы. А извне эта роль представляется как поддержание у путников определенной программы: установки на легкость и пользу путешествия, обретение в результате его прозрения (пусть не всегда телесного, но духовного). В любом случае это дорожная (связанная с активизацией передвижений) установка.

Принцип собирания

Кроме вышеописанных программ (хождения, легота), в ритуалах почитания священных мест заключена была другая, не менее важная, коммуникативная программа: собирания (стягивания, концентрации). Эта программа связана с функцией ориентира, само появление которого у дороги привлекало к нему путников, стягивая коммуникативные потоки.

Программа собирания символически выражена в ритуалах оставления чего-нибудь около сакрального объекта. На придорожные могилы прохожие бросали траву, сено, ветки и камни — *наброс*. В святые места богомольцы по обету приносили пелены, деньги, предметы одежды. Приходя в святое место, обязательно следует что-нибудь там оставить, хотя бы немного денег, свечи, кусочек ткани, конфетку. Чаще всего оставляют пелены (отрезы ткани, символизирующие погребальную пелену Христа) и предметы одежды. В результате их там скапливается огромное количество. Мы видели у с. Шиднема священную ель, все ветви которой на высоту двух человеческих ростов увешаны принесенными по обету платками, полотнами, платьями, штанами и проч. Обетные кресты теряют свои очертания под многочисленными пеленами; иногда их одевают в мужские рубахи, женские юбки и платки, придавая антропоморфный облик. Обетные часовенки легко опознать по тому же признаку: они заполнены приношениями, так что порой не видно стен. На Пинеге женщина, больная истерией (кликуша), обходит три села, собирая милостыню, на эти деньги покупает икону и жертвует в святое место. Характерная разновидность жертвоприношений — *собранная мука*. В Уржумском и Слободском у-дах

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Вятской губ. зафиксирован следующий обычай. Во время болезни человек дает обет сходить помянуть заложных покойников. По выздоровлении собирает в разных домах муку как милостыню. В Семик из этой муки печет блины и булки и кладет на рогожке на могилах [Зеленин 1994, 276].

Программа собирания, выраженная в обычае приносить к сакральным объектам разные предметы, находила и свое социально-коммуникативное выражение в массовом стечении народа в определенные дни. «А... к источнику этому... 12 лет было, я ходила. Ой, люда-то было! Две купальни было, купались там. Люда-то было сколько! И вот я помню, мама говорит: народу много очень, пойдем на гору-то — там гора, — а то ты ничего не увидишь. Вот. Это я по-омню... Как люду-то с ходом — это я помню. И хор-то пел. Это я помню» (Новгородская обл., Старорусский р-н, д. Засово, 1997 г.). О многолюдных гуляниях или большом сборе гостей в какой-нибудь дом говорили: «Идут, как на прощу» (святые источники называли *прощи*, поскольку здесь искали прощения грехов) [Максимов 1994, 191]. В каждом из святых мест особенно почитаемы определенные дни, к которым большинство богомольцев старалось приурочить свой приход; в эти же дни сюда стремились и «профессиональные» странники, для которых путешествия по святым местам становилось образом жизни и источником существования.

Церковью не одобрялись, но на практике нередки были, а иногда специально приурочены к праздникам **гуляния** и другие формы общения местной молодежи с приходящими паломниками. Вятский корреспондент Тенишевского бюро так описывает картину паломничества деревенской молодежи. Из Сарапульского уезда они «целыми гурьбами» отправляются к Казанской чудотворной иконе; «вместе идут парни, и девки, и бабы; о том и не подумают, что идут на богомолье» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 16] Вятская губ., Сарапульский у-д). «Мы ходили шесть человек, — вспоминает жительница с. Борок на Северной Двине свое паломничество в Качем. — Мне еще 12 лет было, и женщина, она дорогу знала. А из Тоймы-то пришли местные, с гармонью, играют, песни поют» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 7–8] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.). Напомню, что в последнем случае речь идет о строгих старообрядческих селах. Во время паломничества девушки, по воспоминаниям некоторых из них, знакомились с местными парнями, специально являвшимися с гармонью к святым источникам [АМАЭ. Д. 1623. Л. 7, 13, 67]. По нашим наблюдениям, довольно часто жен брали из тех же мест, куда ходили на богомолье. Например, из с. Нюхчи на р. Пинеге по обету ходили на Выю (следующий по Пинеге, но довольно удаленный куст деревень), оттуда же многие брали и жен. Таким образом, обетные посещения святынь могли быть одним из путей знакомства и тем самым поддержания брачных связей между соседними (и не только) популяциями.

Кризисная информация

Функционирование сети обетных святынь было связано с циркуляцией кризисной информации. Вспомним, что к святым местам шли в случае неблагополучия (болезнь или смерть кого-то в семье, особенно детей; бездетность, отсутствие женихов, нелюбовь супруга, падеж скота и проч.), когда не нашлось домашних средств, т. е. обнаружилась слабость и недостаточность локальных адаптивных механизмов. Иными словами, к святым местам стягивалась информация, связанная с кризисными ситуациями.

Паломничество совершали либо в ситуации несчастья, либо когда оно уже преодолено; соответственно, исследователи различают два типа обетов: направляющие и благодарственные [Панченко 1998, 98]. Во втором случае совершающий паломничество уже имеет некоторый опыт успешного преодоления данного типа несчастий, который он и несет в святое место. Таким образом, сюда стекалось два вида кризисной информации: во-первых, о самих несчастьях, точках дезадаптации; во-вторых, о способах их преодоления.

Информация такого рода могла быть представлена как в словесной (рассказы о своих бедах, молитвы и просьбы к святому, иногда написанные на обетных приношениях), так и в предметно-символической форме.

Предметная. Нередко само приношение (также называемое *обет*) несет в своей вещественной форме информацию о несчастье, которое привело сюда паломника. По принципу: «Если голова болит, то повойник носили», нога — носки, рука — перчатки и т. д. «У одного сын утонул — он сотенну положил». Для увеличения удоев у коровы несли в часовенку масло, для благополучия овец — овечью шерсть ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 27–28] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.. См. подобные сведения из Стругокрасненского р-на Псковской обл., Солецкого р-на Новгородской обл., а также в Заонежье: [Панченко 1998, 91; Новикова 1988, 62]). А. А. Панченко упоминает обычай обетного «одевания» почитаемых икон, например, резного изображения св. Параскевы в с. Ильеешки [Панченко 1998, 92]. Мы наблюдали подобное в часовне под холмом Соленуха на Вые. Внутри часовни стоит силуэтное изображение, как утверждают жители, св. Николы, сильно обгоревшее во время пожара. На нем надеты: мужская рубашка в мелкую полоску, галстук, правда, подо всем этим виднеется женский сарафан, а на голове несколько платков (1989 г.). Все вместе выглядит очень антропоморфно.

Еще одна форма предметного представления кризисной информации — вышивка золотой или серебряной нитью больной части тела (руки, ноги и т. д.). Это явление обнаружено Г. П. Дурасовым в Каргопольском р-не Архангельской обл., причем местные жители утверждают, что

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

эта форма обетных приношений более древняя, чем «покровы» с больной части тела [Дурасов 1977, 110–11; Панченко 1998, 95–96].

Наконец, известны еще приношения золотых или серебряных привесок к чтимой иконе (кресту) в виде больной части тела [Панченко 1998, 94]. Подобные привески, по воспоминаниям местных стариков, висели и на деревянном изображении св. Николы в с. Усть-Выя: «У него на руке, на пальцах-то, все предметы были навешаны: ухо, глаз — все предметы, что болит, об то и потрешь». Приходящие паломники прикладывались к этим изображениям: «У тебя палец болит — пойдешь, потрешь. Глаза болят — потрешь, пройдут» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 33–34] Архангельская обл., с. Усть-Выя, 1989 г.).

В с. Зачеренье Псковской губ. к священному каменному кресту и сосне приносили по обету изображения из воска (например — очки из восковых свечей), говорящие о беспокоящей человека проблеме [Панченко 1998, 95].

Словесная. Кризисная информация может быть представлена и в словесной, и даже в письменной форме, что более характерно в наше время всеобщей грамотности, а в XIX в. — в старообрядческих регионах. В часовнях на Суре и на Солепухе я видела пелены, на которых шариковой ручкой и карандашом (соответственно) были написаны тексты молитв: просят исцелить от болезни и оградить от недоброжелателей. В той же сурской часовенке крупными буквами аппликацией на ткани была сделана надпись: «Святой Николай, исцели...» Дальше прочитать было невозможно — надпись закрывали другие пелены, а ворочать вещи в святых местах не принято.

В наши дни чаще всего к почитаемым святыням несут записки с разнообразными просьбами. Множество таких записок можно видеть в щелях стен и за оконными рамами часовни св. Ксении Петербургской. Там прямо формулируется просьба: сдать экзамен, выйти замуж, удачно обменять квартиру... К концу дня записки собирают в большой таз церковные служители.

Впрочем, приношения могут быть (и чаще всего) и вполне абстрактными: крестики, пелены с изображением креста, — но каждый паломник все равно несет к святому месту информацию, связанную с его несчастьем. Эта информация в центре его внимания все время паломничества и служит главной темой разговоров с другими паломниками, т. е. происходит интенсивный обмен кризисной информацией.

Система концентрации

В самом сакральном центре существовала система концентрации информации, ее хранения и последующей трансляции. Эта функция осуществляли

хранители святого места, в роли которых могли выступать как отдельные жившие при святынях люди, так и все жители ближайших к ним селений.

Возле многих посещаемых паломниками святынь обретались старцы, юродивые, *спасеники* (т. е. получившие спасение), прорицатели и ясновидцы. У часовни на Суре не так давно жила Таня Турка (возможно, староверка, так как знавшие ее упоминают, что она дала обет не пить чай), у Варламьевского колодчика, пока там стояла часовня, обитал нищий Ларька, Ларион. У камня с отверстием («жернова») возле д. Кузнецово на р. Устье, в корнях священной ели, жил некий святой старец. Такой человек обычно присматривает за святым местом, собирает приношения паломников и использует их на подновление часовни, покупку свечей и икон. Часть средств распределяется между бедными семьями (упоминаются многодетные и вдовы).

Сам образ такого «хранителя» сливался в глазах паломников со святыней, у которой он подвизался. Его посещение становилось необходимым элементом паломничества. К святому старцу спускались в пещеру за благословением, у него, как и у ясновидящих, и даже юродивых, искали совета или хоть какого-нибудь знака в запутанных жизненных ситуациях. В Тенишевском архиве хранится сообщение из Псковской губ. о том, что в Великолуцком у-де одному «спасенику», «человеку Божьему», была устроена келья, куда каждодневно доставлялась крестьянами пища. По словам корреспондента, «каждое слово этого „трудничка Божия" имело для крестьян непререкаемый авторитет; его келья, можно сказать, осаждалась посетителями, жаждавшими видеть и послушать этого „угодника"». О другой «спасенице», жившей в Новоржевском у-де той же Псковской губ., корреспондент Тенишевского бюро сообщает, что она имела «громадный авторитет среди окрестных женщин; ее келью нередко посещали женщины и из дальних местностей» [АРЭМ. Д. 1405. Л. 22]. Кризисная информация (известия о бедах окрестных жителей, различных нарушениях и конфликтах), приносимая паломниками, стекалась к старцу, спасенику, хранителю местной святыни. Многие из этих старцев и стариц выполняли знахарские (лечебно-гадательные) и предсказательные функции, так что имели к этой информации «профессиональный» интерес, направленно ее усваивая и потом используя на практике.

Возможно, отзвуки этой системы (института «хранителей») просматриваются в известном и сейчас феномене «дома на окраине». Когда идешь к святому колодчику, тебе советуют: «А ты зайди к такой-то, она тебе все расскажет, она за ним *смотрит*». Чаще всего почему-то посылают в крайний дом ближайшего к этому месту селения. На краю д. Марково (Сура) живет пожилая женщина, у которой мне посоветовали расспросить про часовню и попросить бутылку, чтобы набрать воды из родника у св. Николы. На краю д. Вязки (с. Дубровно, Порховский р-н

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/indikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Псковской обл.), откуда вниз спускается тропинка к Пятницкому колодцу, живет бывший учитель, горбун, к которому нас послали спросить дорогу к этому колодцу. В крайний дом у самой дороги, по которой входят в деревню, мы были посланы за разъяснениями дороги в Никандрову пустынь (в том же Порховском р-не) и т. д. Может быть, эти хранители и знатоки определяются естественным образом, живя там, где чаще всего проходят паломники и спрашивают дорогу?

Другая система концентрации и хранения кризисной информации — коллективная: в нее вовлечено было практически все население деревни, ближайшей к сакральному объекту. У крупных монастырей сложилось даже особое явление, тип жителей: подмонастырщина. Они с готовностью и знанием дела брались рассказать о святыне, пропагандируя ее чудотворные свойства, проводить к ней, приютить у себя дальних паломников на ночь. Остановившихся на ночлег обычно расспрашивают, кто они, откуда, что привело их сюда и проч., дают советы, рассказывают о случаях исцеления, бывших прежде, об обстоятельствах прежних паломников и т. д., — т. е. происходит опять-таки обмен кризисной информацией. Именно такая — коллективная — форма поддержания святых мест наиболее характерна, по наблюдениям А. А. Панченко, в наше время на Северо-Западе [Панченко 1998, 82]. В ряде особенно посещаемых мест обслуживание богомольцев становилось для местных жителей источником заработка. Путешественники в конце XIX в. замечали, что при подъезде к известным святыням начинают за все брать деньги, «воды даром не купишь». Жители ближайших деревень специально занимались изготовлением «святостей» (бутылочек со святой водичкой, маслом от чудотворной иконы и проч.), разнообразных сувениров, которые паломники увозили на память о посещении святыни.

Странники и святости

Наряду с центростремительными потоками информации, в системе обетных святынь существовали и центробежные: кризисная информация из них распространялась по окружающим селениям. После посещения святого места богомольцы расходились по своим деревням, неся с собой впечатления и легенды, рассказы об исцелениях, советы и опыт других богомольцев или местных жителей, переписанные у попутчиков заговоры, данные старцем молитвы, туманные предсказания *спасеников* — т. е. тексты, содержавшие программы поведения в кризисной ситуации. Наряду с этим, богомольцы уносили домой и памятные предметы — по определению, данному в одной из корреспонденций Тенишевского бюро, — *святости*. Вообще из святого места ничего нельзя брать (как и с кладбища) никому, кроме тех, кто за этим местом смотрел. Это

правило не распространялось на особые сакральные предметы, которые брали на память о посещении святыни (от «стружек от Гроба Господня» и коры священной березы до свернутой в трубочку переписанной молитвы). Дома эти предметы служили поводом рассказать обо всем виденном и слышанном, и хранились обычно за божницею.

Кроме простых богомольцев (совершавших поход к святыне ситуативно), к святым местам стекались еще и «профессиональные» странники, нищие-богомольцы, для которых путешествия от одного святого места к другому были постоянным образом жизни и средством ее поддержания. Разнося по деревням и продавая *святости*: крестики, просфорки, кусочки святых мощей, собирая деньги на святые места, берясь отнести туда денежные и другие приношения, они кормились подаянием, которое богомольным странникам давали с большей готовностью, чем простым бродягам. В наши дни институт странничества фактически угас, но корреспонденты Тенишевского бюро в конце XIX — начале XX вв. часто о нем упоминают. Странники разносили по деревням и продавали крестьянам «святости», а вместе с ними распространяли информацию о святых местах, тем самым способствуя поддержанию всей этой коммуникативной структуры. По наблюдениям пензенского корреспондента Этнографического бюро, крестьяне с готовностью воспринимали эту информацию, им «радостно послушать сладкие речи странников; последние... начинают расписывать им свои путешествия... подтверждая действительность своих слов какими-то принесенными с собою камешками, имеющими силу производить чудеса, водичкой, маслицем, картинами и пр.; ...старики-хозяева приглашают их переночевать в надежде услышать что-нибудь такое душеспасительное» ([АРЭМ. Д. 1360. Л. 44] Пензенская губ., Мокшанский у-д). Коммуникативная роль этих *святостей* подчеркивается и в другой корреспонденции: «Народное доверие... бывает тем более, чем разговорчивее и ласковее бывает странник... Странник... под видом набожности врет своим слушателям разные небылицы, показывает диковинные вещи, пузырьки с разными святыми водами, маслами, песочек, ваточки от святых мощей, четочки, скуфейки и даже стружки „от Гроба Господня“. У него же имеются, пожалуй, и разного рода снадобья, как-то: средство вылечить лихорадку, бесплодие (с последними женщинами проделывают наедине разные массажи, не исключая и совокуплений), отлаживают испорченных и продают свои якобы святости иногда очень выгодно» ([АРЭМ. Д. 1892. Л. 6–7] Пензенская губ., Инсарский у-д). Странники, таким образом, участвовали в распространении из святых мест как кризисной информации (лечебно-гадательных приемов), так и мифологии самих святынь, способствовавшей поддержанию их славы, а вместе с тем и коммуникативной значимости.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Если обычные богомольцы поддерживали связи сакрального центра с его округой, то странники еще и связывали его с другими аналогичными центрами, поддерживая сетевую структуру.

Нищелюбие и странноприимство

В мифологии (легендах и преданиях) святых мест фиксировались нормы нищелюбия и странноприимства, обеспечивавшие функционирование всей этой коммуникативной системы.

Мы уже отмечали, что основание (чудесное явление, открытие или первое проявление его необычной силы) сакрального объекта в легендах связано обычно с именем странника: иногда святого, иногда просто прохожего. С его именем связывают и правила странноприимства.

По легенде, записанной в с. Шеговары (на р. Ваге в Архангельской обл.), местный святой, Варлаамий Важеский, приплыл в эти края против течения, «на камешке». «Приставал он здесь, под Шеговарами, хотел обосноваться. Его не пустили — что, мол, странник, будет еще здесь! — и не пустили. Он и сказал: — Вся деревня сгорит. — И точно, вся деревня сгорела: сенокос был, все на сенокосе. Только одна икона уцелела — из дома вылетела. Он приплыл на плотике, из двух бревешек, да не вниз, а вверх, против течения. В с. Пинежке он обосновался. Там и праздник был Варламьев день». С именем св. Варлаамия связано и предание о «проклятом» Заважье (поселения напротив Шеговар): «Святой Варламий плыл сюда на камешке. Он пристал к правому берегу Ваги, а местные жители его плохо приняли, камешек-то оттолкнули. И он наслал гадов. На том берегу много змей, а на этом берегу змей нет» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 23, 52] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Другая легенда повествует о том, как целый город ушел под воду в наказание за то, что его жители «не принимали путников, и ни один из таковых в их городе не ночевал». На этом месте образовалось озеро Свитязь ([Максимов 1994, 73] Гродненская губ.). Правила странноприимства оказывались вписаны в мифологию святых и прочих почитаемых мест.

Итак, систему святых мест можно рассматривать как коммуникативную сеть. Придорожные (или возникавшие как придорожные, символически связанные с дорогой и странниками) сакральные объекты были узлами территориальных коммуникаций, точками их сгущения. Их систему мы определили как «кризисную сеть», поскольку по ее каналам циркулировала, главным образом, кризисная информация демографического плана. Точнее, репродуктивно-витального, поскольку телесная жизнь и плодовитость людей и скота в народном понимании, по-видимому, были явлениями одного порядка, во всяком случае, обеты носили как для излечения женского бесплодия, так и для плодовитости коров, кур и овец. Со временем здесь же (как в посещаемом месте) устраивались ярмарки, приуроченные к праздничным дням наибольшего стечения народа, так что те же структуры начинали обслуживать и экономические нужды. Возле известных и почитаемых мест (монастырей, храмов) устраивались торжки и ярмарки — как правило, также в дни наибольшего стечения паломников. Таким образом, к демографическим функциям сети святых мест (циркуляция информации, связанной с рождаемостью, брачностью, здоровьем и смертностью населения, и нарушениями в этой сфере — т. е. информации наиболее адаптивно значимой) прибавлялись экономические (движение товаров и средств).

Сцепление кодов (2)

Функционирование системы обетных святынь можно рассматривать как яркий пример уже замеченного нами феномена: сцепления витального (в частности, репродуктивного) и коммуникативного кодов.

Узловые точки дорожной сети маркировались провитальной (в том числе репродуктивной: женской, пронимальной) символикой и наделялись в народных представлениях жизнедающей силой, т. е. статус мест менялся с антивитального на провитальный.

В результате появления сакральных объектов прежде «страшные» (т. е. запускавшие комплекс норм отторжения) места становились коммуникативными центрами разной иерархической значимости. Причем коммуникативная притягательность святых мест: хождения к ним по обету, стягивание к ним информации — обусловлена как раз верою в их свойства давать плодородие, здоровье — жизненную силу. Таким образом, провитальная (прокреативная) символика и в данном случае оказывается кодом (средством программирования и стимуляции) интегративных стратегий, вновь наблюдается уже знакомое нам сцепление витальных и коммуникативных кодов.

В функционировании системы обетных святынь реализуются оба коммуникативных принципа, воплощенных в символике придорожных сакральных объектов: принципы хождения и собирания. Обет предполагает не просто временное погружение людей, столкнувшихся с кризисной ситуацией, в сеть дорог, но и их центростремительное движение к узлам этой сети. Таким образом, сакрализация этих узлов стимулировала функционирование сетевой коммуникативной структуры, отдельный элемент которой (святое место с зоной его влияния) представляет собой звездообразную структуру. Программы функционирования этой системы заложены, как мы видели, в представлениях о сакральных объектах: об их основании, основателях, покровителях и их священной силе.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 8 *Дом у дороги*

В предыдущих главах мы отметили точки дорожной сети, имевшие особый статус — страшных или святых, где действовали особые правила поведения. По-особому строилось поведение и в местах остановок: на привале или ночлеге. Здесь как бы прерывалась дорога и на время, пусть частично, нередко лишь символически воссоздавался «дом»: отдельные его атрибуты, практики и некоторые нормы поведения. В этой главе мы рассмотрим правила поведения на привале; в лесной или другой попутной избушке; во время ночлега в заброшенных домах, нежилых строениях и пустых деревнях.

Привал: структурирование пространства

Выбор места для привала определялся негласными правилами — представлениями об «удобстве» места, поверьями о лешем (который не любит, например, чтобы разводили костер прямо на дороге) и прямыми предписаниями.

Места традиционных привалов обычно маркированы знаками «дома», воспроизводя те или иные части жилья: очаг, места для сидения, навес и проч. Наиболее заметный знак — крыша, которая издали напоминает о жилье. Крышей снабжены многие придорожные сооружения: святые и обыкновенные колодцы, курилки (напоминающие беседки), подобие крыши имеют даже придорожные кресты: просто две доски «домиком» или настоящий навес, под которым можно укрыться от непогоды. Такой навес был у креста, стоявшего на повороте дороги из с. Конецгорья (на Северной Двине) к с. Клоново: «Деревянный крест был сделан, под крышей. Туда ведь не один человек мог поместиться» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 59]

Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Как правило, места привалов расположены в узловых точках дорожной сети: у крестов и колодцев, переправ и мостов, перекрестков, развилок, на холмах или поворотах, где принято было, по крайней мере, замедлить шаг и сориентироваться.

Устраивая привал, путники, прежде всего, структурируют пространство. Обозначают центр: стол, которым может быть пень или расстеленная на земле газета; очаг — костер, окруженный кольцом из камней или снятого дерна; если останавливаются на ночь, то обустраивают место ночлега. Чаще всего лагерь — круговая структура вокруг очага или стола. Это характерно как для индивидуальных, так и для групповых стоянок.



Ил. 16. Скамейки и стол у начала дороги из с. Усть-Выя в Верхнюю Тойму. Архангельская обл. 1989 г. Фото автора.

Обозы (например, украинские чумаки), останавливаясь на ночь в степи, располагали возы кругом, как бы для круговой обороны на случай нападения. И. Г. Прыжов упоминает обычай *калик перехожих* (бродячих нищих) во время ночлега ставить в круг посохи и вешать на них дорожные сумки.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Радиальная структура упоминается и в описаниях археологического лагеря: «В центре — мачта, от нее колышком и веревочкой откидывался круг, где ставились палатки, — вспоминает один из постоянных участников экспедиций Ленинградского отделения Института археологии АН СССР в 1980-е гг. — Палатка начальника — необыкновенная: польская, оранжевая. Полукругом располагаются все палатки, а его — напротив. И рядом две–три палатки его заместителей. И на свободных дугах — хозяйственные палатки». Иногда говорят о делении лагеря на две половины: «Одна сторона мужская, одна женская». Отмечена, впрочем, и уличная планировка: «Лагерь имел квадратно-уличную структуру (ул. Ленинградская, Московская)», — но она упоминается гораздо реже, чем радиальная, скорее, как исключение (М 1961 г. р., СПб., 1998 г.).

Богатырский разъезд, боевой отряд, разбойничья ватага или купеческий караван выставляли на некотором расстоянии от места стоянки часового, который должен был следить за дорогой. Он занимал позицию на дереве или холме, у перекрестка — в месте возвышенном, открывающем хороший обзор, — но сам оставался скрытым от стороннего наблюдателя. Таким образом, лагерь сохранял связь с дорогой, выставляя свои караулы, как правило, в узловой ее точке (на перекрестке, холме и т. д.).

Место стоянки нередко отмечается зарубками и надписями на окружающих предметах: деревьях, скалах, в наши дни — автобусных остановках или дорожных указателях. Чаще всего эти надписи фиксируют имена побывавших здесь людей, место, откуда они приехали, и время пребывания, иногда еще культурные предпочтения постояльцев: любимые музыкальные группы, их эмблемы, строчки из песен или схематические картинки, отнюдь не только эротические. Длительная стоянка бывает расчищена и украшена разными декоративными элементами, надолго оставляя след в окружающей среде. Одну из таких стоянок увидели в 1997 г. путешественники-петербуржцы на Байкале: на берегу они нашли «огромную обустроенную стоянку (метров 200 вдоль берега): площадка для волейбола, столы, навесы, каменные очаги, выложенные дорожки, картины из камня, икебаны из красивых коряг. Нелениые люди стояли (и много их было)». Это строчки из путевого дневника Марины Сочава, опубликованного в Интернете на одном из туристских сайтов.

В целом стоянка структурно воспроизводила дом (обозначена внешняя граница жилого пространства, его центр — очаг, стол, «домашние» названия «улиц» и т. д.), сохраняя, однако, связь с дорогой (часовой в ее узловой точке).

В структурированном и маркированном символами «дома» пространстве привала переставали действовать некоторые нормы дороги, снимались запреты, ограничивавшие жизненные проявления. Привал — это, прежде всего, вода, тепло, пища и питье — витальные ресурсы, их развертывание и потребление. Говоря о них ниже, мы будем обращать внимание на их коммуникативную роль.

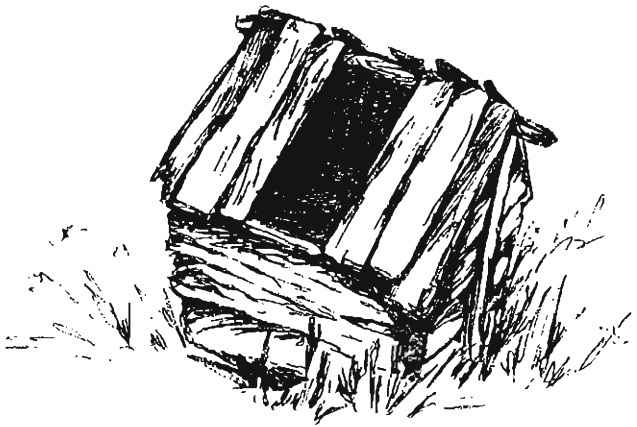
Вода

Выбор места для привала не в последнюю очередь определяется наличием воды. Петербурженка Валентина (ок. 39 лет) часто путешествует на автомашине, и я спрашиваю ее: «А где вы на машине останавливаетесь: как-то ведь выбираешь место?» — «А это наверно... это наверно — даже не знаю, как: если место выбираешь, чтоб можно было удачно поставить машину и вот — просто растянуться. Вообще с удовольствием мы всегда останавливаемся на Дону, — если, когда раньше ездили на моря туда, — на Дону обязательно останавливались. Ну, там, на Черном море когда были, — палатки... Мы вот проезжали поселок — сейчас я не помню, как он называется, большой город там на Дону такой, — и мы это: переезжали, тут же спускались вниз, ну там, пляж... оставляли машину, плавали там, ну, то есть отдыхали целиком и полностью... Потом останавливались на Волге — это если сюда ехать... Ну, на море останавливались — мы неделю там жили... то есть мы с утра все готовим, вечером приходим, в хорошей воде смылись... Мы же обычно если вечером останавливаемся, если в течение дня где-то не остановились на реке, там, у водоема, — мы вечером остановились — тут же водой перемываемся, все умываемся с мылом, все это покушали, увалились, утром опять просыпаемся, опять со своей же водой — умываемся, и вперед!» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.).

Места традиционных остановок у рек и ручьев иногда отмечены в топонимии. В Пинежском и Виноградовском р-нах Архангельской обл. и в Бабушкинском р-не Вологодской обл. имеются ручьи под названием Кабак. Объяснения одинаковы: вода вкусная, потому там всегда останавливались, чтобы попить. В Нюксенском р-не Вологодской обл. есть ручей Кабачок: «Вниз идем, дак напьемся в этом ручье»; есть урочище Лесной Ресторан: «Там туристы любят останавливаться» [Березович 2000, 39].

По обычаю, путник хотя бы ненадолго останавливался у каждой реки или ручья, если они попадаются на пути. Переезжая ручей, замедляли ход, спускались к воде, умывались, приговаривая: «С похода на поход», — чтобы снять не только усталость, но и всегда опасный в дороге сглаз. В жаркое время можно искупаться, но по вятским поверьям, прежде надо бросить в воду немного денег как приношение: «Вот, возьми рубль у меня, спаси жизнь у меня» [Вятский фольклор 1994, 98, № 616]. Устраивая у реки привал, положено почтить водяного, уделив ему часть своей еды и питья: «Чай пьете — плесните ему в реку, чего едите — тоже». Этот обычай особенно соблюдали рыбаки, которым благосклонность «водя-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН



Ил. 17. Придорожный колодец-«домик».
Костромская обл., Чухломский р-н. 1989 г. Рисунок автора.

ного дедушки» сулила богатый улов ([Адоньева, Овчинникова 1993, 45, № 173] Архангельская обл., Виноградовский р-н, д. Березник).

Останавливаются также у придорожных колодцев и родников, как правило, специально обустроенных: прохожие или местные жители делают желоб для стока воды (долбленую колоду, корыто, металлическую трубу и проч.), сооружают навес, оставляют где-нибудь на ветке кружку или стеклянную банку. Возле родника, колодца, как и у рек в местах переправ, ставят скамейки, устраивают место для костра.

Если по пути есть колодец, прохожий попьет, умоется и нальет в свою флягу (бутылку, туес) холодной свежей воды, как будто приобщаясь к месту (обычно оценивают, запоминают и обсуждают качество местной воды). Любопытная параллель — обычай посвящения у моряков-подводников. Когда лодка достигает наибольшей глубины погружения, моряки набирают забортную воду, и тот, для кого это первое погружение, должен выпить забортную воду, в знак приобщения к морю (Телепередача «Когда поют солдаты», 19.02.2000 г.).

Вода — обязательная принадлежность привала и важная часть дорожного снаряжения. В бутылке или фляге ее берут с собой в дорогу «обязательно. Потому что может быть такое, что воды негде будет набрать... Минералку, в основном, минералку, ребятам даю...» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.). Много ездившие люди замечают, что «в дороге пьется гораздо больше, чем обычно. Всякие газировки, например. Постоянно дуются, дуются, дуются... — А почему, как ты думаешь? — Ну, просто — там обычно набираешь бутылки эти и постоянно прихлебываешь, может, потому что вода вкусная... не могу понять...» (М 1957 г. р., СПб., 1999 г.).

Особое значение в дороге имеет горячее питье: в 20-е гг. обязательный станционный кипяток, сейчас в вагонах — чай: «Сразу как поехала — окно. Окно, окно. А потом, если предлагают чай... там начинаешь сразу спрашивать чай: ужасно хочется почему-то чаю всегда. Поэтому, как только проводник начинает там ходить по вагону, начинаешь взывать: — Чаю! Чаю!..» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). Дождавшись чаю, раскладывают еду, начинается трапеза и беседа.

Горячее питье — непременная принадлежность дорожной стоянки. На постоялых дворах Русского Севера лошадей поили теплым пойлом, а если его не было, то «превращали» его в теплое с помощью магических слов [Логинов 1993а, 73]. Титаны с кипятком — непременная принадлежность железнодорожных станций в первой половине XX в. Пассажиры выбегали из поезда, чтобы наполнить чайник. С той же целью — *попить чайку* — сейчас берут в дорогу кипятильник. Приспосабливают разного рода примусы и передвижные печки — таганки, о которых мы говорили выше. Вообще чай соединяет сразу две идеи: тепло и воду, дом и дорогу, как бы трансформируя одно в другое, отчужденность в симпатию и близость.

Тепло

Важнейший элемент культуры привала — **костер**, как временное подобие домашнего очага. Традиция разведения костров в основе своей восходит к промысловому быту. Необходимой частью дорожного снаряжения были кремень и кресало, сухой мох или трут. Разведение костра от искры (в наши дни — *с одной спички*) — целая наука, признак своеобразного дорожного «профессионализма».

На обычном привале разводили небольшой костерок — *грудку* (новг., волог., карел.) или *теплину* (арх.; так же на Севере называли и печь), на котором грели чай и готовили пищу. Для ночлега на Севере устраивали костер типа *ходьи*, зажигая толстое упавшее дерево с одного конца, так что оно медленно горит всю ночь, а холодный воздух с других сторон не дает ему разгораться слишком сильно. Для устройства

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ноти (ноньи) срубали сухую ель, два куска ее ствола укладывали друг на друга, так что между ними оставался паз. В этот паз клали головешки и угольки из костра (*теплины*), на котором перед этим готовили пищу. С наветренной стороны все сооружение обкладывалось лапником, чтобы не дуло. Охотник также укладывался на лапник, где и спал всю ночь, положив «собачку под голову». Любопытно, что в связи с этим лесным костром, как и в связи с домашней печью, всплывает тема брака. «Развалишь два бревна – они и не горят, – объяснял мне пастух из с. Чертово на севере Костромской обл. — Старик какой-нибудь овдовеет – и сватается к старухе: – Две головешки, говорит, и будем тлеть. Одна-то головешка не горит!..» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 29] Костромская обл., Чухломский р-н, с. Чертово, 1989 г.; ПМА за 1997 г., Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки). Ср.: «И в старой печи огонь хорошо горит!» — о стариках, родивших дитя. В теплое время года подобные нодье костры разводят на берегах рек, не столько для обогрева, сколько для защиты от гнуса. Уходя, просто разваливают бревна, и огонь гаснет. В холодное время года для ночлега в лесу делали костер под навесом – *стан*. Складывали из бревен подобие стен, прикрывали еловой корой, лапником, внутри разводили костер – *грудку*, около которого ложились спать (Медвежьегорский р-н [СРГК, 1, 401]).

В лесу костер разводят с определенными предосторожностями. Сейчас, оберегая лес от пожаров, ставят вдоль дорог специальные навесы – *курилки* – с местом для костра. На перекрестках и у переправ обустраивают кострища, окапывая их (вынимая дерн) или обкладывая камнями, чтобы предотвратить распространение огня. Тут же бывают вставлены толстые палки с развилками и поперечиной — для того, чтобы подвесить над огнем котелок или чайник. Иногда делают даже импровизированный очаг: выкладку из камней или кирпичей – вокруг места, где разводят огонь. Рядом лежат обычно бревна для сидения. Такие кострища нам приходилось видеть повсюду у лесных дорог – от севера Архангельской до юга Костромской и Кировской обл., обычно у рек (переправ) и перекрестков дорог.

Разведение костров в неотведенных местах, особенно на дороге или тропе, ограничивалось запретами (ссылками на лешего, который «гнет», «ткнет», разбросает и задует огонь). Перед тем, как развести костер на ночь, сложив грудку дров, несколько раз укали (вызывая лешего?), а затем «просили»: «Лесовой царь, лесовая царица! Разреши-ка мне обогретъся» ([Лобанов 1997, 96] Новгородская обл., Хвойнинский р-н). В Белозерском р-не Вологодской обл. записана другая формула: «Пусти, Хозяин, не век вековать, а одну ночь ночевать» или: «Хозяин и хозяюшка, хозяйские малые детушки. Нам не век вековать, одну ночь ночевать» [Адоньева, Овчинникова 1993, 43, 156, 157].

Костер в дороге – важный объединяющий символ. У костра собираются вечером рыбаки и охотники, на огонек костра приходит одинокий путник. Пастухи разводили костры, чтобы собирать коров: «Где сидишь, чай пьешь... Шалаш строишь – ведь когда дождь пойдет, надо от дождя спастись! Огня накладешь – они (т. е. коровы. – *Т. Ш.*) около тебя находятся» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 13] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Костер воспринимался как своего рода оберег не только от холода и гнуса, но и от разной нежити и *блази*. Когда пугает нечистая сила, «и ветер, и даже лес нагибает», нужно три раза перекреститься и прижаться поближе к огню ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 15] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). С другой стороны, к чужому костру, замеченному в лесу, лучше сразу не подходить: по поверьям, там могут оказаться призраки ночи – лесовые, покойники, – либо просто разбойники, а теперь боятся и «черных следопытов», которые, по рассказам, оставляют в непогашенных кострах проржавевшие снаряды и патроны.

Костер фигурирует во многих ритуалах, консолидирующих дорожные сообщества: *привальных* и *отвальных*, отмечающих начало и закрытие лагеря у археологов, геологов, – т. е. начало и конец существования экспедиционных сообществ. У костра проводятся ритуалы «экватора» в середине полевого сезона и прочие экспедиционные торжества (профессиональные праздники – Дни этнографа, археолога и т. д., дни рождения, свадьбы или приезды начальника). Да и ежевечерний костер у тех же археологов превращается в настоящий ритуал, с песнями, тостами и шуточными испытаниями для новичков. Здесь же производится «разбор полетов» — оценка действий членов экспедиции за целый день, с вынесением порицаний или чествованием отличившихся.

Питание

Без соли, без хлеба худая беседа.
Хорошо в дорожке пирожок с горошком.

[Даль 1995, 1, 384]

Неотъемлемый атрибут культуры привала – трапеза, где все делится на всех, даже если товарищи только что повстречались. Если путникам довелось остановиться в лесу либо на берегу, на костре кипятят чай, пекут картошку и обжаривают на прутике хлеб с салом. Жидкую пищу, например, в Заонежье готовили в импровизированном котелке, тут же на месте свернутом из куска бересты. По свидетельству петрозаводского исследователя К. К. Логинова, в таком котелке можно вскипятить чай или сварить уху: варят ее без картошки, а рыба гото-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

вится очень быстро, так что береста, охлаждаемая изнутри водою, не успевает загореться. Обработка продуктов в пути минимальна. Размачивают в кипятке *колубки*, сделанные из муки на рыбьем жире, растворяют с жиром толокно. Птицу запекают в перьях, в глине, прямо в углях костра. Причем, если дело происходит в лесу, то с убитой птицы никогда не снимают шкуру, чтобы не потерять охотничью удачу и вообще не вызвать гнев лесного хозяина (Заонежье. Логинов К. К., устное сообщение). Поморы на промысле избегали резать хлеб, его ломали, чтобы не «срезать» свой улов [Бернштам 1983, 66–67].

В дороге пища, а точнее, трапеза — общий котел и общий стол — имеет огромное коммуникативное значение. Любого, кто подошел к костру во время трапезы, полагалось хорошо накормить. В Заонежье имела хождение легенда, что косяки ряпушки ушли от здешних берегов после того, как местные рыбаки не накормили путника. Тем же объясняют и уход леща из обычно рыбной бухты на Путкозере в конце 1970-х гг. [Логинов 1993а, 42]

Особое значение имеет вагонное застолье. «Чаи бесконечные в поезде, конечно. Яйца... бутерброды какие-нибудь, если успеваешь сделать». — «Когда все это съедается — сразу как поехали?» — «Смотря в какое время выезжаем... если предлагают чай... Ну, а потом уже к чаю можно развернуть чо-нибудь поесть». — «А как обычно: все вместе разворачиваются?» — «Я люблю, когда все вместе. То есть я разворачиваю, предлагаю, и тогда люди откликаются, естественно, выкладывают свое. Потому что я люблю общение в поезде, и вообще — ну как это: если никто не отзывается, тогда стараешься проглотить поскорее или вообще не есть. Вот, ну, а потом начинаются дорожные разговоры вечерние, это может затянуться на всю ночь...» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). Отказ кого-либо из попутчиков от совместной трапезы обозначает и нежелание вступать в разговор. Но обычно каждый из попутчиков выкладывает свои продукты на общий стол, специально замечая, что это «свое, домашнее», «сама пекла», «мамины пироги», «бабушкино печенье» — т. е. пища воспринимается именно как знак дома, памятка родства — и как сигнал к «домашнему» стилю общения, снятию барьеров. Вполне типичный ритуал вагонного знакомства изображен в железнодорожной газете «Гудок», лежавшей в одной из поездок на столике в моем купе: «Путь предстоял неблизкий, и, устроившись поудобнее, принялась гадать, кого определит мне судьба в попутчики. Ими оказались миловидная интеллигентная женщина 35–40 лет и два ее сына... Хором потрапезничали... Мы с Ольгой с удовольствием чаевничали за столиком внизу. Вечер надышал какого-то особого уюта в купе: перестук колес, неяркий свет лампы, запах сдобы (Олин домашний кекс к чаю)...» (А. Осина // Гудок. 17.09.1999 г. С. 3).

Этот текст фиксирует главные знаковые (как знаки «дома») элементы, встречавшиеся нам и в культуре привала: огонь, тепло, домашний хлеб. И подчеркивает коммуникативную роль всех этих элементов: далее следует описание долгого задушевного разговора, тоже типичного между попутчиками.

Общий котел — важнейший фактор единства в разного рода подвижных сообществах: странических и промысловых артелях, туристических группах или научных экспедициях. Поморская морзовая артель так и называлась — *котляна*. В понятие «общий котел» входили сбор продовольствия всеми членами артели, его распределение, организация питания. Участники морских промыслов складывались припасами или закупали их на общие (или хозяйские, если артель работала по найму) деньги и завозили в места промысла. Готовили и питались все вместе. В мужских артелях на разных промыслах нанималась *стряпея* (часто это была единственная женская роль в структуре артели). Семужья артель (3–5 человек) в Поморье также группировалась вокруг общего котла и проживала в одной промысловой избушке. Пищу готовили в отдельно стоящей поварне, готовил обычно *младшой* (по возрасту, уменью и статусу) [Бернштам 1983, 76–77; Леонтьев 1992, 334–335].

Общий котел, объединяя участников дорожного сообщества, воспринимался еще и как символ общественного мнения. Например, в рыбацких коллективах нарушителя табу (например, поминать медведя) сажали на котел и трижды поворачивали, после чего человек считался опозоренным — *верченым*. Это был способ выразить общественное порицание.

Коллективные выезды на природу (пикники, рыбалки), как и народные маевки, также устраиваются по принципу складчины, когда каждый привозит свое, домашнее, и выкладывает на общий стол.

Скудный, скорее символический запас продуктов в культуре автостопа имеет даже не столько трофическое, сколько коммуникативное предназначение. Знаменитый автостопщик Антон Кротов советует брать с собой только пустую кастрюлю да немного гречневой крупы в пластиковой бутылке — *торпеде*. Применяется все это следующим образом. Где-нибудь в пути, например, на железнодорожной станции, крупа высыпается в кастрюлю и заливается в туалете холодной водой. После этого, советует профессионал, «идите со своей кастрюлей в любой ресторан, столовую, диспетчерскую, квартиру или другое место, где, по вашим гипотезам, есть пищенагревательная плита — попросите сварить вам еду. Вам сварят, пока еда варится, рассказами о своем путешествии вы можете заполнить пространство-время, и отношение к вам еще более улучшится» [Кро-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

тов 1997, 49, 54]. Во многих случаях подобные опыты заканчиваются тем, что обладателя «торпеды» кормят не только кашей (известная практика «суп из топора»), оставляют на ночлег, сажают в попутный поезд и проч., — т. е. взятый с собою символический запас пищи играет роль эффективного медиатора в установлении необходимых контактов.

Общий стол в дороге — не только медиатор, но и сообщение: средство ознакомления с иной культурной традицией. Все с большим любопытством рассматривают и пробуют чужой «домашний хлеб» и прочие продукты, узнают их название, спрашивают рецепт приготовления. Записанные «в дороге» и «в поезде» рецепты я не раз видела в тетрадках у женщин как в городе, так и по деревням, где эти рецепты зачастую соседствуют с заговорами, молитвами, лечебными рекомендациями и т. п. Местные названия хлебных изделий становятся еще и важным различительным признаком локальных традиций. Мы едем в «газике» по дороге из Нюхчи в Суру. Водитель, узнав, что мы этнографы, сразу стал объяснять различия между Сурой и Нюхчей. И начал он с хлеба: у них, на Суре, «черный хлеб круглый — *житник* называется, в этих *чепушках* (деревянных формах. — *Т. Ш.*) пекут. А еще — *лапужник*. А лапужник — на сковородке: на *лапугах*. А в Нюхче уже не житник, а *крупник*. И чепушки (деревянные формы для него) — это *крупники* называются» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 65] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.).

Тот же стереотип продуктовой, и в первую очередь, «хлебной» символизации межкультурных различий актуален и сегодня. Стали притчей во языцех различия между петербуржцами и москвичами. «Мы же две нации — питерцы и москвичи», — говорит известный телеобозреватель Павел Лобков в интервью петербургской газете «Смена». — «Вы сами говорите уже по-питерски или по-московски?» — уточняет корреспондент. Павел настаивает на «питерском» говоре: «Я никогда ничего не покупаю в палатках — я все покупаю в ларьках. Есть булка и хлеб — белая и черный, третьего не существует» (А. Пушкарская // Смена. 4.09.1998 г. С. 8). Чаще всего в доказательство различий приводят расхождения «пищевой» лексики: питерцы говорят: «хлеб и *булка*», а москвичи — «черный» и «*белый*» хлеб; в Москве продают горячие *пончики* — в Питере то же самое называется *пышки*; сахар-песок в Москве называется «сахар», в Петербурге — только «песок».

Эти лексические различия приобретают важное значение для формирования локального самосознания, домашний хлеб становится медиатором межкультурных (иногда межэтнических) контактов, символом и средством, с одной стороны, осознания, с другой — преодоления различий.

Алкоголь

На ночном шоссе темно —
Не видать ни лучика.
Чтоб согреться, пью вино
Своего попутчика

(из граффити Ротонды [1]. — СПб., 1988 г.)

В снаряжении бывалого путника любимая вещь — фляжка, но отнюдь не всегда в ней носят воду. Чаще — что-нибудь спиртное *для сугрева*. На войне бойца согревали «фронтовые сто грамм», которые пили перед боем, как перед уходом пьют «посошок». Обратим внимание, что спиртное стоит здесь в ряду согревающих средств, как средство преодоления дорожного неуюта, суррогат домашнего тепла. Глоток коньяка вливают замерзшему, спиртом растирают обмороженные части тела. Эта функция диктует и выбор напитков: как правило, даже малопьющие предпочитают брать в дорогу крепкие напитки (коньяк, водку, спирт).

Вообще связь алкоголя с дорогой неоднозначна. С одной стороны, опьянение ассоциируется с дорогой, как едва ли не ее атрибут. Это заметно в обрядах ухода (прощальные застолья, рюмочка *на посошок*). Гуляющие перед армией рекруты демонстративно и вызывающе пьяны, пьянство соединено с бесчинством, они пристают к девицам, ломают ограды, переворачивают телеги. Здесь пьянство — знак неподвластности, перехода к дорожной воле. Опьянение демонстрирует невменяемость уходящих: их временную социальную смерть.

Спиртное — и часть культуры привала, опосредующая знакомство и общение. У костра выпивают по глотку из бутылки, фляжки, кружки, пущенной по кругу. Разливается тепло, снимается настороженность, развязываются языки. Рыбалка и уха немыслима без *беленькой*. Здесь же упомянем культуру археологического костра, с обязательным глинтвейном (для дам), в который желающие вливают для крепости водку. Все эти коллективные возлияния ярко ритуализованы и мыслятся как важнейшее объединяющее попутчиков средство. Особенно торжественно обставляются они в начале пути (первая остановка: *привальная*) и его конце (*отвальная*). Там, где определен срок путешествия, отмечают и его середину: *экватор*. Здесь коммуникативные роль и смысл горячи-

[1] *Ротонда* — так в молодежной среде называют парадную в старом доме на набережной р. Фонтанки. Эта парадная круглая в плане, чугунная винтовая лестница поднимается к куполу. В Ротонде вот уже 30 (если не больше) лет собираются тусовки питерской молодежи. В Ротонде об этом есть ходит много легенд (см.: [Шепанская 1993, 45–46]).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

тельных напитков прямо перекликаются с объединяющей ролью костра, у которого обычно и происходит их распитие.

Алкоголь систематически фигурирует как атрибут вагонного быта, и тоже в функции медиатора контактов между попутчиками. Приведу отрывок из интервью, иллюстрирующий распространенную мужскую точку зрения.

«— А стремление попить замечается в дороге побольше, взять с собою воду?

— ?..

— А пьянство в дороге?

— Пьянство бывало. Действительно. Если это партнер — партнер, с которым едешь и знаешь, что будешь... Ну а так, если в экспедиции едешь — естественно, так сказать... Я просто начинаю вспоминать: если мне попадался приличный партнер, я ее водил в вагоны-рестораны. Особенно если едем до одного места, чтобы дальше, при возможности, продолжить.

— А если едете коллективчиком, скажем, — тоже?

— Коллективчик — святое дело. Коллективчик — святое дело: сразу собираем, берем.

— Все в одном купе собирались? А чужих к столу приглашали?

— Старались все вместе, подменялись если... Чужих к столу? Ну, в зависимости от чужого: если... Нет, ну приглашаем, как правило. Если в одном... конечно, приглашаем.

— А до какой степени напивались?

— А нет установки такой — до какой степени. Это зависит от количества и наличия. Во всяком случае, пьешь, как обычно, пока есть что. А если нет и еще надо, значит, начинаются поиски. Или выходы там на остановке...

— А что покупали?

— Пиво никогда не покупали. Это сейчас уже. А тогда это был портвейн. Портвейн, когда это было модно и престижно (смех). Тогда все пили портвейн: тридцать третий, какие еще были? Три семерки...» (М 1951 г. р., СПб.,1999г.).

Культура поддерживает дорожную выпивку именно как коммуникативное средство — для общения и сближения. Характерно, что охотникам во время ночевок в лесу не полагалось пить спиртное в одиночку. Иначе леший воспользуется опьянением и жестоко подшутит над нарушителем [Логинов 1993а, 50]. Зато в коллективе пить, по-видимому, не возбранялось. Молодой петербургский геолог описывает свое возвращение из Средней Азии на автомашине Академической автобазы. «От Куйбышева через Саранск и Рязань мы быстро добрались до Москвы, объединившись по дороге с несколькими машинами нашей академической автобазы. Это объединение, правда, привело к тому, что последний перегон шоферы ехали под мощным влиянием винных паров, а я трясся от страха за свою молодую жизнь» [АИС, Красников 1993, 19]. Примечательно: алкоголь выступает здесь как спутник шоферского объединения.

По словам археологов, им не раз приходилось сталкиваться и с алкогольной мифологией экспедиционных водителей, причем не столько даже академических, сколько местных: «Ну, водители в Саянах (местные) — они трезвыми и не ездят через Саяны. Страшно, традиция там — не знаю» (М 1964 г. р., АМАЭ. 1999). Вино как будто служит им средством от страха. Говорят, что в подвыпившем виде можно избежать неминуемой гибели в самых опасных ситуациях.

С другой стороны, культура дороги включает и запреты на алкоголь. У заонежан не полагалось пить во время путины: «На воде ноги жидки», — говорили они, т. е. если выпьешь — потонешь. Старались не пить и обходя охотничьи путики: «Лес-батюшка пьяных не любит» (К. К. Логинов, устное сообщение, 1999 г.). Запреты на пьянство в дороге подкрепляются ссылками на нечистую силу, которая чаще всего привязывается именно к пьяным. «Вот тут болотечко есть, — рассказывал мне старик из д. Старое в Окуловском р-не Новгородской обл. — Шурин идет пьяненький. Ему говорят: „Отдай вино!“ Будто даже за полы хватают. Не отстают. Он бросил вино это. Пришел домой. Мы туда пошли искать: бутылку нашли, а людей не нашли». О таких случаях и говорят: «*хмелевики* берут» ([АМАЭ. Д. 1292. Л. 7] М 1915 г. р., запись 1983). Примечательно, что дорожные исчадья стараются отобрать у прохожего недопитое вино, как будто следя за исполнением запрета. К пьяненьким прохожим пристают коварные русалки (сюжеты об этом мы записывали в Псковских и Новгородских деревнях). «Раньше как идешь к (д.) Клопово (сейчас это деревня Гора), там камень на горе, на ниве. И там русалка живет — голая, распущенные длинные волосы. И вот заводила пьяных мужиков. Вот как пьяный, так и заведет его к этому камню: сядет мужик, разденется голый и сидит, „греется“, как на печке» (Ж 1924 г. р., [АМАЭ] м-лы Т. Б. Щепанской за 1995 г. Псковская обл., Пустошкинский р-н, д. Яйцово).

По современным археологическим поверьям, пьяным, в одиночку ушедшим из лагеря, чудятся *дорожницы* — белые женщины, которые встречаются на дорогах: «Один допился — была пьянка, вспоминает участник одной из археологических экспедиций конца 1970-х гг. в Южную Сибирь. — Ушел в степь. Это бич давнишний, и в цыганском таборе поживший... Пришел, рассказывает: женщина, метра два, в белом одеянии... Я пригласил его у нас остаться: прописпь, переночуй... Он звал — пойдем, посмотрим, если мне не веришь».

Иногда дорожная нежить стремится завлечь прохожего к себе — выпить вместе: «Лукавого, кажуть, видели, — рассказывает мне жительница

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
©МАЭ РАН

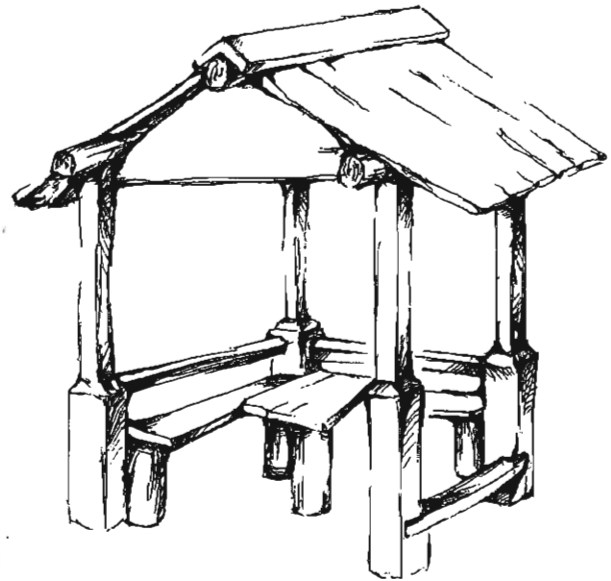
полесского с. Грабовка. И тут же объясняет: — Пьяница на пне сидить, а яму здаецца, што йон за столом и выпивал. Какие-то люди; он матом заругался, а те пропали», и мужик видит, что за пень схватился и сидит на земле. «Раз мяне завел, — рассказывает житель того же села. — Иду — ну, выпил. Раз — два мужчины, адзин с аднаго боку, другой с другого. У кастюмах черных: — пайдзем туда па дарозе. — Я пошел. И раз — матюгаюсь. Жонка идзець: — Чо ты матюгаешша? — Я оглянулся — никого няма. Воны заводзящь. Куды угодно завядуць» ([АМАЭ. Д. 1242] 1982 г.).

Выясняется, что пить с попутчиком надо с опаской: он может оказаться совсем не тем, кем кажется, заманить не туда, пошутить, иногда жестоко: завести и бросить в болоте, в холодной реке по колени в воде, оставить голым на обледенелом камне среди поля. Такими шутками объясняют нелепую смерть, когда путника находят замерзшим где-то у дороги... Алкоголь дает временное, призрачное тепло, и столь же призрачной может оказаться возникшая при его посредстве дорожная дружба. В целом же можно заметить, что символическое значение алкоголя в дороге совмещает в себе значения огня, воды и общей трапезы, — но все эти значения здесь могут оказаться обманны.

Табак

Следует остановиться на отношении путников к табаку, как значимому элементу дорожного (мужского) снаряжения и быта. Ямщики были довольны, когда в их поклаже был табак, потому что, по поверью, «от табаку лошади добреют», причем действие табака противопоставляется влиянию кошки, которую везет с собой «барыня» (т. е. кошка рассматривается как женский атрибут) [Даль 1995, 92]. В этом противопоставлении явно видно, что табак выступает как мужской символ. В мужской среде табак играл коммуникативную роль. По наблюдениям К. К. Логинова в Заонежье, рыбаки, отправляясь на промысел, старались ни с кем не встречаться, а встретившись — не разговаривать, чтобы не потерять удачу. Единственное, что дозволялось — это поделиться со встречным табаком [Логинов 1993а, 42]. Отношения попутчиков пословица описывает в терминах распределения табака: «Дорожка вместе, а табачок пополам» [Даль 1995, 1, 473].

Любопытно, что свою коммуникативную роль табак играл не только во взаимоотношениях с человеческими существами. Он мог послужить медиатором и в отношениях с нечистой силой. «У нас на бугоре береза старая, так там, говорят, леший кричит. Леший похож на человека», — рассказывала мне старая женщина, с которой мы разговаривали в с. Благовещенск на юге Архангельской обл. К слову она вспомнила случай, произошедший с ее дедом: «Встретил он на охоте старика. Говорит: давай



Ил. 18. Придорожные «курилки».
Архангельская обл., Пинежский р-н. 1987–1989 гг.
Рисунок автора.

покурим. Тот старик у него табака не взял. Закурил свой табак, а дедко — свой. Посидели...» По общему убеждению, это был леший. Заметим, что он отказался от угощения, закурил свой табак — т. е. сохраняет дистанцию, позицию отчуждения. В новгородской быличке путник видит рядом идущего мужчину, предлагает ему закурить, а тот отворачивает от него в сторону, на другую дорогу, — из чего рассказчик заключает, что это был не человек, а *шашок* ([Черепанова 1996, 73–74, № 274] Новгородская обл., Старорусский р-н, Святогорша, 1990 г.). Выше мы приводили вятскую быличку о том, как мужик подвозит попутчика, которого вначале принял за своего родственника. Но на предложение закурить тот отвечает отка-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

зом, а когда мужик закуривает, отворачивается от огонька. Это в глазах рассказчика служит несомненными признаками лешего. Нечистая сила, как правило, отказывается от предложения закурить — отворачивается от света спички, уходит, в крайнем случае, закуривает свой табак, а не человеческий. Предложение закурить — своего рода тест на готовность к общению. Отказ означает статус «нежити» и позицию отчуждения.

Коммуникативные функции курения (в фольклоре, литературе и повседневной практике) подробно рассматривает К. А. Богданов (1999). Среди выявленных в его блестящей работе особенностей курения как медиатора общения, в частности, следующие. «Демонстрируя экзистенциальную общность курящих», курение и прикуривание не требует ни слов, ни предварительного знакомства. Потому эта форма коммуникации возможна и между совершенно чужими — встречными на дороге. Богданов описывает обычай прикуривать и особенно *стрелять* — просить огонька или сигарету у первого встречного и его роль как коммуникативного зачина. Курение играет здесь роль (а) ключа, начала коммуникации и (б) идентифицирующей практики. Прикуривание и само курение — весьма ритуализованный процесс, со своим подробным (статусно и национально дифференцированным) этикетом. По тому, как человек реагирует на просьбу прикурить, как дает огоньку и сигарету, как курит сам, собеседник идентифицирует его как «своего» или «чужого». Соответственно, просьба закурить может быть прологом как к дальнейшему знакомству, так и к драке или отчуждению.

Роль курения в дорожном быту могла быть связана, кроме перечисленных, с двумя противоположными обстоятельствами. С одной стороны, табак и курение можно рассматривать в ряду отрицаний домашнего порядка (табак как зелье диавольское, курение — как сосание полового члена сатаны — в старообрядческих текстах-обличениях. — см.: [Богданов 1999]). В этом значении актуализация курения — одна из практик оборотности, противопоставления дорожных норм домашнему закону. С другой стороны, курили, «чтоб согреться», это одна из согревающих практик, связанная с символикой огня и временного, ситуативно-мимолетного воспроизведения домашнего очага, т. е. актуализация символики «дома» (а вместе с тем — и домашних коммуникативных норм — самой возможности общения вместо дорожного «испуга» и избегания). В современных девичьих гадательных и приворотных практиках сигарета прямо используется как ритуальный заместитель печи. Традиционный приворотный заговор, читавшийся в деревнях в печную трубу, на первый дымок, теперь девушки произносят на дым горящей сигареты. Пример такой замены студентками медучилища приводит Ю. М. Киселева (1995, 23). Мы наблюдали аналогичную практику в одном из женских строительных («лимитных») общежитий г. Москвы в 1976 г. Для полноты сходства

гадающая становилась на табуретку возле вентиляционного отверстия, так чтобы дым от сигареты и с ним слова уходили туда, совсем как в деревне слова отсылали в трубу с дымом затапливаемой печи.

Так что курение в одних случаях воспринималось как практика отрицания дома, в других — его символического воспроизведения.

Консолидирующие ритуалы

Огонь (тепло), общая трапеза, алкоголь — значимые элементы ритуалов, консолидирующих дорожные сообщества. Нам трудно реконструировать систему таких ритуалов для дорожных сообществ XIX в. и более ранних из-за недостатка материалов. Есть указания на обряды посвящения у бродячих старцев-лирников (Орловская губ.) или воров-конокрадов, а также обряды типа *привальной* и *отвальной* в начале и конце пути. Но представить всю систему ритуалов, их роль в организации внутригрупповых отношений по этим отрывочным сведениям едва ли возможно. Поэтому имеет смысл обратиться к современным наблюдениям, используя их как пример, материал для размышлений по поводу ритуализации дорожного общения.

В профессиональных средах, связанных с дорогой (армия, геологи, моряки, водители, летчики и проч.), а также в научных экспедициях и туристических группах существуют ритуалы, система которых в целом схожа. Ее основу составляют рамочные ритуалы: *привальная* и *отвальная*, — отмечающие начало и завершение существования выездного сообщества: научной, изыскательской или военной экспедиции, студенческого строительного отряда, подросткового трудового лагеря, туристского похода, теплоходной экскурсии и проч. Часто ритуально отмечена середина путешествия. Впрочем, и обычные общие трапезы, особенно вечерние, бывают ритуализованы.

Систему таких ритуалов можно наблюдать в наши дни на примере научных экспедиций. Приводимые ниже материалы относятся к этнографическим, археологическим, антропологическим экспедициям 1970–1980-х гг.

Сразу по прибытии отряда на место работ устраивается *привальная*. Археологи празднуют день установки лагеря. Участники знакомятся между собой, обсуждают впечатления от дороги и планы на будущее. У археологов и антропологов бытует еще обычай обмывать первую находку, также отмечающий начало полевого сезона. Антропологи вспоминают обычай «обмыть» первый найденный череп (затем второй и т. д., но уже менее торжественно). Археологи упоминают «распитие — по случаю первой находки или выдающейся находки. Пошло это, как я думаю, из Сибири — там пьют больше. Ну, там иначе и нельзя не пить — в Сибири» ([ЛАА] М 1961 г. р. СПб., 1998 г.).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Середину пребывания в отъезде отмечают ритуалы «экватора». К этой же временной точке бывают приурочены и другие праздничные мероприятия: день рождения главы экспедиции или кого-либо из ее участников, профессиональный праздник, даже День взятия Бастилии (14 июля). Петербургские экспедиции празднуют День Этнографа (17 июля, день рождения Н. Н. Миклухо-Маклая, имя которого носит Институт этнографии, ныне Институт этнологии и антропологии в Москве) и День Археолога (15 августа). В сибирских археологических экспедициях 1970–1980-х гг. к середине срока был приурочен Детский праздник. Вот как он видится в воспоминаниях участника. «И вот чего не распространено в западных экспедициях и везде — в сибирских: детский праздник. В сибирских экспедициях всегда полно детей. И взрослые устраивают для детей праздник — от примитивных стихочтений до постановок... Детский праздник... это приурочено к середине, когда люди уже устали друг от друга, и от работы... Надо чем-то развлечь... Типа капустника. С вечера все дети готовили: был Змей Горыныч многоголовый (три девицы выступали Змеем Горынычем) — из тряпок, бумаги... Там была „общая мама" (у нее действительно куча детей) — она жена художника, первый ее муж археолог... Она с ними стихи помогала писать... Начиналось за неделю: закупалось, стихи, костюмы. В тайне держалось от большинства населения — пьющего: мужиков. Дамы и дети были заодно. Все знают... После раскопа — праздник начинается. Иногда укороченный день: даже устраивается. Начинается с обеда. А обед уже необычный: сладкое, выпивка. Выпивка — она не достигает своего апогея. Савинов — он очень хороший режиссер: она направляет. У него есть ходы (не готовится горячее — готовятся бутерброды: после раскопа — два стакана водки, закусить бутербродом — все довольны). Тосты — начинает (начальник отряда. — *Т. Щ.*): по какому поводу все это собралось... Дальше концерт. Садятся полукругом: там была полянка — *Булонский лес*: ...там есть замечательная поляна, облюбованная... Там есть тополь с дуплом, откуда вылезал Змей Горыныч. После этого, когда дети ложились спать — как обычно: обыкновенная нормальная пьянка. У костра» ([ЛАА], М., 1961 г. р., СПб., 1999 г.).

Наконец, завершение экспедиции отмечается *отвальной*: с песнями, воспоминаниями забавных случаев, взаимным вышучиванием и проч. Именно здесь вербализуется, корректируется и обретает свою жанровую форму тот общий опыт, который потом, по приезде, будет не раз еще воспроизводиться в воспоминаниях каждым из участников, чтобы влиться постепенно в профессиональный фольклор археологического, этнографического и в целом научного сообщества.

Расставаясь, участники экспедиции, как и просто попутчики, обычно обмениваются адресами и мелкими подарками. Хиппи, выходя *на трассу*, запасаются разными мелкими вещицами — *феньками*: плетут, например, браслеты из бисера, цветных ниток или полосок кожи, — специально предназначая их в подарок. «При отъезде обратно, если один (из попутчиков. — *Т. Щ.*) едет уже, а другой остается, то дарят там феньки. Или по завершении трассы (если вместе возвращаются)... Иногда посреди дороги бывает: — Слушай, подари это! — и дарят. А тот говорит: — И ты мне что-нибудь подари». У бывалых автостопщиков принято дарить *феньки* водителю, взявшему их в кабину, при этом говорят: «Мне нечего подарить тебе, и вот я дарю тебе феньку», сопровождая благопожеланием: «Чтоб у тебя колесо не проткнулось, чтобы не оштрафовало ГАИ» и т. д. (СПб., 1988 г.).

Здесь же можно вспомнить фронтовой обычай «махнем не глядя», когда два бойца, расставаясь, кладут под (в) шапку какую-нибудь вещь, не зная, что положил другой. Потом обмениваются. Вспоминают случаи, когда один сменял так хорошие часы на неисправную бритву или трофейные запонки на тюрючок (катушку ниток) с иголкой. Об этом рассказывают добродушно смеясь, подчеркивая, что смысл таких обменов совсем не в том, чтобы обогатиться, а в самом обмене, как ритуальном взаимодействии с мимолетным другом, и этот ритуальный обмен, подразумевается, надолго сохранит между ними связь.

Основные элементы «рамочных» ритуалов: костер, общая трапеза и спиртное, — т. е. опять уже знакомые нам символы домашнего очага — играют роль объединительных символов, консолидируя пиршественное сообщество. Во время этих же праздников воспроизводится (и формируется) экспедиционный фольклор, который станет основой для рассказов по возвращении, т. е. определит дискурсивный образ дороги.

* * *

Итак, в культуре привала реактуализируются витальные практики, частично блокированные в дороге. Эту тенденцию мы обозначили как ревитализацию. Средства жизнеобеспечения: тепло, вода и пища, — а также вино и табак становятся в то же время медиаторами общения. Можно вспомнить, что эти же элементы свернуты в «памятках» дома (глина, зола, угольки из домашней печи; кусочек хлеба с солью, фляжка с вином и проч.). Во время привала эти символы вновь разворачивались в реальные практики.

Большой привал, с ночлегом, устраивают у дороги в критических случаях: если путник не успел засветло добраться до жилья, охотник — вернуться к своей лесной избушке. Обычно же для ночлега пользуются уже готовыми строениями: ночуют в избушках (которые строили в местах охотничьего, рыболовного, собирательского лесных промыслов, сенокоса, у лесных полей), в банях, в пустых домах или заброшенных деревнях.

Электронная библиотека Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Едома (лесная избушка)

У лесных дорог и охотничьих троп, на дальних промыслах и сенокосах ставили специальные избушки, где любой застигнутый ночью мог остановиться и отдохнуть. На Русском Севере такая избушка называлась *едома* (так же, как густой дальний лес), *кушня* (арх.), *зимовка* (костр.), в Сибири — *зимовье*, *балаган*, *пу́тика* (пинеж.), и т. д. Правила поведения здесь определялись отчасти домашними обычаями, отчасти лесными поверьями, в которых охотничье обычное право соединялось с дорожной тревожностью.

Охотничьи и прочие промысловые угодья, лесосеки и сенокосы обычно растягивались вверх по течению ручья, если деревня лежала в его низовьях, в речной долине. Если деревня лежала в верховьях, то путики — охотничьи тропы — шли по водоразделам к верховьям другой реки. Избушку ставили в дальней точке тропы, так что чаще всего она располагалась в верховьях ручья, у водораздела. Иногда одна семья ставила несколько избушек, на расстоянии светового дня пути друг от друга: «Основная избушка — где хлеб завезен, объяснял нам пинежский лесничий. — Там уж *клетку* (амбар для хранения припасов. — *Т. Щ.*) ставят. Еще маленькие избушки ставят — каждый охотник по своему путику идет, проверяет (силки, ловушки, капканы. — *Т. Щ.*)... Маленькие избушки — только заползти и поспать» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 5] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). Одна и та же избушка могла использоваться летом как сенокосная, зимой как охотничья, в других случаях охотничьи и сенокосные угодья семьи (а следовательно, и избушки) были в разных местах. Промысловые избушки поморов находились на морском побережье или около озер — в местах сезонного лова.

Такие же строения располагались у дорог или троп, либо у начала водных путей. У переправ и теперь можно видеть строения, похожие на сарайчики. По *волокам* — у лесных дорог — стояли *кушни*, служившие для отдыха пешим и конным. Одна такая кушня еще на памяти местных стариков была в лесу, в пяти верстах за деревней Кудрина Гора в пинежских верховьях — там, где начиналась дорога через водораздел в Верхнюю Тойму (на Северную Двину). В ней даже жил *кушник* — смотритель. К этому кушнику ходили, как к старцу, за советом и благословением в трудных жизненных ситуациях. Любопытно, что в настоящее время на месте этой кушни, над ручьем, стоит часовенка, куда из Кудриной Горы и со всей р. Выи ходят молиться по обету.

Небольшие строения — избушки и амбарчики (*клети*) на столбах стояли вдоль дороги, соединявшей Северную Двину с Пинегой, но только в среднем течении последней. Эта тропа вела из с. Конецгорье лесом через водораздел в Верколу. Путь занимал несколько дней, и на расстоянии каждого дня пути у тропы стояли амбарчики, куда можно было заползти переночевать.

Примечательна роль придорожных избушек как ориентиров. Найти такую избушку можно было, идя вверх по течению ручья. От избушки шла протоптанная и размеченная охотничья тропа, а то и подъездная дорога в деревню. По словам пинежского лесника, в охотничьих избушках, на лавках, ножом бывают вырезаны планы расположения ближайших жилищ и мельниц ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 5] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.).

Формы и конструкции располагавшихся вне селения (промысловых, лесных, придорожных) избушек, их типы и назначение подробно исследованы А. А. Шепниковым (1997), и мы отсылаем читателя к его уникальной по обилию и качеству материала монографии. Отметим некоторую примитивизацию их конструкций по сравнению с деревенским жильем. Лесные избушки обычно меньших размеров — как банька; с черной печью или даже открытым очагом посередине; нередко углублены в землю, т. е. представляли собой полуземлянки. Вот как корреспондент Тенишевского бюро описывает устройство избушки-зимовки, в которой жили костромские крестьяне во время заготовки леса: «Почти квадратный бревенчатый сруб, аршин 7–9, вышиной не более 2 ½ аршин. Во всю длину противоположной к дверям стены идут широкие нары... Посредине зимовки устроен очаг — квадратный ящик из толстых брусьев и наполненный землей, где и разводят огонь для отопления и варки кушанья... Для выхода дыма в потолке делается отверстие» ([АОЭМ. Д. 616. Л. 6] Костромская губ., Солигаличский у-д, 1898 г.).

Впрочем, нас здесь интересуют не столько конструкции, сколько коммуникативные функции этих сооружений и связанные с ними ритуалы, а они как раз мало зависели от конструкций. В некоторой степени они определялись спецификой отношений собственности. Строил избушку тот, кто пользовался прилегающими угодьями, но в полной мере собственность на строение реализовать здесь было невозможно. Хозяин метил избушку своим, а чаще семейно-родовым клеймом. Вышеупомянутый лесник с р. Пинеги показал нам свое родовое клеймо — «заячий скок»: три треугольных выемки, сделанных ножом и расположенных как бы в вершинах равностороннего треугольника. В наши дни чаще всего вырезают инициалы или даже полностью свою фамилию. Теми же знаками метили и свой *путик*.

Избушку старались ставить скрытно; когда же она построена, то становилась и знаком собственности ее хозяина на прилегающие угодья. Обычно в округе (во всяком случае, в пределах своей локальной группы) знали, кто хозяин избушки. До сих пор на Пинеге, например, некоторые избушки имеют названия: «Иванова изба», «Петрова изба» — по

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

именам их строителей. Избушки переходят по наследству сыновьям вместе с угодьями. Если охотиться там некому, то угодья и строения становятся выморочными. Иногда избушку сооружали и потом пользовались ею совместно несколько семейств. Торили тропы в разные стороны и потом «охотились от одной избы» 2–3 охотника. 2–3 семьи расчищали рядом сенокосы и раскорчевывали нивы.

Тем не менее, значительную часть времени такая избушка пустовала, и сюда мог зайти и переночевать любой путник. Обычай позволял любому прохожему воспользоваться оставленными припасами, но, уходя, полагалось (по возможности) оставить в избушке что-нибудь для следующих постояльцев. Имея своего хозяина, придорожная избушка в то же время общедоступна.

Гонит

Едома — вариант придорожного «дома», но нахождение в диком месте, вдали от селений, делало ее не совсем домом. Вообще *едома* в северных говорах означает «лесная глушь»: «Эка едома!» — восклицают, нечаянно очутившись в незнакомой и непролазной чаще. У входа в лесную избушку прибивают лосиные рога (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура) или медвежью лапу (Костромская обл., Буйский р-н) — знаки не дома, но дикого леса.

Лесная избушка не сразу принимает постояльца, пугает и гонит его, отказываясь служить жильем. «Пугало, говорят, в избушке... Вот *дымник* выбьет: аж улетат! (У одного охотника была избушка) вверху от Славсоры, это больше ста километров вверх по Шоче. Он весной ушел, на лыжах еще, на охоту. Лежу, говорит, сплю. И... все равно что во сне это видит: приходит (кто-то. — *Т. Щ.*) небольшого росту, бородка белая. „Ты, — говорит, — уходи домой. А то будет худо. Ты, — говорит, — пропадешь". На вторую ночь приходит такой же: „Ты, — говорит, — еще здесь, еще не ушел? Ты уходи, а то худо будет!" Так он говорит: — Я капканы снял и уехал», а потом, по рассказам односельчан, «заболел и умер... а если б не ушел, то там бы умер» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 40] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Обратим внимание на формы этих запугиваний: среди ночи лавка сбрасывает спящего на пол, хлопают двери, кто-то будто скребется снаружи, стучит и заглядывает в окна, ходит по крыше, выбивает печную заслонку или «двери снимет да бросит в ручей: дескать, выходи» (Вага) ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 10; Д. 1571. Л. 18; Д. 1622. Л. 14; Д. 1624. Л. 10; Д. 1646. Л. 40] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; Пинежский р-н, с. Сура, 1987–1988 гг.; Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.; Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.).

Избушка не выполняет функции настоящего дома: у нее есть крыша, но по ней «ходят», есть окна — там тоже маячат чужаки, есть даже главный атрибут дома — печь, — но какая-то сила все время выбивает дымник, не давая избе прогреться.

Иногда у такого рода событий обнаруживается вполне материальный источник. Чаще всего — сам хозяин избушки распускал слух, что там не все благополучно: «„Пугает" — тот человек говорил, который хитрил: чтобы к его избе никто другой не ходил, на его угодья чтоб никто не ходил, — объясняли мне охотники с р. Суры. — Пугал сам хозяин, говорил: „за волосы таскало, да дымник вышибало, под лавочку утянет..."». «У избушки — клетки, для хранения дичи. Некоторые специально, чтоб никто не ходил, скажут: — Там пугает, не ходи!» ([АМАЭ. Д. 1571. Л. 26–27; 67] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.). Подобные запугивания — своеобразное подкрепление прав собственности в условиях, когда «закон — тайга» и нет других способов социального контроля. В ряде случаев, наоборот, самого хозяина «выгонял» аналогичным способом другой соискатель почлега.

Если охотничьи избушки стояли недалеко друг от друга, возникали определенные проблемы, связанные с дележом промысловых угодий. «Тут недалеко тоже один жил в избушке, — рассказывает житель д. Шуломень по р. Пинеге. — А другой — километра за 2–3 в другой избушке. А боится, дак в потемь пойдет — знает, что тот ночует. Да приходит к избушке (своего соседа. — *Т. Щ.*), а придет, дак дымник выталкнет, да убежит. Тот охотник выйдет, посмотрит, с лучиной обойдет — нигде ничё нет. Спать уклался — вторично так же вытолкнуло. Он ушел оттуда, говорит: нельзя там спать, все пугает! Дымник — деревянное окошко (куда выходит дым при топке по-черному. — *Т. Щ.*). К тому же и пришел, который пугал-то. Ну, тот говорит: — Ночуй у меня, ничего. Тот потом и дома рассказал, что в избушке жить нельзя, пугает» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 78] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Этому просто скучно было одному ночевать — вот и «выгнал» соседа из его избушки, чтоб ночевать вместе. Были и другие мотивы, некоторые затейники просто таким образом «шутили». «На Майдане избушка была, там смолье курили. Майдан был — километра 4 с лишним от Фоляков, в лесу. Отправились Андрей да Филатко, братья. В избушке расклались ночевать. А в сельсовете секретарь — не лень за ними идти! — (пошел следом), да вот по стенам избушки и давай хлестать; один-то брат и говорит: — Ну, давай, седатко, забирай кунды-мунды, отправляемся. Может, леший выганивает? И побежали в деревню. Этот секретарь-то любил подшутить-то, — кто верит-то, над теми» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 19] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, д. Скобели, 1988 г.). Эти

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

шутки в общем укладываются в стереотип мужских испытаний, о которых мы говорили уже выше (гл. 4). Иногда они превращались в реальные средства управления: удавалось таким образом вытеснить соперника с охотничьих угодий, просто насолить соседу и проч.

Во всех этих случаях просматривается конфликт между правами собственности на избушку и обычаем ее общедоступности. В его разрешение, как мы видели, могли вмешиваться поверья о лесной нежити и основанные на этих поверьях манипулятивные техники.

Еще одна тема в фольклоре о лесных избушках — порча. Связана она, как правило, с отношениями между охотниками, не поделившими охотничьих угодий. До сих пор много разговоров ходит о том, как охотники портят друг у друга собак, ружья — пристрелянное ружье вдруг перестает попадать в цель, а собака, натасканная на крупную дичь, начинает бегать за сорной дичью — белкой и зайцем (в таких случаях она теряла охотничью ценность и ее приходилось пристрелить). Чаще всего в этом подозревали охотников, приходивших «с другой реки», т. е. из-за водораздела.

Охотничьи избушки, стоявшие в верховьях ручьев, у водораздела, часто оказывались близко к верховьям других ручьев, притоков той же или даже другой реки, где тоже ставились избушки и охотились тамошние жители. Это были места контактов разных локальных групп (кустов деревень). Так вот, в порче чаще всего обвиняли именно чужаков: «Портить могли собаку, или ружье не стреляет. Словами (портили. — *Т. Щ.*). Иногда в это же место приходят с другой речки — это уже между ними разногласие». «Этот охотник-то здешний (т. е. с р. Суры. — *Т. Щ.*), а тот сулецкой был (т. е. с р. Сульцы). — рассказывают об одном таком случае в д. Шуломень. — Встретились в лесу, на охоте, и не поладили. Один собаку испортил, другой ружье повесил. Собаку тот испортил, чтобы не ходил с собакой по тому угодью, чтобы зверя-то не ловил... А тот узнал, что он (испортил. — *Т. Щ.*) — и все: тоже чо-то сделал так: тот охотник ружье унес в лес, ружье повесил в лесу на дерево, и больше не ходил на охоту. И собака тоже — кто зна, куды делась. Это отворот» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 66–67, 79] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.). Иногда соперники не ограничивались только магией. Когда охотник уходил от избушки ставить силки на птицу, собаку оставлял привязанной возле избы. Бывали случаи, вернувшись, он находил собаку мертвой (подозревал, что ее отравили).

Лесные гости

Придорожная избушка — еще не совсем жилье, и встреченный там постоялец еще не совсем человек, как и в дороге, ему мог быть приписан статус «лешего». В с. Суре из уст в уста передавался рассказ некоего мини-

дионера: «Я ночевать один стал в избушке. Дак вот дверь открывается, три мужчины входят — нечистая-то сила». Я уточняю, как узнали, что это нечистая сила? — «Дак там ведь никого нет. Он говорит: волосы *вашом* стали. Я заматерился — они и исчезли» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 12] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1988 г.).

Тут же вступали в силу законы отторжения. Приняв нежданных посетителей за нечистую силу, гнали их матом, а то и замахивались топором — хорошим средством от леших считалось воткнуть с размаху топор в крыльцо, сказав при этом: «Крещеный человек входи, а некрещеный не входи» [Криничная 1993, 34]. В свою очередь, пришельцы, обнаружив, что место занято, обычно избегали дальнейшего знакомства. Характерный эпизод из моих вятских записей. Женщина с мужем отправилась на охоту. Заночевали в лесу, в избушке. «Вдруг идет большая женщина с ребенком. А ребенка в подоле держит. И говорит: — Пустите меня погреться, ребенок маленький. И они говорят: — Мы боимся. Но пустили. Погрелась, ребенка погрела и ушла. Им уже не до охоты, прибежали домой», в полной уверенности: «Это лесная женщина» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 41–42] Кировская обл., Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.).

Хотя избушка отчасти воспроизводит дом, здесь еще остается возможность идентификации человека как лешего, *лесного*, блази и нежити, а соответственно, и вероятность реакции отторжения (либо выставят его за дверь, либо сами убегут).

В лесной избушке сохраняет свою силу ряд дорожных запретов, прежде всего, сексуальные табу. Подкреплением этих табу служили страшные истории (из разряда быличек): «Один парень охотился осенью, один в избушке ночевал, — рассказывает мне жительница с. Шиднема на р. Пинеге. — Дак думал о девке своей. Дак она пришла к нему! Лезет к нему — едва и отсадил от себя. Он ведь понимает, что это ему неладно... блазнит». «В лесу, в избушке, была парень заночует — говорит: девки приходили! Песни поют... — Блазнит: думает о девках, так и привидится» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 4; Д. 1647. Л. 12] Архангельская обл., Пинежский р-н, дд. Явзора и Шиднема, 1988–89 гг.). Судя по всему, такие случаи не единичны, как и поучительные рассказы об их страшных и даже трагических последствиях: путника, неосторожно расслабившегося в тепле придорожного жилья, соблазняют лесные девки *боро(в)ухи* — а после его обнаруживают мертвым, застрявшим в щели лежанки ([Черепанова 1996, 53, № 158] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Городец).

По поверьям, соблюдать в избушке приличия требуют сами ее невидимые хозяева. На р. Ваге мы записали следующий рассказ: «Были рыболовы, по лесу ходили охотники. Зашли в боровую избушку. Все мок-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

рые. Затопили печки, с себя все сняли и развесили по стенам сушить. И заговорило: — Оденьте хоть трусы — нашим девкам стыдно! — Кто?! — Снова: — Оденьте хоть трусы, нашим девкам стыдно! — Они оделись да убежали». — «А кто это говорил?» — недопоняла я. — «А это у лешего, может быть, какие друзья были...» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 6] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

В лесной избушке продолжают действовать поверья о лешем и правила сексуального избегания, подкрепляемые этими поверьями. Подводя итог, можно сказать, что в этом придорожном жилье отношения еще не вполне домашние: отчуждение (и мифология отчуждения) постоянно дает себя знать. Домом *едома* становилась после совершения ряда магических (лучше сказать — символически-организационных) действий, которые упорядочивали пространство и поведение в соответствии с законами жилья.

Обряды у входа

Входя в избушку, следует *попроситься*, что на практике означало целый ритуал. Заходили осторожно: «В избушку заходишь — спичку нельзя зажигать сразу, а то спать спокойно не будет, двери открываться будут. Надо обождать, осмотреться — потом зажигать». «Зайдешь — в большой угол поглядишь, запах чуешь: был ли кто?» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 2, 10] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Особенной осторожностью (по мнению жителей Пинеги) отличались коми, тоже иногда заходившие в пределы их угодий, к речке Явзоре: «Вечером не ходили к избе сразу, чтоб просить ночевать. Днем подойдут, проверят, посмотрят, кто тут живет, а уж потом вечером ночевать просится». Говорят, что даже спали с ружьем: «И уж ружье не оставляли — даже куда отойдет от избушки — ружье с собой» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 67] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.).

Осмотревшись и привыкнув к темноте, надо «попроситься» у хозяев избушки. Просьба обращена была к лешему или местному дворовому, но иногда находила и более материального адресата. Приведем несколько ритуальных формул таких просьб. Они обращены:

— к самому строению: «Пуста хоромина, пусти меня ночевать» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 9] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1988 г.);

— к его **хозяевам,** иногда неопределенным: «Дедушко-хозяюшко, пусти в избушку ночевать, чтобы все было хорошо, гладко!» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 44] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.); «Дедушко-корминець, пусти ночевать — я тебе не потрону и ты не тронь» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 35] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.);

— конкретно к **лешему**: «Хозяин, хозяюшка, разрешите ночевать! — Это вообще так положено, — объясняет мой собеседник. — Лесные-то есть, они, может быть, тут живут в избушке — придут, да попросишь разрешения...» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 29] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.);

— местному **домовому/дворовому:** «Дедушко-доможирушко, пусти на подворьице (меня), пой-корми, хорошо води»; «Хозяин, хозяюшка, спасите от темной ночки!» — «Это хозяин-то: дворовой, за печкой живет» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 78] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.); «Дедушко-соседушко, пусти мне ночевать, чтобы тебе было не тесно и мне хорошо» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 25] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.);

— к **домовому** и **лесному** вместе: «Хозяин лесной и хозяин домовой, пусти нас ночевать, чтобы тебе было не тесно, и нам дай место!» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 50] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.);

— без конкретного адреса, просто кланялись и говорили в темноту избы: «Разрешите, пожалуйста, ночевать» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 10] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). «Добрые люди, можно ночевать», — там отзовется — не отзовется, а уж... ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 10] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Бывало, что и отзывались: «На Покшеньге у нас, 90 километров от деревни — сено ездили туда ставить, — рассказывает жительница с. Благовещенск на р. Устье. — Семен Юрьевич уехал вперед, забрался в избушку да и спит. Следующая партия едут. Заходят в избушку: „Господи благослови! Есть тут кто-нибудь?" — а он: „Проходи!" — как гаркнет, тот мужик тут же сел да и наложил!..» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 44] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Таким образом, ритуальная коммуникация с виртуальным собеседником могла превратиться во вполне реальную.

Входя в избушку, не знают, есть ли там кто-нибудь, но *попроситься* — т. е. произнести формулу умиротворения — надо в любом случае: «Я тебе не потрону и ты не тронь», «пусти», «спаси», «чтобы тебе было не тесно» и т. д. Если кто-то есть, просьба тут же теряет магический характер и становится началом реального диалога. Если никого нет, все равно «просятся» — чтоб не *блазнило*, не *пугало* ночью: «А то, говорят, все равно выгонит: блазнить начнет — сам уйдешь». «А то не спросишься — двери снимет да бросит в ручей: дескать, выходи — не спросился, дак выходи» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 78; Д. 1621. Л. 25] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Ритуал, совершаемый при входе в избу, заранее конструирует ситуацию встречи с незнакомцем, и эта ситуация иногда реализуется.

Вместо или вместе с заклинаниями к лешему и домовому произносят и христианизированные формулы: «Благослови, Христос!», «Господи бла-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

гослови!» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 44, 84–85] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). «Благослови, Христос истинной. Во имя Христа (sic!) и сына и св. Духа. Аминь!» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 29] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Произносили и «крестовую» молитву, ту же, что при отправлении в путь: «Крест на мне, крест во мне, крест в воздухе, крест на земле. Аминь» — 3 раза. ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 64] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Обратим внимание, что формулы обращений к «хозяевам» лесной избушки воспроизводят приговоры при переезде в новый дом или введении во двор новокупленной скотины. Например, когда вводят в хлев новую скотину, приговаривают: «Дедушко, домовоюшко, пусти нашу животиночку, пой-корми, мягче местышко стели» или: «Дедушко-домовеюшко, пой-корми сытно, спать вали мягко. Сам не задевай, и детям не давай» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 4, 14–15] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора и с. Сура).

Иногда при входе в лесную избушку совершали более сложный ритуал изгнания чужого домового («соседушка»). Нужно зайти в избу, распахнуть двери и стегать *вицею* (прутом) по четырем углам, против солнца, начиная с большого. При этом говорить: «Чужой соседушко, вон выходи, а наш на место заходи. Аминь. Чур мое слово». Поклониться в четыре угла, начиная с большого — на этот раз, по солнцу ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 57] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Совершенно аналогичный обряд производился в случае болезни скота от козней чужого домового. Моя собеседница, жительница того же Благовещенска, проделала это, заметив, что поросята плохо ели корм. Пошла в хлев, стала стегать вицею по углам со словами: «Чужой соседушко, вон выходи, а свой насередку двора становись. Пой мою скотинушку, корми, чистых да гладких води... Чур мое слово. Аминь» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 62], см. также: [л. 26] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Лесную избушку «одомашнивали» теми же средствами и даже словами, что и новую избу при переезде или хлев, в котором *не велась* скотина. Теми же самыми словами просились и если останавливались в деревенской бане, тоже служившей путникам местом ночлега. Там они обращались к банному хозяину или *обдериже* (Пинега): «Вот хоть тебя — не пустил никто на ночь, ты ночуешь в бане. Один ночевать в бане будешь — скажи: „Баенна хозяйка, пусти меня ночевать". Так же просились и ночуя в пустой деревне, в заброшенном доме: „Пуста хоромина, пусти меня ночевать"» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 9] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шардомень, 1988 г.). Южнее, на р. Устье, оберегом в пустом жилище служила формула креста (с которой мы уже встречались, рассматривая напутственные заговоры): «Ты не бойся, в любую хату заходи. Ночевать будешь, только приговори: „Крест на мне, Крест во мне, Крест в воздухе, Крест на земле. Аминь три раза". Ничего не поблазнит» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 64] Архангельская обл., Вельский р-н).

Попросившись и обозначив тем самым свою человеческую природу, ночлежник совершал ряд действий, маркирующих пространство лесной избушки знаками дома. Прежде всего, он растапливал печь, а уходя, оставлял спички и продукты: «Если я ночую там, какая пища у меня останется, я все оставляю». «В избушке лесной — обычай такой: оставляешь покушать. Спички, соль, банка консервов или что есть — оставишь. Чтоб, кто придет, поесть могли» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 35; Д. 1621. Л. 44] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Это имело не только практически-утилитарный, но и символический смысл. В ряде случаев оставляемые припасы предназначали в подарок или жертву невидимым *хозяевам* лесной избушки (кто они — сведения противоречивы: в одних случаях говорят о *лесных* хозяевах, в других — домовых или дворовых, но чаще не уточняют): «Оставишь соль, бывало, на стол положишь: „Хозяину да хозяюшке"» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 35] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.).

Чтобы в избушке *не тугало*, совершали ряд символических действий, упорядочивающих ее внутреннее пространство. Услышав непонятные звуки, испугавшись шагов под окнами или крика ночной птицы, нужно было:

— просто перекреститься или нарисовать угольком крестики над входом и окнами;

— заматериться;

— «стать, повернуться на восток, по солнышку обернуться, так три раза. И лечь: перестанет чудиться» (Вага);

— «если трубу вышибет, то ножиком подсунь — не вышибет» (Пинега, Сура);

— «как что покажется, ломай лучинки, да крестики в пазы вставляй. Я вставила — вдруг как хлопнуло!» Между прочим, дома тоже крестили четыре угла (стегали крест-накрест кнутом или так же вставляли крестики из лучинок) — когда выгоняли чужого домового. То же проделывали и в хлеву, вводя туда новую скотину (Пинега, Сура) (см.: [АМАЭ. Д. 1569. Л. 78; Д. 1570. Л. 10; Д. 1571. Л. 18; Д. 1646. Л. 85–86] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.);

— можно было также зарядить ружье вместо пули корочкой хлеба и положить рядом с собою или

— воткнуть в порог дома топор [Криничная 1993, 34].

Путник упорядочивает пространство избы: метит двери, окна, все четыре угла, вносит в это пространство знаки домашнего порядка (крест, движение «посолонь») и его подкрепления (острые орудия), витальные символы (хлеб, мат). С помощью этих средств надеялись сообщить

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

лесной избушке качества настоящего жилья: порядок, защиту, пищу. В этом же ряду и обычай оставлять в избушке хлеб-соль, спички – опять-таки знаки (и средства обеспечения) жизненных функций. Чтобы сделать избушку пригодной пусть для временного жилья, наполняли ее знаками дома, среди которых обязательны: горящая печь, спички, хлеб-соль, кресты по углам и т. д.

Заброшенные селения

Наряду с лесными избушками, местом временного приюта путникам служили пустые дома и заброшенные деревни, у обычных сельских жителей вызывавшие страх и фактически для них табуированные. По каким законам — дороги или дома — строилось общение в этом искусственном, когда-то организованном, но нежилом пространстве? Ночлег в нежилой деревне требовал известной доли мужества. До сих пор деревенские жители говорят, что в домах, покинутых людьми, обитают другие жители: то ли оставленные и обиженные домовые, то ли приблудные лесные и болотные духи. Путника в таких деревнях охватывала непонятная жуть, поговаривали, что «в деревню подходишь, где уже не живет никто, в зеркало (в каком-нибудь доме. – *Т. Щ.*) посмотришь – черта увидишь» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 1] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Подобные страхи из деревенской среды легко передаются и приезжим из города. Даже этнографы, оказавшись в заброшенном поселении, демонстрируют порой вполне традиционные переживания и модели реакции. Один из участников этнографической экспедиции рассказывал мне о таком случае, причем форма его рассказа приближается к классической былинке. Правда, сразу замечу, что он и его спутник тогда были еще студентами и воспринимали ситуацию, по-видимому, не столько с профессиональных позиций, сколько под влиянием информации, полученной от местных жителей. Вместе с тем, они — современные странники, люди, профессионально связанные с дорогой, и в данном случае оказались в типичной для странников ситуации, так что их переживания могут иметь и самостоятельную ценность, как типичный (по форме выражения) дорожный опыт.

«Большая экспедиция была, совместно с Архангельском [2]. И в конце месяца работы (заметим: участники экспедиции уже месяц записывали

[2] Речь идет об экспедиции с участием студентов и сотрудников Санкт-Петербургского (тогда Ленинградского) университета и Архангельского пед. института в Каргопольский р-н Архангельской обл. в самом конце 1980-х или начале 1990-х гг.; точно назвать год рассказчик затруднился.

рассказы местных жителей и имели возможность достаточно глубоко погрузиться в мир их верований. – *Т. Щ.*) я с одним парнем, Володей, пошел в одну деревню заброшенную за 20 километров, за вещами (для музея. – *Т. Щ.*). Нам все (местные. – *Т. Щ.*) говорили: „Туда надо идти, но вы заблудитесь". Взяли спальные мешки. А сложность была в том, что надо идти через болото — километров пять...». После трехчасовых плутаний, наконец, «удачно прошли через болото, вышли на тропинку, т. е. вот как нам объяснили. И дошли до холма (это была примета), там небольшая церквушка стояла, необычного вида — миниатюрная, красного кирпича. Мы перевалили через этот холм, и перед нами открылась эта деревенька — там всего что-то 10 домов. И у нас как-то *сразу настроение упало*... Мы прошли все эти дома в поисках материала (вещей для музея) — и было такое *разочарование*... А было уже 8 часов. И мы решили переночевать. А у меня *так сердце не лежало*. И стали искать место для ночлега. Я в одном доме бросил спальный мешок: там стояла оттоманка, он — через дом (нашел сетку какую-то). Походили еще, пофотографировали... И я только залез в спальный мешок — и чувствую, сразу стал проваливаться в сон. И вдруг слышу звуки: стук топора, разговоры, смех... Я думаю, откуда здесь?.. Потом осенило: сенокос. Выхожу на улицу — никого нет, тихо... Лег спать, засыпаю — опять. И все повторяется. И я пошел к Володе, его проведать — ни его, ни вещей нет. Я обошел все 9 домов — не нашел его. *И тут я задумался*. На всякий случай стал его звать. В ответ — тишина, только эхо отзывается. Меня осенило: может, он пошел к церкви — там можно фотографировать... В церкви его не было. И тут я *чувствую себя в дурацком положении*: идти (обратно на базу экспедиции. – *Т. Щ.*) или нет? Сел на завалинку дома, пригорюнился... Слышу, шаги: не вытерпел, заглянул за угол дома — это Володька. Решили не ночевать, а пойти. Я нашел колею там... Пошли — сразу настроение поднялось. Идем — видим: идет человек, местный старик, с палочкой, небольшого роста, в шляпе с полями такими опущенными... И вот он навстречу идет. Я ему: — Здравствуйте! — а он не отвечает... Потом я спросил, как туда пройти, в нашу деревню? Он говорит: — Идите за мной, я туда иду. Я думаю: как? Он же навстречу... Он разворачивается на 180 градусов и идет впереди нас. Мы разговариваем, идем. Он метрах в пяти впереди. И я заметил какую-то неправильность. Мы молодые, здоровые парни, быстро идем, а он медленно... И нам его не догнать. И мы все прибавляем скорость. А он — за поворотом... ну и не видно уже... Сели, передохнули. Пошли — и по идее, старика этого не должно быть здесь. А мы его снова увидели, опять пошли за ним. И опять он исчез из виду. Дошли до развилки дороги, и вижу — его следы пошли направо. А я и так заметил, что дорога все время забирает направо... Ну, мы пошли налево. И вышли к деревеньке — дома че-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

тыре, нас там какой-то старик накормил, ну и мы дошли до своей деревни. Утром стали расспрашивать местных, рассказали все. Спрашиваем: кто это? Леший? — Нет, это домовой. Оказывается, когда эту деревню вывозили, то один старик не захотел переезжать. И он там умер. И в том доме остался один домовой. И вот ему скучно. И нам сказали, что если бы мы пошли за ним, то опять пришли бы в ту же деревню. Он все время приводит в ту же деревню...» (М 1965 г. р., СПб., 1998 г.).

Этот рассказ дает представление об ощущениях человека, попавшего в заброшенную деревню. Ощущения вполне типичные для подобных ситуаций: тревожная значимость мелких на первый взгляд событий, потребность в иррациональных объяснениях, тут же вспоминается слышанное от местных жителей. Примечательно, что, вернувшись, путники расспрашивают местных, сверяя свои объяснения с традиционными, так что их переживания, невнятная тревожность покинутого жилья облекаются в форму, предусмотренную традицией (рассказ приобретает классическую форму былички, согласуясь с поверьями и подкрепляя их).

В наши дни молодые люди, путешествуя автостопом, ночуют иногда *на капиталках*, т. е. в пустых домах, расселенных на капитальный ремонт. В городской мифологии такие дома считаются опасным местом обитания БОМЖей и прочего городского дна. Отсутствие страха перед ними — черта «профессионалов» автостопа, в их среде показатель особой продвинутости. С *капиталками* связаны и мистические представления. В конце 1980-х гг. в хип-культурной среде пользовался популярностью один такой дом на р. Фонтанке (довольно близко от Московского вокзала), вошедший в фольклор автостопа под названием «Ленинградская Зона» (отсылка к культовому фильму А. Тарковского «Сталкер»). Мне рассказывал о нем человек по прозвищу Дикобраз: «Дом на Фонтанке, разрушенный — над ним видят сияние: золото с голубым („Золото на голубом", из песни Б. Гребенщикова. — *Т. Щ.*). А в нем... что-то... В подвале — вообще что-то творится. Один парень провел там ночь, точнее — шесть часов в Пасхальную ночь. Со свечкой. Я бы даже с кузбасским фонарем там не стал бы... Он интересуется биоэнергетикой: не занимается, но *прикалывается*... Там, в этой Зоне, человек может бесследно исчезнуть: „мясорубка", „ловушка" (символические понятия из к/ф „Сталкер". — *Т. Щ.*) — там это есть» (СПб., 1988 г.). Ночлег в таких домах воспринимается как своего рода мистический опыт, за которым, собственно, хиппи и выходят на трассу.

Нежилой дом

Не желая пускать прохожего в дом, ему предлагали переночевать в пустом строении, нежилом по причинам суеверного характера. Чаще всего в таком положении оказывались нищие, бездомные бродяги, к которым

крестьяне относились с некоторой опаской. «Бабушка мне рассказывала, — вспоминает жительница с. Нижний Спас на р. Кокшенге в 1987 г. — Нищий один ходил, ночевать просился по деревне, а никто не пускает. А у одних пустой дом стоял: они ушли из него в другой дом (построили)». Говорили, что в старом доме им чудилось, будто в полночь кто-то бубнил: «А я выйду-у-у...» Подозревали, что там завелась нечистая сила. «И пустили его, нищего, в этот перед. Разостлал свою одежду, котомоцьку положил, спать лег. И слышно: „А я выйду... А я выйду..." — „Да выходи ты, к такой-то матери!"... Утром выходит и говорит: „Идите, больше не будет вам говорить. Спасибо за ночлег"» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 29–30] Вологодская обл., Тарногский р-н).

Способность насылать в дом нечистую силу приписывалась плотникам, особенно чужим. По пошехонским поверьям, если хозяин им не угодит при расчетах, плотники могли *положить* в дом *покойника*, т. е. хозяевам будет чудиться ночами мертвец. В 1984 г. в пошехонском селе Поповское мне рассказывали об одном из местных домов: «Плотники чего-то в углу клали, в доме чудилося все: то застонет, то закидает лук с полатей — лук там сушился... На плотников и думали. Может и черти. Три года хозяин не жил в избе, пока не пришел нищий, попросился ночевать. Семья жила в старом доме, а новый пустой стоит. Нищий говорит: „Пошли в новый дом". Хозяин: „Нельзя, покойник ложится на лавку". Нищий пошел с хозяином, легли на печь. В 12 часов ночи пришел покойник и лег на лавку. Нищий ударил его заслонкой, он и убежал. И больше не ходил. „Покойник, — поясняет моя собеседница, — не из этой семьи, а то бы знали, что ихний. А то: идет, как покойник. Наши-то плотники не делали, это чужие ходили..."» (Ж 1906 г. р., [АМАЭ. Д. 1416. Л. 36] Ярославская обл., Пошехонский р-н). Похожий эпизод зафиксирован в материалах Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева из того же Пошехонского уезда. Там, после ссоры хозяев дома с его строителями, стал слышаться жалобный голос, жалобно нывший с поветя: «Падаю! Падаю!» Придут на поветь — никого нет. В этом доме хозяева жить боялись. Раз пустили туда прохожего портного, предупредив, однако, что там неблагополучно. «Ничего, — говорит портной, — не горюйте... Что дадите? Я сделаю, — говорит, — что ничего этого не будет...» Ночью портной вышел на поветь и слышит голос: «Падаю! Падаю! Упаду!» Портной же знал некое слово, и, прошептав его, крикнул: «Падай на хлеб!» Послышался треск, звук падения, и после этого в избе все стало спокойно ([АРЭМ. Д. 1788. Л. 2] Ярославская губ., Пошехонский у-д, 1898 г.; [Максимов 1903, 188–189]).

По всей видимости, ссылки хозяев на опасность ночлега в пустом доме связаны с нежеланием пускать туда прохожего. Его готовность изгнать нежить блокирует этот аргумент. Весь диалог (судя по источни-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

кам, весьма типичный) прочитывается как своеобразная словесная битва за право прохожего на место. Верования относительно способности пришельца напускать и отваживать нежить служили подкреплением традиционных норм гостеприимства (в частности, предоставлять ночлег всякому прохожему).

Переместимся, однако, с поверхностного уровня ситуативной прагматики на уровень символики. В этих сюжетах примечательны два обстоятельства. Первое: дом становится нежилым из-за проникновения вредоносных сил дороги (нежити, напущенной людьми дорог, пришельцами). Пришелец же, зная способы обращения с дорожной нежитью, способен и отвадить ее. Второе: средством, блокирующим влияние дороги, служат хлеб, часть домашнего очага (печная заслонка), наконец, мат. Пришелец отпугивает нечистую силу теми же средствами, которыми он защищался от нежити и в дороге: оберегами и здесь и там служат предметы, имеющие отношение к домашнему очагу и репродуктивной сфере: символы дома.

Бани и сараи

Даже в деревне прохожие, не желая затруднять себя общением с хозяевами, нередко ночевали в нежилых строениях: банях или сараях. Предпочитали баню, где была печь. Бани протапливались в дни семейных помывок (обычно по субботам), а в другие дни — спорадически, когда нужна была горячая вода для стирки и прочих хозяйственных нужд. Путник решался прийти туда с наступлением темноты. Хозяева в темноте в баню ходить опасались: по поверьям, ночью там активизируется всякая нежить: банный хозяин или (на Пинеге) *обдериха*,— которая может задрать неосторожно вошедшего, задушить, разорвать на части. Прохожий, ночуя в бане, должен был вначале попроситься у ее невидимых хозяев (так же, как он это делал в лесной избушке). На эту тему рассказывают истории: «Один мужик ночевал в бане. Попросился: „Баенна хозяйка, пусти меня ночевать". (Потом) обдерихи-то полетили (зовут местную обдериху): „Матрешка, Нюшка, пойдем на свадьбу!" А она говорит: „Нет, не пойду, у меня ночлежник есть". Попросился — дак некак уйти», — поясняет моя собеседница, жительница пинежской деревни Шардомень. — «Не попросился бы, дак она б задрала бы и пошла» ([АМАЭ. Д. 1624. Л. 9] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1988 г.). Пришедшего раньше, до наступления темноты, могли обнаружить и тогда выгнать из натопленной бани. В с. Шеговары на р. Ваге мне рассказывала местная жительница: «Была еще одна нищая — обойдет деревню, да никто не пускает... Один раз я натопила баню, да повела [чтобы] робят (детей). — *Т. Щ.*» — а [она] спрашивает:

кто-то моется. — Какой, говорю, леший забрался ко мне в баню?! Сейчас палкой-то как дам! Ответила что-то нищая. Она быстро средилася (собралась. — *Т. Щ.*) да ушла. А утром захожу в баню, смотрю — там ночёвано» ([АМАЭ. Д. 1570. Л. 3–4] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Бродячие ремесленники, ходившие по деревням: горшечники, серповщики и проч., также часто на время своих остановок в деревне снимали у кого-нибудь из хозяев баньку, больше всего подходящую для жилья благодаря наличию печи ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 33] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.). Временных жильцов поселяли и в других, но обычно периферийных, местах. Петербуржец (1935 г. р.) вспоминает об эвакуации во время войны. Они — двое детей с бабушкой — эвакуировались в Пензенскую обл. «Эвакуированных разместили в домах местных жителей... Нас (хозяйка. — *Т. Щ.*) поместила не в доме, в пристройке, где была летняя кухня. Стол, лавка и плита — вот и вся обстановка... Наши тяготы начались в ноябре, когда настали холода. Хозяйка дров не давала, и бабушка начала менять вещи на дрова... Из жалости соседи нам давали кое-какие дровишки. Спать на лавке стало холодно и мы спали одетые на столе. В дом нас хозяйка не пускала» ([АИС, 1993] Шауман, 1935 г. р., 3–4.).

Нищих, а также иноэтничных (цыган, татар) пришельцев опасались пускать в дом. В ряде случаев они и сами избегали тесного контакта с хозяевами, предпочитая ночевать в хозяйственных строениях. Пожилой (1922 г. р.) петербуржец вспоминает, как в детстве, в Курске, у них останавливались цыгане. Они ночевали во дворе, в сарае, где хранилась *лузга* (гречишная шелуха, служившая тогда топливом). «В конце зимы сарай был наполовину пуст, и однажды в него попросились ночевать цыгане. Утром они ушли, а в лузге обнаружили заползшего туда цыганенка. Его принесли отогреваться на печь, и прибежавшая вскоре цыганка сильно ругалась, что, поместив в тепло, ей „испортили" сына» ([АИС 1993] Тылевич, 3.).

Антон Кротов вспоминает об одном из своих самых первых путешествий. Ездил он тогда к истоку Волги, и на обратном пути (пешком по дороге более 60 км) его застала ночь. На обочине, где-то посередине пути, увидел «дом и подошел к нему по заиндевелой траве. Дом был закрыт довольно прочно, но в сарае под крышей, где мог быть когда-то сеновал, оказалось открыто. Я залез туда, лег на доски пола и уснул» [Кротов 1999].

Ночуя в сарае или бане, чужак так и не обретал статус «гостя». Для настоящих же гостей баня была только одним из этапов на пути в дом (о чем см. ниже).

Заметим, что, останавливаясь в нежилых помещениях, пришелец не становился гостем, и даже постояльцем, а оставался вне социальной

Электронный архив лаборатории антропологии и этнографии МАЭ (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

структуры сообщества. Человек, встреченный в заброшенной деревне или в пустом доме, мог быть воспринят как нечеловеческое существо, нечистая сила. Домашние нормы, следовательно, не включались, продолжали действовать законы отчуждения. Даже подолгу живя в хозяйственных постройках в пределах усадьбы, чужак сохранял свое периферийное, бесстатусное положение. На вопрос «Ты чей?» ответить ему было нечего. Отношение к нему хозяев оставалось в этом случае нейтральным, а чаще подозрительным и даже враждебным. Тем не менее, он уже имел крышу над головой и мог согреться (в бане, летней кухне), т. е. воспользоваться некоторыми преимуществами оседлого существования.

* * *

Итак, существует целый ряд ситуаций, когда в дороге происходит символическое воссоздание дома. Оно может быть чисто знаковым и выражаться «родственными» формулами приветствий или обращением к **оберегам** (родная земля, хлеб-соль, зола или угольки от домашней печки, пронимальная, наконец, христианская символика) — «памяткам» дома. Более зримое воссоздание дома — его витальных функций и атрибутов (огонь, вода, пища и проч.) — **привал**. Максимальный вариант — это **придорожное жилище**, от временных шалашей и навесов до избушек, порой переживающих своего хозяина.

Воссоздание «дома» означало и возобновление действия «домашних» поведенческих норм: отмену дорожных ограничений как в витальной (явление ревитализации), так и в коммуникативной сферах. Именно в точках, маркированных знаками «дома», становится возможным общение. Здесь — на привалах, у колодцев, в курилках и лесных избушках — завязываются знакомства между путниками, а порой возникают и более стабильные дорожные объединения. Отмеченное знаками дома, пространство становится жилым, а тем самым и коммуникативно пригодным. Впрочем, как воссоздание дома в дороге было частичным и скорее символическим, так и домашние нормы общения возвращались временно и в ограниченном виде.

Часть III. *Пришельцы*

Последний этап традиционного сюжета «дороги» — возвращение или приход на новое место. Впрочем, любой приход к жилью обыгрывался в обрядах как возвращение — из мира дорог в дом, к оседлой упорядоченной жизни, к людям, в человеческое сообщество. Наша задача — рассмотреть обряды прихода/возвращения и статус пришельца в оседлом сообществе.

Статус пришельца определялся соотношением двух стратегий: во-первых, его адаптации — перехода в домашнюю систему социальной регуляции, на положение «своего»; во-вторых, стратегии отторжения — изгнания, физического насилия или просто социальной изоляции. Стратегия адаптации реализовывалась через практики гостьбы и постоя. Стратегия отчуждения базируется на сохранении представлений о его неполной принадлежности к человеческому миру, связи с потусторонними (нечистая сила, покойные родственники) или небесными (Бог, святые) силами. Мы рассмотрим отдельно три группы статусных позиций, в основе которых понятия гостьбы/постоя (статусы гостя и постояльца), магической силы (статусы колдуна, знахаря, идентификация пришельца с нечистой силой — лешим или кикиморой) и Бога (статусы убогого нищего, странника-богомольца, паломника, старца-пророка и даже странствующего святого).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 9 *Гость*

Стратегия адаптации пришельца реализовывалась в ритуалах встречи и гостеприимства, которые можно рассматривать как их непосредственное продолжение. Опять, как и в ситуации ухода, происходит соприкосновение домашнего и дорожного комплексов представлений и норм. Только теперь дорожный должен уступить место домашнему. Вместе с тем должен быть определен и статус пришельца в оседлом сообществе, что само по себе проблематично.

Неузнанный

В первый момент, когда человек является с дороги, он вообще не имеет статуса: не случайно в фольклоре он часто не узнан, не опознан, — т. е. его статус в глазах местных жителей неопределен. В фонде Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева хранится присланный из Ветлужского у-да Костромской губ. популярный среди крестьян рассказ о Семене Приплывном (вариант сюжета о царе Эдипе). Суть его в следующем: родители решили избавиться от новорожденного сына, положили его на доску (вариант: в корзину) и спустили на воду. Река принесла его к монастырю, где он жил до 17 лет. Получив профессию швеца, Семен отправился странствовать по деревням и случайно оказался в родной деревне. На постой он устраивается в доме своих родителей, разумеется, ничего об этом не зная. Убив отца, женится на своей матери и приживает от нее ребенка. Через какое-то время к ним приходит странник, в облике которого, как выясняется, был Господь Бог. Он открывает страшную правду, и, чтобы искупить свой грех, оба: Семен и его мать — отправляются странствовать [АРЭМ. Д. 576. Л. 3]. Мы хотим здесь отметить сюжетообразующий

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

мотив неузнанности пришельца. Семена не узнает даже его собственная мать, что должно обозначать полную невозможность идентификации.

Тот же мотив неузнанности человека по возвращении его на родину отмечает И. А. Разумова, исследуя типовые мотивы семейных рассказов. В ее книге приводится несколько характерных эпизодов. Молодой человек рассказывает, как навещал свою бабушку в деревне: «Пришли мы, значит, и стоим с братом на пороге. А бабушка подумала, что приехали корреспонденты какие-то». «Отец идет с фронта. А Колька маленький еще был, увидел его — да как бежать! И матери кричит: „Мама, мама, там какой-то солдат идет!“ На отца — „солдат“. Вот смеялись-то!» [Разумова 2001, 337].

Подчеркивание неузнанности пришельца в связи с ситуацией встречи означает неопределенность социального статуса пришельца и задачу его реконструкции. В переходный период между пребыванием в дороге и адаптацией дома пришелец находился в положении гостя.

Гость

Статус «гостя» имели те, кто приехал к родне на праздники, ненадолго остановился у знакомых, собрался уезжать или недавно вернулся после отлучки. Парни после армии считались гостями в родном доме от 3–5 дней до нескольких месяцев, нищие-калуны после возвращения с промысла пребывали в этом промежуточном положении около двух недель, не работая и все время посвящая гульбе ([Максимов 1875, 492; Фирсов, Киселева 1993, 72–73] Владимирская губ., Юрьевский у-д; [АРЭМ. Д. 738. Л. 44] Новгородская губ., Тихвинский у-д, 1898 г.). Понятие «гость» могло быть отнесено к любой категории «чужих», временно пребывающих в доме. В древнерусских текстах гость — это купец и вообще чужестранец [Черных 1994, 1, 210], а в переносном словоупотреблении — разбойник, вор, побывавший в доме без ведома хозяев. В фольклоре *гостьей* иногда именовалась болезнь лихорадка [Байбурин, Топорков 1990, 117, 125] и некоторые другие болезни (испуг, мор). Такую гостью старались скорее проводить восвояси: «Какова ты гостья есть, такова тебе и честь. Где гостья была, там и поди», — говорится в заговоре «ото всего», записанном в с. Кенозеро ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 10, 14] Плесецкий р-н Архангельская обл., запись Н. Е. Грысык, 1991 г.). Понятие гостьбы объединяло разнообразные ситуации контакта с пришельцами. Понятие «гость», таким образом, нельзя считать в точном смысле определением статуса: оно обозначало целый ряд социальных позиций, отношений и практик (праздничная гостьба, постой, возвращение и проводы), а фактически — процесс перехода между дорогой и домом, позициями своего и чужого.

«Гость» — состояние, промежуточное между домом и дорогой. Гостьба — еще не полная оседлость, человек пребывает в движении: ходит по домам, гуляет с друзьями, отмечая возвращение, и лишь постепенно включается в хозяйственные работы, тем самым теряя статус «гостя». «В июне 1970 года вернулся домой, — вспоминает свое возвращение сорокалетний петербуржец. — Погуляв недели две, я подал заявление об устройстве на работу на Механическом заводе, где пришлось ждать допуска два месяца. В это время находился то в городе с друзьями, то на даче, обшивая каркас досками, рубероидом вместе с отцом и сестрой» (М 1956 г. р., АИС 1993а).

Обилие исследований гостьбы и гостеприимства в этнографической, этнолингвистической, историко-этимологической литературе избавляет нас от необходимости возвращаться к подробному описанию всех деталей (см.: [Бенвенист 1995, 74–83; Колесов 1986, 62–68; Байбурин, Топорков 1990; Костомаров 1996, 98–109]). Мы рассматриваем положение «гостя» и ритуалы гостеприимства как проявление установки на адаптацию пришельца к нормам и обычаям «дома». Наша задача — проследить процесс конструирования социальной ячейки для пришельца в оседлом сообществе.

В ритуалах встречи и приема гостей наиболее задействован, пожалуй, пространственный код. Социальный статус изменялся по мере продвижения пришельца из нежилого дорожного пространства к жилью и его символическому центру. Пространство разворачивалось в порядке, обратном обрядам ухода.

Приметы о доме

Конструирование статуса пришельца начиналось еще в дороге. По мере приближения к конечному пункту путешествия в ее событиях все более просматривался дом. Мелкие дорожные события путник истолковывал как знаки, говорившие о будущей жизни дома и предстоящей встрече. На этот счет существовал целый ряд примет: если у путника зябнет правая нога — значит, дома что-то неладно; лошадь ржет — к хорошим вестям от родных, фыркает — к радостной встрече, распрягается дорогой — значит, жена изменила либо лежит больная ([Даль 1993, 3, 606]; [АРЭМ. Д. 1303. Л. 30] Пензенская губ., Городищенский у-д). Особенно внимательно относились к подобным знамениям во время ритуальных дорог, например, свадебной. Подобные приметы — способ перекодирования дороги, так что ее события становились знаками, элементами картины будущей встречи. Они касались отношений с женой и прочим социальным окружением, т. е. в подобном прочтении дорожных событий можно видеть начало социального конструирования уже домашнего (прежде всего, репродуктивного) статуса пришельца.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Возможны и попытки прервать этот процесс посредством вредоносных обрядов: *порчи* или *скрадывания дороги*. Для этого *вынимали след* — песок или снег в том месте, где прошел человек, и перекидывали наотмашь через левое плечо в сторону, противоположную дому. После этого, по поверьям, он больше не сможет ходить сюда, ему не будет пути к этому дому или селению. Яркий пример вредоносной магии — свадебная порча. Недоброжелатели или нанятые ими колдуны бросали в повозку молодым новый веник, хлебную колотовку, что должно вызвать в их семье ссоры, драки и брань ([Кушкова 1999, 106–107] Гомельская обл., Мельчинский р-н). Под ноги молодым бросали наговоренные иголки, клубок волос и шерсти, щепу, после чего жених или невеста, как ожидалось, будет сохнуть, потеряет способность к соитию и станет немил супругу ([Черепнин 1929, 97]; [АМАЭ. Д. 1337. Л. 20–22] Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.). Цель этих действий, нарушающих путь, — прервать строительство отношений в новой семье, блокировать уже самый проект этих отношений.

При выезде со двора или въезде в деревню колдун бросал под ноги лошади гороховый стручок с девятью горошинами, приговаривая: «Девять четвертей гороху, жених да невеста (вар.: десятая невеста), да конь ни с места» ([Зеленин 1914, 224; 1916, 1152] Псковская губ.; Вологодская губ., Кадниковский у-д; [АМАЭ. Д. 1417. Л. 31] Вологодская обл., Харовский р-н). Вместо горохового стручка могла быть соломинка, в которую впускали блоху или вошь: «Не блоху сажу, а медведя сажу». Наговоренную таким образом соломинку клали в воротах, ожидая, что лошадям почудится медведь и они не пойдут вперед. По некоторым сведениям, ворота (а может быть, и соломинку?) предварительно мазали медвежьим жиром, запах которого пугает лошадей ([Зеленин 1916, 1152; Ржевский край 1926, 116–117]). Обратим внимание на появление зооморфных мотивов.

В некоторых случаях зооморфные черты приписывались пострадавшим от порчи: они то казались животными, то превращались в животных. Причем это превращение, как и следовало ожидать, обозначало отчуждение: «Девка вот сколь хороша, нарядится. А приедет жених — ему кажется: рожа у ей вся в моху (т. е. в шерсти. — *Т. Щ.*), как у скотины. Это спортит так старуха» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 94] Кировская обл., Яранский р-н, 1982 г.). «В свадьбешный-то день они и подделают... Невесте делали: и кричать будешь, и по-собачьи», — т. е. она сделается кликушей и будет кричать на разные звериные голоса ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 60] Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Павлово, 1982 г.). В этом же ряду и многочисленные рассказы о превращении свадебного поезда в волков: «Когда от венца едут, ведь какие-то были колдуны. Они портили: и невеста, и жених, и весь обоз в волков превративши». «А свадьбу в волков

оборачивали. Табунами волки бегали! Это если среди родни окажется такой человек (колдун), да ему не угодят. Бывало, волков по 12 бежит — весь поезд» ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 24] Новгородская обл., Шимский р-н, д. Старое Веретье, 1981 г.; [Л. 95] Кировская обл., Яранский р-н, 1982 г.; см. также: [Зеленин 1916, 1063] Петроградская губ., Гдовский у-д).

Колдовские действия разрушали еще неоформленный образ будущей домашней жизни в самом начале его ритуального конструирования, на дороге. В результате этих действий молодые, по поверьям, утрачивали способность к половому общению, сохли, иногда умирали или превращались в животных. Действия колдуна разрушали или, скорее, не давали сформировать человеческий статус: образ и место в людском сообществе (семейные отношения), прерывая процесс его символического конструирования.

Заметим, что дорожные приметы, как и порча, фокусировали внимание, главным образом, на семейно-родственных, еще точнее — супружеских отношениях. Иными словами, предвосхищали место прибывающего, прежде всего, в репродуктивной структуре сообщества.

Социальное конструирование или реконструкция репродуктивного статуса пришельца — один из главных мотивов в ритуалах встречи. Ожидая солдата из армии, родня и знакомые уже заранее начинали его обсуждать: по свидетельствам конца XIX — начала XX в., «в каждом доме можно услыхать ему похвалы или порицания, предположения относительно женитьбы, сватанья ему невест» ([АРЭМ. Д. 563. Л. 4] Костромская губ., Буйский у-д). То же самое происходит и в наши дни: женщины подбирают солдату пару, так чтобы в ближайшее время по возвращении его женить.

В Поморье старались поскорее просватать холостых мужчин после их возвращения с промыслов. Неженатые парни устраивали *привальные* вечеринки, где гуляли с девушками. Девушки собирали у себя подруг, а вечером появлялись парни, вернувшиеся недавно с промысла. Они просились на вечеринку, причем измененными голосами, царапаясь и мяукая под окном, стоя в простенке, где их не было видно [Бернштам 1977, 115]. Отметим мотивы их неузнанности, невидимости (т. е. невозможности их идентифицировать, неопределенности статуса) и зоо-символизм (мяуканье, царапанье) в их поведении. Гулянье с девушками оказывается здесь средством символического снятия чужести. Социальная интеграция достигается посредством репродуктивной (т. е. включения в репродуктивную структуру сообщества).

Женатых солдат и промышленников еще с порога ставили в известность о всех событиях, за время отлучки произошедших в семье. Крайний и трагический случай представляет известный по песням-балладам сюжет о том, как солдата (казака и т. д.) встречает у околицы мать и со-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
МАЭ РАН

общает, что молодая жена ему не верна. Тот сгоряча врывается в дом и рубит ей голову, и только затем обнаруживает, что мать его обманула... Так или иначе, сообщество начинало с того, что заново определяло положение вернувшегося, прежде всего, в системе репродуктивных отношений.

Приметы о госте

Приближение пришельца не только перекодировало дорогу, но и трансформировало дом, в котором ожидали гостей. Происходившие в нем события связывали с предстоящим появлением гостя: дом как будто приоткрывался дороге. Существовал целый комплекс примет, по которым можно было судить о приближении гостей.

Некоторые из них связаны с печью. По поверьям, гостей следует ждать, если из печи выскакивают искры, угольки, выпадает на шесток головня, в печи гаснет огонь или кто-то нечаянно гасит свечу, разваливаются дрова, полено выпадает из *беремени* (связки) ([Даль 1993, 3, 277–278, 608]; [Симина 1981, 113] Архангельская обл., Пинежский р-н). Знаками о людях с дороги служили, таким образом, симптомы распада, разрушения домашнего очага.

Изменения, связанные с приближением пришельцев, затрагивают и стол. Перед их приездом со стола падают хлеб, ложки (значит, придет женщина), вилки («зубастая» женщина-сплетница), нож (придет мужчина). После еды на столе остается забытая ложка — тоже к гостям. Во время трапезы обнаруживается лишний прибор: ложка, тарелка, либо лишняя чашка чая, рюмка вина, — говорят: «Кто-то спешит» или «Лишний рот будет» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 27, № 52] Вологодская обл., Белозерский р-н).

Знаки скорого приезда гостей видели в поведении домашних животных: если во дворе дерутся куры, стрекочет сорока, собака катается перед домом, взлаивает во сне или просто внезапно подает голос (в какую сторону она лает, оттуда приедут гости), кошка «ставит лапою костыль» (приподнимает ее, согнув) или просто умывается: куда она в этот момент смотрит, оттуда гостей намывает [Даль 1993, 3, 277–278].

У хозяина дома перед приездом гостей чешутся усы (к свиданью, целованью, гостинцам и лакомствам), *цветут* ногти (т. е. на них появляются беленькие пятнышки), чешется правая рука (здороваться). Все это связано с традиционными практиками приема гостей: рукопожатьями, поцелуями, трапезой, обменом гостинцами. Приметы фиксируют, так сказать, задействованные в этих практиках органы тела, кодируя их как знаки этих практик. Приезда гостей следует ожидать также чихнув, особенно во вторник. Последнее понятно, если вспомнить, что

днями, удачными для поездок, считались в народе именно вторник и еще суббота — «легкие дни» [Даль 1993, 3, 582, 607–608].

Предстоящий приезд гостей как будто изменял метрику домашнего пространства, свойства и местоположение привычных вещей: особенно характерны симптомы распада центральных объектов жилья — стола и очага. Пространство становится подвижным, привычная обстановка сдвигается с мест: «Пошли наши лучинушки плясать, пляши, печь, пляши, лавочка»; «Ходи, изба, ходи, печь, хозяину негде лечь!»; «Изба ходит, сени говорят» — так выглядит гостьба в зеркале народных пословиц. Прием гостей описывается как *гульба*. Дом приходит в движение, теряя свои главные свойства: устойчивость и оседлость.

Можно заметить, как появление пришельцев трансформирует пространство дороги и дома, между ними образуется промежуточное пространство со смешанными свойствами. В домашних событиях видится дорога, в дорожных — дом. Разрушается разделяющая их символическая граница, открывая дом влияниям дороги, иногда разрушительным. Обычаи встречи/гостеприимства призваны восстановить границу: адаптировать пришельца к домашним нормам и образу жизни, так чтобы он утратил качество чужести и больше не был проводником для чуждых сил. В противном случае, если ничего не предпринять, дорога грозит разрушить и поглотить дом вместе с его жителями.

Существует множество фольклорных повествований о том, как жители того или иного селения поплатились за негостеприимство — были наказаны пожаром, нашествием змей, а то и полным запустением места. По легенде, город Свитязь близ Новогрудка (Гродненской губ.) был поглощен водами одноименного озера в наказание за то, что его жители «не принимали путников, и ни один из таковых в их городе не ночевал» [Максимов 1994, 73]. Женщина в подмосковном селе не дает прохожему воды — тот напускает в ее дом кикимору, и в доме не ведутся деньги, гибнут животные, в конце концов, случается пожар [Забылин 1992, 151]. Отметим, что сюжеты о наказании подобного рода были типичны в репертуаре странствующих нищих, служа подкреплением и стимулом гостеприимства. Широко распространены были представления о том, что гость, с которым обошлись ненадлежащим образом, способен унести из дома удачу, долю, *спорынью* (обилие хлеба), плодовитость кур, здоровье хозяев, сон и спокойствие маленьких детей — т. е. то наполняющее его биение жизни. Еще одна форма наказания негостеприимных жителей — превращение их в животных. Зафиксированы рассказы о том, как жители деревни, не пустившие путника ночевать, превращаются в медведей [Даль 1993, 3, 631]. Дикий мир дорог поглощает их, они дичают, утрачивая человеческую природу, перемещаясь за грань мира людей. О негостеприимном хозяине пословицы говорят: «Как бирюк

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/collector/03/03_05/5-85759-176-7/
©МАЭ РАН

в нору забился, как байбак, как медведь в берлоге», «Живет один, как бирюк, как медведь в берлоге, как бухало, как перст, как божедом» («божатый, нищий при скудельнице, где кладутся тела погибших»), опять-таки маркируя его зоо- и некро- символикой отчуждения, характерной скорее для дороги, чем для дома [Там же, 3, 274, 299]. Негостеприимный хозяин сам терял «домашние» качества, соотносясь с чужим, нечеловеческим — животным или потусторонним — миром.

Из сказанного можно заключить следующее. Явление пришельца, если следовать народным поверьям, размыкало пространство дома, открывая его влиянию дороги и ее губительных сил (нашествие змей, пожар, провал, затопление, повальная болезнь и т. п.), а то и приводя к его полному разрушению, — если хозяева ничего не предпринимали. Если дом не поглощал (адаптируя к себе) пришельца, то привнесенные им влияния дороги угрожали поглотить дом. Обычаи гостеприимства мыслились как средство нейтрализовать или локализовать это влияние: адаптировать чужака, а до завершения этого процесса ограничить сферу его активности — в отношении его действовала целая система территориальных, хозяйственных, репродуктивных табу.

Приезд

Приезд на место ритуализован как пересечение ряда границ на пути к символическому центру жилья (стол, очаг). На этом пути характерна постепенная потеря пришельцем подвижности или сужение ее диапазона. Ритуальные остановки у околицы деревни, ворот двора, порога дома, дверей из сеней в избу, под матицей — сопровождались символическими действиями, запускавшими новые правила коммуникаций.

Околица. Еще не доходя до границы селения, путник приводил себя в порядок: отряхивал дорожную пыль, а в некоторых случаях и переодевался. Если шел в гости на праздник, снимал где-нибудь в кустах дорожную одежду и надевал «самолучшую окруту», которую всю дорогу нес в узелке, боясь запачкать. Сапоги тоже нередко носили на плече, а шли в лаптях, только около деревни переобувались ([АРЭМ. Д. 117. Л. 4] Вологодская губ. и у-д).

В северных селах у въезда в деревню устраивали будку-сторожку, где сидел какой-нибудь бедняк, открывал ворота, за что получал от проезжавших мелкие гостинцы. В праздники к околице сбегались дети, встречая гостей, открывали им изгородь, за что получали от них конфеты и пряники ([АРЭМ. Д. 117. Л. 4] Вологодская губ. и у-д). В Поморье дети высматривали мужчин, возвращающихся с промысла, с колокольни, чтобы первыми их встретить и получить гостинцы: калачи, пряники, — привезенные из города. Мать посылала к околице детей встретить

сына-рекрута с призывного участка; последний тоже наделял их гостинцами. В прибрежных поморских деревнях промышленников встречали на берегу, помогая им в разгрузке кораблей. За это приехавшие одаривали участников разгрузки городскими подарками. Заонежане, возвращаясь с рыбного промысла, оделяли рыбой одиноких и убогих, что, по местному верованию, обеспечивало удачу в промысле [Бернштам 1977, 114; Бернштам 1983, 171; Логинов 1993а, 42]. Заметим, что у границ селения раздавали гостинцы, как правило, самым низкостатусным его жителям: детям, нищим и убогим, чернорабочим.

Можно отметить основные действия, связанные с пересечением границы селения: (а) изменение дорожного облика на домашний (переодевание) и (б) маркирование места привезенными с собою вещами, которые, заметим, несли память о том месте, откуда прибыл человек (море, город). Действия у следующих границ были в коммуникативном отношении аналогичны этим.

У ворот встречали званых гостей, выходя к ним с хлебом-солью. Принятие подношения означало согласие гостя остаться в доме: «Хлеб-соль в воротах, так не своротишь». Отказ от хлеба-соли немыслим и оскорбителен. Демонстрируя свое желание заполучить гостей, хозяин, встретив их, запирал ворота: «Гости на двор, так и ворота на запор». Уходящего гостя принято было провожать до ворот: «Конного гостя провожай до коня, а пешего до ворот», при этом уговаривая воротиться и погостить еще: «Умей у людей погостить, и к себе запросить, до ворот проводить и опять воротить» [Даль 1993, 3, 285]. Впрочем, возвращаться от ворот уже было не принято, это чисто ритуальные уговоры.

Если человек приезжал надолго и собирался вести здесь хозяйство, то водворял на новое место своего дворового, которого, уезжая, обычно звал с собою. Дворового оставляли в укромном месте хозяйственных построек в каком-нибудь старом лапте, берестяном ящичке или куче тряпок. То же проделывали и возвращаясь домой после долгого отсутствия. Все эти действия вполне укладываются в ряд способов маркирования/освоения места.

Основной ритуал встречи разворачивался у **порога**: «Честно величать, так на пороге встречать» [Там же, 3, 297]. На пороге обычно встречала гостей хозяйка дома, у ворот чаще хозяин или кто-нибудь из домашних (хозяйский сын, слуги). У порога являлся неожиданный, незваный гость, подавая знать о себе стуком в окошко или бряканьем дверного кольца: «Скок на крылечко, бряк во колечко, дома ли хозяин?» «Занесу руку на скобу, отопру двери на пяту». От порога и провожали гостей поклонами и поцелуями: «От порожка в ножки, за ушки да в губки» [Там же, 3, 278]. У порога оставляли обувь, а в сенях, перед дверью в избу, дорожные вещи: одежду, посох, оружие, — все это не принято

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

было нести в дом. Оставляли и дорожные сумки, за исключением тех, в которых везли гостинцы.

Войдя в дом, полагалось остановиться у порога, не переходя матицы без приглашения хозяев. Существовали специальные формулы приглашения: «Не стой в дверях!» — говорили хозяева с оттенком властного окрика. Или: «Садись, так гость будешь. Пришел — не стой, хозяина не томи» [Там же, 3, 281]. Нищих и случайных прохожих обычно оставляли ночевать у входных дверей, на брошенном полушубке или соломе ([АРЭМ. Д. 117. Л. 6] Вологодская губ. и у-д). В передней части избы, у порога, висел умывальник, где вошедший должен был смыть дорожную пыль перед тем, как подойти в чистое пространство к столу.

Приглашение к столу означало готовность предоставить вошедшему статус гостя. За столом самое почетное место — красный угол, под иконами. Войдя в дом, пришелец сразу искал его глазами и крестился на иконы. Так же поступали и свои, вернувшись домой: «Слава те, Господи, дома!» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 75] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). Место за столом в красном углу предназначалось самым почетным гостям: «Первому гостю первое место и красная ложка», — гласит пословица. — «Просим на избу: красному гостю красное место». «Честь да место. Господь над нами — садись под святые» [Там же, 3, 279–280].

Приезжие (постояльцы и переселенцы) клали к божнице узелок с землей, привезенной с родины ([АРЭМ. Д. 554. Л. 5–6] Калужская губ., Мосальский у-д). Если человек приезжал жить на новое место, то высыпал привезенную с родины землю и ступал по ней: «Я по своей земле хожу», — чтобы не болеть и не скучать по родине. По другим сообщениям, землю с родины на новом месте бросали в воду, «чтобы была вкуснее» ([Попов 1903, 199]; [АРЭМ. Д. 554. Л. 5–6] Калужская губ., Мосальский у-д). Все это не что иное, как символическое маркирование места и тем самым его освоение.

Но и красный угол еще не конечная точка продвижения в доме (и продвижения в социальной структуре из положения чужака в позицию своего). Сидя за столом, даже в красном углу, гость не имел доступа в некоторые другие части жилища. Он довольно скован, его нормальное положение — сидеть на месте, определенном для него хозяином (малоподвижность, пассивность гостя была отмечена: [Байбурин, Топорков 1990, 121]). Гость, правда, мог плясать в избе, когда она уже начинает «ходить ходуном». Попытки же пройти или заглянуть в другие помещения, за занавески, а особенно в печной угол воспринимаются хозяевами болезненно, как неуместное и настораживающее любопытство.

Следующий пункт его продвижения в пространстве избы — печь. Доступ сюда означал уже восприятие пришельца как «своего»: «Будь, что дома: полезай на печь». О родне и близких знакомых говорили: «Это домашний (свой, запечный) гость». Считалось: «Кто сидел на печи, тот уже не гость, а свой» [Даль 1993, 3, 280–281].

Укладываясь спать на новом месте, следует *попроситься* у домового, как и при ночлеге в лесных избушках, банях или пустых домах: «Хозяин с хозяюшкой, примите в дом с моими малыми детишками» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 75] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.; [АРЭМ. Д. 738. Л. 44] Новгородская губ., Тихвинский у-д, 1898 г.; [Адоньева, Овчинникова 1993, 24] Вологодская обл., Белозерский р-н). В городской культуре особое отношение к первой после приезда ночи тоже сохранилось: сны в эту ночь считаются вещими. Перед тем как уснуть, девушки приговаривают: «На новом месте приснись жених невесте!» Кто приснится — тот и будет мужем. Любопытно отметить, что первым делом и в этом случае конструируется репродуктивный статус.

В целом путь пришельца из нежилого пространства дороги через ряд значимых точек к витальному центру жилища (стол/печь) можно рассматривать как пространственный код его социальной интеграции. Продвижение в пространстве обозначало его постепенное приобщение к числу «своих», переход в сферу действия домашних законов и правил взаимодействия. Можно заметить одну тенденцию: по мере продвижения с периферии селения к дому повышается статус встречающих. Н. И. Костомаров упоминает обычай зажиточных и знатных россиян делать гостям несколько встреч: у ворот их встречает слуга или дворецкий (смотря по положению хозяев); у крыльца — сын или родственник хозяина, на пороге или в сенях — сам хозяин. Таким образом он выражал уважение к гостю; пришельцы же низкого звания не удостаивались встречи у порога, ожидая выхода хозяина в передней [Костомаров 1996, 99]. На своем пути от околицы в дом пришелец преодолевал ряд символических рубежей, отмечая их ритуальными действиями, смысл которых — освоение пространства путем его маркирования: в значимых точках путник размещал привезенные с собою вещи-символы (памятные, необычные, сакрально значимые) — раздавал гостинцы, клал на божницу привезенные с собою иконки или родную землю.

Обходы

Нужно отметить еще один тип пространственного поведения, связанный со встречей: обходы селения. Вначале — жителями деревни, потом и самим пришельцем.

Перед возвращением поморов с промысла дети, а ближе к вечеру — девушки обходили их дома, с пожеланиями попутного ветра. За это от жен и матерей промышленников получали угощение (пряники, калачи, шаньги, орехи, рыбу). Перед заходом солнца уже пожилые женщины

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
©МАЭ РАН

ходили по селу и собирались на берегу *молить ветер* [Бернштам 1983, 171]. Перед приездом дорожных людей пространство селения как будто приходило в движение. Все начинали ходить по улицам, вовлекая в это движение каждый ожидавший своего жителя дом.

После приезда промышленники уже сами обходили свою родню, приглашая на *стретины*, при этом дарили подарки. Потом молодежь допоздна гуляла по улицам. Вернувшиеся с промысла парни ходили под окна к девушкам, вызывая их на гуляние или напрашиваясь к ним на вечерки. Так же, с подарками либо с вышивкой, в наши дни обходят друзей и девушек парни, вернувшись из армии. Эти обходы — символическое восстановление пришельцем своего социального окружения.

Ритуальные обходы охватывали не только живых, но и умерших родственников. По возвращении на родину принято сходить поклониться родителям на могилки, возобновляя связь с ушедшими поколениями рода, а вместе с тем и с родной землей.

Вслед за обходом знакомых следуют сборы — приглашение к стретному застолью: концентрация людей, информации, вещей и продуктов. В дом, где празднуют встречу, собираются близкие, принося с собою домашние пироги и прочие продукты к столу. Все вместе выглядит как охват всего социального пространства (обходы селения), а затем его сжатие в точку застолья. Складывается ядерная структура, ядром которой как раз и становится пришелец. Иногда он формирует такую структуру целенаправленно путем быстрой концентрации информации, а затем и жизненных ресурсов.

Нищий, приходя в деревню, также обходит все дома, а затем уходит дальше в дорогу, так и оставаясь чужаком. Для чужаков-пришельцев обходы селения ими или их помощниками имели иногда функцию своеобразной разведки: сбора информации, позволявшей им потом взаимодействовать с местными жителями. Вологодский корреспондент Тенишевского бюро повествует об одной бродячей ворожее, Настасье, 46-ти лет, которая ходила по деревням под видом «юродивой Марьюшки», поражала крестьян своим ясновидением. «Она куда ни придет, кого ни встретит, всем ворожит, узнает судьбу и даже мысли человека. Ходит она постоянно не одна, а вместе с другою какою-нибудь Марьею или даже с двумя избранными навсегда у нее товарками... Не известно, — пишет корреспондент, — как она и угадывает судьбу людей». В качестве объяснения приводит следующее наблюдение: «Одну свою товарку под видом простой странницы-богомолки посылает вперед. Она, заходя в различные дома, узнает, каково... в деревне народ, кому можно поворожить, что это за человек, каковы его настоящие дела, и все эти сведения она передает мнимой юродивой. Когда же та приходит в эту деревню, то ей уже все известно и потому идет прямо в такой дом, где есть желающий

погадать и где можно пробыть несколько времени безопасно от начальства, главным образом, от священника», который ее обычно выгонял из деревни ([АРЭМ. Д. 154. Л. 45–46] Вологодская губ. и у-д). По существу, таким образом эта «Марьюшка» заранее, перед своим появлением в деревне, формировала для себя круг потенциальных клиентов, а вместе с тем и благотворителей.

Подобные сообщения не единичны. Череповецкий корреспондент Этнографического бюро пишет об этом как о типичном для странников приеме: «Входя в деревню или село, странник знает всех, кто поисправнее, наперечет, знает, как кого зовут, величают по отчеству, знает характер их, чтобы в случае наиграть на слабой струнке своего благодетеля. Речь у него изысканная... Учителю представится учителем, священнику — священником...» ([АРЭМ. Д. 807а. Л. 9] Новгородская губ., Череповецкий у-д). Похожие приемы предварительной «разведки», концентрации информации, отмечены и в практике бродячих коновалов, также промышлявших знахарскими услугами. Мезенский коновал Микишка, промышлявший на р. Кокшенге (в Вологодской обл.), явившись в деревню, прямо расспрашивал крестьян: «У кого чего есть работа?» [АМАЭ. Д. 1568]. Коновалы-сюзяны, известные по всему Поволжью как знахари, использовали уже знакомые нам «разведывательные» приемы. Выглядело это (по описанию корреспондента Тенишевского бюро) так: коновал с работником приходит в деревню, останавливается в каком-либо доме (обычно у зажиточного и влиятельного среди крестьян хозяина); работник вносит в дом инструменты, сразу говорящие о занятии пришельца, затем выходит во двор. При этом он «постарается расспросить у случившегося во дворе кого-нибудь из домашних, как они живут, не было ли особенных несчастий, особенно со скотом. Войдя в избу, постарается передать слышанное хозяину... на особом сюзянском наречии... похожем на то, каким говорят владимирские офени». Расспрашивает также и о других крестьянах: интересовался заболеваниями скота, а также и человеческими болезнями, разного рода интригами и напряжениями в среде крестьян и т. д. С другой стороны, о появлении коновала становилось известно в деревне и окружающих селениях. Все это не что иное, как конструирование им системы связей (вначале потенциальных), «паутины» — ядерной структуры, — в центре которой оказывался он сам. Затем коновалу оставалось только материализовать ее: перевести из потенциального в явное состояние. Зная уже предварительно обстановку, коновал являлся в те дворы, где для него (как коновала, лекаря людей и животных, а также знахаря — специалиста по гаданиям и приворотам) могла найтись работа. Тут же демонстрировал хозяевам свое «ясновиденье» (т. е. утверждался в статусе носителя необъяснимой *силы*): «Хозяин, я по приметам вижу: у тебя на дворе не совсем ладно», — говорил он. — «А что?» — «У тебя со

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

скотинушкой были несчастия...» «Хозяин удивляется, как это чужестранец узнал, — значит, он не простой человек. И вот начинает его просить, как бы ему помочь... коновал соглашается, дает... снадобье, объясняет, как давать (большею частью — толченая ясеневая кора). Хозяин дома... угощает коновала и расплачивается деньгами» ([АРЭМ. Д. 401. Л. 21] Симбирская губ., Ардатовский у-д, 1900 г.).

Эта модель временной интеграции пришельца жива и поныне. Наталья Ивановна из Калужской области пишет в газету «Аргументы и факты»: «Этим летом цыганки, проживающие у нас в районе, освоили новый вид промысла: гадание по наводке. Найдут в поселке какую-нибудь словоохотливую молодуху, разговорят и узнают всю подноготную про ее соседок. Ну а через денек-другой наносят визит им, мол, позолоти ручку — погадаю. Эффект таких пророчеств удивительный! Моя подруга на днях была просто потрясена, как же эта незнакомая женщина знает о ее семье мельчайшие подробности. Кому не интересно узнать о судьбе близких?! Вот и раскошелилась с перепугу. Да так щедро, что не знает теперь, чем детей прокормить» [АиФ, июль 1996, № 31, 1]. Сомнительна только новизна и оригинальность такого рода приемов. «Старший брат у меня поймал на шею лишай, — вспоминает жительница с. Благовещенск (на юге Архангельской обл.) еще довоенные события. — И вот никак не могли залечить. А вот эта бабка ходила, побиралась. Услышала, в деревню пришла, — что у нас беда такая. Пришла, да маме и говорит: — У вас сын больной. Неделю меня прокормите, и я вылечу его...» ([АМАЭ. Д. 1621. Л. 23] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.).

Заметим одно различие. Если родственник, вернувшийся домой или приехавший в гости, восстанавливает свои связи посредством публичных практик (обходы, застолья), то неизвестный странник, чужак достигает той же цели с помощью тайных приемов («разведка»).

Так или иначе, в ситуации прихода производится смотр социального окружения пришельца, (вос)создание его социальных связей, а также и (пере)определение его места в системе этих связей. Важнейшие элементы конструирования социального статуса пришельца — определение его места в иерархии (отношениях власти) и его *доли* в распределении жизненных ресурсов. Остановимся на том и другом поочередно.

Подведем итог пространственным перемещениям, которые все вместе составляют сюжет «прихода». Вначале формируется пространственная зона, промежуточная между дорогой и домом и обладающая смешанными свойствами. Затем эта зона заново структурируется: маркируется серия концентрических границ, отмечая путь от периферии к центру жилой территории. Последующие обходы очерчивают круг социального пространства, которое затем сжимается в ту же точку символического центра (где находится стол и печь).

Гостинцы

Не дорог подарок, дорога любовь.
Кума немила, и гостинцы постылы.

[Даль 1993, 3, 265, 266]

Рассматривая пространственное поведение пришельца, нельзя не сказать о способах маркирования пространства и тем самым приобщения к месту. Некоторые формы его мы уже упоминали: высыпание на новом месте привезенной с родины земли, положение на божницу своей иконы — родительского благословения и т. д. В этом же ряду можно рассматривать и вручение подарков — гостинцев, которые нередко имели не столько практическое, сколько символическое значение. «Если ты едешь к знакомым, обязательно везешь какие-нибудь сувениры, какие-нибудь подарки — хоть и небольшие, но обязательно, — говорит моя собеседница, жительница Санкт-Петербурга. — Для меня это... какие-то сувенирчики: ну просто хочется сделать приятное людям...» (ЛАА, Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.).

По традиции гостинцы вручали в первую очередь детям, а иногда только им. В материалах Тенишевского бюро встречаются замечания, что подарков вообще «не бывает, кроме гостинцев детям» ([Фирсов, Киселева 1993, 92–93] Владимирская губ.). «Если дети есть, так детям в первую очередь, конечно, — утверждают и наши современники. — Если маленькие дети, то какую-нибудь игрушку или книжку. Ну это надо просто подумать, чтобы что приятней привезти» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). Взрослые обычно от подарков отказываются, и нередко то, что хотят подарить хозяевам, гости вручают детям.

Вручают гостинцы в пограничных местах: у околицы селения, на пороге, стоя у дверей, где распаковывают сумки — т. е. пришелец маркирует пересекаемые им границы посредством привезенных с собою предметов. Гостинцы несут обычно память о том месте, откуда их привезли. «Дедушка, — вспоминает петербурженка свое детство в начале 1960-х, — привозил мне из командировок всякие сладости, книжки», как вещи из другой, городской, жизни (Ж 1956 г. р., АИС, 1993. Л. 4). Поморы привозят из Архангельска «городские» сласти и мануфактуру. Девушка из монастыря посылает домой плетеный поясок с его изображением. В наши дни из Санкт-Петербурга везут коробку конфет с изображением питерских достопримечательностей. Из деревни привозят варенье, сало и прочее, подчеркивая, что «это наше домашнее». Таким образом, вещь устанавливает невидимую связь между местом исхода и прихода.

Традиционными гостинцами служили продукты и предметы женского рукоделия. Приходя в гости на праздник, женщины приносили хозяйке собственную выпечку — в Вологодской губ., например, белую

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

кулебяку (пирог с рыбой) или булку ([АРЭМ. Д. 117. Л. 4] Вологодская губ. и у-д). Сейчас женщины иногда приносят с собой в гости свой *фирменный* торт или банку солений, а приезжие из другого города дарят коробку конфет, банку растворимого кофе или бутылку коньяка.

В XIX — начале XX вв. в качестве гостинцев наиболее популярны были изделия из текстиля. Девушка, ушедшая в монастырь, пишет на родину: «Научилась вязать пояски: вот скоро вам и братовьям робяткам пошлю по пояску». Вскоре с одной из паломниц действительно передает: «На одной стороне каждого пояска была вышита молитва, а на другой имя лица, которому поясок предназначался» ([АРЭМ. Д. 109. Л. 12] Вологодская губ., Вельский у-д. Горицкий монастырь, в котором жила упомянутая девица, располагался в Новгородской губ.). Невеста, приезжая в дом молодого мужа, одаривала его родню полотенцами, узорными поясками, свекру дарила рубаху собственного изготовления. Отметим, что все эти вещи украшены были узорами, характерными для ее родины, так что члены ее новой семьи, надевая их, оказывались маркированы знаками тех мест.

Соотношение практической и символической ценности подарков зависит от величины социальной дистанции между хозяевами и гостем. Чем дальше, тем более весомым в материальном выражении должен быть подарок. Если едут к малознакомым людям, то стоимость гостинца приближается к величине расходов на содержание гостя. Пожилая жительница Санкт-Петербурга рассказывает, как в 1980-м году она ездила в гости в г. Черкассы: «А тогда было время трудное, с продуктами не очень хорошо было, восьмидесятый год, год олимпийский был, и тогда было не очень здорово: заказы все время какие-то были — колбасы эти, кофе растворимый, эти колбасы намазывала растительным маслом, в морозилку пихала, чтобы их сохранить. Мяса было не купить — с мясом очень сложно. Пошла, помню, в этот Шуваловский универсам, там у меня продавщица была, не продавщица, а кассир (знакомая. — *Т. Щ.*)... Ну и вот, когда я уезжать собиралась, она мне шесть килограммов мяса — хорошего-хорошего мяса, там у мясника попросила, и вот я шесть килограмм мяса, колбасы, кофе, и, помню, чего-то еще... овсяное печенье, торт я собиралась делать... В общем, он когда взял — этот Алексей Тимофеевич, говорит: „Галина Михайловна, что у Вас там: кирпичи, чи шо?" — Я говорю: — „Нет, это еда!" У меня был чемодан, полный одной только еды!» (Ж 1933 г. р., СПб., 1999 г.).

Петербургская семейная пара едет отдыхать в Одессу, надеясь остановиться у одноклассника мужа: «Они приезжали — не у нас жили, ну, а мы сразу поехали туда. Мы первые поехали к ним... Мы везли конфеты, книгу, кофе, чай — что-то такое. Ну, как бы вроде как... Чашки еще две фарфоровые. Костяные...» (Ж 1966 г. р., СПб., 1999 г.). Чем дальше знакомство, тем больше нужно везти подарков, которые, таким образом, становятся выражением социальной дистанции и средством ее преодолеть.

Приезжая к близким знакомым, дарят обычно чисто символические вещи: на память, чтобы было приятно. Однако самым близким людям — матери, сестрам, если возвращаются в свой собственный дом, дарят что-нибудь нужное: утилитарность опять повышается, кажется, опровергая тенденцию. Однако в этом случае человек возвращается в свой собственный дом, его не надо осваивать, и привозимая вещь теряет функции символического дара-гостинца, становясь просто предметом обихода. В конце 1950-х гг. девушка из Архангельска после окончания школы едет в Ленинград. Возвращается с подарками: «Я явилась счастливая, навезла маме кучу подарков: и теплую кофту, и отрез на платье, и даже электроутюг», истратив на это почти все взятые с собой деньги: у нее всего было 360 рублей, скопленных матерью за долгие годы (Ж 1939 г. р., АИС. 1993 г.). Валентина (1961 г. р.) из Петербурга ездит в гости к своим родным в Омскую область: «Там продукты у них свои все есть. Что в подарки — что самое необходимое. Допустим, я маме каждый год практически покупаю какой-то халат. Вот летом ребята ездили — летний. То какую-то теплую кофту ей это самое... Отцу — ну что, отцу всегда меньше всех попадает: либо рубашонка, носки, либо трусики и носки. Брату — ну, тот у нас тоже такой здоровяк — ну, что-то тоже стараешься, и снохе — обязательно. Вот нынче снохе я отправила — у меня был кухонный набор: фартук красивый, с котом Леопольдом, две прихватки с ним же, большое такое полотенце на стол, салфетки, что-то еще... Это снохе я отправила. И двое детей. Ну, что-то сладкое уже детям. Ну, либо — кому-то футболку, кому там чего-то еще — что-то пытаешься, что вот нужно детям, — вот положишь» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.).

Вручая подарки, приезжий маркирует новое место привезенными с собою вещами, что можно рассматривать как форму его символического освоения. Со своей стороны, местные жители делают ответные шаги, предоставляя гостю доступ к основным жизненным ресурсам (теплу, пище, воде и проч.).

Ревитализация

Напоил, накормил и спать уложил (и в баню сводил).

[Даль 1993, 3, 285]

Пословица, вынесенная в эпиграф, — по сути, формула ритуалов встречи, в которых, параллельно пространственному, разворачивался витальный текст. Витальные ресурсы: тепло и кров, пища, питье, баня — включаются в ритуальный процесс конструирования нового статуса пришельца.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Минимальный ресурс — кров, крыша над головой и домашнее **тепло**, поскольку, по пословице, «ночлега с собой не возят (или: не носят)!» ([АРЭМ. Д. 683. Л. 8] Новгородская губ., Белозерский у-д). «Заходи, места не пролежишь», — говорили прохожему, приглашая в дом ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 3] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Даже нищих в холодные дни пускали в дом «отогреться и поесть теплой пищи» ([АРЭМ. Д. 683. Л. 8] Новгородская губ., Белозерский у-д). Даже не собираясь пускать на ночь, хозяева не могли не позволить прохожему отогреться в тепле. Во время постоя в домах и на постоялых дворах воду для лошадей обычно грели, а если негде, то магически «обращали» ее в горячую посредством специальных заговоров (Заонежье [Логинов 1993а, 73]). К приезду гостей топили баню и ставили самовар. Встреча должна быть *теплой*, а прием *горячим*. Хозяин, не желающий принимать у себя всякий *наброд* (случайных посетителей), высказывался в том смысле, что, мол, «надо избу выстудить, жарко» [Даль 1993, 3, 294, 298]. Про негостеприимного хозяина говорили: «Пришел в гости, посидел у холодной печи», жалуясь на неласковый прием. Тепло было минимальным ресурсом, на который мог рассчитывать пришелец в попутном доме.

В домашнем тепле путник снимает дорожные **покровы** — происходит деконструкция дорожного облика, а вместе с ним и статуса. Тело лишается дорожных покровов постепенно: во дворе остается повозка, у порога — обувь и посох, в сенях — верхняя одежда и сумки. Дольше всего на теле удерживаются пояс и шапка, снятие которых обставлено особыми церемониями. Тот, кто считал себя ниже хозяев по статусу, стоял в дверях и мял шапку в руках: это жест самоуничижения. Равные хозяину гости шапку не снимали, в XVI–XVII вв. даже за столом на пиру сидели в шапках [Костомаров 1996, 103]. *Шапку ломали* в знак уважения. *Шапки долой* летели в драке и пляске. *Шапки оземь* бросали на спор, в драке — при выяснении отношений.

Не менее значимо и снятие пояса. Цель хозяина, кажется, состояла в том, чтобы заставить гостей *распоясаться*: «Распояшьтесь, дорогие гости, кушаки по колочкам!»; «Танцуй, душа, без кунтуша; ищи пана без жупана!» Снимали или ослабляли ремень, наевшись до отвала и почувствовав себя как дома. В пословицах снятие пояса — показатель хозяйского хлебосольства и довольства гостей, свободы и готовности открыть перед хозяином свою душу (истинные намерения): «Гуляй, душа, нараспашку!» [Даль 1993, 3, 285, 289]. В наши дни гость просит позволения у хозяина снять пиджак, ослабляет галстук, что служит показателем готовности перейти с этикетно-официального на доверительное общение. Ср.: «встречи без галстуков» как метафора неофициальных переговоров в политическом сленге.

Примечательно, что особенное внимание в ритуалах прихода уделяется снятию тех предметов одежды и снаряжения (обувь, посох и сумка, шапка и пояс), которые подчеркивались и как атрибуты дорожного комплекса, несшие и статусно-определительную, и обережную функции. Снятие их обозначает и снятие прежнего социального статуса, а вместе с ним и дорожной настороженности — нужды в покрове-защите: готовность отдаться на волю хозяина, оставшись перед ним беззащитным.

Уходя, гость одевается, возвращая свои покровы (если он сам уже не в силах этого сделать, шапку на него нахлобучивают хозяева). В паремиях уход описывается именно как надевание шапки: *взяться за шапку* (собраться уходить), *явиться к шапочному разбору* (т. е. когда гости уже расходятся) и т. п. Вместе с тем кончается над ними и хозяйская власть.

Важный элемент — **омовение** при входе в жилище. Сняв одежду, путник затем смывает дорожную пыль. У самых дверей — умывальник: вошедший, если он намерен остановиться в доме, омывает руки и лицо. Дорогому гостю подают сосуд с водою и полотенце. С гостем, не вымывшим рук, по поверьям, садится рядом нечистая сила (домовые и лесовые) — *немытики* и съедают все, что гость зачерпнет своей ложкой; оттого он ест в три раза больше, чем прочие (Орловская губ. [Байбурин, Топорков 1990, 155]).

Омовение должно было снять не только пыль, но и мистический отпечаток дорог — *испуг*, уроки и призоры, которые легко *приставали* в дороге. С этой целью человека сбрызгивали и поили водой, пропущенной сквозь отверстие: дверную скобу, дыры в урочных камешках, отверстие от выпавшего сучка, обручальное кольцо (лучше материно); мать или знахарка сбрызгивала заболевшего водой изо рта, мыла «с себя» в бане, поставив между колен, либо умывала и поила водой из сосуда, где было ее отражение — «со своего лица» ([Логинов 1992а, 111; АМАЭ. Д. 1568. Л. 61–62, 79–80] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.; [Вятский фольклор 1994, 66, № 378]). Символика омовения — очищения соединяется с символикой материнства, родов, родства. От испуга лечили тех, кто после возвращения ощущал недомогание, апатию, нежелание работать и долго не мог вписаться в обычную жизнь, кто ушел без положенных ритуалов и был проклят матерью. Таким образом, омовение для пришельца — это не только очищение от пыли дорог, но и блокирование дорожных привычек тревоги и отчуждения.

Важная часть ритуалов встречи — баня. «Вот тебе, жена, пуд муки и вода в реки, чтоб ребята были сыты, сенокос скошен, да рубаха и портки (для привальной бани. — *Т. А. Бернштам*) спиты», — говорили жене поморы, уходя на промысел [Бернштам 1983, 105]. Ко времени приезда баня уже была истоплена. Уже на подъезде к дому предвкушают баню, как необходимый элемент встречи: «Хочется уже быстрее, быстрее, —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

описывает 38-летняя Валентина (СПб.) свою поездку к матери в Омскую деревню. — Вот едешь, кажется: вот щас тебя так встретят, там, ты помоешься, там, стол соберут, расспросы — ну все это, конечно, здорово». — «А как вообще встреча проходит?» — «Ну как это — быстренько там воду греют, в баню — просто не топят баню, просто воду согрели, мы помылись, мама там уже — все это уже закипело, зашуршало, мясо готово — у нас большое хозяйство там, все уже готово, быстренько стол, брат приезжает с женой, мы — вот так вот... Наконец-то, наконец-то, как, что?..» (ЛАА, Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.). Только после бани приехавший чувствовал себя окончательно дома.

Другой вариант — омовение в священном источнике. В 1962 г. семья немолодых уже петербуржцев отправилась в путешествие на купленном недавно автомобиле. Вспоминают, что в псковских деревнях им «в любой хате радушно предлагали и стол и кров. Особенно запомнилась деревенька Ополье — недалеко от Пушкинских Гор... Натуральное хозяйство, вплоть до жерновов в сенях и лучины в комнате. И очень гостеприимные хозяева. Они даже водили нас к таинственному роднику в глубине леса, которому поклонялись вполне по-язычески» (М 1922 г. р. [АИС, 1993]). В деревнях и сейчас приезжих водят к святым родникам или посылают, объясняя дорогу. С водой родника человек как будто приобщается к месту, впитывая силы здешней земли.

Стретины

По случаю встречи устраивали застолье — *стретины* или *привальную*. По пословице, славна «дорога — ездоками, обед — едоками» [Даль 1993, 3, 301]: застолье трансформирует *ездока* в *едока* — человека дороги в члена домашнего коллектива, имеющего право на свою долю его жизненных ресурсов. После застолья открывается возможность дальнейшего общения с ним. Иван-царевич (а в тот момент странник), попав к Бабе-яге, заявляет: «Вначале накорми, напои, а потом и спрашивай». «Пришла старуха (нищенка. — *Т. Щ.*), — рассказывала мне жительница с. Шеговары на р. Ваге. — Я подала ей. А я в это время мыла дом. Бабушка говорит: — Тебе не надо помочь помыть-то? Могу я еще... А я говорю: — Подожди, ведь надо вначале накормить, прежде чем на роботу рядить. Покормила, стали мы мыть» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 7] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

В контексте встречи/гостьбы подчеркивается коммуникативное значение пищи, которое важнее ее трофической функции: «Не будь сыт кусом, а будь сыт другом», «Не будь для куса, а будь для друга», «Не дорога гостьба, а дорога дружба», «Не будь гостю запасен, а будь ему рад». Застолье при встрече гостей может быть чисто символическим

(«Чаю выпьешь?») или весьма длительным и торжественным, но всегда необыденным. Обратим внимание на коммуникативные стратегии, которые демонстрировались во время этого застолья.

Во-первых, утверждение власти хозяина и готовности гостя ее принять, т. е. гость принимал приоритет норм дома. Эта установка проявлялась прежде всего в обычае потчевания, т. е. принудительного (а то и насильственного) кормления гостя. Типовые формулы потчевания: «А вы нашу-то речь послушайте, приневольтесь, скушайте» или: «Приневольтесь собой, покушайте, аль вам хозяйского хлеба-соли жаль?» — подчеркивают власть хозяина как подателя жизненных благ [Даль 1993, 3, 287]. «Поднесли, так пей. Ешь, что дают», «Ешь — не кроши, а съешь — не проси», «Что поставят, то и кушай, а хозяина в доме слушай!» [Там же, 3, 287]. *Ломливый, разборчивый*, т. е. противостоящий хозяйскому давлению гость вызывал осуждение. Отказ от поданных блюд расценивался как неуважение к хозяевам, а то и прямое оскорбление: «Что рушано, да не покушано, — хозяйке покор». По другой пословице, «Ломливый гость голодным уходит» [Там же, 3, 281, 288]. Несколько огрубляя, можно заключить, что доступ к пищевым ресурсам дается пришельцу на условиях принятия им хозяйской воли и всей системы домашних правил, которые хозяин в данном случае олицетворял.

Формулы приглашения к столу подчеркивают еще одно значение совместной трапезы — **блокирование агрессии**: «Просим не прогневаться! Чем бог послал», «Просим не прогневаться на нашем хлебе-соли». То же самое фиксируется на уровне общих представлений: «Хлеб-соль не бранит», «Хлеб-соль и разбойника убивает (смиряет)», «За хлебом все добро», «Сердись, бранись, дерись, а за хлебом-солью сходись». Примиряющий эффект совместной трапезы согласуется с интегративным: «Хлеб хлебу брат», «Есть брага да пирожки, так есть и дружки» [Там же, 3, 270, 282]. Блокирование агрессии может рассматриваться в данной ситуации как продолжение конструирования подчиненной (пассивной) позиции пришельца, а кроме того — как нейтрализация дорожных форм взаимоотношений (вспомним наши наблюдения о дороге — «зоне насилия»).

Далее, совместная трапеза трактуется как средство **познания** (статусной идентификации) гостя: «Изведан друг, куль соли вместе съевши», «Друга узнать — пуд (куль) соли вместе съевши» [Там же, 3, 268]. Тут же определяется и *доля* гостя — его место в социальной структуре (в частности, в системе распределения жизненных ресурсов): «Получите свою долю, занимайте свое место!» — формула приглашения к столу, зафиксированная в Вязниковском у-де Владимирской губ. [Фирсов, Киселева 1993, 92–93].

С другой стороны, пришелец через еду познает новое место своего жительства, как бы физически приобщаясь к нему. Читая автобиографиче-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubooks/pr/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ские записи петербуржцев, я обратила внимание на то, как они описывают приезд на новое место и первые впечатления, которые, как правило, связаны с пищей. Приведу несколько характерных примеров.

В 1940 г. восемнадцатилетний студент из Ленинграда едет в Астраханский заповедник. Это была его первая самостоятельная поездка. Спустя 53 года он описывает свои впечатления, и самое первое, с чего начинает, — местная пища: «В Астрахани я прежде всего зашел в столовую. Единственное блюдо — „дичь с гарниром". Что это за „дичь" — я узнал впоследствии... Охота в заповеднике запрещена, но бакланы губят много рыбы, идущей на нерест, и, чтобы ограничить их численность, специальные рабочие забирались в гнезда и, скрутив голову бакланятам, бросали их в корзины, которые отправляли в Астрахань. Это и была та „дичь", которую я ел в астраханской столовой» (М 1922 г. р. [АИС, 1993 г.]). Другой петербуржец (1961 г. р.) вспоминает, как в 1974 г. вместе с родителями переехал жить на Чукотку. Поначалу он описывает тоску по родине, по прежним друзьям. Затем появляется интерес к новому месту, и первые впечатления опять связаны с пищей: «Вскоре, однако, подавленность сменилась интересом — столько необычного и нового было кругом. Помню меню первого обеда, куда входила оленина и компот из шикши (род черники)» (М 1961 г. р., 10. АИС, 1993). В деревню ездят «на парное молоко», на юг — «поесть фруктов»: «Летом подруга соблазнила... поехать в отпуск в Молдавию... очень хотелось поесть ягод, яблок, груш, фруктов, там были цены намного ниже наших... Купались, загорали, ели фрукты и орехи в зеленой кожуре, сорванные прямо с дерева» (Ж 1948 г. р. [АИС, 1993]). На Севере впечатляет обилие грибов и ягод. В конце 1970-х гг. студент из Ленинграда едет в геофизическую экспедицию в Карелию: «Места красивые и впечатляющие. Грибы были везде, по ним буквально ходили ногами, а брусники было просто море. Ее можно было есть постоянно, и она нисколько не надоедала. Было много впечатлений», — однако в своих воспоминаниях автор ограничивается только пищевыми (М 1956 г. р. Л. 45. АИС, 1993).

Важным медиатором церемоний встречи служат напитки, от воды до водки. Вид напитка, предназначаемого пришельцу, зависел от его статуса и ситуации.

Минимально — вода. Стучась в калитку, прохожие начинают разговор с просьбы: «Хозяйка, не найдется ль воды напиться?», — а после, уже разговорившись, просятся на ночлег. Просьба напиться — тот минимум общения, в котором нельзя отказать. Подкреплением этого обычая служили рассказы о магической мести странников. Один из них приводит М. Забылин. В подмосковном сельце появился вечером прохожий, постучался в дом, хозяйка которого уже легла спать. «Дай испить, кормилица», — попросил прохожий. — «Поди дале, там подадут», — был ответ. —

«Ну, попомни же это, голубушка», — пригрозил странник и ушел. После этого в доме будто поселилась кикимора. Иногда она появлялась среди детей в виде маленькой девочки, в доме же перестали водиться деньги, начались ссоры, а кончилось пожаром, после чего кикимора исчезла [Забылин 1992, 250]. Отказ напоить странника переводит ситуацию из плоскости (и нормативного поля) человеческого общения, открывая путь для вторжения демонических существ, принесенных с дороги и действующих по ее законам (а это законы небытия).

Просьба напиться обычно служит прологом к дальнейшему общению — как в традиционной культуре, так и в практике «вольных путешествий» нынешних хиппи. А. Кротов поучает своих последователей из этого неоседлого круга, как найти себе пропитание, а если повезет, то и кров. На любой железнодорожной станции, пишет он, нужно зайти в диспетчерскую и попросить согреть чайник или вскипятить воду в кастрюле; «пока чайник греется, тебя не выгоняют за дверь, а ты ждешь, и завязывается беседа, в результате которой тебя оставляют переночевать» [Кротов 1997, 54]. Чайник и все манипуляции с водой в данном случае — лишь коммуникативный повод, пролог к дальнейшему общению, продвижению в пространстве дома и в ритуале гостьбы.

Непременный атрибут привальных празднеств, как и приема гостей, — горячительные напитки: домашнее пиво или водка. Как и чай, их пьют, чтобы «согреться с дороги», приблизившись тем самым к ощущению домашнего тепла. Наблюдатели отмечают шумное пьянство пензенских (Саранского у-да) нищих-калунов по возвращении их с промысла. Эти гулянья были приурочены к Михайлову дню (8 ноября ст. ст.), масленице и семику и длились 2–3 недели [Максимов 1872, 492].

Употребление спиртного при встрече гостей кодировалось (в эксплицитной форме это можно видеть в пословицах) как знак или средство осуществления ряда коммуникативных стратегий.

Традиция рассматривает совместное распитие хмельных напитков как мощное средство **консолидации**: вспомним стоящий посреди стола самовар (не всегда с чаем, иногда туда наливали водку) или идущую по кругу общую чашу (братину, ендову). «Хмель в компанию принимает, а непьющего никто не знает», — акцентирует пословица эту объединяющую роль вина. — «При пиве, при бражке много братьев», только вот братство это непостоянно [Даль 1993, 3, 306, 310, 311].

Консолидирующее действие питейных практик связано еще и с их **веселящим** эффектом, который подчеркивают пословицы: «Пьяный пьет, себя веселит», «Вино веселит, а хлеб спит», «Где винцо, тут и праздничек», — что создавало между участниками застолья общность эмоционального состояния, некий общий опыт, которым имеют обыкновение делиться наутро. В связи с этим отметим стремление поддерживать

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

примерно одинаковую для большинства степень опьянения, в частности, обычай давать «штрафную» рюмку опоздавшему или пропускать (перевернув свой бокал) тому, кто уже чувствует, что близок к своему «потолку». Стыдно быть пьянее других, но и трезвым в охмелевшей компании оставаться неуютно. Получается, что общее возлияние играет роль испытания способности владеть собою даже в подпитии. Каждый из участников, чтобы не опозориться, должен продемонстрировать умение воспринимать групповую норму и следовать ей. В противном случае ему уготован статус изгоя, постоянного объекта шуток, порою злых.

В традиционном дискурсе фигурирует еще свойство хмеля **блокировать страх**: «Пей не робей. Вино пей, жену бей, ничего не бойся!» — хотя и временно: «Только и отважки, что ковшик бражки», «Пьян — храбрится, а проспится — свиньи боится» [Даль 1993, 3, 319]. Вспомним роль страха в поддержании дорожных норм отторжения и то обстоятельство, что некоторых вернувшихся после странствий приходилось лечить от испуга. На этом фоне культура пьяного бесстрашия может быть средством блокировать настороженность, обычную в дороге, а вместе с нею и комплекс отторжения.

Вообще хмельное застолье рассматривалось как верный способ **снятия коммуникативных барьеров**. До сих пор сильно убеждение, что вино развязывает языки, отложившееся и в пословицах: «Пьяный что малый: что на уме, то и на языке», «Пьяного речи — трезвого мысли. Трезвого дума, а пьяного речь», «Чего трезвый не скажет, то пьяный развяжет», не всегда по собственной воле: «За чужим хмелем что-нибудь смелешь», но «Надо пить, да правду молоть. Без вина правды не скажешь», «Вся правда в вине» [Даль 1993, 3, 307].

Отметим еще одно важное свойство хмельных застолий: во время их **выявляется скрытая структура** сообщества. Горячительные напитки оказываются средством открытия истины, познания прежде всего гостя, его истинных намерений, а также и «истинных» отношений между прочими участниками пира[1]. Социальная структура здесь выявляет себя публично, возникает и возможность ее перестройки, в том числе нахождения (или создания) ячейки для пришельца. Обратим внимание и на инструмент социального конструирования такой ячейки (а также реконструкции всей структуры сообщества): тосты, пожелания, в прошлом, вероятно, заклинательного характера, адресованные участникам застолья. Они содержат характеристику адресата, которая высказывается публично, в афористической, легко запоминающейся форме. Учтем еще, что такие характеристики соотносятся с групповой нормой, мнением

[1] На самом деле никто не доказал, что правда пьяного ближе к настоящему положению дел, чем слова трезвого. Но общественная условность

всех присутствующих: случается и корректировка характеристик, например, в форме ответных тостов или просто выкриков одобрения или несогласия с оратором. Трудно сказать, что это такое: выявление скрытых отношений между присутствующими или их конструирование.

Структура, а особенно иерархия сообщества выявляется и другими средствами. Отметим дифференциацию напитков, подаваемых гостям, в соответствии с их статусом. По свидетельствам конца XIX в., в праздники гостем считался любой, кто войдет в избу и поздравит с праздником. Таким случайным гостям, наброду, подавали пиво. Родственникам же и близким знакомым подносили водки и потчевали горячим чаем ([АРЭМ. Д. 277. Л. 4] Вологодская губ., Кадниковский у-д). В других сообщениях говорится, что чай, напротив, ставили на случай приходящего наброда, а настоящих гостей поили вином ([Фирсов, Киселева 1993, 77] Владимирская губ., Юрьевский у-д). Напитки, как видим, дифференцируются по степени их горячительных свойств, причем градусы температурные (чай) могут приравниваться к градусам крепости (водка). Чем крепче/горячее напиток, тем дороже, следовательно, гость. Так или иначе, нам важно отметить сам принцип дифференциации напитков, как способ обозначить статус пришельца. Впрочем, в гостях у близкого человека вся эта иерархия не важна: «Пьешь у друга воду слаще меду» или: «У друга пить воду лучше неприятельского меду», потому что «Пиво не диво и мед не хвала; а всему голова, что любовь дорога», и все эти напитки только знаки любви, благосклонного внимания со стороны хозяина. В частности, и готовности его принять гостя под свою защиту, предоставить кров: «Где запивать, тут и ночевать» [Даль 1993, 3, 265–266, 310].

Наконец, обычай спаивания гостей — «принудительное пьянство» [Байбурин, Топорков 1990, 155] — опять возвращает нас к манифестациям отношений власти. Гостей полагалось напоить *до бесчувствия, вусмерть, в стельку*, так чтобы он полностью лишился физической подвижности и оказался бы во власти хозяина. Для достижения такого результата существовали специальные формулы уговоров: «Не допиваешь, так недолюбливаешь», «Ваше дело пить, а наше, что говорить (потчевать)» и т. п. [Даль 1993, 3, 287]

Само согласие пить в чужом доме означало демонстрацию **доверия** к хозяину, поскольку ходили рассказы об отравлениях на пиру посредством вина, в которое тайно опускали палец, под ногтем которого был яд; или магической порче через слюну, напущенную в чужое вино [Байбурин, Топорков 1990, 148]. Поэтому обычай пить из чужих рук должен был означать готовность отдаться на волю того, кто ее дает.

Отметим еще связь питейных практик с половозрастной градацией: потребление крепких напитков традиция рассматривала как преимущественно мужскую практику. Для прочих половозрастных групп сущест-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

вовала система ограничений на потребление спиртного (по крепости и количеству), нараставших соответственно социальной дистанции между ними и мужской группой. На символическом уровне коллективные возлияния прочитывались как маркер мужской половозрастной группы и средство установления внутригруппового единства, прежде всего между мужчинами (гостя – с хозяином дома): «Пирог ешь, хозяйку тешь; а вина не пить, хозяина не любить»; «Хочешь быть сыт, садись подле хозяйки; хочешь быть пьян, садись подле хозяина» [Даль 1993, 3, 287]. Женские застолья ограничивались чаще всего домашним хлебным пивом, а девичьи и просто киселем. Например, в Кандалакше девушки варили кисель для проходящих на мурманский промысел мужчин и парней с Поморского и Карельского берегов; вся церемония так и называлась: *кисельничать* [Бернштам 1983, 71].

Хлебные блюда ассоциировались с хозяйкой, а хлебное вино или пиво — с хозяином: «Пирог ешь, хозяйку тешь»; «Обед не в обед, как хозяюшки нет!»; «Уха сладка, варея гладка, будто ягодка» [Там же, 3, 286–287]. В разгар пира жена хозяина выходила к гостям, подносила самому почетному чарку, кланялась и удалялась, чтобы переодеться в новое платье. Затем угощала следующего гостя и т. д. Обнеся всех присутствующих, становилась у стены, гости подходили и целовали ее. В некоторых вариантах она одаривала каждого ширинкою. Этот обычай, по сведениям Н. И. Костомарова, отмечен еще в XII в. Другой его вариант: в середине пира к гостям выходят жены всех сыновей и братьев хозяина; их мужья вставали, кланялись гостям и просили целовать их жен. Женщины обносили гостей вином и целовались с ними [Костомаров 1996, 104]. Здесь пищевая символика застолий плавно перетекает в репродуктивную.

Репродуктивная символика

В некоторых случаях после пребывания в дороге человек не мог вернуться к нормальной жизни, и его приходилось *ладить* (лечить магическими средствами) от испуга, уроков (сглаза), кил (опухолей и чирьев), лихорадки и прочих недугов, приставших «от ветра», т. е. связанных в народном понимании с дорогой. Это был кризисный вариант церемоний встречи. Обратим внимание на использование в них репродуктивной символики.

Средствами от многих недугов, приставших в дороге, служили символы материнства/родов. Маленьких детей лечила, как правило, мать: «От испуга всех лучше мати ладят, — говорили мне на р. Пинеге. — А по бабкам ходят — да еще не по крови придется, не по крови бабка робёнку», — тогда лечение не поможет, а сделается еще хуже ([АМАЭ. Ф. К–1. Оп. 2. Д. 1647. Л. 2] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.). Изучение приемов лечения детских болезней, в том числе испуга, уроков и почти всех вышеперечисленных, входило в ритуал послеродовой бани, когда роженица обучалась знахарским действиям и словам у повитухи [Логинов 1993б, 73]. У взрослых испуг снимали деревенские бабки-*шептухи*, посредством тех же обрядов, апеллирующих к символике и защитной силе материнства. С той же целью просили священника отслужить молебен.

Если нужно было снять испуг или уроки у детей, то средством лечения становилось само материнское тело и его выделения. Детей и взрослых от испуга сбрызгивали водой изо рта, причем считалось лучше, если это сделает мать. На р. Пинеге мать в бане «обкачивает робёнцька с себя — поставя к себе на колени — да с лица и окотят» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 7] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.). На Северной Двине мать при этом держит ребенка «меж ногах, тут, *под родами*-то» [Адоньева, Овчинникова 1993, 106–107, № 705]. Лучшим средством от уроков считалось почти повсеместно пронырывание между ног матери. Совсем маленьких, новорожденных детей от уроков мать обмывала с себя, приговаривая: «От чего зародился, от того и лечился. Родимой родимец, бойся, устрашайся родимой мати, мати родами родила, родами излечила» [Мазалова 1994, 40]. На Вятке мать слюной смачивала больному ребенку лоб, в Полесье — обтирала ему лицо, темя и ручки своей нижней рубашкой, смоченной в моче, приговаривая: «Яка маци радзила, та и адлячила» ([Вятский фольклор 1994, 86, № 521, 522]; [АМАЭ. Д. 1242] Гомельская обл. и р-н). В Череповецком у-де Новгородской губ. мать садилась, задрав рубашку, голым телом на лицо заболевшего: «Коя мать родила, тоя и болести изсушила» ([АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 820. Л. 15] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1899 г.). В Полесье так же лечили *черную болезнь* (припадки, происходящие, по местным верованиям, от испуга). На Пинеге ребенка от испуга окачивали водой с материной рубашки ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 88] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура). Теми же способами снимали и уроки, которые также считались происходящими от испуга.

Другая разновидность женской репродуктивной символики — пронимальная — также служила средством магического лечения испуга, уроков, кил, лихорадки и прочих последствий пребывания в чужом или ничейном пространстве.

При лечении уроков и испуга как у детей, так и у взрослых, проливали воду сквозь дверную скобу, дырку от выпавшего сучка, обручальное кольцо матери и другие отверстия: этой водой сбрызгивали заболевшего, обмывали ему лоб, темя, руки, либо поили. Характерно, что такая вода приравнивалась к воде изо рта матери, также служившей средством от испуга и уроков. Это означает, что пронимальные и телесные симво-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
©МАЭ РАН

лы материнства здесь синонимичны. ([Логинов 1992а, 111; Логинов 1993б, 76–77; Адоньева, Овчинникова 1993, 92, № 340] Архангельская обл., Пинежский р-н; [АМАЭ. Д. 1568. Л. 61–62, 79–80] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.; [Вятский фольклор 1994, 66, № 378; 85, № 512, 513; Срезневский 1913, 508, № 114] Олонецкая губ., Петрозаводский у-д; [АМАЭ. Д. 1292. Л. 4] Новгородская обл., Окуловский р-н, 1980 г.; [Д. 1568. Л. 79–80] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.; [Д. 1646. Л. 49] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.).

При лечении детей от испуга сквозь дверную скобу протаскивали отцовские порты (при лечении мальчика) или материнскую юбку (девочки) и вытирали ими голову ребенка ([Логинов 1992а, 108–109] Заонежье). При лечении поясничных болей — утина — пронимали сквозь скобу топор, которым потом «секли *утин*» (который, по поверьям, тоже может происходить от ветра или уроков [Максимов 1994, 149].



Ил. 19. Урочные камни.
Костромская обл., Чухломский р-н. 1989 г. (графика).

От испуга и сглаза заболевших обмывали также водой, пролитой в отверстия *урочных камней*. Урочные камни — один из главных атрибутов женского (преимущественно) знахарства. У них множество разновидностей, но для большинства характерно, по замечанию Д. К. Зеленина, «наличие дыр» [Зеленин 1991, 94]. Такие камни я привезла в 1989 г. из с. Чертово Костромской области: одна из местных жительниц хранила их за печкой. Говорит, что такие же есть практически в каждом доме, где когда-либо были дети (связь с материнством); что отдает их мне, потому что у нее уже дети выросли, а у меня еще будут когда-нибудь. Оба камня сплошь покрыты глубокими отверстиями, сквозь которые продета и соединяющая их тряпица. При лечении уроков эти камни (только их требовалось не два, а три) бросали в воду, приговаривая: «Этот камень от мужчины, этот — от женщины, этот — от девочки молодой», — загадывали предполагаемых виновников: «Какой камень зашипит, тот человек и *обурочил*». Этой водой сбрызгивали и поили больного, после чего воду выливали на перекресток наотмашь через левое плечо, а с предполагаемым виновником старались не общаться ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 80] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.).

Пронимальные средства использовались также при лечении *кил* (чирьев и прочих опухолей). На Пинеге опухоль-панариций (*подковд*) прикладывали к щели, которую находили где-нибудь в двери: «Подкоеда, пойди в щель, подкоедица, в щелину» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 127, № 505] Архангельская обл., Пинежский р-н, запись 1986 г.). В Новгородской обл. (Окуловский р-н) чирей лечили, прикладывая к нему торец полого ключа (т. е. отверстие в его торце) ([АМАЭ. Д. 1292. Л. 3] 1980 г.).

Распространенным средством магического лечения было протаскивание или пролезание заболевших сквозь дупла, расщепы, развилки деревьев и в другие отверстия, так что вся операция имитировала роды. Детей, заболевших от испуга бессонницей, в Полесье протаскивали под куриным насестом или упавшим дубом ([АМАЭ. Д. 1242] Гомельская обл. и р-н, Брянская обл., Климовский р-н, 1982 г.). Вятские жители при лечении испуга связывают круг из мочала и в этот круг продевают голову заболевшего, приговаривая: «Снимаю рев, испуг, переполох, двенадцать родимцев» [Вятский фольклор 1994, 67, № 382].

Подобным же образом лечили от лихорадки: больной пролезал под куриным насестом, трижды протискивался в щель расколотого на корню «елхового» дерева (ольхи); над его головой в лесу завязывали две березовых ветки, так что получалась арка ([Даль 1880, 71; Зеленин 1915, 2, 650, 780] Костромская губ., Нерехтский у-д; Нижегородская губ., Балахнинский у-д). Известны и другие аналогичные способы, например, пролезание больного сквозь скелет павшего животного.

Перечисленные пронимальные средства использовались как символы материнства, что станет совершенно ясно, если мы обратимся к сопутствующим заговорам. Заговоры «от испуга» и уроков апеллируют к защитным силам матери, в них постоянно фигурируют символы-персонификации материнства: Богоматерь, бабушка Соломония (в народном христианстве прежде всего известная как повитуха), Мать-Земля.

«Как Мать Сыра Земля не боится не стуку, не бряку; так бы и раб Божий или раба Божия (имя и отчество) не боялась ни испугу, ни переполоху» ([АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 313. Л. 2] Вологодская губ., Никольский у-д).

«Пресвятая Божья Матерь Богородица шелковой кистью опахивает и обмахивает весь белый свет и сырую землю. Измолюсь я раба Божия

Электронная версия издания подготовлена Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Таня: Пресвятая Божья Матерь Богородица. Не опахивай. Не обмахивай весь белый свет и мать сырую землю шелковой кистью». — «Здесь как же? — запнулась женщина. — Надо ведь помянуть-то и *матерь*, и робёнка...» и продолжила: «А опахивай и обмахивай раба (рабу) Божию (робенка имя), от *материньского порожденья (матери имя)*, ее благословленья, опахивай все исполохи, уполохи, порчи, уроки, всякие прикосы, всяки вислокосы» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 9] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.).

При лечении кил читали кильный стих, которым во многих случаях оказывался заговор от грыжи, знакомый большинству женщин: «На святом пристоле присвятая мати божа богородица. Ходит с вострыми ножами, и з богатыми килами, все *килы и грыжи* вырезает...» ([АМАЭ. Д. 1648. Л. 23] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Эти заговоры акцентируют мотив материнской защиты: «*Сама мать родила*, сама муки принимала, сама грыжу унимаю, пуповую, паховую, жилистую, костную». Или: «От чего дитя зародилось, тем и налаживалось». Подобные тексты в разных вариантах бытуют до сих пор (записаны в Архангельской, Вятской, Владимирской губ. и обл.; см.: [Фирсов, Киселева 1993, 283] Владимирская губ., Шуйский у-д; [Адоньева, Овчинникова 1993, 100, № 381; Логинов 1993б, 46; Мазалова 1994, 39; Вятский фольклор 1994, 61, № 337, 338]). Ряд текстов намекает на обрядовое «перерождение», бывшее средством ритуального лечения многих болезней: «...Мати божа богородица... все килы и грыжи вырезает... у меня рабы божей Параскови все чисто начисто вычищает *делает такую какую мати родила*» ([АМАЭ. Д. 1648. Л. 23] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Собственно, целью лечения кил является приведение к тому нормальному состоянию тела, которое было после рождения: «Меня мать родила мать не ущимленную, грыжу закусила медными губами, железными зубами...» ([Адоньева, Овчинникова 1993, 99–100, № 376] Вологодская обл., Белозерский р-н, 1988 г.).

Таким образом, в ритуалах встречи мы опять обнаруживаем символы родов/материнства — телесные, и пронимальные, и вербальные, — которые уже встречались нам в обрядах ухода и как обереги в пути. В ритуалах встречи они служили средством реинтеграции человека в сообщество после долгого пребывания в дороге, преодоления накопившейся энергии отторжения (испуга) и прочих влияний зоны небытия. Репродуктивная символика стоит в ряду прочих витальных символов и практик, опосредовавших (ре)адаптацию и (ре)интеграцию пришельца к домашнему образу жизни и нормам оседлого сообщества.

Итак, адаптация пришельца происходит через допуск его к основным витальным ресурсам и снятие дорожных витальных запретов. В этом смысле гостеприимство обратно обрядам ухода: там жизненные проявления сворачиваются в символ (уголек, кусочек хлеба — память о доме), а теперь они разворачиваются вновь.

Хозяин

Наряду со статусом гостя, в обрядах встречи/гостьбы конструируется и статус хозяина, т. е. устанавливается в целом система бинарно-иерархических (властных) отношений. Стратегия адаптации пришельца означала его переход под власть законов и обычаев «дома», т. е. в подчиненную позицию.

Статус главы домохозяйства в деревне в некоторой степени зависел от социального положения и количества его гостей. Число гостей в праздники составляло предмет похвальбы, как показатель широты социальных (родственных, дружеских и проч.) связей домохозяина: «Гость на гость — хозяину радость», «Хороший гость хозяину в почет» ([Даль 1993, 3, 280; Фирсов, Киселева 1993, 76] Владимирская губ, Юрьевский у-д). Статус гостей накладывал отпечаток на статус хозяина. Множество случайного *наброда* еще не давало повода для гордости, поэтому старались заполучить в гости людей значительных в сельской иерархии: прежде всего, духовенство, несколько реже приглашали волостного старшину или сельского старосту ([Фирсов, Киселева 1993, 76] Владимирская губ., Юрьевский у-д). Вошла в поговорку символическая роль «кондитерского» или «свадебного» генерала, т. е. заслуженного и по возможности знатного лица, которого специально приглашали на празднество с единственной целью продемонстрировать причастность хозяина к высоким сферам. Здесь явно виден смысл переноса на хозяина социального статуса его гостя.

Нельзя не учитывать и прямую роль гостей в формировании репутации хозяев дома. Постой в доме дает доступ к некоторым обычно скрытым сторонам приватной жизни его обитателей: «Гость недолго гостит, да много видит», — утверждает пословица. — «Хозяин смекает, а гость примечает»; «Как переночуешь, так больше услышишь».

Гость воспринимался поэтому как «глаза и уши» коллектива, и в присутствии гостей хозяин сознательно строил свой образ, стараясь предстать перед ними в наиболее выгодном свете. Вологодские корреспонденты Этнографического бюро отмечают, что «с приезжими из соседних деревень крестьяне ведут себя гораздо любезнее, чем со своими соседями, чтобы мужички из соседних деревень говорили о них хорошо». Отношения с гостем временные, поэтому здесь у хозяина больше возможностей произвольного конструирования своего образа, чем перед односельчанами: «Односельчане всегда ведь больше знают грешки того или другого, а из других деревень крестьяне многого могут и не знать о нем», — поясн-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

няет корреспондент ([АРЭМ. Д. 117. Л. 6] Вологодская губ. и у-д). Гость воспринимался как эффективный канал коммуникации, могущий распространить созданный хозяином «я»-образ среди крестьян округи: «Чужой человек в доме — колокол» [Даль 1993, 3, 295, 299].

Таким образом, приход гостя мог быть одним из факторов социального конструирования статуса самого хозяина, предоставившего ему кров. Хозяин получал возможность использовать его социальный капитал: положение, связи, возможности распространения информации. Этот символический или социальный капитал включался, наряду с другими формами (витальными и материальными ресурсами), в отношения обмена между пришельцем и принимающей его стороной.

Итак, появление в доме постояльца, а тем более, гостя, нередко становилось сигналом к реконструкции социального статуса хозяина дома. Мы рассматриваем это как один из аспектов формирования социального окружения пришельца.

Само определение принимающей пришельца стороны как «хозяина» означает, что на первый план в их отношениях выносится отношение власти. В чужой монастырь, как известно, со своим уставом не ходят. Гость должен подчиняться правилам, заведенным в доме:

> Гость во власти хозяина. В гостях, что в неволе.
> У себя, как хочешь, а в гостях, как велят.
> Гость хозяину не указчик.
> В чужом доме не осуждай!
>
> [Там же, 3, 287]

Пришелец должен жить по нормам дома, а не дороги (или своей покинутой родины). Это выражается, главным образом, в следовании хозяйскому распорядку (время вставать, садиться за стол и т. д.).

Символическое выражение принятия домашних законов и правил — подчеркнутое обращение пришельца к Богу, как к олицетворению этих правил и в целом принятого в доме порядка. По возвращении домой или по прибытии на место, по обычаю, отправлялись в церковь отслужить благодарственный молебен или просто поставить свечку. Заходя в дом, первым делом обращали взор к божнице и крестились на иконы: «Возвращаешься — на иконы перекрестишься: „Слава те Господи, дома!“» — описывает свой приезд из города старая женщина с р. Ваги. Почетного гостя принято сажать в красный угол, под божницу: «Господь над нами — садись под святые» [Даль 1993, 3, 279–280]. За божницу кладут привезенные из дальнего путешествия реликвии: землю с родины, бутылочку святой воды или лампадного масла из святых мест. Обращение к христианским символам, подчеркнуто демонстративное в данной ситуации, важно как знак приобщения к домашним ценностям, к числу «своих», а вместе с тем и знак готовности подчиниться домашним нормам и местным обычаям. Это, по сути, знак перехода (иногда только ситуативного) от дорожных к домашним нормам и способам социальной регуляции.

Постой

От отношений гостьбы следует отличать отношения при постое: в последнем случае в бóльшей степени сохраняется отчуждение. Меньше ощущается власть хозяина, пришелец не включается в жизнь дома, оставаясь как будто за невидимой стеной: «Ну, когда приезжаешь к кому-то из знакомых — это одно, — объясняет жительница Петербурга, рассказывая о своем отдыхе на юге. — А когда устраиваешься на ночлег просто в чужом доме — это совсем другое. Вот, скажем, поехала отдыхать куда-то, сняла там какую-то норку — там абсолютно распоряжаешься своим временем, как хочешь». — «А когда у знакомых — там по их распорядку живешь?» — «Безусловно. Там зависимость ощущается. Без этого не может быть». — «А с временным хозяином, с чужим, отношения как строятся?» — «Ну, лучше всего не строить их никак, чтобы быть совершенно свободным» (Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). В отношениях с постояльцем сохраняется социальная дистанция, отношения с гостем — это ее преодоление, и преодоление именно через подчинение хозяйскому распорядку, готовность принять и освоить местные правила. Обычно различие между гостьбой и постоем видят в формах компенсации хозяевам: «За постой деньги платят, а посиделки даром» [Даль 1993, 3, 281]. В этом случае власть хозяина опосредована материальными ресурсами, трансформируясь в форму их взимания.

Впрочем, традиция долго препятствовала вторжению в эту сферу денег, определяя их взимание за постой как грех: «За хлеб-соль не платят, кроме спасиба», — гласит пословица, пугая: «Кто за хлеб-соль берет со странного, у того спорыньи [2] в дому не будет» [Там же, 3, 282]. Возможно, это связано с натуральным хозяйством или с влиянием старообрядческой культуры странноприимства. На Северной Двине мне рассказывали, что старообрядцы, которых много в окрестных деревнях, прохожих пускали неохотно, «если и пустит ночевать, то денег не берет: „Не нужно нам нечистых денег“» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 64] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Охотно принимали они представителей своего согласия, но денег с них, разумеется, тоже не брали.

[2] *Спорынья, спор*: всякая прибыль в доме, везение, прибавление в хозяйстве и семействе.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Более распространена была натуральная форма компенсации хозяевам их усилий и неудобств. Постоялец вносил вклад в хозяйство продуктами, либо отрабатывал. В одной из автобиографий из коллекции Е. Лагуновой петербуржец вспоминает: в 11 лет он уехал из родного села в г. Онегу, где учился с 5 по 10 класс. Все это время мальчик снимал там угол (спал на русской печи, место обитания днем — кухня), причем «за угол отрабатывал заготовкой дров, топкой печей, уборкой снега с тротуара перед домом, во внутреннем дворе, надписывал номера рядов и мест в билетных книгах и относил деньги в банк хозяйка работала кассиром в кинотеатре» (М 1926 г. р. Л. 2. АИС, 1993 г.).

Останавливаясь у знакомых, особенно на длительный срок (более 3-х дней), гость включается понемногу в трудовую жизнь дома. Мужчины берутся за мелкий ремонт (поправить забор, залатать крышу в деревенском доме), женщины помогают по хозяйству: «Безусловно, а как же? Ну, прежде всего, помочь по дому, что-то такое сделать хозяйке. Это прежде всего хочется. Вот хозяйка хлопотать начинает, первый вопрос: „Чем Вам помочь?“ А потом, когда уже начинаешь жить в этом доме, если дети есть, — с детьми погулять, в магазин сходить, иногда, если хозяйка работает, значит, приготовишь что-то. С детьми погулять, съездить куда-то: в зоопарк, я не знаю, в театр, в кино...» При этом инициатива должна исходить от гостя, и не проявить ее невежливо. «А иногда хочется просто уйти из дому и погулять, не чувствовать себя связанным ни с кем, ведь едешь-то, чтобы только что-то новое увидеть, что-то новое узнать, и иногда испытываешь даже внутреннее затруднение, потому что, с одной стороны, чувствуешь, что хозяйке удобно, когда ты что-то ей помогаешь, что-то дома делаешь, помогаешь ей, а тебе хочется как стрела из лука вылететь куда-нибудь...» (ЛАА, Ж 1931 г. р., СПб., 1999 г.). Гость оказывается в доме как будто на положении работника. А работник занимает ячейку гостя, скажем, пастух во время поочередного постоя или плотники, живущие у хозяев, пока строят им новый дом.

Валентина, жительница Санкт-Петербурга, со своей семьей часто ездит на лето к своим родителям в омское село, где сразу же включается в круговорот хозяйственных дел: «Вот, допустим, в траве... в огороде прополоть грядки пошел. Начинается сенокос, все уезжают на сенокос. Ну, я вот один год возила ее (дочь) — ездила ровно на неделю (к матери в Омскую область. — *Т. Щ.*). Я за это время успела выбелить трехкомнатную квартиру и одну комнату не по разу. Я успела покрасить, перебелить все, все шторы перестирать, повешать — ну, то есть вот что можно, я все это сделала за неделю». — «А у брата — так же?» — «То же самое, это без разбора: вот огород — огород, вот он строился — мы помогали и щебень таскать, этот (муж. — *Т. Щ.*) помогал и забивать стояки, и крышу крыть, и засыпали вот эти вот... Ну, в общем, делаем все, что как вот они делают...» Я спрашиваю, сколько времени она живет на положении гостя. «Месяц живем, и месяц гостями и чувствуемся, — отвечает она. — Почему, то есть вот мы... Ну, там приезжаешь — понимаешь, начинаешь там белить, красить, копать. Сено там, дрова готовить — то есть это вот все в работе, и в то же время вот для мамы мы всегда гости: у мамы всегда шикар... — ну как: такие, всегда хорошие столы накрыты, да все получше, да повкуснее — в таком плане. А когда уезжаем — конечно, слезы...» (Ж 1961 г. р., СПб., 1999 г.). По наблюдениям конца XIX в., постой пастуха в доме превращался в праздник: готовились праздничные блюда, топилась баня и проч.

Трудовая активность, тем не менее, сочетается с атмосферой праздника, которая всегда сопутствует пребыванию в доме гостей. Сочетание будничности и праздничности обозначает промежуточное положение гостя. Его включение в хозяйственную жизнь дома важно не только материально, но и символически, как знак перехода пришельца в положение члена домашнего коллектива, превращение его из наблюдателя/потребителя в участника процесса жизнеобеспечения. Тем не менее положение работника выражает его подвластность хозяину дома. Входя в структуру местного сообщества, он поначалу занимает место на самой его периферии. Мы, впрочем, должны отдавать себе отчет, что подчинение власти хозяина есть средство адаптации пришельца: принимая власть хозяина, он принимает и местные правила, порядок домашней жизни, который тот олицетворяет.

В наше время более распространена другая форма компенсации хозяевам за пребывание в их доме: отгащивание, — сто лет назад принятая лишь между родственниками. Сейчас это могут быть отношения совершенно незнакомых людей. «Ездят на море, на юг, там снимают квартиру, ну и стараются, если приезжают несколько лет, уже останавливаться у одних хозяев. Когда ездят каждый год, там, они уже как бы типа — дружеские отношения, и они уже начинают приезжать уже бесплатно. Они приезжают с подарками. Те уже даже заказывают, что им нужно. Там прилично заказывают. Заказывали в Ленинграде там уже простыни какие-то махровые... Потом уже те уже тоже — присылают кого-то, кому там надо — дети обычно мобильнее, дети там едут... Те тоже с подарками. Ну как это? Фрукты, да... Снимают (жилье. — *Т. Щ.*) и потом уже начинают уже дружить — ну, многие, я знаю, кто уже постоянно ездит уже каждый год, и потом они уже начинают уже как бы бесплатно. Но все равно получается, что потом уже что-то ты за них (подарки, угощения, услуги) должен: вот я тебе когда-то то-то помог сделать, значит, ты мне там... и всегда как бы помнится, что ты должен. Ты помнишь, ну, примерно — сколько ты должен. Конечно, там... Ну, примерно, в принципе, всегда...» (Ж 1966 г. р., СПб., 1999 г.). Очень распространено еще

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

установление таких взаимно-гостевых отношений между коллегами по работе. Встретившись впервые в командировке, на научной конференции или в отпуске (когда ездили в санатории по ведомственным путевкам), люди знакомятся, обмениваются адресами, потом по очереди гостят друг у друга.

Можно заметить, как постой стремится трансформироваться в гостьбу, перемещаясь от формально-обменных отношений к неформально-личностным. Допуск чужого человека в свое домашнее пространство требует, по-видимому, его более серьезной интеграции в жизнь семьи, в систему витальных (общая трапеза, гигиена и проч.) и хозяйственных (участие в домашних работах) практик.

Глава 10 *Сила*

В отношениях пришельца с оседлым сообществом некоторое время сохранялось известное отчуждение, а вместе с ним и идентификация пришельца с мифологическими существами, потусторонними силами. Пришельца в селении, как и в дороге, могли принять за лешего (лешачиху), кикимору, холеру, летающего беса (огненного змея). Еще более характерна его идентификация как знахаря или колдуна, т. е. человека, связанного с нечистой силой. В обоих случаях ключевое понятие, определявшее его статус, — «сила», нечистая или просто таинственная, под которой понимали возможность тайных (неконтролируемых) воздействий на жизнь сообщества. Представления о «силе» пришельца означали, с одной стороны, его отчуждение, с другой — необъяснимую власть. Итак, ниже мы рассмотрим группу статусов пришельца, в основе которых лежит понятие «силы».

Нежить

В наших фольклорных записях имеются примеры идентификации пришельца как мифологического существа — нечистой силы. Там же обозначены и ситуации, в которых возможна такая идентификация. Как правило, это ситуации супружеской неверности, внебрачной связи или рождения внебрачных детей, — т. е. демографического неблагополучия. Некоторые тексты, называемые бывальщинами, выполняли в своем реальном бытовании функции, близкие к сплетне, формируя репутации конкретных людей. В наших экспедициях мы не раз сталкивались с такими случаями.

Внебрачные связи. В Вологодской деревне Бутры вспоминают случай с одной из местных женщин. Будто к ней после ухода мужа стал

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ходить по ночам некий человек, живший на болоте: «Говорили, что это леший *блазнит*, — рассказывает одна из жительниц той же деревни. — Я думаю, поди, да может и неправда. Давно уж это было: у одной женщины робят груда была, бедно жили. Мужик к ей не ходил (т. е. муж оставил ее. — *Т. Щ.*). Вот и случилось: в болоте жил какой-то, вроде некрещеный. „Леший", — говорили. Он ходил, все ей морошку носил. Говорили: „С лешим гуляла!" Соседи решили прекратить беззаконие и отвадить незваного гостя. В дом к этой женщине пришли и остались на ночь четверо мужиков: „с одной стороны двое, и с другой двое. И она посередке". Что там происходило, трудно сказать наверное, только наутро нашли ее на полу, измученной и в поту. „А потом она идет дорогой, а он (лукавый, что к ней ходил) — стороной, зовет: — Улитка! — она: — Не пойду!.."» ([АМАЭ. Д. 1417. Л. 26, 28] Вологодская обл., Харовский р-н, 1984 г.). В данном случае статус «лешего» приписывается пришельцу-любовнику, беззаконному сожителю замужней (по формальному статусу) женщины. Такая идентификация означает, как мы видели, решимость сообщества его отвадить, пресечь связь, которую оно признало для себя разрушительной.

На р. Пинеге нам рассказывали о тайных свиданиях одной местной девицы с неизвестным, называя его *боровым*: «Боровы-то — это то же, что и лешаки. Девушка была, все одна в лесу ходила. И найдет тако время — надо-ть ведь идти в лес, встречаться с кем-то. Дак ведь нарядна была *порато* (очень. — *Т. Щ.*)» — «Почему думаете, что это боровой был?» — «Дак ведь живет-живет, ну, придет время: — Меня ждут! — говорит. А кто же ее ждет?! Ныне *наладили* как-то: с мужиком (т. е. с мужем. — *Т. Щ.*) живет...» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 3] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура, 1989 г.). Примечательно, что избавление от «борового» доказывают фактом нормального (освященного общественным мнением и церковью) замужества беспутной девицы.

В терминах «визитов лешего» описывали случаи внебрачного сожительства, в особенности когда сожитель человек пришлый, неизвестный. Беспутный бес мог носить разные названия: в наших материалах, собранных на Русском Севере и в Поволжье, леший (*долгий, вольный, боровой*), огненный змей (*воглянный, огненный*) и просто бес, черт. По-видимому, случаи подобной идентификации пришельца не были единичны. Вообще о том, что к одиноким женщинам ходит леший, летает огненный змей, рассказывают в деревнях повсюду и систематически. Характерно, что следы, остающиеся после этих визитов, иногда слишком материальны для беса: у одной женщины наутро оказывались съедены все блины, приготовленные с вечера. Другая после визитов лешего «руку показывала: вся в синяках» ([АМАЭ. Д. 1417. Л. 18] Вологодская обл., Харовский р-н, д. Семеновская, 1984 г.).

Любопытно, что некоторые вполне материальные кавалеры не прочь были, чтоб их приняли за нечистую силу. В 1741 г. на Украине расследовалось дело о соблазнении девицы Е. С-вой. В обольщении ее обвинялся дьячок Г. К-й, который оправдывался тем, что «может быть, бес принял на себя мой вид». Суд не принял оправданий, но дьячок опирался в своей аргументации на известный стереотип общественного сознания [Антонович 1877]. Таким образом, отмечены случаи не только идентификации внебрачных сожителей как «нечистой силы» (беса, огненного змея, лешего и проч.), но и их сознательная самоидентификация в этом статусе.

Внебрачные рождения. В рамках той же модели описывали и рождение внебрачных детей: «У нас в Хвоинвичах ведьма жила, — рассказывает мне жительница брянского села Челхов. — Мужа у той ведьмы не было. Не знаю, откуда сын? Гаварили, што з чертам живе, с нечистой силой, як с мужем. И сын этот ат него был. Казали, к етим ведьмам што лятав змей. И ен змей етат им усе насив. Гуляють девки, парни, и бачуць: змей лятить — агонь, и с хвастом. Шумить лятить!..» (Ж 1905 г. р., [АМАЭ. Д. 1242] Брянская обл., Климовский р-н, с. Челхов, 1982 г.).

Смерть. Женская ипостась дорожной нежити — лешачиха или кикимора — тоже забредала, по рассказам, в деревни, где являлась в виде растрепанной старухи-нищенки. Жительница с. Благовещенск (на р. Устье, юг Архангельской обл.) рассказывала, как однажды ей то ли привиделось, то ли приснилось: «Захожу, — говорит, — в дом, стоит у печки маленька старушка. И стала расти, расти. Я говорю: Господи, прости, за что мне такое наказание? Старуха стала меньше, меньше... А потом говорит: — Все же сдогадалась!.. И исчезла. Это лешачиха была. И через две недели мужик (т. е. муж рассказчицы. — *Т. Щ.*) повесился» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 58] Архангельская обл., Вельский р-н, 1988 г.). В данном случае трагическая смерть мужа стала поводом для идентификации чужой старушки как «лешачихи». Может быть, это была реальная нищенка, может, видение — моя рассказчица не может точно сказать, но в том и другом случае готова ее признать лешачихой.

Врожденные уродства и слабоумие. По поверьям, нечистая сила, заходя в облике прохожих в дом или баню, похищает младенцев, оставленных без присмотра. Взамен оставляют свое лешачье дитя, но оно глупое и злое, прожорливое, не растет, поздно учится ходить, плачет не как другие дети, а мычит: — У-у-у!.. Взрослея, так и не может научиться человеческой речи. Но обычно такое дитя умирает рано, не доживая до семи лет. Такое дитя называют *омен, обмен, оменыш*, — и сейчас во многих случаях появления слабоумных, уродливых, а то и просто упрямых и непослушных детей подозревают обмен: «Ну вот будет, например, ребенок какой-нибудь уродливый, дак говорят, обменили, — объясняла мне знахарка из д. Шиднема. — Ино немый, либо что...» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 1] Архан-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

гельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Когда обнаруживалось неблагополучие, припоминали визит какого-то прохожего или, чаще, прохожей старухи в дом, где был новорожденный, заключая, что она его и подменила. На той же Пинеге, в дер. Шуломень, меня приводили в темный дом, где на голом полу, раскачиваясь, сидела, скрестив ноги и пуская слюну, девушка лет двадцати. Говорят, ее в младенчестве обменили...

Лихорадочные заболевания. Среди персонажей, с которыми мог идентифицироваться прохожий, назовем еще **лихорадку**. По сообщениям из Череповецкого у-да Новгородской губ., лихорадка представлялась «в виде безобразной старухи, которая ходит в лаптях и с палкою», — странницы. «Ходит такая старуха ночью под окнами и стучит клюкою. Кто отзовется на ее стук, к тому она и пристанет» [АРЭМ. Д. 796. Л. 1]. На этом основании прохожим избегали отворять с наступлением темноты. Прохожему приписывалась и способность напускать лихорадку, как и всякую другую заразу, и приносил он ее с дороги — *от ветру*. «От ветру-то болезни приходят, — говорили мне на р. Пинеге. — Лихорадки каки-то были. После красной-то (т. е. гражданской. — *Т. Щ.*) тоже войны были таки болезни: народ всякой сброд, не знаю, какой уж. Дак всякой болезни было. Скажут: с ветру пришла болезнь» ([АМАЭ. Д. 1643. Л. 74] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шуломень, 1989 г.).

Смерть ребенка. М. Забылин описывает случаи идентификации чужого ребенка, играющего с деревенскими детьми, как «кикиморы». Дело было в подмосковной деревне. Играя на улице, дети заметили между собой девочку, которую приняли за недавно умершую Сашу. «Нет! — отвечала та. — Я не умирала... Я Саша, да не та», — и рассказала, что ее унес от матери «дедушка»-странник, после того, как мать ее прокляла, а потом оставил ее в селе [Забылин 1992, 253]. И. Г. Прыжов упоминает, между прочим, что «атаманы» нищих собирали по деревням детей: крали их или покупали у матерей в бедных семействах, для воспроизводства своего промысла [Прыжов 1862, 284]. Была ли та Саша одна из таких детей, или игравшие ребятишки просто выдумали себе таинственную подружку, нам важно отметить, что идентификация чужой девочки как «кикиморы» для них возможна. И возможна именно потому, что недавно умерла одна из местных девочек, т. е. поводом к такой идентификации служит смерть ребенка.

Заметим, что в народных представлениях лихорадка порой сливалась с кикиморой (яр. любим.: *кикимора* — 'лихорадка' [СРНГ, 13, 205]), а кикимора — с лешачихой, которую сибиряки, например, называли «лесной кикиморой» [СРНГ, 13, 205]. Огненный змей, летавший к одиноким бабам, в вятских деревнях назывался одновременно и «огненным», и «долгим» (местное название лешего — *долгий*, за его высокий — вровень с деревьями — рост). Вся эта нежить вместе олицетворяла

вторжение в домашнюю жизнь мира дорог, воплощенного в пугающих образах дикого леса.

Итак, по бытующим местами еще и теперь поверьям, пришелец мог быть идентифицирован как леший (лешачиха) или другой представитель нечистой силы. Такая идентификация возможна в нескольких ситуациях: внебрачное сожительство или рождение внебрачного ребенка; уродство или смерть ребенка; лихорадочные заболевания — т. е. неблагополучие демографического плана.

Последствием становилось отторжение пришельца: страх перед ним, а иногда и преследование, как виновника случившегося несчастья. Печать отчуждения ложилась и на тех, кто с ним соприкасался: внебрачные и слабоумные дети, женщины, вступившие во внебрачную связь с чужаком становились в общественном мнении отродьями лешего или ведьмами, соответственно, т. е. тоже идентифицировались с потусторонними силами. По существу, контакт с пришельцем оказывался поводом к их социальной изоляции: они сами становились в глазах односельчан проводниками потусторонних влияний дороги. Настоящей причиной такой изоляции было, разумеется, нарушение этими людьми репродуктивных норм.

Колдун

Другой статус, с готовностью приписываемый пришельцу, — статус колдуна. Известны случаи, когда человека обвиняли в колдовстве именно потому, что он чужой. Колдун в народных представлениях — это человек, который общается с бесами, используя их помощь во вред остальным. Колдун — это не столько занятие, сколько репутация (хотя некоторые вполне могли и заниматься вредоносной магией, но обвинения мало зависели от реальных занятий). Обвинение и даже подозрение в колдовстве вело обычно к социальной изоляции пришельца. Формы изоляции различны: от отказа пускать в дом или поить молоком (вдруг испортит корову!) до изгнания и даже физической расправы. Обратим внимание, в каких ситуациях возникали обвинения.

Повальная болезнь. Г. Попов приводит известие, присланное в Этнографическое бюро из Новоладожского у-да Петербургской губ.: рассказ местного знахаря, старика Шабары. Этот Шабара ездил по своим делам в другое село, где он прожил три дня. В это время там разгоралась как раз эпидемия холеры, и за те дни, что он жил, умерло пять человек. Пошла молва, что кто-то видел, как Шабара портил воду в колодцах, и некоторые высказывали намерение его «поучить». Наутро, еще до свету, Шабара отправился к Волхову на пароход, чтобы ехать домой. Уже сидя на отходящем пароходе, он заметил на берегу народ с кольями и косами.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Трое даже кинулись было в лодке наперерез пароходу, крича: «Убить Шабару надо!» Последний спасся, надо полагать, только благодаря передовой на тот момент технике [Попов Г. 1903, 85]. Здесь тот же самый механизм переноса вины за пределы сообщества, средство групповой консолидации в ответ на кризис.

Прочие болезни. «Одна жонка заболела, рассказывает жительница д. Шиднема на Пинеге. — Пошла к врачам. Напоили чем-то, стала блевать... Врачи и говорят: — Придет к тебе за чем-нибудь (та, которая испортила). Приехала домой — приходит соседка: — Дай-ко мыла! А та: — Не дам, кочергой тебя, а не мыла! — жонка сама-то кладовщиком работала, и „мыла нет постирать-то"! Это как ладить начнут, — объясняют мне, — ему терпенья нет, кто испортил — надо идти, просить что-нибудь» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 4] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.). Процедура выявления колдуна прямо нацелена на обвинение того, кто *приходит* в дом (даже и не до, а после события). Подобным же образом выявляли «колдуна» и в других ситуациях: гибель новорожденных детей и животных, снижение удоев у коров и проч. В случае семейного несчастья обвинение выносится за рамки семейного коллектива: заранее подозревают того, кто придет, т. е. не живущего в этом доме.

Пришельцам приписывалась способность напускать **килы** (под которыми понимались разнообразные опухоли, чирьи и волдыри). «Ходила девчонка по домам просить, — вспоминает жительница д. Керчела на р. Ваге случай, произошедший еще во времена ее детства. — Я обидела эту девчонку, и девчонка навязала килы. Появились пузыри на пальце. Мать отвела (меня) к старушке. Старушка поговорила в картофельный сок, и палец прошел наутро» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 8] Архангельская обл., Шенкурский р-н, 1987 г.).

Довольно часто пришельцам приписывался **дурной глаз**. «Ты вот красивая, хорошая, — объясняла мне жительница д. Мелиховской Вельского р-на Архангельской обл. — А придет — такой некрасивый, страшный. И после этого что заболит, вся заболеет, и говорит: „Меня *опризорили*". — „А как узнавали, кто опризорил?" — спрашиваю я. — „Да как узнавали? Это человек-то был посторонний!"» ([АМАЭ. Д. 1622. Л. 1] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск, д. Мелиховская, 1988 г.).

Особенно опасным сглаз считался для беременных женщин и рожениц, а также для маленьких детей: «У меня дочке два года было, — рассказывает женщина из с. Борок на Северной Двине. — И вот какой-то человек незнакомый, с ветру, зашел, поговорил, — и вот стала она плакать. Это *обурочил*. Обурочит всегда незнакомый, с ветру» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 67] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.). Получается, что само чуждое происхождение захожего человека становится основанием именно его обвинить в сглазе. Страх дурного глаза — один

из элементов восприятия пришельца, а в случае внезапного недомогания, болезни и беспокойства ребенка он реализуется.

Сексуальная агрессия. Поводом к обвинению пришельца в колдовстве служили попытки соблазнения им местных девушек. Учитель П. Миролюбов в заметке в Олонецких губернских ведомостях за 1873 г. описывает следующий случай, произошедший в с. Линдозеро. К девушке, заболевшей горячкой, позвали колдуна-коновала (почему-то заметная часть обвинений в колдовстве адресована именно коновалам). Этот коновал приказал девице для снятия порчи идти с ним в лес. Девица, по-видимому, не очень уверенная в чистоте его намерений, сопротивлялась и плакала. Тут явился местный знахарь, назвал коновала лжецом и пригрозил, что свяжет его как колдуна, подчеркивая особо, что тот пришел «к нам с далекой чухонщины» ([Миролюбов 1873, 50] Олонецкая губ., граница Петрозаводского и Повенецкого у-ов). В тех же Олонецких губернских ведомостях, но уже за 1890 г., упомянут и другой случай. На строительстве дороги работает много девушек. «Является колдун и его цель — лишать девушек невинности». Отказавшей он будто бы на шею посылает змею, которую снять невозможно. Девушки в ужасе, и тут находится другой старик, который обвиняет того первого в колдовстве и, в свою очередь, напускает змею ему на шею... [Георгиевский 1890, № 78, 791].

Колдовские способности часто приписывались бродячим ремесленникам: коновалам, швецам, плотникам и проч. Старики с р. Ваги вспоминают о бродячем коновале Микишке. Рассказывают, как он приворожил к себе местную девицу: «Девка попла, а он на полатях. Она дернула его за пояс, со смехом, да ушла. А он что-то подделал — дак она за ним бежала 12 верст взапятки! Что-то *сделал*...» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 46] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Мезенским коновалам приписывалась способность насылать икоту (в современной нозологии — предположительно, род истерии): «Мезенские коновалы — вот тех боялись, — говорят мне на р. Устье, в с. Благовещенск. — Коней *клали* (холостили. — *Т. Щ.*), они все колдуны. Тех боялись: они могли икоту или что на человека...» — «У нас болела жонка, ревела икотой, — вспоминает женщина с р. Пинеги. И рассказывает, как это с нею началось. Будто коновал неудачно выхолостил коня, он „ревел", не успокаивался. Тут и открылась у хозяйки икота: случился истерический припадок, во время которого она выкрикивала имя этого коновала (по поверьям, икота всегда выкрикивает имя того, кто ее наслал). Кричала, что потому конь ревет, что коновала молоком не напоили, говорили, нет молока. „Правда, кринки стояли, а ему не предложили: великий пост был"» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 13] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Заметим, что явление икоты обычно связывают с семейным неблагополучием, неудовлетворенностью женщины в браке или

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

тяжелым ее положением в семье мужа [Максимов 1903, 97; Гуськов, Урюпина 1982, 17].

В с. Медведь под Новгородом рассказывают о том, как прохожий коновал напустил на женщину «целый полк» каких-то чертей. Она после этого помутилась рассудком, в церковные праздники выскакивала в окно и бежала в лес ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 24] Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.). Н. Новомбергский в материалах судебных дел середины XVII столетия обнаружил дело об обвинении в колдовстве коновала и рудомета Дорофейки [Новомбергский 1904, 24–25].

Знание колдовства приписывалось и бродячим печникам, которые мстили хозяевам, недоплатившим или поскупившимся на угощение. Некоторые способы магической мести символически направлены против женской репродуктивной сферы. «Печники делали: станет женщина топить, а у ней сарафан прям на голову подымет», рассказывал об одном таком способе пошехонский старик-плотник (1904 г. р.), знакомый и со смежной профессией печника. Подобный фокус с подолом в тех же местах зафиксирован А. Баловым в 1898 г. В Череповецком у-де Новгородской губ. (что несколько севернее Пошехонья) также отмечен подобный обычай, который назывался *садить копуна*, единственная функция которого состояла в том, чтобы *копать* бабе под подолом (т. е. поднимать ей подол). В основе этого способа магической мести лежал конструктивный прием: под печью оставляли пустое пространство, сориентированное таким образом, чтобы оттуда постоянно тянуло сквозняком ([АРЭМ. Д. 834. Л. 10; Д. 1788. Л. 2] Ярославская губ., Пошехонский у-д и Новгородская губ., Череповецкий у-д). Подстроенные печником сквозняки обозначались так, как будто это было некое существо — *копун*, т. е. им придавался статус мифологического существа, покушавшегося на область женских гениталий. Странные пристрастия копуна, как и страх перед ним, могут быть поняты в контексте рассказов о сожительстве женщины с нечистой силой (например, с лешим, который мог являться в виде ветра).

Свадебная порча. Прохожих и захожих людей обвиняли в порче молодых на свадьбе. В с. Нижний Спас на р. Кокшенге нам рассказывали следующее: «У нас была свадьба, отдавали на Шупову (т. е. в дер. Шупову. — *Т. Щ.*) Таньку. Упал весь вывод (т. е. свадебный поезд. — *Т. Щ.*) на пол, заспали все: все спят, невеста спит». Объясняют так: «Ходил здесь один — откуда? — чужой. Все клепав эти стены (плотник. — *Т. Щ.*). Его не напоили вином, он все и сделал, а потом напоили — все и встали» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 84] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.). На р. Ваге говорят, что мезенский коновал Микишка будто бы *портил* свадьбы, обращая всех участников в стаю волков.

Супружеская неверность. Обвинение в колдовстве высказывали и в случае супружеских измен. Н. А. Никитина приводит случай, происшедший в Нижегородской губ.: некий П., известный как колдун, будто бы отнял у одного мужика способность к половому общению, а сам стал жить с его женою, поселившись в их доме [Никитина 1928, 95].

Таким образом, поводом к обвинению пришельца в колдовстве становились происшедшие в деревне несчастья, а в особенности попытки пришельца проникнуть в репродуктивную сферу.

Обвинение и просто подозрение в колдовстве означало установку на отчуждение, выливавшуюся нередко в конкретные санкции: изгнание, избиение, иногда публичное наказание (обвиненную в колдовстве женщину привязали к столбу, задрав ей подол), вплоть до сожжения в срубе, попытки которого фиксировались еще в конце XIX столетия. Чаще всего, однако, ограничивались мерами социальной изоляции. Прохожего нищего, опасаясь, что «испортит» или «сглазит», боялись пускать на ночлег, не давали ему даже воды, стараясь вообще не отзываться на его стук. Статус пришельца как колдуна означал возложение на него вины-ответственности за происшедшие в доме/семье несчастья. Перенос вины за пределы сообщества (деревенского или семейного) предотвращал внутренние раздоры, взаимные упреки и подозрения, т. е. деструктивное влияние кризисной ситуации на внутригрупповые отношения, и наоборот, сплачивал сообщество перед лицом опасности извне.

* * *

Итак, обвинения в колдовстве возникали чаще всего в кризисных ситуациях, связанных в особенности с репродуктивными нарушениями. Идентификация пришельца как колдуна запускала механизм его отторжения, и прежде всего, репродуктивной изоляции: чужак отстранялся от воспроизводства.

Сила

В основе представлений о пришельце как потенциальном колдуне или знахаре лежала вера в его особую тайную силу (тайное знание, связь с бесами, владение магией и т. п.). Это был неотъемлемый элемент восприятия чужака: «Странники были — *знали*, говорят... Странники рассказывали — были ли, небылицы?.. Когда от болезни какой вылечит, кто знал, дак... Когда скотину полечит. У кого что в доме неладно — подскажет, что делать» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Ему заранее предназначена (когда он является в селение) ячейка знахаря: «Прохожающие ходили — за знатоков считались» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 84] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.). Этот статус приписывался пришельцу заранее, предо-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

пределяя привлечение имеющейся у него информации в кризисные области социальной структуры.

Сила — это неподконтрольный сообществу, а следовательно, принципиально внешний по отношению к принятым в нем системам регуляции путь и способ влияния. Характерно, что происхождение своей силы многие знахари связывают с пребыванием в дороге или чужих местах. Н. А. Никитина, описывая самого знаменитого слуцкого колдуна Ивана Порцу, замечает, что «он пропадал где-то несколько лет и вернулся домой колдуном» [Никитина 1928, 306–307]. Мне в моих беседах с деревенскими знахарями часто приходилось слышать, что первую *статью* (магический заговор) они переписали «у попутчицы в поезде» или «в гостях» в другом городе, и они говорили об этом так, будто чуждое происхождение придавало их знанию дополнительный вес. Часто знахарь говорит, что получил свое знание от прохожего коновала, цыгана и проч. ([ОГВ 1899, № 4, 111; Яковлев 1943, 239] Дмитровский у-д.)

Силу получали также посредством специального ритуала, который совершался на перекрестке дорог, где соискателю являлось чудовищное существо: огненный летящий змей, черная собака, какие-то два зверька, «как кошечки», кричащие птицы — будущие бесы-помощники знахаря ([Никитина 1928, 309; ЛАА, 1980] Шебалинский р-н Кемеровской обл.). Если старому знахарю не удалось перед смертью никому передать свою *силу*, то он относил предмет, в котором она заключена (посох, веник и проч.) на дорогу (чаще — на перекресток): *сила* должна перейти к тому, кто этот предмет поднимет, — или сплавлял по реке.

Процедура получения силы могла происходить также в **бане, нежилом доме, сарае**, т. е. промежуточном (между «дорогой» и «домом») пространстве. В банном варианте передачи силы, возможно, просматривается влияние женского знахарства. На Русском Севере повитуха три дня после родов водила женщину в баню, где, делая ей массаж и другие оздоровительные процедуры, попутно обучала ее заговорам и приемам лечения наиболее распространенных детских заболеваний (испуга, уроков, грыжи, золотухи и проч.). Нужно учесть и еще одно обстоятельство — символическую удаленность бани, ее промежуточное в народных представлениях положение между дорогой и домом. «Баня, сколь ни близко построена к жилью, считается все равно что в семи верстах от него», — цитирует Д. А. Баранов сообщение корреспондента Тенишевского бюро из Костромской губ. [Баранов 2000, 57]. На ночь в бане останавливались прохожие странники, не нашедшие ночлега или не желающие показываться в деревне, т. е. ночью баня — вотчина перехожих людей, владение дороги. Но именно в это время там совершались обряды передачи знахарской силы.

После всего сказанного можно заключить, что *сила* в народном понимании — свойство, связанное с дорогою, чуждым пространством, посторонними пришлыми людьми. Чтобы ее обрести, нужно соприкоснуться с миром дорог — реально или символически, во время ритуала. Получение силы даже местным жителем есть перемещение его в позицию пришельца, чужака: сама тайна, носителем которой он становится, — это не что иное, как коммуникативное отчуждение.

В целом, магическую *силу* можно рассматривать как атрибут пришельца, совокупность представлений и практик, опосредовавших его отношения с оседлым сообществом. Представление о магической силе определяло и статус исходящей от него информации как «знахарской», а потому она привлекалась в кризисных ситуациях, в области нарушений.

Знахарь

Вера в магическую силу пришельца, в его тайные связи с потусторонним миром лежала в основе его идентификации как знахаря. К прохожим нищим, странникам-богомольцам, бродячим портным, коновалам и просто проезжим в попутных селениях часто обращались за магическими услугами. Пришлые люди, как правило, соглашались, даже если у себя дома не были профессиональными знахарями. Например, коновалы-ладожане слыли знахарями по всему Северо-Западу России, а также в Белоруссии и Польше. Тем не менее один из них признавался в разговоре с корреспондентом Тенишевского бюро: «Иной и вик колдуном не был, а на чужой стороне все в ход пусти, лишь бы денег добыть» ([АРЭМ. Д. 1470. Л. 10] Петербургская губ., Новоладожский у-д). Кроме своих непосредственных обязанностей, коновалы зарабатывали лечением (преимущественно, венерических, женских и детских, а также старческих болезней), гаданием и приворотами, изгоняли из домов клопов, тараканов и крыс. Странствующие коновалы-*сюзяны*, по сообщениям из Ардатовского у-да Симбирской губ., занимались не столько коновальским, сколько знахарским ремеслом; некоторые из них коновальского дела вообще не знали, а атрибуты ремесла носили «для отвода глаз» начальству. Зато, как и ладожане, мезенские и егорьевские (Рязанской губ.) коновалы, они всюду похвалялись своими связями с нечистою силой [АРЭМ. Д. 401. Л. 18–21]. За оказанием знахарских услуг обращались также к пастухам (лечение скота, привороты/отвороты, гадания), прохожим швецам и нищим.

Местные жители не просто верили в особые способности приезжего человека, но как будто навязывали ему знахарскую роль: «Я приехала в Усть-Паденьгу председателем колхоза, — вспоминает жительница с. Шеговары (на р. Ваге) военные годы. — И мне приклеили, что я что-то *знаю* по скоту. А я была настолько смела, что ничего не боялась: схватила быка да на шее проехала по двору. Другой раз женщина скажет: — Ты ведь

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

знаешь по скоту все. — Я: — Знаю, знаю, — не отказываюсь... А что знать-то?!» (Архангельская обл., Шенкурский р-н).

Сила — качество, приписываемое чужаку как его атрибут или, точнее, это был способ восприятия его местными жителями. Оказание знахарских услуг было одной из форм адаптации на чужбине.

Как правило, такие услуги требовались в ситуации неблагополучия, т. е. пришельца привлекали как носителя кризисной информации. Знахарская деятельность связана чаще всего с неблагополучием в демографической сфере: смертью ближних, проблемами брака (измена, нелюбовь, долгая отлучка супруга), любви, деторождения (бесплодие или, наоборот, слишком частые роды), здоровья, в особенности детского, и т. п. В наших материалах есть примеры обращения к прохожим в следующих ситуациях.

1. Детские болезни. «У одной женки робенок ревит, она не может ничего сделать. А нищий (может, и век ничего не знал!) приходит и говорит: — Открой подпол, да низом кверху-то дверцу-то от подпола. И окатил водой робенка (с этой дверцы. — *Т. Щ.*) — перестал ревить. За это она хорошо уплотила. Это уж и не попросит, а не уплоти — дак что сделает! Она хорошо уплотила! Это уж...» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). «Старушка нищая приходит. Хозяйка: — У меня худо робеночек. — А это у него портит пупку. Я знаю (слова): „Грызу-загрызаю, сама я все знаю, сама я лечу, и в люди не пойду". Платочек с головы снять и поговорить, и покусывать сквозь платок. Я сама загрызала. Достань пупку и погрызи малехонько». «А у меня робята еще маленьки были, лет трех, ели с печи глину да уголь, — вспоминает другая женщина из тех же мест. — Она (старушка-нищенка. — *Т. Щ.*) переночевала да говорит: — Давай глину да уголь-от. — Она пошептала на них и говорит: — Станут, дак и подашь им, робятам-то. — И я их умыла да подала. И они говорят: — Глины не хочем. Угля не хочем. — И после этого уже не ели ни угля, ни глины» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 7, 65–66] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

От прохожих ждали помощи, когда не помогли привычные средства и профессиональные врачи. «Фершала говорили, что месяц двоюродному брату к смерти приговорено (т. е. через месяц он должен умереть. — *Т. Щ.*). Потом пришел нищий: — Сынок твой? — Да. — Что с ним? — Не знаю. И он сделал что-то с ним. Родители ушли на сенокос... старик с ним остался. Какие-то травы принес. И говорит: — Зря вы молите (о легкой смерти. — *Т. Щ.*), он скоро встанет. — И через 4 дня выздоровел. Пожил старик неделю. Через неделю парень заходил совсем. Родители готовы были все отдать. Он (взял) только хлеб: сухари насушил» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

2. Бесплодие. Особенно характерно привлечение прохожих (мужчин) для лечения женского бесплодия. «У одного мужика снохе надо бы родить, а не могла никак, — рассказывает житель тверского села Медведиха. — А тут цыган-медвежатник (т. е. вожак с медведем. — *Т. Щ.*) ходил. Ушли они в хлев с цыганом, там их и оставили. С тех пор стала она рожать. Медвежатники колдуны были. Были и цыгане, были и русские» (Калининская обл., Рамешковский р-н).

Судя по некоторым материалам Тенишевского бюро, влияние прохожих на воспроизводство могло быть не только мистическим. Корреспондент из Городищенского у-да Пензенской губ. описывает, в частности, следующий случай, который он оценивает как характерный. В село явился некий странник, одетый в монашеский костюм, и объявил, что лечит баб от бесплодия тем, что «изгоняет мертвую плоть». К нему обращается жена зажиточного крестьянина. Странник объясняет ее мужу методику своего лечения: «Я хожу именем апостолов, изгоняю мертвую плоть, или проще тебе сказать, что какая баба не родит, я могу посредством живой воды сделать так, что она будет родить... Но надо чтобы твоя жена находилась со мною в бане целую неделю (вспомним цыгана-медвежатника. — *Т. Щ.*). Я буду поить ее вот этою водою, только в этот период времени ты раб Божий Иван не греши с своей женой, а то ничего не выйдет. Иван побожился, что даже не будет и подходить к ней, только бы она родила, и обещал за это ему десять рублей... По уходе Ивана, — продолжает корреспондент, — фиктивный апостол... начал делать половое сношение с нею» [АРЭМ. Д. 1295. Л. 15–21]. Разумеется, настоящий способ «лечения бесплодия» должен был остаться в тайне. Если вышеописанные приемы вскрывались, то странника гнали с позором, а то и побоями. Таким образом, его участие в воспроизводстве могло допускаться на физическом, но не на знаковом уровне. Заметим еще, что возможность его привлечения и вообще какого-либо доступа, даже символического, в эту сферу относится только к кризисным ситуациям.

В подобных ситуациях вообще принято было обращаться к людям дорог. Беременные женщины при недомогании, отсутствии аппетита выпрашивали у нищих и съедали *сорок милостынь* (т. е. 40 кусков хлеба) [Прыжов 1862, 287]. При долгих и трудных родах также выпрашивали хлеб у нищего и давали роженице (этот хлеб она потом скармливала жеребенку). Для облегчения родов звали с улицы прохожего и просили прыснуть в лицо роженице водой изо рта ([Логинов 1993б, 38–39] Заонежье). Если дети в семье часто умирали, то новорожденного называли именем первого встречного; первого встречного звали в этом случае и в крестные (Владимирская губ., Меленковский у-д). В случае смерти некрещеного ребенка мать для облегчения его посмертной участи подавала нищим 40 крестов (Владимирская губ., Вязниковский у-д). Чтобы приворожить возлюбленного, подавали нищим особую милостыню — выпечку из теста, замешанного на своем поте, собранном в бане ([Фирсов, Киселе-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ва 1993, 139, 140] Владимирская губ., Меленковский у-д). В ответ на расспросы детей, откуда они взялись, взрослые шутливо отговаривались, причем в этих отговорках часто фигурируют дорога или люди дорог: отвечали, что ребенка нашли на улице, купили у нищего или что «телега проехала, с нее и упал» [Степанов 1906, 227; Баранов 2000, 57].

3. Прочие заболевания. Имеются единичные свидетельства о лечении странником зубов, глаз, хромоты, беспамятства.

«У тетушки матерь была слепая. Странник пришел: — Ты что, бабушка? — Да вот, ослепла. — Ты возьми сливочки, помажь. Она три раза помазала — все и прошло. Катаракта-то: пленка слезла, она видеть стала» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Прохожие цыгане и коновалы производили кровопускания при помощи коровьего рожка ([Новомбергский 1904, 24–25, 713] Бежецкий у-д; [АМАЭ. Д. 1417] Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново; Вологодская обл., Харовский р-н, д. Залесье; [Д. 1569, 1623] Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск и Виноградовский р-н, с. Конецгорье). Бродячие коновалы брались лечить и от беспамятства ([АРЭМ. Д. 1470. Л. 2] Петербургская губ., Новоладожский у-д).

4. Свадьба. Обладание магической силой давало пришельцу возможность, среди прочего, присутствовать на деревенских **свадьбах**, причем в качестве почетного гостя: колдуна. Колдуна обязательно приглашали на свадьбу, во-первых, чтобы защитил от происков недоброжелателей (*порчи*) и вообще враждебных сил, а во-вторых — чтобы сам не *испортил*. Местный знахарь уже обладал в глазах крестьян соответствующей репутацией, и приглашение его было предопределено; чужакам же необходимо было продемонстрировать свою *силу* с помощью специальных приемов. На р. Устье (юг Архангельской обл.) мне рассказывали о плотогонах, которые «раньше лес гнали плотами в Архангельск. Пристали в одном месте — свадьба в деревне. Под порогом (дома, где шло гуляние. — *Т. Щ.*) постояли — им ни славы, ничего. Даже внимания на них не обратили. А один колдовать мог. Говорит: — Ладно, сейчас сами за нами придут. Только ушли — там, на свадьбе-то, невеста подол задрала, жених портки скидывать. Невеста на жениха, он на неё: сшалели! Ничего поделать не могут, их удержать. Ну, побежали к тем на реку (думают: своим-то некому колдовать). Взяли вина, водки — им отнесли — Чего подделали? Ну, выпили, говорят: — Идите, все в порядке. Те вернулись, свадьба дальше пошла» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Характерны соревнования в *силе* чужаков, пришедших на свадьбу, с местным колдуном. Подобные поединки — средство доказать свою *силу* и тем самым утвердиться в статусе колдуна (чтобы получить доступ на свадебный пир). В Олонецких губернских ведомостях (№ 78 за 1890 г.) был опубликован сельский анекдот, довольно типичный по сюжету. Солдат остановился в деревне на постой, в соседнем доме свадьба. Желая выпить, солдат направляется туда, его встречает знахарь: «Ты зачем, крошево?» — «А ты зачем здеся?» — «Я зачем?» — «Ты, должно быть, не бывал в наших руках... Прыток... Подойди-ка сюда, я тебя попотчую. Выпьешь, я полагаю, от меня стаканчик». Солдат выпивает и предлагает в ответ колдуну квас, подмешав туда табака. «Знахаря рвет и трясет и наконец, совершенно отуманеный, он валится под стол. Гости удивлены... пробегает мысль, что солдат сильнее колдуна. Роли меняются. Колдуна выбрасывают на улицу, солдата угощают» [ОГВ, 1890, № 78, 792]. Подобный случай, тоже с участием прохожего солдата и колдуна (как реальное происшествие), описывает корреспондент Тенишевского бюро из Пензенской губ. (Городищенского у-да [АРЭМ. Д. 1303. Л. 6–8]). Иногда на свадьбу сразу приглашали прохожих, полагая их сильнее, а заодно и дешевле местных знатливцев. Подобные случаи зафиксированы и в наших материалах, только главные действующие лица — не солдат, а мужики, гнавшие плоты и остановившиеся в деревне, где игралась свадьба. Особыми знахарскими познаниями, по их собственным словам, они не обладали, но, желая попасть на праздник, прибегли к известной хитрости (Архангельская обл., Вельский р-н).

5. Любовная магия. Прохожие брались приворожить возлюбленного или вернуть любовь охладевшего супруга. В с. Нижний Спас на р. Кокшенге старая женщина рассказывала: про ее мужа, О., одно время в деревне «стали баять, что гуляет. Приходит одна баба, говорит: — Он поцевал на Помелихе, да (видели, как) машину завел. — Что же делать? — А я из-за этого и пришла. — Ой, помоги, ничего не жалко. — У тебя змеиного кожуха нету? — Есть. В кожух шептала, надо с печи... с трех печей камней доставали. Наковыряла глины в платок, на божницу склала: — Придет хозяин домой, 12 раз обойди его с этим. Я ей в котомку и наклала: на две рубахи (холста) дала, да масла. Баба была не цыганка, леший знает, чья была» ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 87] Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г.).

6. Тоска (визиты умершего мужа). В сборнике мифологических рассказов О. А. Черепановой приводится случай, когда к прохожему «старичку» обратилась женщина, к которой «ходил» по ночам ее умерший муж, и старичок отвадил скрывавшегося под его личиною беса ([Черепанова 1996, 24, № 21] Новгородская обл., Пестовский р-н, д. Охона).

Обращение к прохожему за помощью в ситуациях, которые мы описали выше, можно рассматривать как форму допуска его в сферу воспроизводства жизни. На правах знахаря он получает возможность влиять на положение дел в этой области (привороты, гадания, лечение), а то и физически участвовать в репродуктивной деятельности (лечение бесплодия способами, которые описывают корреспонденты Тенишевского бюро).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

В ряде случаев знахарские услуги связаны с нарушениями в хозяйственной деятельности. Прохожих просили вылечить скотину, снять порчу с охотничьей собаки или только что построенного дома. Заметим, что с такими просьбами чаще обращались к мужчинам, а не к женщинам.

7. Болезни скота. «Странник идет: — Пусти, молодушка, ночевать! — Как не пустишь? А у коровы-то понос был. Он говорит: — Чего ты все бегаешь? — Да у коровы понос! Дак он еще натакал, сходи, говорит, вересовых ягод набери, корове напарь, напои. Она сходила, напарила — прошел понос. Так тот старик говорит: — Ты хоть три ягоды вересовых в год съешь, да болеть не будешь!» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

«Цыган пришел: — Хозяйка, у тебя в доме непорядок. — Какой? Все в порядке. — Нет, у тебя скот домой не ходит. — Да, не ходит. — А ты дай мне, что запрошу. — Дам. — Принеси 3 яйца куриных. Заверни в платок. 3 раза обойди вокруг дома. Она обошла. Развернули платок. Разбила первое яйцо, оттуда мыши побежали. Второе яйцо — тоже мыши, и все к лесу. Ну, она говорит: — Чего тебе дать? — А у тебя 20 аршин полотна натканно, больше мне ничего и не надо. Баба говорит: — Откуда узнал, что у меня полотно?.. А скот-то стал ходить домой» (Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Сура).

«Бывало, скотина пропадет, и так станет пропадать одна за одной (т. е. падет. — *Т. Щ.*). Старичок один пришел — приглашен был на свадьбе — и говорит: — Бедные эти люди! У них на дворе сделано. Только посмотрел на дом и узнал!» Потом он объяснил и как избавиться от порчи: «Говорит, будешь навоз вычищать — да кость вынь, будет кость закопана. Да будешь вычищать — этот человек подойдет обязательно (кто испортил. — *Т. Щ.*). И подошла: Клавдюхина свекровь» (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Семеновская).

«Нищие ходили. Вот, говорят, Степа Колдун ходит, он с Сюмы был откуда-то. Он скоте знал: у нас корова заболела, и он насыпал какое-то семя... она и выздоровела» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Прохожие не только лечили скот и снимали порчу, но и давали пастухам отпуск в начале пастбищного сезона, а то и сами совершали ритуальный обход в день первого выгона (Олонецкая губ., Повенецкий у-д).

8. Охотничья порча. Прохожие (только мужики) практиковали и некоторые приемы охотничьей магии. В Архангельской области охотники систематически обвиняли друг друга в порче собаки (она перестает выслеживать ценного зверя, на которого натаскана, а бросается вдогонку за белкой или зайцем — таких собак даже приходилось пристреливать) или охотничьего ружья (хорошо пристрелянное ружье вдруг перестает

попадать в цель) [1]. В этом случае, по убеждению охотников, ружье или собаку уже не исправить, но можно обратить порчу против того, кто ее наслал: сделать *отворот*.

«У меня отцу было сделано: спортили собаку, — рассказывает житель с. Усть-Выя в Архангельской обл. — А тут Омелецька ходил, просил. А он знал. Мог и на смерть человеку сделать. Омелецька пришел просить и говорит: — Есть половинка вина? — А что? — Дак ведь собака-то у тебя спорчена? — Да. — Ну, с отворотом будем делать? — С отворотом. — Человека на смерть? — Нет. — Собаку? — Давай собаку. — Ну, говорит, придешь охотиться — у которого-то человека собака прибежит к твоей клетке (амбарчик в лесу стоял) и подохнет. Так ты к ней пальцем не касайся. Так тот человек, который испортил, тот придет, чего-нибудь попросит — ты не давай ничего. И действительно, пришел, попросил пороху: порох кончился, дай. Отец не дал. И собака прибежала к отцу, под клетку, свернулась калачиком, да и умерла. А дали бы чего — так не умерла б. Это никогда ничего давать не надо, а то, что сделано, сам потеряет. Вот он дал бы пороху — отворот силу потерял бы. Ну, так вот и узнали, кто это спортил собаку» (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя).

9. Снятие плотницкой порчи. Наконец, к прохожим обращались хозяева неблагополучных домов, в которых выло, шумело и пугало, невозможно было жить, и подозревали плотницкую порчу. Иногда новый дом несколько лет стоял нежилым, хозяева обитали в старой избе, и только прохожий — нищий, портной — снимал заклятье. Прохожий соглашался в таком доме переночевать (люди дорог ночевали в заброшенных домах и пустых деревнях, банях — с обычной точки зрения, нежилых строениях).

«Бабушка мне рассказывала. Нищий один ходил, ночевать просился по деревне, а никто не пускает. А у одних пустой дом стоял — они ушли из него, другой дом построили, потому что слышалось им: — А я выйду... И пустили его, нищего, в этот перед. Разостлал свою одежду, котомоцьку положил, спать лег. И слышно: — А я выйду... А я выйду... — Да выходи ты, к такой-то матери! — и тут обруч как схлопнул (как будто обруч лопнул на бочке. — *Т. Щ.*), да деньги посыпались... Утром выходит и говорит хозяевам: — Идите, больше не будет вам говорить. Спасибо за ночлег!» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

[1] Такие обвинения связаны, как правило, с конфликтами по поводу охотничьих угодий, особенно когда рядом оказывались несколько охотничьих избушек и путиков. Это случалось, поскольку путики прокладывались вдоль ручьев, снизу, от устья ручья к его верховьям, т. е. к водоразделу разных речных систем. Там и происходили иногда встречи, а то и столкновения охотников с разных рек. Например, в наших материалах много рассказов о подобных коллизиях у водораздела Северной Двины и Пинеги в их среднем течении, где они почти параллельны.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubricator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

«Один раз я слыхала от отца, — вспоминает жительница с. Конецгорье на Северной Двине. — Раньше в Питер ходили пешим. Отец мой с товарищами шли, а один хозяин выстроил новый дом. И вот кто-то подшутил там у его (и стало в доме чудиться. — *Т. Щ.*). И вот кто вот выгонит? Кто выживет? А отец шел с товарищами втроем. Четвертную им на ночь дают (хозяева неблагополучного дома. — *Т. Щ.*), и чтоб они ночевали в этом доме. И вот в первую ночь аж волоса встали дыбом: ревит! Но взялись — так пришлось лезть туда, откуда ревит! Вытащили — перо было вставлено, так гудело. Вынули. А им-то, хозяевам, не сказали, что перо. Дак потом хозяева с ними две ночи ночевали: убедиться, что нет ничего! Три дня и три ночи кормили. В Питер идти — далеко, долго идти. Дак они не сказали, что перо было» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 46] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.). В нескольких подобных рассказах насыльную нежить изгоняет прохожий швец (портной) ([Максимов 1903, 188–189; АРЭМ. Д. 1788. Л. 2] Ярославская губ., Пошехонский у-д, 1898 г.).

Прохожий убирает приспособления, оставленные недовольными плотниками: полое перышко, горлышко от бутылки, тухлое яйцо, — вызывавшие неприятные и путающие хозяев эффекты присутствия нежити (дурной запах, завывания и свист). Если он раскрывает тайну, то получает от хозяев только благодарность (Ярославская обл., Пошехонский р-н). Если сохраняет мистической ореол (представляя дело как ритуал изгнания нечистой силы), то вознаграждение бывает более значительным, т. е. ему выгодно преподнести свои действия как знахарские.

К этим сюжетам примыкают другие, когда странник распознает *испорченный* дом, предсказывая его обитателям несчастливую судьбу: «Странник у нас шел по д. Острову и сказал: — Вот, говорит, этот дом большой и баской, а настоится пустой. Дак так и есть: 22 человека было в доме, дак теперь никого нет: кто примерли, кто разошлись. Это он увидел!» (Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Явзора). Подобные предсказания бывают и местью прохожего за то, что его не пустили ночевать. Вообще роковое пророчество странника выглядит как вторжение дороги в мир дома, всегда для него опасное.

Бродячие ремесленники

Магическая сила нередко приписывалась бродячим ремесленникам или наемным работникам, имеющим пришлое происхождение: пастуху, мельнику, кузнецу, швецу, гончару, коновалу и проч.

Выполнение работ по найму — один из способов интеграции пришельца в структуру оседлого сообщества. В этом случае он имел в деревне статус **работника** или **мастера**, специалиста в какой-нибудь сфере

деятельности. Работа по найму в попутных деревнях значительно повышала статус прохожего или пришельца. Этот статус обеспечивал ночлег на весь период работ (который иногда намеренно затягивался), определенный доход, дополнительные подарки и угощение.

Для плотников за время строительства хозяева устраивали несколько праздников с угощением и водкой: при заключении договора (*заручное*), при укладке первого венца сруба (пошех. *застановку* или *обложейное*), укладке пола (*переводы*), подъеме матицы (*обсевают, стропильные*), завершении крыши и укладке князька (*князь*) и, наконец, при расчетах. Для пастуха, нанявшегося из чужой деревни и ночующего по очереди в домах хозяев, во время его постоя готовили праздничные блюда. Несколько раз во время пастьбы для него собирали продукты: яйца, пироги, домашний сыр (творог). Подобные сборы обычно приурочены к праздникам: началу пастбищного сезона (Егорьев день, 23 апреля ст. ст.), середине (Петров или Ильин день) и его концу (Покров, 1 октября ст. ст.). Особые угощения устраивали для наемного печника или коновала. Пришельцев обычно нанимали на трудные (рытье колодцев) и низкостатусные (домашняя работа, пастьба скота) работы, либо туда, где требовались специальные знания и инструменты (выделка меха и кож, шитье зимней одежды и обуви, изготовление и ремонт металлических изделий, холощение скота и т. п.). Нищие, бродяги, бездомные нередко рядились в пастухи. «У нас вон дедушка Андрей, — вспоминает жительница д. Хотиново в Ярославской обл. (1907 года рождения). — Хороший старичок. Зиму-то сбирает (*милостыню. — Т. Щ.*), а на лето в пастухи нанимается». «У нас пастух был, — вторит ей житель соседней Вологодской обл. (Харовского р-на). — Он на зиму уходил — отпасет и ходит как нищий: у него никого нет». — «Ходили старички — *миром ходили*. Деревней и поредят (т. е. наймут. — *Т. Щ.*) его в пастухи. И жил...» — «До колхозов много было нищих. Они рады порядиться в пастушки ли в нянечьки» ([АМАЭ. Д. 1417. Л. 7, 14, 23] Вологодская обл., Харовский р-н, дер. Залесье, Лобаниха, Плесниха; л. 37. Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново, 1984 г.).

В некоторых районах пастушество превратилось в традиционный отхожий промысел. На Русском Севере славились пастухи-*ваганы* (с реки Ваги в Шенкурском у-де Архангельской губ.). Они ходили пасти по всей Архангельской губ. (в частности, отмечены в ее Онежском у-де), а также в Олонецкую губ. (в Карелию и Каргопольский у-д). В свою очередь, пастухи из Каргополья нанимались в южную часть Онежского у-да (см: [ОГВ 1884, №92, 921; Калинин 1913, 255; Никитина 1928, 299]). В Вологодском у-де Вологодской губ. пасли выходцы из соседних уездов, а чаще — из Костромской и Новгородской губерний ([АРЭМ. Д. 124. Л. 7; Д. 157. Л. 4–6] Вологодская губ. и у-д). В свою очередь, вологодские (из Белозер-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ского у-да) жители уходили пасти в Пошехонском у-де Ярославской губ., где были известны под именем *черепаны*. В Пошехонье пасли также выходцы из Тверской губ., их так и называли здесь: *тверские* ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 44–49, 64–65, 72–73] Ярославская обл., Пошехонский р-н, с. Юдино, дер. Братское, Никоновское, Есипово, Ивановское, с. Белое, 1984 г.). Традиция нанимать в пастухи чужаков жива и поныне: «Сейчас, — говорили мне в тех же деревнях Пошехонья, — цыган пасет. Он и прошлый год пас. Своих никого желающих пасти нету» [АМАЭ. Д. 1416. Л. 22]. В Новгородскую губ. ходили пасти жители соседних Псковской и Витебской губерний, которые получили здесь наименование *поляков* [Кедров 1865, 10; Зеленин 1991, 87].

Парни из Боровичского у-да Новгородской губ. тоже нанимались в пастухи — но в другие уезды: на р. Сясь и на р. Волхов, куда ходили целыми артелями, предлагая свои услуги ([АРЭМ. Д. 765. Л. 10] Новгородская губ., Тихвинский у-д, 1899 г.). В вятских деревнях ценились пастухи-марийцы, в заонежских — карелы.

По сведениям конца XIX — начала XX вв., в России существовала уже значительная прослойка бродячих ремесленников. По всей северной и средней ее полосе были известны плотники-*аргуны* (Владимирской губ.), галичане (Костромской губ.), вохомские (Вологодской губ.), тверские [Максимов 1903, 186–187; Огурцов 1909, 65]. По всему Северу славились мезенские (из Мезенского у-да Архангельской губ.) коновалы ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 33] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас, 1987 г.; [Д. 1569. Л. 32–33] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). На запад, вплоть до Польши, ходили коновалы из Спасовщины Новоладожского у-да Петербургской губ.; южнее славились коновалы-*егорьевцы* из Рязанской губ. и *сюзяны* из Ардатовского у-да Симбирской губ. ([Максимов 1903, 174–175; АРЭМ. Д. 401. Л. 6] Симбирская губ., Ардатовский у-д, 1900 г.; [Д. 1469. Л. 10–12] Петербургская губ., Новоладожский у-д, 1898 г.). Примечательно, что местные названия плотников (*тверские, галичане, аргуны*), пастухов (*поляки, черепаны, ваганы*) или коновалов (*ладожане, сюзяны*) подчеркивали их пришлое происхождение, бывшее, видимо, существенной составляющей их социального статуса.

Работник-знахарь

Пришлый работник вступал в отношения с одной семьей, несколькими семьями или со всей общиной (например, пастух). Так или иначе, его положение неравноправно, т. к. он лишен на чужбине социальной поддержки, т. е. в случае конфликта заведомо проигрывает, а его права ничем не защищены. В регуляции его отношений с местными жителями определенную роль играли представления о магической силе, в некоторой степени замещавшие социальную поддержку.

До сих пор еще в деревнях бытуют рассказы о чудесной силе и тайных *словах*, имеющихся у пастухов, плотников, коновалов, печников — мастеров в какой-нибудь сфере (подробнее см.: [Щепанская 1990]). Все они могли быть как местными, так и захожими, но магическая сила приписывалась чаще всего чужакам.

В пошехонской деревне Гридино до последнего времени предпочитали нанимать в пастухи *тверских*, потому что «Они *имели* (свой секрет, знание магических приемов. — *Т. Щ.*). А свое попросту пасли. Свое — мальчишки были. Ежели мальчишка — дак что знает? Спроста пасли». В д. Есипово уважали вологодских пастухов — по той же причине: «Здешни попросту пасли. А вологодски больше знали, конечно — больше... У нас был пастух — воткнет палку-то, и коровы все ходят. На трубу-то *делали* (магический наговор. — *Т. Щ.*): затрубит — да и коровы все к нему идут... Могли наговаривать, чтоб коровы из леса вместе ходили» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 52–53, 64] Ярославская обл., Пошехонский р-н, дер. Гридино, Есипово, 1984 г.). Вятские крестьяне в русских деревнях доверяли пасти скот марийцам, поскольку «марийцы боле знали — хоть гадать, хоть лечить». По той же причине предпочитали марийских печников: «Печники, — вспоминает жительница с. Воробьева Гора, — чужие были. Раньше ведь всякие ходили. Умеет — дак сделает... И русские были, и марийцы ходили. Марийцы были, говорят, знающие». Впрочем, тайные знания печники не всегда использовали на пользу дела. Рассказывают, что, рассердившись на хозяев, они устраивали так, что печь начинала дымить, сквозняком задирало юбку у хозяйки, а вечерами слышались завывания и стоны ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 30, 35] Кировская обл., Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.). Любопытно, что в деревнях, где печники были местные, об их колдовских проделках почти не слышно: «Печники ничего не делали, не слышно было, — говорит А. А. Копалова (1905 г. р.), жительница д. Хотиново Даниловского р-на Ярославской обл. — Чего они сделают? Печники все наши были». Точно так же обстояло дело и в д. Летопала на Пинеге: «Печку больше все били свои мужики. Чужих не было. Так чтоб чо сделать плохо — не было. Ведь все друг по-другу, помогали. Если злится, так не пойдет» ([АМАЭ. Д. 1417. Л. 45] Ярославская обл., Даниловский р-н, 1984 г.; [ЛАА, 1986] Архангельская обл., Пинежский р-н).

Тайная сила — свойство, в значительной степени связанное в глазах местных жителей со статусом чужака и с большей готовностью приписывается пришельцам. Это обстоятельство оказывало влияние на их отношения с местным населением.

Во-первых, вера в магическую силу пришельца давала ему некоторые преимущества при найме в качестве пастуха, коновала, плотника или

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

печника, облегчая тем самым его профессиональную адаптацию — вхождение в производственную структуру сообщества. Статус «знающего» в этом случае заменял знакомство и репутацию. Пастуху, чтобы утвердиться в этом статусе, а следовательно, и получить работу, было достаточно совершить у всех на глазах обход стада в день первого выгона скота на пастбище (правила обхода и сопутствующие заговоры можно было недорого купить у старого пастуха или местного знахаря). Коновал с той же целью показывал разные фокусы: проползал «сквозь бревно» (на самом деле позади его), протаскивал себе «сквозь щеку» перочинный нож, изгонял будто бы чужого домового или черта, который у всех на глазах убегал в виде зайчонка, и проч. Подобные трюки проделывали и другие бродячие ремесленники. Эти манипуляции: обряды или их имитация — заменяли пришельцу долгое знакомство и устойчивую репутацию в глазах нанимателей. Точнее, были средством быстрого конструирования репутации хорошего профессионала. «Знающий» плотник, пастух, коновал мог рассчитывать на более высокую оплату своих усилий, чем делающий ту же работу «спроста»: обладание магической силой давало ему статус не просто работника, а мастера.

Во-вторых, статус «знающего» давал пришельцу возможность защиты своих прав в чуждом сообществе, компенсируя отсутствие или недостаток общественной поддержки. Проиллюстрируем это на примере плотников. В Череповецком у-де Новгородской губ. в конце XIX в. ходили слухи, что плотники могут, разозлившись, напустить в дом «мертвеца»: намажут кровью матицу, так чтобы не было видно снизу, и после этого хозяину будет по ночам чудиться мертвец. Корреспондент Тенишевского бюро А. Власов описывает случай, дающий представление о том, как действуют подобные поверья. Хозяин, Перфилий, заставлял плотников сверх договора обшить тесом крыльцо. «Работы, — говорил потом плотник, — натягивает рублей на десять, и даром время терять неохота. Вот что я сделал: не докрыл в сени дверь из пятистенка, да как пошел Перфилий по сеням, я и сказал погромче: „Прах с ним, ребята! Сделаем ему крыльцо, за это я положу ему в избе „покойника"... так дотянется и до нас". Приходим вечером ужинать, у Перфилья самовар согрет и четвертная на столе. Давай угощать нас. Угощал, угощал, да и говорит: „А я, братцы, крыльцо отдумал делать, тесу пожалуй не хватит". — А какое те тесу не хватит, как тесу цельная груда. А это я его „мертвецом" напужал» ([АРЭМ. Д. 834. Л. 10] Новгородская губ., Череповецкий у-д). Мастер использовал поверья о тайных умениях и магической силе плотников для того, чтобы вынудить хозяина соблюдать условия договора. Сила оказалась своеобразным подкреплением его прав.

Речь о плотницкой магии заходит всегда в определенной ситуации: в случае конфликта плотников с хозяевами строящегося дома. «Плотники

строили дом одной старухе, — рассказывает мне парень Коля в пошехонском селе Юдино. — Договорились за одну цену, а она заплатила меньше. Они говорят: — Ну, мы тебе *сделаем*. Бабка спит ночью, а в пазу воет. Воет и воет. Она решилась. Пошла к старухе (которая *знала*), заплатила ей, та говорит: — Пойди, найди тех плотников, они скажут. Пошла, доплатила им, что не хватало, они сказали: — У тебя в пазу горлышко от бутылки» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 21] Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.). «Дело было, — подтверждает житель соседней деревни Полтинкино, в прошлом сам плотник (1913 г. р.). — Если не понравятся хозяева, (плотники) возьмут бутылку в угол вставят. Горлышком на волю. И воет. А хозяева говорят: *глумится*, черти воют. Хозяева некоторые вынимали, а некоторые из избы уходили. У одного мужика бутылку-то поставили. Они слушали-слушали: — Глумится!.. И из избы ушли. Ушли — боялись. Потом им тоже мастера — плотники сказали, дак пошли — вынули бутылку» [АМАЭ. Д. 1416. Л. 10]. — «Я, примерно, порядился, с хозяином договорился, — вторит ему также бывший плотник (1909 г. р.) из дер. Тарсипово. — Он мне (водки) подносил маловато. (Я) в заруб *четверку* (водочную бутылку 0,25 л. — *Т. Щ.*), выставил горло на улицу. Он — хозяин — бежит к нам: — Ой, нечистая сила! — Я говорю: — Деньги заплатишь — уберу. Пойдешь, разобьешь горло...» [АМАЭ. Д. 1416. Л. 28].

Плотники разными способами имитировали присутствие нечистой силы. Создавали звуковые эффекты, закладывая в паз между бревен, обычно в углу, в подполье, под крышей или в трубе, бутылку, аптечный пузырек, горлышко от бутылки (яр., пошех.; вл., шуйск.; кир., советск.), гусиное перо (вят., сарапул.), иногда наполненное ртутью (орл.), коробку со свернутой в трубу берестой, тростинку, лубяную дудочку (вл., шуйск.) и т. п. Называлось *свистуна пустить* или просто: *свисток*. От ветра и сквозняков все это издавало звуки, воспринимавшиеся жителями как вой, стоны, плач, свист, возгласы, скрип шагов или пляс напущенной в дом нежити. Некоторые хозяйки умудрялись расслышать даже неприличные слова в свой адрес. В одной из деревень Яранского р-на Кировской обл., открывая дверь в новом доме, женщина всякий раз слышала: «Б-ы!» — и грешила на плотников, которым пожалела угощения [Д. 1337. Л. 98].

Вятские плотники (по сведениям из Яранского р-на) делали хозяевам *нехалку:* тайком клали под печь яйцо либо под пол дохлую кошку [АМАЭ. Д. 1337. Л. 101].

В Белозерском у-де Новгородской губ. плотники так приладили лавку, что она все время «сбрасывала» хозяина. Жители подозревали, что плотники напустили им в дом покойника. В конце концов развалили дом и обнаружили под лавкой какой-то гвоздь, решив, что это гвоздь от гроба. В Череповецком у-де той же Новгородской губ. плотники каким-то образом устраивали в доме «дождь»: как только хозяева садились

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

за стол, сверху лилась вода ([АРЭМ. Д. 834. Л. 10] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1899 г. [Максимов 1903, 189]).

С помощью специально вложенных между бревен сучков или камешков плотники устраивали сквозняки, так что дом не протопить, в нем всегда будет холодно. Кроме того, от этих сквозняков все время летит с печи тряпье, а со стен — подвешенный на просушку лук ([Максимов 1903, 188; АМАЭ. Д. 1416. Л. 12–14] Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.; [Д. 1508. Л. 13] Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, 1986 г.).

Хозяева воспринимали эти эффекты: слуховые, обонятельные и прочие — как знаки присутствия нечистой силы: лешего (вол., орл.), кикиморы (вят.) или просто неконкретизированных *насыльных* (вл., юрьев.); говорили, что в доме *глумится*, наводит, чудится и пугает. Так или иначе, все это служило и знаком связи плотников с нечистою силой, т. е. их особого статуса и диктовало определенную реакцию. Хозяева в подобных случаях: возвращали плотников, угощали их, доплачивали, всячески стараясь задобрить. Конфликт, ставший поводом к магической мести, улаживался. Как правило, таким образом плотники заставляли хозяев соблюдать установленные обычаем правила угощения и оплаты их труда, а в некоторых случаях получали еще дополнительный доход.

К подобным манипуляциям прибегали и другие бродячие мастера. Коновал, получив за свою работу меньше положенного, напускает на хозяйку «цельй полк» навязчивых чертей, которые потом до конца жизни отравляют ей существование: соседи видят, как она во время церковных праздников, раскосматившись, через окно убегает в лес ([АМАЭ. Д. 1337. Л. 13] Новгородская обл., Шимский р-н, 1981 г.). Другой коновал, о котором мне рассказывали в вятской деревне Щучкино, сделал так, что конь «остановится у забора — и не идет». А дело было так: «Коновалы выложили лошадей. Мама стала рассчитываться: положено было полотенце, деньги и вина литровку. Коновал сказал свекру: „Рассчитывайся". А свекр говорит: „Пусть она рассчитывается". А коновал: „Чо она будет рассчитываться — все равно ведь она здесь жить не будет!"... А конечно она не будет жить: ведь муж-от умер, чо она будет жить? (мама рассказчицы к тому времени овдовела. — *Т. Щ.*). Вот они угадали, потому что знающие! „А если не заплатишь, — говорят свекру, — то ходить конь не будет". И вот действительно...» ([АМАЭ. Д. 1508. Л. 53] Кировская обл., Нагорский р-н, 1986 г.). Возможно, в этом случае речь идет о профессиональной ошибке или недоработке коновала, но хозяева относили порчу коня за счет его тайной магии. Вообще профессиональные тайны в этом случае слабо отделялись от магических.

Поверья о магической силе пришлых мастеров не только подкрепляли их права (по договору или обычаю), но и давали им некоторые преимущества. «Раньше уж чужой человек если работает, то уж ему делают получше: и покормят, и напоят, — говорили мне в д. Залесье Харовского р-на Вологодской обл. — Поссорятся — печники *сделают*: то чад пойдет, то чего». «Чужие сколько запросят, столько (им) и дадут, — записываю я в другой деревне того же района, Бугры. — А своим столько не заплатят: все думают, что чужие лучше» ([АМАЭ. Д. 1417. Л. 6, 34] 1984 г.). «Коневалы были — ходили с Мезени, — вспоминают сельские жители с р. Ваги. — Коновал говорил: — Хозяин худо заплотит, так мы сделаем его коню *нутреть*: один колосник (яичко. — *Т. Щ.*) вынут, а другой оставят, и будет конь как неложоный (нехолощеный. — *Т. Щ.*). С ими и спорить боялись: он колдун, поспорь-ка с ним! — за знахарей считали... Ходили почти одни и те же — дак не вязалися с ними» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 32–33] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

В представлениях о тайне и *силе* пришельца смешиваются уважение к нему как обладателю тайны мастерства и страх перед его неконтролируемыми отношениями с бесовской силой. Этот страх заставлял оказывать особые знаки уважения малознакомому коновалу или пастуху, чей статус вообще-то ненамного был выше, чем у нищего. «С пастухом, — говорили мне пошехонские женщины, — не ругались: всё боялися, может, что сделает — скотину упасет. Раньше ведь пасли — много *знали*. Может, сама скотина заболеет, а народ скажет, что пастух *сделал*» ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 48] Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Ивановское, 1984). Избегание конфликтов с пришлым работником связывают с его магическим знанием.

Ссылки на тайную силу позволяли наемным специалистам порой снимать с себя ответственность за профессиональные неудачи. Однажды в деревне Поповская на Пошехонье пастух запил и отсутствовал трое суток. Коровы за это время разбрелись по лесу, хозяйки, не дождавшись их дома, отправились искать. Через три дня пастух вернулся, взял свой посох, на котором будто была его сила — *обход*. Поставил посох посреди пастбища — коровы сошлись к нему. Обошел стадо с посохом — коровы улеглись и никуда не уходят. «Знал вот», — заключили хозяйки, так и не предъявив пастуху никаких претензий ([АМАЭ. Д. 1416. Л. 17] Ярославская обл., Пошехонский р-н, 1984 г.).

Если пастух пас «с обходом» (т. е. с тайным словом и совершил в начале сезона магический обход стада), то гибель нескольких животных за лето считалась необходимой и неизбежной жертвой его невидимым покровителям: лешему, полевым царю и царице и т. п. — платой за сохранность остального стада. Правда, это объяснение принималось в том случае, если потери не превысили обычного в этих местах уровня (обычно называют от одной до трех коров). Так же — как жертву лешему — объясняли и некоторое снижение удоев у коров, особенно в начале лета и в период, когда животных мучают слепни. По поверьям, знающие

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН – 8297

пастухи в начале сезона договариваются с лешим, отдавая ему за помощь и защиту стада яйцо (что означает обещание отдать в жертву корову) или молоко (снижение удоев у части коров).

Итак, магия и тайная сила были важной составляющей статуса бродячего ремесленника или наемного работника. Она позволяла пришельцу быстро утвердиться в статусе мастера, профессионала, избегать многих конфликтов, а в случае ссоры служила эффективной заменой общественной поддержки, средством подкрепления прав и стабилизации статуса, что особенно важно для пришлого работника. В целом «сила», точнее, поверья о ней, служили средством социальной регуляции отношений с пришельцем в производственной сфере, обеспечивая его интеграцию в материальное производство.

Репродуктивная изоляция

Заметим общее последствие всех перечисленных идентификаций: репродуктивная изоляция пришельца. Мифологизация его статуса становилась обоснованием отторжения его от сферы воспроизводства. Впрочем, эта сфера вообще была закрыта для любого чужака.

По обычаю, в дом, где был новорожденный, не пускали чужих. Если в доме жил постоялец: каталь, швец и т. п., — то роженица с ребенком не входила туда, оставаясь в помещении, где проходили роды (в хлеву, бане). Жительница с. Верхняя Кокшенга рассказывает, что, когда она появилась на свет, в их доме жил каталь: «Валенки ходили катать с Минии, ниже Спаса (по р. Кокшенге. — *Т. Щ.*). Сапоги шить приходили, шубы шили. Где ребенок родился — туда нельзя кательщику заходить. А у нас жил, когда я родилась. И меня туды нельзя. Пока поп не придет, воду освятит. Поп всю избу очистит, тогда робенка туда принесут. У нас жил каталь, дак поп освятил все, тогда меня внесли. А до тех пор в летней избе с мамой жили. А дело-то в феврале, холодно» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 35] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Верхняя Кокшенга, 1987 г.). Случай этот казался настолько серьезным, что о нем помнили и рассказывали в семье (иначе откуда бы моя собеседница обо всем узнала?).

Дети, завидев прохожего странника или бродячего ремесленника, прятались под лавки: «Странники ходили, — вспоминали старожилы с. Усть-Выя, в верховьях Пинеги. — С котомками... Дак мы увидим, странник идет, да под лавку полезем». — «Раньше странники ходили. Мать скажет: — Прячьтесь под лавку, разбойники идут! Странники идут!» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 5, 18–19] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). В конце XIX в. наблюдатели фиксируют ту же картину: «„Мамка, нищий идет, старик, да страшный такой" (нищими, нужно заметить, пугают в крестьянской среде ребят, „чтобы не урочили"), — говорит, вбегая в избу, маленькая девчонка и прячется за грядку, чтобы украдкой взглянуть на страшного старика», — пишет вятский корреспондент Тенишевского бюро. О том же сообщает и корреспондент из Саратовской губ., где родители особенно пугали детей «татарами», грозя отдать им раскапризничавшееся дитя: «Вот я тебя отдам татарину» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 4–5] Вятская губ., Сарапульский у-д; [Д. 1496. Л. 39] Саратовская губ., Хвальнский у-д). По сведениям одного из самых известных исследователей нищенства, И. Г. Прыжова, нищие представляли и реальную опасность: будто бы они крали или покупали детей в бедных семьях, забирали внебрачных и сирот, и, по слухам, потом их уродовали для увеличения подаяния [Прыжов 1862, 284]. Так или иначе, но страх перед ними существовал.

Странники и сами порой поддерживали этот стереотип. «Странников боялись, — вспоминает о своем детстве житель уже упоминавшегося села Усть-Выя. — А кто знает, странник — так может, что назло сделает. Одного мать пустила ночевать, а я еще маленький, он говорит: — Вот, посажу тебя в котомку и унесу! Так я потом прятался» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 45] Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). На р. Ваге все знали нищенку-странницу Лизавету, по прозванию Славовна или Славная. По словам местных старожилов, «все ее боялись: малых ребят она не любила... Сядет за стол, со своими пирогами чай пьет. Дак к столу не подходи! Она придет ночевать, дак мы все на цыпочках, кто на печь, кто куда: боялись — может и щелкнуть!» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 60] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.).

Страх перед пришельцем распространялся на бродячих ремесленников, о которых рассказывали разные страсти. В с. Нижний Спас на р. Кокшенге (в Вологодской обл.), например, говорят, что прохожий коновал когда-то оскопил одного местного паренька: «Мисифор был коневал — с Мезени. К одной молодой вдовухе прибился. Да она отлягнула ево. Она обернулася — корову доить, — да он парня (ее сына. — *Т. Щ.*) *подлегчил*[2]. И скрылся. Парень очень сильный — что медведь завелся силынюший — кастратик-то. Быков-то специально легчили, чтоб они жирные были, сильные...» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Полесские девушки боялись встретить проезжего гончара, особенно в Святки — период свадеб и предсвадебных игр молодежи. По поверью, если он проедет со своими горшками в Святки, то ни одна из девиц в деревне не выйдет в этот год замуж. Поэтому горшечнику полагалось продавать горшки в Великий Пост, когда гуляния прекращались и действовали репродуктивные табу. Если же он появлялся на Святки, то девушки, чтобы все-таки выйти замуж, били у него горшки [Топорков 1984, 42–43].

[2] *Подлегчить*: оскопить.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Целый ряд обычаев избегания ограничивал отношения между жителями деревни и пастухом, особенно пришлым. По роду своего занятия, пастух имел дело, в основном, с женщинами: они выгоняли скот утром и встречали вечером, доили коров, обихаживали их, они же принимали пастуха на постой, наделяя его одеждой и провиантом (пришлый пастух ночевал по очереди в домах хозяев скота). В присутствии пастуха женщины должны были соблюдать многочисленные ограничения. Например, не должны были выгонять скот простоволосыми, босыми, с голыми ногами, в подоткнутой юбке или в рубахе без кофты (выгоняли коров рано утром, не успев еще привести себя в порядок). Увидев женщину босой, пастух хлестал ее по ногам кнутом или хворостиной. Когда пастух ночует в избе, хозяйка не должна спать с мужем и раскидываться во сне. Нарушение этих запретов, по поверьям, могло нарушить магическую защиту стада: коровы будут «бегать, задравши хвост», уходить в лес, зверь нападет на стадо и задерет много скота. Особенно опасно, если женщина выгоняет или доит корову *грязная*, т. е. во время месячных очищений: тогда, по поверьям, зверь «почует кровь» и нападет на стадо ([ОГВ 1885, № 78, 690–691; 1899, № 67, 2; Калинин 1913, 227–304; Завойко 1914, 120; Богатырев 1918, 42–80; АМАЭ] мат-лы А. Е. Финченко за 1983 г. Ленинградская обл., Тихвинский р-н, д. Наволок). Заметив, что у женщины месячные, пастух кричал, ругался: «Что ты, если обоср...ся, дак ты вымойся утром, а потом уж иди подои корову!», — а они удивлялись: «Он уж сразу узнает, что *грязная* подоила корову — у его тоже, наверно, были... *„товарищи"*-то. Как же он так узнает? Наверняка были (черти)» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, 1983 г., м-лы А. Е. Финченко).

Явственно ощущался брачный барьер. Пастуху запрещалось *играть* с деревенскими девушками, участвовать в хороводах, а тем более за ними ухаживать [Богатырев 1918, 50]. Г. Н. Мелехова приводит рассказ жительницы Лекшмозерья, в девичестве дружившей с пастухом: «Однажды, когда он был при стаде, они так разволновались, что она ему порвала штанину. Вдруг — рев коров. Смотрят — медведь задрал корову и недотелку» [Мелехова 1993, 111]. При несоблюдении сексуальных табу вина за гибель скотины ложилась на пастуха. Подобная ситуация нашла свое отражение и в фольклоре, например, в новгородской песне, опубликованной Н. Кедровым:

Что на этой на долинны
Пастушок пасет, стадо стережет.
Уж как красная девица из-за куста выходила.
Речи говорила, рассказывала:
Уж ты, пастух, пастушечик,
Ты мой миленький дружечик!

Пастух вечера дождался,
Со скотиной разобрался,
Два слова сказал:
Уж ты, жона боярыня,
Новгородска сударыня!
Ты не жди ночевать,
Я пойду гулять.
Пастух ночку ночевал —
Коровушку потерял;
А другую ночевал —
Он полстада растерял;
А как третью ночевал —
И все стадо растерял.

[Кедров 1865, 12]

Пастух вытеснялся с брачного рынка. Брак с ним считался нежелательным: «За пастуха кто пойдет замуж? Это уж последнее дело. Значит, ничего больше делать не может (раз в пастухи идет)». — «Будут звать, что ты „пастушиха" — вроде позора выйти за него» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, с. Никола-Ширь, 1982 г.; [Д. 1416. Л. 63] Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Гридино). Такое убеждение встречаюсь нам повсеместно. Отмечают его и наблюдатели XIX в. Существовал даже запрет девушкам причесываться на ночь — а то «ее суженый будет пастух». Тем же путали девушку, если она бросает где попало платок, не кладет на место свои вещи: «Уж быть тебе, Машка, за пастухом», — говорила ей мать ([ТА. Д. 834. Л. 13] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1899 г.).

Впрочем, пастухи находили тепло и понимание чаще не у «красных» девушек, а у старых девиц или вдов, на что общество смотрело с большей терпимостью. В этом случае, по поверьям, обход не пропадал, хотя опасность все-таки возникала. А. Е. Финченко приводит эпизод из жизни тихвинского пастуха, который, по словам односельчан, «жил со старой девой. И он днем ушел к этой, ко старой деве. А у его, наверное, тоже обход был, чтоб без его коров с лесу не выпускать. Пришел в деревню неизвестный мужчина и говорит: — Где пастух? Там сейчас зверь всех коров задерет, — и пропал. Бабы — голосить. Пастух вышел: — Не ходите. Я сам. Пошел — все коровы целы. Во...» Этнограф уточняет: «Это был леший?» — «А как же: мужик — пришел, да сразу и пропал, как не было...» (Ленинградская обл., Тихвинский р-н, 1983 г., м-лы А. Е. Финченко). Показательно, что в этом случае сила обхода (и профессиональный статус пастуха) не пропала: леший не лишил пастуха своего покровительства. Связь со старой девой или вдовою допустима (хотя все-таки неже-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

лательна); полностью табуированы для него только девицы. Случаи женитьбы или длительного сожительства пастуха с деревенской вдовой или старой девой вполне обычны и фиксировались нами не раз (Вологодская обл., Харовский р-н, д. Бугры; Ярославская обл., Даниловский р-н, д. Хотиново; Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур, д. Долбилово).

Тем не менее традиционные правила ограничивали отношения пастуха даже с собственной женой. В начале сезона многие пастухи брали на себя обязательство не спать с женой на протяжении всего сезона. В некоторых селах пастуха отпускали к жене дня на три в середине лета (в Иванов, Петров или Ильин день). После этого он мылся в бане и должен был заново совершить все магически-охранительные обряды ([Каменев 1913, 183–184; Мелехова 1993, 111]; [АМАЭ. Д. 1416. Л. 65–66] Ярославская обл., Пошехонский р-н, д. Братское, 1984 г.).

Переселенцы в первые годы их жизни на новом месте также оказывались в положении пришельцев и — в ситуации репродуктивной изоляции. В среднем течении Северной Двины есть большое село Конецгорье, а точнее, это куст деревень. Несколько в отдалении от них, в лесу, село Клоново, которое, по рассказам местных жителей, появилось позже, начало ему положили какие-то беглые во времена Степана Разина. Но еще в начале XX столетия у жителей Конецгорья было предубеждение против клоновских девушек. Один из местных жителей вспоминает: «Бабушка, она из Клоново, жаловалась: — Нас и замуж не брали. Говорили раньше: не берите клоновских, они мохом пахнут! — в лесу живут, дак!..» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 64] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). Примечательно это выражение: «мохом пахнут», — маркирующее новых поселенцев знаками дикого леса, т. е. не домашнего их статуса. «Не бери дальнюю хваленку, бери ближнюю хаянку!» — рекомендует пословица [Даль 1993, 2, 8]. Вероятно, с этим связан и постоянный мотив преданий о похищении женщин первопоселенцами (поговорим об этом позже, в разделе о репродуктивной адаптации пришельцев).

Итак, статус пришельца предполагал определенные формы репродуктивной изоляции. Он мог допускаться к некоторым (обычно минимальным) жизненным ресурсам, хозяйственным работам, — но в область воспроизводства доступ для него был закрыт. Репродуктивная изоляция пришельца — форма социальной изоляции, которая сохранялась дольше всего. Следовательно, его интеграция в жизнь оседлого сообщества должна была включать какие-то формы репродуктивной адаптации. Одной из таких форм было лечение (снятие) испуга, когда пришелец маркировался символами родов и материнства и тем самым с него снималось клеймо отчуждения (то, что и называлось словом «испуг»). Другая форма, как мы видели, знахарство. На правах знахаря пришелец допускался к воздействию на сферу воспроизводства (лечению детей, бесплодия у женщин, составлению брачных пар и проч.) и даже иногда к прямому участию, — правда, в кризисных ситуациях.

* * *

Подведем итоги. Представления о тайной магической силе (связях с нечистой силой) опосредовали отношения между пришельцем и оседлым сообществом в некоторых, преимущественно кризисных, ситуациях. Эти представления могли быть как средством отчуждения, социальной изоляции пришельца, так и его адаптации. Можно видеть уже из приведенных выше материалов два основных направления этой адаптации.

Первое — хозяйственная адаптация. Посредством «силы» пришелец получал доступ (причем предпочтительный даже перед местными специалистами) в производственную сферу.

Второе направление — репродуктивная адаптация. Вера в знахарские способности пришельца, как мы видели, давала ему в некоторых случаях доступ в сферу человеческого воспроизводства. Именно с нею в большинстве случаев связана его знахарская практика: магическая защита свадьбы, привораживание возлюбленных, лечение женщин от бесплодия, детей от испуга или слабости и т. д. Таким образом, пришелец получал доступ к управлению демографическим поведением местных жителей, а иногда и к прямому (правда, скрытному) участию в репродуктивной деятельности (вспомним практики «лечения от бесплодия»).

Знахарское управление

Отдельная тема, которая возникает в связи с мифологизацией статуса пришельца, — тема управления и власти. Ключевое для знахарства понятие «сила» имеет в русском языке, среди прочих, значение: 'власть, могущество, влияние, владычество, чисто нравственное или поддержанное страхом кары' [Даль 1995, 3]. Рассматривая знахарские практики, обнаруживаем в их составе техники управления.

Магическую *силу* можно рассматривать как своеобразную модель власти, во всяком случае, она обеспечивала своему обладателю определенное влияние и авторитет.

Этнографы XIX в. отмечают особую «власть ведьм», предупредительно-опасливое к ним отношение. Признанных колдунов (как правило, мужчин) обязательно приглашали на деревенские свадьбы, где принимали подчеркнуто уважительно, потчуя, как самого дорогого гостя, и стараясь напоить до беспамятства ([Осокин 1856, 6] Вятская губ.; [Максимов 1903, 145–146]). «Они очень в почете такие люди, — объясняют старожилы села Нижний Спас на р. Кокшенге. — Надо было опасаться таких лю-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

дей: усыпить невесту или... что сделать могут...» (Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас). Как правило, магическая власть — неформальная: существует концепция, согласно которой к магическим способам самоутверждения и воздействия на ситуацию обращаются как раз те, кто лишен обычных рычагов влияния из-за низкого статуса или отсутствия общественной поддержки. Однако тайная сила присутствовала и в отношениях вполне формальной власти и приписывалась, например, бригадиру колхозной бригады или председателю колхоза. Во время Второй мировой войны моя собеседница работала в полеводческой бригаде на р. Паденьге. «В Усть-Паденьге, — вспоминает она, — была деревня Лабышка, и там был старик — он сам не оттуда. И его все боялись. Рассказывали, что он может что-то *сделать*. Я все к нему подговаривалась, чтоб он мне рассказал это... Женщины его боялись, как огня. Говорили с ним попросту — ничего. Но он бригадиром был, и вот скажет: — Анна, ты туда-то пойди. — Анна встает и пойдет. И так боялись — все делали: — Не сделаешь, дак!.. Попробуй!.. И так был он им в тягость — эта боязнь, — что они все меня молили (а я была председателем), чтоб уж не был он бригадиром. Ну, тут приехал молодой, так мы на собрании решили, что теперь новый будет бригадир. Очень им тяжела была эта власть. Но уж дисциплина не та стала...» (Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары).

Магические способности в народных представлениях связаны с позицией лидера и приписывались целому ряду носителей власти, от знаменитых казачьих атаманов Степана Разина, Игната Некрасова, разбойника Рощина до грозного царя Ивана Васильевича [Чистов 1967, 299; Шептаев 1975, 240--241; Фирсов, Киселева 1993; Коновалова 1995, 39].

Самими ее обладателями *сила* осознавалась и использовалась именно как средство влияния, для этого ее и стремились приобрести. «Если попадеться табе ня куриное, а пятуховое яйцо, — гласит полесское поверье, — разабьешь яго и найдешь там штуку. И тада усе, што скажешь, все так и делаться будзе» (Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка).

Сила (если понимать под нею профессиональное знахарство) действительно содержала ряд приемов управления, общий принцип которых состоял в использовании страха: вспомним хотя бы старика-бригадира с р. Паденьги, уловки череповецких плотников и жестокие приемы мезенских коновалов, о которых мы говорили выше. Имитируя присутствие нечистой силы, эти специалисты направленно стимулировали у хозяев страх, используя его как подкрепление своих требований, прав и авторитета.

Фактически тайная *сила*, приписываемая тому или иному специалисту, предполагала страх перед неконтролируемыми возможностями вредоносных воздействий с его стороны. Представления о «силе» вызывали ту же реакцию, как и реальное насилие: страх, — почему и действовали

как подкрепление норм (обычая, договора). Это дает нам основание рассматривать *силу* как форму виртуального насилия (символическую замену реального, играющую ту же социо-регулятивную роль).

Необходимая составляющая магической силы — умение нагнетать страх, целенаправленно формировать его. Чтобы утвердиться в общественном мнении в качестве знахаря, нужно было продемонстрировать такое умение. В профессиональном знахарстве существовала специальная ритуализованная практика «демонстрации силы»: смысл ее сводился к нагнетанию страха.

Жительница д. Хотиново (Ярославской обл.) пригласила старика-знахаря — полечить лошадь. После окончания лечения повезла его на телеге обратно. Подъезжают к его деревне — и тут он предупредил: «Сейчас выскочит стая собак». «И вот, — вспоминала она потом, — выскочила огромная стая! Она испугалась: а это ведь колдуны-то с чертями знались — это черти в виде собак представились, его встречали».

Знахарь (это был старый пастух) зафиксировал внимание женщины на испугавшем ее событии (появлении собачьей стаи). Дальше она сама (может быть, расслышав в его предупреждении намек?) интерпретировала это событие как знак его *силы* — его чертей.

В других случаях знахарь нарочно стимулировал страх, производя необычные звуки и разного рода фокусы. В с. Благовещенск (в Архангельской обл.) нам рассказывали о мезенском коновале Михайле Копылове:

«Сидит мужики на куче деревьев — нарублены лежали. Он говорит: „Что сидите?“ — „Да вот...“ — „А хотите, я скрозь дерево проползу“. Смотрят — голова ушла, плечи... Куда делся?! Ждут, скоро ли вылезет. Мимо на возу едет мужик. „Чо смотрите?“ — „Да вот, скоро ли Михайло вылезет из дерева?“ — „Да вот он, около дерева ползет“. А Михайло говорит: „Откуда ты взялся? Вон, смотри, у тебя сено горит!“ Тот обернулся — смотрит, у него на возу сено горит. Он обрубил гужи, а оно не горит...» (Архангельская обл., Вельский р-н, с. Благовещенск).

Приведу еще один пример демонстрации «силы» — из практики костромского колдуна. Моя собеседница много лет назад ходила к нему, надеясь с помощью магических манипуляций вернуть ушедшего мужа. Было уже поздно, и она осталась ночевать в доме у колдуна. «И ночью, — вспоминает она, — там завыл кто-то, как бык, в голбце. А старик говорит: „Во — разыгрался-то, работы просит. Иди, хошь в лес, ломай, — послал его. И ушел бес в лес. — Вот, — говорит, — когда ломает лес, это бес и ломает...“» (Костромская обл., Парфеньевский р-н, д. Павлово). Испугавшее женщину событие — завывания ветра — старик интерпретировал как знак появления работающих на него бесов. Это обычный прием демонстрации *силы* (и доказательства своего права на определенную знахарскую, коновальскую, пастушескую и проч.) деятельность: использование

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

и перекодирование страха. Доказательством *силы* служило, таким образом, умение манипулировать страхом.

Обретение *силы* состояло в овладении страхом, и прежде всего — в умении преодолевать его самому, чтобы быть не объектом, а субъектом управления. Специальные ритуалы *передачи силы* совершались тайно, в полночь (или на вечерней заре) в пустой бане, заброшенном доме, на перекрестке, опушке или в чаще леса — в местах, имевших репутацию «страшных» и в самое «страшное» время. Обязательный элемент ритуала — пугающее событие, которое и интерпретировалось как явление бесов: соискатель должен был продемонстрировать над ними власть. Приведем несколько описаний передачи бесов из наших полевых материалов.

Один из них записан в сибирском селе Шестаково: «Дед учился, учился (у старого знахаря. — *Т. Щ.*), потом пошел (на перекресток), почитал (тайные слова). Посмотрел на закат: летит змей, вот такая голова, рот открыт. Дед убежал, струсил. — Он, змей, — говорит, — проглотил бы, и он (дед) бы все знал...» (Кемеровская обл., Чебулинский р-н).

Другая запись сделана в с. Шеговары на р. Ваге (в Шенкурском р-не Архангельской обл.): «Старик знался с *этими* [3]. Стал умирать и сказал брату двоюродному: — Давай я тебе передам. К лесу привел, сели, и он начал ему рассказывать: — Прилетят как птицы. И зачирикают: дайте работы, дайте работы. — Скажи: летите, сосчитайте все иголки на земле и в лесу. Даже заставлял веревки вить из песку. Ну, мужик слушал-слушал — снялся и убежал».

Третья запись сделана в вятской д. Бабино: «Петр хотел Федяшке передать (*силу*. — *Т. Щ.*): — Залезешь в подполье, там пламя будет. Надо в него лезть. — Федяшка испугался, не полез. Так и не передал...» (Кировская обл., Советский р-н, с. Колянур).

Примеры можно продолжать, они однотипны. Старый знахарь определенным образом готовит соискателя к ритуалу, нагнетая атмосферу страха — так что практически любое происшествие (появление горящего в закатном небе облака, кошки, собаки, лягушки, птиц и т. д.) становится пугающим. Судя по вышеприведенным описаниям, он преуспевает в этом, так что испуг оказывается в ряде случаев слишком велик, и соискатель не выдерживает — убегает [4]. Нам важно отметить, что обретение *силы* состоит в преодолении собственного страха — овладении им, — с тем, чтобы можно было затем пользоваться им как средством

[3] В народе избегают прямо говорить о нечистой силе и называют ее иносказательно, намеками: *эти, нехорошие* и т. п.

[4] Мы имеем, как правило, описания неудавшихся обрядов: те, кто прошли испытание и получили *силу*, об этом молчат, поскольку при нарушении тайны *сила*, по поверьям, утрачивается.

воздействия на других. Или, во всяком случае, речь идет о демонстрации такого владения: это условие обретения *силы* (т. е. соответствующих профессиональных прав и статуса).

Важно и то, что страх в этих ритуалах обретает свою образную форму (ср.: [Акатьева 1996]). Переживание его связывается с тем или иным мифологическим персонажем, который «является» соискателю и с этих пор становится для него образом пережитого страха и средством его вызвать: мистическим «помощником» знахаря. У каждого знахаря есть свой такой персонаж: огромная лягушка, черная кошка, явившаяся в бане; черная собака, «плясавшая» в стакане с водой; зайчик, лиса, чудовищная растрепанная девица на лесной дороге; приснившийся бурый медведь или огненный змей, летящий на закате. Бесы-помощники знахаря есть, собственно, образы страха (так они им используются). Мы уже встречались с подобным механизмом освоения страха, рассматривая магию дороги. В знахарской практике тот же принцип: в результате символизации страх обретает образ и становится управляемым.

Следовательно, власть над нечистой силой предполагала овладение страхом: его преодоление в себе, умение стимулировать у других и использовать в практике управления. Каждый знахарь имел в своем распоряжении бесов-помощников. Иногда это был один демон-покровитель (леший, водяной), чаще, однако, имелись еще и множественные бесы: некие «мальчики», одетые только в красные колпачки или пояски (Архангельская обл., Вельский р-н); 12 рыжих чертенят (Тихвинский у-д, р-н Новгородской губ., затем Ленинградской обл.), две кошечки и т. д. Все эти помощники воплощали определенную угрозу, опасность — но, будучи подвластны знахарю, составляли своего рода его виртуальную дружину. Сам знахарь своих бесов иносказательно называл *«товарищи»* — так же, как называли друг друга парни — участники деревенских праздничных драк. Вся система магической силы, таким образом, воспроизводит социальную форму мужских инициаций.

* * *

Впрочем, не только бесовские силы приписывались пришельцу, выделяя его среди остальных. Не менее характерны представления о его связи с божественным началом. Любопытно, что они порой причудливо переплетались с вышеописанной бесовщиной. Восприятие пришельца амбивалентно, балансируя от страха до благоговения, неопределенность его статуса стимулирует крайние и прямо противоположные ожидания.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Глава 11 *Божьи странники*

Статус пришельца в селении амбивалентен, что можно рассматривать как одно из проявлений его неопределенности. Прохожего могли идентифицировать не только с нечистой, но и с божественной силой. Характерны статусы пришельца как «божьего человека» (убогого, нищего), а в некоторых случаях его принимали за «пророка» и даже «странствующего святого». Это тоже форма мифологизации пришельца, а тем самым и выведения его за рамки обычных коммуникативных норм.

Убогие (нищие)

Одна из распространенных форм жизнеобеспечения в дороге — попрошайничество (нищенство). Просили подаяние не только погорельцы и прочие лишенные средств *побирахи* или *сбирушки*. В попутных домах находили пропитание и простые прохожие, и странники, идущие на богомолье. Мы уже говорили, что больших запасов, особенно при пешем путешествии, с собой не несли, рассчитывая либо заработать себе на хлеб, либо выпросить по пути.

Прохожие просят милостыню, и жители подают им «ради Христа»: «Раньше любого странника принимали: покормить прохожего человека, принять — это уже милостина считалася. Ради Христа» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 51] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье). «Нищих пускали: они как будто помолятся Богу, а старушка верит Богу, — грех, как же не пустить ночевать» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 29–30] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Аналогичные мотивировки находим и в свидетельствах Тенишевского бюро: крестьяне говорили, что «нищими свет стоит, через них Господь терпел всему народу грешному, и считается нищий Божьим гостем, которого грешно не накормить и не подать ему». «Как не подашь, коли он просит „Христа ради!" Из-за Христа только и подаешь, потому как Христос в виде нищего ходил по земле» ([АРЭМ. Д. 470. Л. 42] Казанская губ., Спасский у-д; [Д. 1817. Л. 14] Ярославская губ., Ростовский у-д, 1900 г.).

Профессиональные нищие ходили в монастырской одежде (в описаниях конца XIX в. постоянно фигурируют скуфейки, подрясники у мужчин и женщин), нередко полученной во время постоя в монастырях ([АРЭМ. Д. 154. Л. 47] Вологодская губ. и у-д; [Д. 807а. Л. 8] Новгородская губ., Череповецкий у-д; [Д. 1892. Л. 6–7] Пензенская губ., Инсарский у-д, 1900 г.). Подойдя к дому, они затягивали молитву, а странники-слепцы славились исполнением духовных стихов, которые они распевали уже на подходе к деревне.

«Божественных» нищих крестьяне отчетливо отделяли от обыкновенных бродяг: если бродяга вызывал опасение и с трудом мог найти ночлег, а тем более рассчитывать на подаяние, то «странников и сборщиков (на святые места. — *Т. Щ.*) почти все пускают ночевать и оказывают им более чем хороший прием» ([АРЭМ. Д. 117. Л. 6] Вологодская губ. и у-д; [Д. 1817. Л. 15] Ярославская губ., Ростовский у-д; [Д. 1892. Л. 5–6] Пензенская губ., Инсарский у-д, 1900 г.). Иными словами, неизвестный пришелец включается в систему жизнеобеспечения и может рассчитывать на некоторый доступ к жизненным ресурсам при условии, если отмечен знаком «божественного», т. е. принимает (хотя бы символически) установленный Богом закон.

Таким образом пришелец обозначал свою со-принадлежность одному с местными жителями, подателями милостыни нормативному полю: верит в Бога, значит «свой», — и по отношению к нему начинали действовать (конечно, в ограниченном объеме) правила общения со своим: «Эта личность, — свидетельствует пензенский корреспондент Этнографического бюро, наблюдавший приход такого странника в деревню, — оказывается как бы некоторым из их (местных жителей. — *Т. Щ.*) близких или родственников или скорее можно положить, что в семье их ведутся разговоры в присутствии хорошо уважаемого ими своего местного священника» ([АРЭМ. Д. 1360. Л. 46–47] Пензенская губ., Мокшанский у-д).

Этот прием временного, символического перехода в число «своих» использовали и странники других национальностей, даже не христиане. В Сарапульском у-де Вятской губ. в конце XIX в. значительную часть нищих составляли татары: «Помахавши руками и поклонявшись в передний угол, они произносят протяжно: „Подайте Христа-а ради". Опять стереотипный вопрос со стороны хозяйки: „Откудова вы?"; иногда еще любопытная баба спросит: „Крещеные?" — „Нет еще", — ответят татарченки. Их, очевидно, — замечает корреспондент, — татары же научили про-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

сить „Христа ради"» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 5] Вятская губ., Сарапульский у-д). Христианская атрибутика и риторика в данной ситуации служили средством самоидентификации прохожего с местными жителями — крестьянами, христианами, — позволяя хотя бы ненадолго преодолеть первоначальное отчуждение. Использование христианской символики — способ временного снятия отчуждения, как и передача прохожему старых (хранящих следы домашней жизни) вещей и пищи. Впрочем, снятие это неокончательное, ограниченное рамками единичного контакта. Барьер тут же восстанавливался посредством символов смерти, которыми маркировались передаваемые нищему вещи и сама ситуация сбора подаяния.

Обычная формула прошения милостыни (по сообщениям XIX в.): «Милостинку Христа ради поминаючи родителей ваших во царствии небесном». Профессиональные нищие — слепцы и калеки — поют при этом специальный стих: «Помяни вас Господи во царствии небесном, запиши вас Господи во кануны светлые, в записи церковные, отвори вам Господи двери райские, дай вам Господи рай пресветлый» ([АРЭМ. Д. 1772. Л. 13] Ярославская губ., Пошехонский у-д, 1897 г.). Поминовение покойников считалось одной из главных обязанностей нищих, оправдывающей самую необходимость подаяния им: «Если нищих не будет, — рассуждали крестьяне, — то как же душу спасать? Кто будет молиться за покойников?» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 5–6] Вятская губ., Сарапульский у-д).

Символикой смерти маркировались продукты или деньги, предназначенные нищим. Примечателен в этом отношении обычай раздавать милостыню из гроба. В Псковской губ. гроб, предназначенный умершему, вначале наполняли житом, которое раздавали нищим, «для отпущения грехов» покойного. Вятские старики иногда делали себе гроб еще при жизни, наполняли его мукою и подавали отсюда нищим. Эта милостыня считалась особенно богоугодной. Раздав все, гроб наполняли вновь: чем больше роздано «гробов», тем больше грехов простится благотворителю, когда он предстанет пред Господом ([АРЭМ. Д. 448. Л. 6] Вятская губ., Сарапульский у-д; [Д. 1411. Л. 22] Псковская губ., Порховский у-д). Широко известен сюжет, обычно передаваемый самими нищими, о том, как малая милостыня, поданная прохожему, на том свете спасает подателя от адских мук. Нищие часто рассказывали поучительную историю о старухе, за всю жизнь подавшей нищему одну только луковку: на том свете она ухватилась за эту луковку, и ангел-хранитель вытянул ее из уже разверзшейся адской бездны. В с. Пинаевы Горки Новгородской обл. (Старорусского р-на) я записала несколько модифицированный вариант этой легенды. Его рассказала мне старая женщина (ей уже за 90), сама в послевоенные годы ходившая по миру. В ее интерпретации, одной луковки все-таки недостаточно: «Лук в подать не подают. Один подавал лук в подать, и когда он помер, то кипел в котле со смолой. И ему бросили лучинку, что он подал, — а лучинка оборвалася, и он опять в котел упал». Она же рассказала и другую историю, схожую с первой по своей прагматике: «Одна женщина — пришла к ей старушка и спросила: — Подай мне милость, кусочек хлебца. — А что я тебе подам? У меня одна сухая корка. — А что? Я ее размочу и поем. Подала эту корку. Потом эта женщина засыпает вот этим сном (летаргическим, в народном представлении считавшимся временной смертью. — *Т. Щ.*). И ее везде-везде водят. По всем тумбочкам (т. е. тумбочкам всех покойников. — *Т. Щ.*) провели, все тумбочки полные. А в моей, — говорит, — тумбочке одна сухая корка, что ей подала». — «Так вот, — заключает рассказчица, — надо подавать хорошее, а суху корку не подавать, только хорошее» ([АМАЭ. Д. 1728. Л. 55]). Рассказы об обмираниях вообще типичны для репертуара нищих, как обоснование самых разнообразных этических требований, в том числе и необходимости подаяния.

Поданное нищим, по одной версии, шло после смерти самому подателю, по другой — передавалось уже умершим его близким. С этим последним представлением связан обычай особенно обильного подаяния нищим при похоронах умерших и в поминальные дни. Когда покойника несли из деревни в церковь, отдавали первому встречному пирог и кусок холста: обычай носил название *встречник* ([Фирсов, Киселева 1993, 248] Владимирская губ., Шуйский у-д). В день «провод» покойника, еще до погребения, устраивали обед, на котором особое внимание оказывали нищим (Воронежская губ., украинцы [Максимов 1872, 491]). Нищие собирались на погосте в день похорон. В дни поминовения: Радоницу, родительскую субботу, Троицу — нищим устраивали угощения или оставляли им продукты прямо на могилах. В Пензенской губ. на Радоницу раскладывали на могиле еду и «окликали» умерших родственников, приглашая их прийти поесть-попить: «Ох ты, матушка, мать сыра земля, расступись на 4 сторонушки, ты раскройся гробова доска, распахнитесь белы саваны, отвалитесь руки белые от ретивого сердечушка!.. Господин ты наш родный батюшка, мы пришли на твое житье вековечное, пробудить тебя от сна от крепкого. Мы раскинули тебе скатерти браные, мы поставили тебе яства сахарные, садись с нами, молви слово сладкое! Уж мы сядем супротив тебя, мы не можем на тебя наглядеться, мы не можем с тобою набаеться (наговориться)...» Реально же к трапезе являлись нищие, которых угощали тут же на могилах, как своего рода заместителей умершего. В поминальные дни они собирались, по свидетельствам XIX в., десятками, толпами, и все наделялись обильным угощением и запасом хлеба. На юго-западе Псковской обл. особенно много нищих собиралось в Троицу, когда здесь осуществлялось основное поминовение: «Люди несут хлеба, творога батька наложит. Милостыню даешь — дак тебе Господь грехов сбросит» ([АРЭМ. Д. 335. Л. 35] Вологодская

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

губ., Сольвычегодский у-д; [Д. 1342. Л. 161] Пензенская губ., Краснослободский у-д, 1899 г.; [Д. 1411. Л. 29] Псковская губ., Порховский у-д; [АМАЭ] м-лы Т. Б. Щепанской за 1997 г. Л. 3. Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье).

* * *

Фигура и промысел нищего последовательно маркировались знаками смерти, принадлежности к потустороннему миру, одновременно служившими печатью отчуждения. Можно заметить, что представления о смерти актуальны, прежде всего, в ситуации сбора подаяния, регулируя переток экономических ресурсов из сферы дома в сферу дороги.

Вспомним, что в ситуации встречи и приема гостей наделение их пищей и другими жизненными ресурсами обозначало интеграцию их в домашнее сообщество. Витальная символика играла интегративную роль. По отношению к нищим это правило отменяется: пища и вещи, передаваемые им, маркируются знаками смерти и тем самым лишаются значения «жизненных средств», а тем самым и своей интегративной роли.

Таким образом, получая витальные ресурсы, нищий, тем не менее, не переходил символически в сферу жизни, дома и позицию «своего». Наоборот, жизненные ресурсы отчуждались из этой сферы, и уже безвозвратно. Вернуть их в мир живых нельзя: это нарушит границу сфер жизни и смерти. Отобрать грошик у нищего — не просто насилие, а грех, святотатство, за которое, по народным представлениям, наступала страшная кара. Известно много легенд о том, как у вора, покусившегося на нищенский кусок, отсыхала рука, его настигала преждевременная страшная смерть и т. д. Впрочем, крестьяне в ряде случаев и сами могли ускорить божественный промысел. Корреспондент Тенишевского бюро из Аньковского у-да Владимирской губ. писал о случае самосуда в одном из сел: крестьянина, укравшего у нищенки кошелек, односельчане избили так, что он после этого умер. Участники самосуда не видели своей вины, а в том, что вор скончался, прозревали «божий перст» [Фирсов, Киселева 1993, 64]. Поданное нищему ушло в область небытия и само уже отмечено его печатью, а потому опасно для всего оставшегося здесь. Эти вещи и пища — как открытый канал коммуникации с миром смерти, втягивающий любого, кто их теперь коснется.

Маркированные знаками смерти, жизненные ресурсы, переданные нищему, утрачивают интегративную символику и становятся средствами отчуждения. Маркирование их знаками смерти, таким образом, дает возможность передавать их дорожным людям без более тесной интеграции последних в домашнюю жизнь. В этом случае представления о связи нищих с потусторонним миром играли роль барьера, отрывающего только один (экономический) канал коммуникации, и то в одном (от дома к дороге) направлении, блокируя остальные. Ресурсы транслируются в сферу дороги без разрушения границы между нею и домом.

Странники-богомольцы

Одна из форм самоидентификации со сферой «божественного» — рассказы странников о святых местах, где они побывали, и демонстрация принесенных оттуда предметов. Эти рассказы позволяли идентифицировать прохожего как богомольца, что обеспечивало ему несколько более высокий уровень подаяний и уважения.

Вятский корреспондент Этнографического бюро пишет в конце XIX в., что «нищие-богомольцы составляют особый, наиболее уважаемый в крестьянской среде род нищих», — и приводит характерный диалог: «Подайте Христа ради страннику», — говорит такой нищий; хозяйка спрашивает: «А куды Бог несет?» — «В Киев, матушка, третий раз уже Бог приводит». Тут начинаются расспросы, странника просят поведать о святых местах, при этом угощают. Провожая, дают ему «гривну или пятак» с наказом: «Поставь свечку за меня грешную» или «Вынь просфорку за покойного Алексея» и т. п. ([АРЭМ. Д. 448. Л. 18] Вятская губ., Сарапульский у-д). Т. е. в дополнение к обычному подаянию нищий получает и жертву на святые места (свечку, поминание и проч.). Таких странников любят оставлять у себя на ночь, чтобы порасспросить, «что хорошего они видели в Рассее, у каких угодников они бывали и какие замечательные места они видали». Спрашивают дорогу к святым местам, на случай собственного паломничества: «А как туда примерно в Киев во сколько можно дойтить?» ([АРЭМ. Д. 117. Л. 6] Вологодская губ. и у-д; [Д. 1360. Л. 44–45] Пензенская губ., Мокшанский у-д; см. также: [Д. 477. Л. 3] Казанская губ., Спасский у-д; [Д. 807а. Л. 9] Новгородская губ., Череповецкий у-д). Подобные беседы со странниками считаются у крестьян (в особенности женщин) душеспасительными, а одновременно возбуждают и общий интерес. Рассказы о святых местах единодушно упоминаются корреспондентами Тенишевского бюро как одна из главных тем разговоров со странниками. В подтверждение своих слов богомольцы показывают (а иногда и продают) местным жителям принесенные оттуда вещи — *святости*, среди которых упоминаются: образки, картинки церковного содержания, крестики, просфорки, принесенные из святых мест камешки, пузырьки со святой водичкой или маслом, щепочки «от гроба Господня» или частицы «от святых мощей» ([Попов Г. 1903, 267] Пензенская губ.; [АРЭМ. Д. 477. Л. 3] Казанская губ., Спасский у-д; [Д. 1360. Л. 44] Пензенская губ., Мокшанский у-д).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Таким образом, странники-богомольцы разносили информацию о святых местах, способствуя их популяризации среди окрестного населения. Своими рассказами они обеспечивали приток паломников и пожертвований, если допустить, что хотя бы часть пожертвований они доставляли до места, а не пропивали, как пишет череповецкий корреспондент, в ближайшем кабаке ([АРЭМ. Д. 807а. Л. 9] Новгородская губ., Череповецкий у-д).

Эта роль странников обеспечивалась практикой странноприимства и массовых раздач милостыни в святых местах. Поэтому они специально собирались там, особенно в праздничные дни. Возле часовенки на р. Суре, куда и сейчас ходят по обету, в праздники накрывали столы, которые сплошь были уставлены угощениями, и приглашали нищих, которые не только наедались, но и уносили с собой полные корзинки еды. К обители св. Прокопия Праведного на р. Устье (на юге Архангельской обл.) собирались обычно в день свв. Фрола и Лавра. Паломники купали в святом источнике лошадей, а нищие собирались за подаянием, которое в этот день было особенно щедрым ([АМАЭ. Д. 1568. Л. 17, 60] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Нижний Спас).

Отмечена и более отчетливая форма самоидентификации пришельца с божественным началом: в ряде случаев его принимали за посланника Бога (пророка), святого угодника, а то и самого Бога.

Странствующие святые

Фольклор последовательно конструирует для пришельца такую ячейку. Достаточно распространены были (и сейчас фиксируются) в крестьянской среде легендарные рассказы о святых угодниках и самом Боге, странствующих в облике нищих. Вологодской старушке приснился Господь, обещал прийти в гости. Наутро она начинает готовиться, печь пироги, тут заходит нищий, она его не пускает: «Некогда». Еще раз пришел днем, затем к ночи — ей все не до него. Так и не пустила, отправила в дом к соседке. Потом приходит в соседний дом, спрашивает про нищего, ей говорят, что за печкой спит, но там она никого не обнаружила. «Господь может в разные виды превращаться, вот и тут превратился в нищего», — заключает рассказчик (Вологодская обл., Кирилловский р-н, запись 1979 г. [Черепанова 1996, 107–108]). Подобные повествования носят дидактический характер, в данном случае служа подкреплением нормы странноприимства.

Корреспондент Этнографического бюро из Череповецкого у-да Новгородской губ. в конце XIX в. сообщает, как один зажиточный крестьянин в его селе «отдал страннику еще хорошие сапоги. Странник в их же деревне сапоги продал, а деньги пропил». — «Согрешил я тогда грешный, — рассказывал после крестьянин. — Подумал: не следует давать таким бродягам. А раз вижу сон; во сне явился мне Николай Чудотворец и в тех сапогах, что я отдал страннику» [АРЭМ. Д. 807а. Л. 8, 10]. Подобные тексты конструируют ячейку для нищего странника, возможность, что он может оказаться странствующим святым, и в общении с нищими благочестивый крестьянин должен был учитывать такую возможность. Вспомним: «Из-за Христа только и подаешь, потому как Христос в виде нищего ходил по земле». Известны случаи идентификации прохожего со свв. Николаем Чудотворцем, Георгием Победоносцем, Параскевой Пятницей, Богородицей, Иисусом Христом, реже с другими христианскими персонажами ([Ястребов 1895, 148] Херсонская губ.; [Малицкий 1915]).

Прагматика такого рода текстов чаще всего состоит в фиксации и подкреплении норм **нищелюбия и странноприимства**, а то и прямом побуждении к подаче милостыни. Не случайно эти тексты отмечены в репертуаре самих нищих.

Нарративы о странствующих святых подготавливали социальную ячейку для пришельцев, которые эту ячейку с готовностью занимали. Характерный случай описывает корреспондент Этнографического бюро из Пензенской губ. В дер. Заберезово Краснослободского у-да явился неизвестный странник и остановился в одном из домов. Хозяева обратили внимание, что он допоздна молился, а за ужином почти ничего не ел. Этого оказалось достаточно, чтобы предположить в нем необычного человека. Пошли слухи и пересуды (преимущественно в женской среде): «Все спрашивали друг у друга: что это за человек такой, который молился и ничего не ел? Вот встречаются на улице бабы и прямо заговорили о страннике: — О страннике-то слыхала? – спросила одна. — Как же, слыхала! А что? — Да больно чудно что-то: ничего не ест... ведь это беда! — Смотри, не колдун ли какой? — Ой, что ты, колдун!.. А как же он Богу-то молится... говорят, ведь всю ночь стоял на молитве, а колдун молиться разве станет? — В самом деле, — отвечает та, — колдун молиться не станет... уж это не угодник ли какой?! — То-то я мекаю...» ([АРЭМ. Д. 1301. Л. 28] Пензенская губ.). Корреспондент подробно изображает процесс конструирования женским сообществом социального статуса пришельца. Вначале примеривают статус колдуна, затем отвергают его и предполагают в нем божьего угодника. Решающий момент идентификации — христианские элементы его поведения (усердная молитва). Результат — его положительная, а не отрицательная (как вначале) стигматизация, временное снятие отчуждения. Страннику выказывают всяческие знаки уважения. Женщины несут ему продукты, просят отобедать: «Посвяти хлеб-соль нашу, потому мы видим, что ты угодный Богу человек, с тобой и нам сойдет милость Божия», угощают медом, которую странник принимает, как «пищу божью». Он поощряет подаяние и начинает пропове-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

довать: «Ваша жертва вся принята Господом... значит, вы от чистого сердца ее принесли. За это и вам поведаю тайну, которою крепко дорожите: я давно хожу по белу свету странником, а странничать пошел по повелению Самого Иисуса Христа; послан для того, чтобы посмотреть, как живет народ православный — спасается, как грехи на нем владеют, чтобы научить, как от грехов избавиться. Не странник я, а пророком называюсь... и вижу я чего вам не видать и слышу я чего вам не слыхать». Странник самоидентифицируется как пророк, посланник Христа, т. е. с готовностью занимает приготовленную для него общественным сознанием нишу. Дальше степень идентификации еще возрастает: проносится слух, что он не пророк, а сам Спаситель: «Народ еще больше стал стекаться туда, где он останавливался с своей проповедью... подаяния еще увеличились, так что их некуда было страннику класть. Все смотрели на него с трепетом и находили в нем что-то великое, некоторые видели сияние, исходившее от странника. Бабы приходили в избу, где он останавливался, и просили: — Христос милосердный, прости нас! И начали прикладываться к его рукам и ногам и целовать их, как икону; собирать ту землю, где он становился ногами и отрезать частички от его одежи. Некоторые даже вывели больных мнимому спасителю...» ([АРЭМ. Д. 1301. Л. 33] Пензенская губ., 1899 г.).

Известны и другие случаи идентификации пришельца (странника, нищего) с христианскими персонажами. В «Розыске» Дмитрия Ростовского (1847 г.) упомянут «некий мужик, его же зовут Христом, и яко Христа почитают; а кланяются ему без крестного знамения». Родом он был «турчении» и обретался в с. Павлов Перевоз на р. Оке, за Нижним Новгородом в 60 верстах. При нем была «девица краснолична», которую он и его последователи звали богородицей, а также 12 «апостолов». Мужики и бабы из окрестных сел приходили к нему на поклонение. Это явление автор определяет как «толк, глаголемый христовщина», основанный на почитании «Христа живого», т. е. воплощенного в конкретных живых людях. С. Д. Бондарь, а вслед за ним А. И. Клибанов уточняют, что в классической хлыстовщине Христос — дух, обитающий во всем роде, коллективе; личное же воплощение Христа в теле конкретного индивида постулируется членами секты *постников* [Бондарь С. Д. 1916, 19; Клибанов 1965, 42, 58]. По свидетельству одного из корреспондентов Тенишевского бюро, в конце XIX в. в городе Пензе появилась артель странников, которые называли себя Александр Невский, Иван Купала, Василий Блаженный, — подразумевая, наверное, под этим имена православных святых ([АРЭМ. Д. 1290. Л. 29–30] Пензенская губ., Городищенский у-д).

В целом, случаи самоидентификации прохожих с христианскими святыми и божественными персонажами не то чтобы часты, но отмечались наблюдателями регулярно еще в конце XIX в.; свидетельства о них связаны более всего с районами распространения старообрядчества,

хотя население, в среде которого они проповедовали, вовсе не обязательно придерживалось старой веры.

Степень идентификации пришельца с христианским божественным началом могла быть различной, от восприятия нищего как «божьего человека» до придания ему статуса «пророка», т. е. посланника, непосредственно общающегося с Богом, и даже его слияния в глазах местных жителей с персонажами Священного Писания (свв. Николаем, Георгием, Параскевой Пятницею и самим Богом). Можно заметить, как степень идентификации возрастает по мере возрастания доверия к пришельцу (т. е. коррелирует со степенью интеграции). Это можно видеть на примере пензенского странника, который вначале попросился и был принят в дом на правах божьего человека, нищего, затем объявил себя пророком и, наконец, был «опознан» как сам Иисус Христос.

Появление странника в качестве «святого угодника», Бога или Его пророка есть идентификация с источником высшей санкции. Это уже не простая апелляция к Богу, как в нищенстве Христа ради. Здесь прибавляется элемент власти, идентификации с источником власти.

Самозванцы

Другой вариант идентификации пришельца как носителя власти — его «опознание» как «царя», «царского сына», «знатной персоны», путешествующих инкогнито. Такие случаи были исторически зафиксированы.

После устранения императора Петра III в 1762 г. в народе ходили легенды о его чудесном спасении и тайных странствиях по России. Таким образом конструировалась ячейка, которую время от времени занимали сообразительные бродяги. В 1765 г. в Воронежской губ. объявились трое странников. Хозяевам, у которых они остановились ночевать, они «открыли», что среди них император Петр III. Впоследствии он оказался беглым солдатом ландмилиции Гавриилом Кремневым. В 1772 г. еще один беглый, на сей раз казак, странствовал среди старообрядцев Стародубья и Ветки. Затем, переходя от скита к скиту, останавливаясь в странноприимных домах, добрался до Волги и затем р. Яик, где «открыл» своему хозяину свое настоящее имя: нетрудно догадаться, он представился как Петр III, а в сентябре 1773 г. уже публично объявил себя Петром III перед собранием яицких казаков, калмыков и татар. Затем были события, известные в истории как крестьянская война под предводительством Пугачева [Мыльников 1991, 141–143, 147]. Это наиболее известные случаи идентификации пришельца (именно чужака, странника) с Петром III, в трагическую гибель которого народ не желал поверить, изобретая пути его чудесного спасения. А. С. Мыльников в монографии, специально посвященной посмертной судьбе «русского принца», приводит довольно

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

обширную коллекцию сведений о менее значительных эпизодах, не завершившихся крестьянской войной. Чаще всего странник таким образом просто повышал свой мимолетный авторитет.

Историческими документами зафиксированы не то чтобы многочисленные, но неоднократные случаи самозванчества: странники объявляли себя (или были объявлены) царевичем Димитрием, Петром III, членами императорской фамилии Константином Павловичем (перед реформой 1861 г.) и Константином Николаевичем (в пореформенное время) и др. Пришелец во всех этих случаях идентифицируется с носителем легитимной власти, популярным в народе из-за своей оппозиционности (оба Константина) или пострадавшим от рук нынешних носителей власти (царевич Димитрий, царь Петр III; см.: [Чистов 1967; Клибанов 1977; Мыльников 1991]). А соответственно, сами нынешние властители идентифицируются как неправедные. В легендах подчеркивается мотив неправедных действий власти: попытки убийства и подмены «истинного» царя нынешними правителями, т. е. речь идет о делегитимизации правящей элиты.

Нельзя не заметить сходства «царского» и «пророческого» (или «божественного») статуса пришлого человека. В обоих случаях он идентифицируется с источником высшей санкции, носителем власти, мирской (самозванный «царь») или небесной (пророк, «святой угодник» или самозванный «Христос»). Обе позиции К. В. Чистов объединяет в единый образ «избавителя»: от странствующего святого, как и от скрывающегося до поры истинного царя, так называемые «простые люди» ждали одного: избавления от страданий и несправедливостей, творимых властями реальными. Обе социальные ячейки конструировались общественным сознанием как возможность избавления (социального переустройства). Анализируя бытование русских народных легенд об избавителе на протяжении XVII–XIX вв., К. В. Чистов замечает, что надежда на справедливого царя в них со временем уступает место ожиданию помощи от странствующего святого (Бога), связывая это обстоятельство с распространением старообрядчества [Чистов 1967, 89]. Иными словами, перед нами одна социальная ниша: идентификация пришельца как носителя власти — высшей, справедливой и альтернативной властям существующим.

Идентифицируя себя как носителя истинной (справедливой, данной Богом) власти, пришелец должен был блокировать существующие системы управления. Способ — отрицательная стигматизация существующих властей и контролируемых ими каналов коммуникации.

В дискурсе пророков и самозванцев обличения власти были одной из главных жанровых форм. Самозванные «Петры III» и «царевичи Димитрии» обличали действующих монархов как узурпаторов и убийц. После реформы Никона основным стал эсхатологический мотив обличения существующей власти как власти антихриста.

Осенью 1996 г. в д. Путилово Порховского р-на мы разговаривали с Р. П. Она живет одиноко, известна как богомолка, отчитывает порченных, и речи ее похожи на проповедь. Сюжеты вполне традиционны для старообрядческих обличений (хотя Р. П. идентифицирует себя как «христианку», район этот традиционно был под влиянием старообрядчества, в основном, федосеевского и филипповского толка). Кроме всего прочего, Р. П. — визионерка. Приведу ее собственный рассказ об одном из самых ярких видений: «Сейчас власть... Христос сказал: „Всё, что обо Мне, приходит к концу“. И наступила власть тьмы. И вот сейчас наступила власть тьмы. Я так плакала! Думаю: что ж это творится-то? В чьих же мы руках?! И вот я их увидела. Увидела... А Матерь Божия — если на иконах — у Ней покрывало красное. И вот я смотрю: как склеп. В этом склепе — вот так, как во сне: как за столом вот так сидит (показывает: сидит, согнувшись, под покрывалом. — *Т. Щ.*). Так подымает-подымает голову и смотрит на меня... выразительно... И вот так, значит, покрывало-то его — чтобы сказать, кто Она — Она это красное покрывало-то натягивает. А над Ней вот такая хищная лапа-то! Если Она слово скажет, или что-то там, то она начнет Ее терзать. Такая большая лапа хищной птицы: ногти — белые, а когти — черные. Ногти кончаются когтями. И вот так они затряслись над Ее головой. Ей ни шевельнуться, ничего...»

«Матерь Божию, — продолжает Р. П. рассказ о своих видениях, — Её, значит, охраняют в склепе, над Ней вот эта лапа-то трясется, вот трясется, — если Она молиться будет или еще что-нибудь, а над Ней... Её голодом морят... Я так плакала! Думаю: что ж это творится-то? В чьих же мы руках?!»

Обратим внимание, что Р. П. считает признаком и доказательством того, что нынешняя власть — это власть тьмы. Она враждебна материнству, покушается на Богоматерь как на его идеальное воплощение. Власть маркируется знаками «антиматеринства», т. е. идентифицируется как воплощение враждебной силы, противостоящей жизни. Отсюда следует вывод о необходимости «спасаться» от власти (причем, речь идет не только о земных правителях, но о власти в ее космическом значении, власти над душами).

Отрицательно маркируются не только правители, но и системы коммуникаций, через которые осуществляется власть. В с. Засово (Старорусского р-на Новгородской обл.) в 1997 г. старушки говорят о сбывшихся пророчествах, слышанных ими еще в детстве: «Странники ходили, предсказывали. Они всё знали, какие времена будут... Вот эта у нас бабка... рассказывала: „Старец к нам приставал [1] (это в те годы [2]). Он и говорил мне: — Агафья! Вот каку те-то волю даёт: и хлеб, говорит, не будешь печь сама!.. — Дедушка! Кто же на нас — и его печь? — А напекут на нас...“ Вот странник и говорил —

[1] *Приставал* — здесь: ночевал, останавливался на постой.

[2] Т. е. в 20–30-е гг., время ее молодости.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

вот и дождались теперь: „Будете хлеб с одной квашни есть!" — „Да дедушка, кто ж нам напечет-то?!" — „Налекут на всю вселенну!" Ух ты, дождалась. Оны предсказывали. Оны знали, что с одной квашни будем есть: возят хлеб тяперь! А раньше у крестьян своя ж земля была!.. Это говорили старики, и сама это я слышала: „Иное хлеб, — говорили, — будем получать" — может, слышали эту историю? — „печать будет антихриста". Вот видите: „Антихрист прельстит народы". Вот, моя родная...»

Отрицательно — как отмеченное печатью антихриста — маркируется централизованное снабжение хлебом (подразумевается — вообще продуктами): важнейший канал коммуникации, контролируемый властью.

Но главный враг, фигурирующий в современных эсхатологических рассуждениях, — телевидение: «И дождешь, Агафья, — пророчествовал тот же старец, — что святой угол не будет в домах. А сядет туды антихрист. И будет, — говорит, — премудрости давать». — «Дедушка, да кто впустит-то его?!» — «Впустят, во всех домах будет, да он прельстит народы, что даже работать не будут, будут на яго...» — «А я, — говорит, — дождалась, Господи, вот мол, как он сказал: антихрист прельстил народы. Телевизер: понятно?.. Кто сидит в *переду-то*[3] теперь? Телевизер занял... Вот тебе». Тот же мотив зафиксировала А. В. Тарабукина в так называемой «прихрамовой среде» Санкт-Петербурга: «А у каждого человека в квартире телевизор — это сам дьявол с рогами и с хвостом. Телевизор не положено смотреть». Говорят, что старец, который подвизается в святом месте («где стопа Божьей Матери»), советовал одной женщине разбить телевизор, а мужу сказать, что в ателье снесла: «Телевизор — это шестьсот бесов. Когда ты включаешь, с экрана шестьсот бесов пешком выходят» [Тарабукина 1998, 425–426].

Таким образом, ожидание конца света служит обоснованием блокирования систем управления (коммуникативных каналов, обслуживающих власть: СМИ, систем централизованного снабжения).

Тот же принцип блокирования каналов управления действовал и в прошлом. Бегуны проповедовали отказ от документов, избегание ревизий, вообще любой формы государственного учета (проведение ревизии служило нередко сигналом к переселению — бегству — вглубь тайги). Бегунское «крещение» — посвящение в число странников — состояло в «торжественном уничтожении паспорта и других документов и проклятиях государству, царю, церкви, чиновникам, армии» [Чистов 1967, 247]. Одно из ответвлений бегунов — *безденежники* (*неплательщики*) — отказывались брать в руки деньги, как тоже отмеченные печатью антихриста [Мальцев 1989]. Для многих старообрядческих согласий характерным был отказ повиноваться властям и следовать идущим от них законам: «А ваши законы новыя, проклятыя, богоотступныя не приемлем и проклинаем и отступники божии вменяем. К сему еще мы по 1666-му году ни единой власти не повинуемся и не покоряемся. Как Никона-еретика и Алексея-отступника, а наипаче всех Перваго Петра императора за личнаго папу антихриста. За самого сатану осмотысящнаго и его наместника, а вашего императора Николая — кривоприсяжца и все его законоуложение антихристово богоотступно повергаем и попираем и проклинаем», — так формулировали в первой половине XIX в. сибирские странники «ответ христианской властем богопротивным по вопросу» [Гурьянова 1988, 11–112, 115].

Отрицательная стигматизация существующей власти — постоянный элемент народной эсхатологии. Разговоры о близящемся конце света, нынешних и грядущих бедствиях заставляли искать виновника: виновной оказывалась власть. «Предсказывали... что весь этот люд вымрет, — рассуждают, собравшись на скамейке возле автобусной остановки, пожилые деревенские женщины. — А дальше-то с чего будет начинаться это житьё?.. До такой степени дойдет, что вся земля опустеет... Это придут такие властители: мёды будут амбарные есть, а люди будут смотреть, выглядывать — что вот я бьюсь, а есть нечего. *Это только от властей всё*...» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки, 1997 г.).

Примечательно, что существующая власть идентифицируется в этих пророчествах не только как антихристова, но и как антиматеринская, антивитальная сила, ответственная и за мучения Богоматери, и за кризисные явления в демографической сфере. Характерно, что акреативная или антикреативная идентификация власти (например, «дева», «грешница») особенно заметна в периоды распада социальной системы (революций и бунтов), выражая опять-таки деструктивную установку. Известна петербургская легенда о некоей «бледной деве», взошедшей в октябрьскую ночь 1917 г. на «Аврору» и приказавшей выстрелить из роковой пушки [Равинский, Синдаловский 1995, 5–6]. Сюда же относится и мотив «революций, пожирающих своих детей», и демонстративный аскетизм и «бесполость» революционеров и революционерок. Исследователи символики русской революции указывают на Деву (вар.: Русскую Красавицу) как ее главный символ [Корнаков 1994, 359]. Ср.: Свобода (в облике девы — с обнаженной, как у мифических амазонок, грудью) — символ Французской революции.

Итак, конструирование статуса пришельца как носителя истинной власти имело своей оборотной стороной и условием деконструкцию существующих систем управления. Программа блокирования каналов управления заложена, как мы видели, в эсхатологической мифологеме, да и в других формах странничества дискурса (легенды о скрывающемся царе и др.). Средством блокирования власти оказывается ее

[3] *В переду* — в переднем (святом, красном) углу, где располагались иконы.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

идентификация как антивитальной, антиматеринской силы. Таким образом, мы опять сталкиваемся с феноменом сцепления репродуктивных и коммуникативных кодов: антивитальная символика и здесь (когда маркирует власть) приводит в действие деструктивные программы.

* * *

Ожидая избавителя в облике странника, оседлое сообщество готово было передать ему власть. Через пришельца дорога получала возможность распространить свои нормы и идеологию в среде местных жителей. Впрочем, была ли власть пришельца властью дороги (действительно ли он нес с собою дорожные нормы)?

Итак, мы отметили несколько разных статусов пришельца, основанных на большей или меньшей степени его идентификации с божественным началом. Теперь остановимся на основных формах странического дискурса, тем более, что здесь имелись вполне четко выраженные стереотипы. Во всяком случае, наблюдатели XIX в., как и наши информанты, фиксируют именно стереотипные жанровые формы, которые, следует заключить, более всего и определяли их восприятие пришельца.

Вестники

Вспоминая сейчас о странниках, деревенские жители подчеркивают их коммуникативную, в том числе речевую, активность: «Прохожие тем и кормились, (что) чудеса рассказывали, — подтверждают и наши информанты. — Ходили. Наговорят, тем и кормились. Потом старухи говорят одна другой — живо разнесут по домам» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 59] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). То же отмечают и корреспонденты Тенишевского бюро ([АРЭМ. Д. 693. Л. 20; Д. 1147. Л. 34] Новгородская губ., Белозерский у-д; Орловская губ. и у-д). Разговорчивость, умение привлечь и удерживать аудиторию для странника своего рода статусный признак: условие получения им ночлега и хорошего подаяния («тем и кормились»).

Выше мы упоминали о бродившей на р. Ваге (в Архангельской обл.) нищенке Лизавете по прозвищу Славная (или Славовна). Свое прозвание она получила за разговорчивый нрав: «Лизавета Славна Хованова — с Котошки, — вспоминает местный старожил. — Она знаменита была присказками. Любила побасенки. Сплетничать особо не сплетничала, а новости переносила. Кому надо привет передать — она обязательно передавала. Ее все знали и она всех знала. Поэтому и называли ее — Лизавета Славная. „О, идет Лизавета Славовна!" — она как почтальон, все готовы... Интересная была женщина» ([АМАЭ. Д. 1569. Л. 48–49] Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.). Судя по всему, эта ее коммуникативная роль вполне согласовывалась с традиционными представлениями о нищих. М. Л. Лурье описывает святочную игру в «бобков», где эти представления вполне явственны: «бобки», ряженные нищими, «приходят в избу, садятся на пол и начинают, хныча, завывающими голосами рассказывать друг другу, у кого из деревенских они побывали, кто их чем подарил, кто накормил, кто пустил переночевать, кто прогнал, описывая при этом, кто как живет, и не забывая „странных" характеристик односельчан» [Лурье 1999, 180]. И. Г. Прыжов [Прыжов 1862, 304] упоминает нищего странника, которого звали Рассказ Петрович: «Он собирает Христа ради и рассказывает при этом различные притчи». Т. Агапкина упоминает сравнение заезжего человека, разносящего «звон» — вести, — с колоколом: «Чужой человек, что соборный колокол» [Агапкина 1997, 88].

Коммуникативная активность если не предписывалась прямо, то ожидалась от пришлого или захожего человека, становясь условием его временной адаптации (обеспечивая ему ночлег и питание). Эта активность имела некоторые стереотипные формы. В репертуаре странников систематически фиксируются следующие жанры: духовные стихи, поучения и пророчества (в том числе видения), обмирания, слухи и толки.

Наибольшим вниманием исследователей традиционно пользовались, пожалуй, духовные стихи [Варенцов 1860; Безсонов 1861; Кирпичников 1879; Веселовский 1881; Мочульский 1887; Романов 1891; Чернышев 1900; Сперанский 1901; Ляцкий 1912; Федотов 1935; Архипов 1990; Гладких 1994], эсхатологические легенды и пророчества [Сахаров 1879; Барабанов 1990; Фомин 1993; Гришин, Исупов 1995], слухи и толки [Ястребов 1895; Иванов 1901; Грушин 1967]. В настоящее время выделяют особую область «социально-утопических легенд» [Чистов 1967], куда включаются легенды об «избавителе» (тайно странствующем, чтобы в свой срок явиться людям царе, святом, апостоле или Боге) и о святых землях (Беловодье, Граде Игната [4], Граде Китеже и прочих невидимых грешным взором поселениях праведников) (см.: [Клибанов 1960; 1965; 1977; Чистов 1967; Пушкарев 1982]; о Китежской легенде и близких сюжетах см.: [Сумцов 1896; Перетц 1904; Комарович 1936; Кербелите 1963; Басилов 1964; Савушкина 1972; Град Китеж 1985]).

Мы рассматриваем страннические тексты с точки зрения транслируемых при их посредстве программ. Это открывает возможность реконструкции путей возможного влияния дороги и дорожных людей на жизнь оседлого сообщества. Наиболее заметны два блока такого рода программ:

[4] Имеется в виду Игнат Некрасов, предводитель казачьего движения. После его смерти легенда о том, что на самом деле он не умер, а ушел в неведомые земли и основал там блаженный Град Игнать, быстро среди казаков-некрасовцев.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

одна из них — стимуляция подаяния и нищелюбия; другая связана с материнством и вообще женской сферой повседневного бытия.

В связи с этим отметим, что речи странников были ориентированы преимущественно на женскую аудиторию. Наблюдатели XIX в. обращали внимание, что большинство слушателей, внимавших прохожим странникам, составляли женщины (см., например, известия из Сарапульского у-да Вятской губ., Ветлужского у-да Костромской губ. и Мокшанского у-да Пензенской губ.: [АРЭМ. Д. 448. Л. 2–3; Д. 572. Л. 1; Д. 1360. Л. 44]). Именно к их интересам странники приспосабливали свой репертуар: жалобные рассказы о несчастной судьбе, жалостные песни, Богородичные молитвы. Корреспонденты упоминают, в частности, молитвенные песнопения «Богородице Дево...», «Пресвятая Богородица, спаси православных, подающих милостыни», «Не има-мы иныя помощи...» Корреспондент упоминает также песни апокрифического характера о хождении Девы Марии Богородицы по мукам, о распятии Иисуса Христа, по его замечанию, «особенно нравящиеся женщинам и располагающие к большему подаянию» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 223] Вятская губ., Сарапульский у-д). Последнее замечание объясняет подбор репертуара, приспособление его к вкусам и ожиданиям женской аудитории. Это связано с тем обстоятельством, что, в традиционном представлении, «подавать нищим — это бабья работа», а «мужики подают редко, только в отсутствии баб» ([АРЭМ. Д. 448. Л. 223] Вятская губ., Сарапульский у-д).

Многие (если не большинство) страннических текстов имели ярко выраженную дидактическую, нравоучительную направленность (т. е. они действительно конструируются как средства управления, что согласуется с нашими наблюдениями страннической самоидентификации с носителями власти). В страннических текстах часто упоминаются грехи: путем обличения отступлений от нормы странник побуждает слушателей к ее выполнению. Чувство вины должно стимулировать немедленные действия.

Отметим некоторое своеобразие страннической дидактики, возможно, предопределенное ее ориентацией на женскую аудиторию: много рассуждая о грехах, захожие нравоучители обличали в первую очередь женские грехи.

Легенды о странствующих святых

Мы уже упоминали один из жанров, характерных для странического дискурса: легенды о странствующих святых. Чаще других в них фигурируют свв. Николай и Параскева Пятница. Рассматривая их прагматику, мы обратили внимание, что часто эти легенды подкрепляют **запрет** женщинам **работать** в пятницы (особенно 12 предпраздничных) и праздники.

Нашей экспедицией в с. Нюхча на Пинеге зафиксирован следующий сюжет, вообще весьма типичный. Женщина стирала в Николин день (вешний или зимний, не уточняет). Заходит старуха (нищенка?) и советует оставить стирку. — «Почему?» — старуха говорит, что сама как-то стирала белье в Николин день; «вдруг подходит незнакомая женщина и говорит, что нельзя стирать белье в Николин день, а я сказала, подумаешь, Николин день, невелик праздник. Та женщина ушла. Я прихожу домой и вдруг входит старик, огромного роста с седой бородой и говорит: — Видишь, какой я большой, а ты говоришь, что невелик» ([АМАЭ. Д. 1645. Л. 26] Запись Д. А. Баранова, 1989 г. Архангельская обл., Пинежский р-н). Чаще женские запреты связывают с именем св. Параскевы Пятницы. В легендах она входит в дом как странница, вся испачканная в золе и копоти, и упрекает женщин за то, что те в пятницу чистили трубу, золили (отбеливая) холсты. Глаза, жаловалась, запорошены у нее костричей от пряжи, которую женщины пряли в пятницу, и вся она истыкана веретеном ([Ястребов 1895] Херсонская губ., Елисаветградский у-д; [Максимов 1994, 423–424] Ярославская губ., Любимский у-д). Все эти несчастия — результат нарушения женщинами запрета на работу в пятничные и праздничные дни: прядение, ткачество и вычесывание пряжи, отбеливанье холстов, стирку, мытье полов, чистку печной трубы и проч. Любопытно, что пятничные запреты совпадают с запретами, обязательными во время беременности. Учтем также, что св. Параскева, по народным представлениям, была повитухой. Во Владимирской губ. (Меленковский у-д) записана легенда о том, как она повивала ребенка у чертей [Фирсов, Киселева 1993, 155]; повитуха не может отказаться прийти к роженице, кто бы она ни была: инородка, староверка, лепачиха, — поскольку иначе окаменеет [Логинов 1993б, 36]. В некоторых рассказах св. Параскева качает младенца, забытого матерью в поле после рабочего дня [Ястребов 1895, 148]. Во всех случаях явления Пятницы отметим противопоставление репродуктивных обязанностей женщины ее трудовым (хозяйственным) обязанностям, и Пятница отстаивает репродуктивные, наказывая женщину (колет ее веретеном, иголками, превращает в лягушку, заставляет жевать корж из сажи), если ее трудолюбие идет в ущерб материнству. В целом легенды о св. Параскеве Пятнице ориентированы на подкрепление женских норм, в первую очередь, материнских (среди которых и хозяйственные запреты).

Стихи духовные

Еще более заметна материнская ориентация в духовных стихах, составлявших наиболее, пожалуй, заметную (для наблюдателей XIX столетия) часть репертуара профессиональных странников, в особенности слепых нищих.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Большой популярностью пользовался стих о «12 пятницах», где речь шла об уже упоминавшихся пятничных запретах (необходимости поста: пищевого и сексуального воздержания, а также ограничения хозяйственных работ) в каждую из 12 предпраздничных пятниц ([Фирсов, Киселева 1993, 3–7] Владимирская губ.). Заметим, что эти запреты традиционно соблюдали, главным образом, женщины, и сам пятничный культ преимущественно женский.

Материнские акценты духовных стихов (всей зафиксированной в них картины мира) наиболее последовательно проследил Г. П. Федотов в подробном исследовании, вышедшем в Париже в 1935 г. (у нас переиздано в 1991 г.). Анализируя обширный массив текстов, он приходит к заключению, что материнство (культ Матери-Земли и культ Богоматери) составляет «самую сердцевину» народной религиозности. В его рассуждениях отметим ряд наблюдений, которые представляются нам наиболее важными.

Первое: набор грехов (т. е., по существу, нравственных норм, сформулированных от противного). Духовные стихи фиксируют «эталонный набор» грехов. Г. П. Федотов приводит в качестве примера Стих о Грешной душе. Душа после смерти предстает пред Господом и кается:

Еще душа Богу согрешила:
Из коровушек молоко я выкликивала,
Во сырое коренье выдаивала...
Смалешеньку дитя своего проклинывала,
Во белых грудях его засыпывала,
В утробе младенца запарчивала...
Мужа с женой я поразваживала,
Золотые венцы поразлучивала...
В соломах я заломы заламывала,
Свадьбы зверьми оборачивала...

[Федотов 1991, 76]

Приводя подробный перечень разнообразных грехов на основании всего массива духовных стихов, Г. П. Федотов приходит к заключению, что «Центр тяжести лежит, несомненно, на группе грехов против рода и материнства» (76). Это понятно, если учесть, что поучения странников адресованы, прежде всего, женщинам, от которых они получали ночлег и подаяние.

Второе: исследователь отмечает, что центральное место в духовных стихах принадлежит женским образам: «Ни одно из событий земной жизни Спасителя не легло в основу народной песни. Зато излюблен стих о Милосливой жене, на основании апокрифического сказания, связанного

с избиением вифлеемских младенцев... От избиения младенцев — прямо к страданиям Господним... страдания Христа в них показаны сквозь муки Богоматери. Излюбленные варианты — „Сон Богородицы", где муки распятия провидятся еще до рождения младенца; „хождение Богородицы", разыскивающей своего уже распинаемого Сына» [Там же, 21].

Практика молитвы, изображенная в духовных стихах, — это молитвенные обращения к святым, а они взывают к Богородице; либо прямые обращения к Ней. «Пребывая в самом сердце мира божественного, — заключает исследователь, — Богородица уже не отделяется от Бога. Молитва Ей и молитва Богу — одно и то же. В некоторых вариантах стиха об Алексее святой молится Господу Богу, а отвечает ему Бгородица... Иногда Она отождествляется со Святым Духом, т. е. с общим наименованием Божественной силы:

Перевозил Алексея сам Дух Святой,
Мать Пресвятая Богородица.

[Там же, 56–57]

Здесь же он отмечает и культ Матери-Земли, соединяющийся с культом Богоматери в роли хранительницы норм (Земле каются в грехах) и подательницы жизни (71–72).

Третье важное наблюдение касается символизации иерархий и власти. Разбирая стих о Голубиной книге, Г. П. Федотов обращает внимание, что «все главы космической и социальной иерархии (град, церковь) именуются матерями. Не отечество и не царство („царь зверей"), но именно материнство полагается в основу иерархии» (69). Князь Владимир, мифологизированный как устроитель Руси, ищет эталон иерархического устройства, обращаясь к библейскому «царю Давыду»:

«А который царь над царями царь,
А который город городам мати,
А которая рыба всем рыбам мати...» и т. д.

И получает ответ:

«Расалим город городам мати...
Окиян море всем моря мати...
Уж и Тит рыба всем рыбам мати...»

[Там же, 69]

Г. П. Федотов отмечает «тенденцию певцов посвящать Богоматери все новые и новые элементы мироздания, которые исконно были связаны

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

с иными небесными силами» (например, кипарис, в исходном апокрифе связываемый с распятием Христа, море, первоначально связываемое со св. Климентом, и проч. См.: 68–69).

Анализ духовных стихов дает Г. П. Федотову основание сформулировать принцип материнства как лежащий в основании народно-религиозной картины мира (я бы все-таки ограничила его рамками духовных стихов и конкретной практики их бытования): «Простые смертные в стихах обращаются к святым; святые к Богородице. На плечах Богородицы держится мир. Только Ее молитвы спасают его от гибели за наши грехи» (55). Этот принцип остается актуальным и в текстах современных нищих. Волею судеб я познакомилась с петербургской нищенкой Мариной, для которой сбор подаяний стал профессией, источником существования всей ее обширной, но непутевой семьи. Марина иногда останавливает меня на улице и говорит тревожные речи (вполне, замечу, традиционные по жанру). В 1996 г. она предупреждала: «Старец говорил, ему видение было: в 1998 г. конец света. Или война, или голод, а что-то будет... Молиться надо Пресвятой Богородице. Она хранит. Везде уже война идет по краям, а в Росии пока нет войны: Богородица хранит своим покровом. В шести местах вокруг России иконы Богоматери...» (СПб., 1996).

Наблюдения Г. П. Федотова опираются на обширный массив текстов и представляются обоснованными. Но они относятся к конкретной ситуации (приход странника в сообщество) и жанровой форме (духовные стихи). Отнесение же выводов, сделанных на основании анализа духовных стихов, ко «всей системе народной религиозности», возможно, было натяжкой, во всяком случае, он не приводит специальных обоснований такой экстраполяции.

В тех же духовных стихах, но в другой коммуникативной ситуации, принцип материнства как основа иерархии вполне способен уступать место более привычному в связи с тематикой власти принципу отцовства. Примером может служить опубликованный А. Ф. Белоусовым вариант Стиха о Голубиной книге в записи И. Н. Заволоко. Текст записан в Сибири, в старообрядческой среде, в 1952 г. от женщины — переселенки из Литвы. Здесь главное явление в иерархии подобных, независимо от его собственно грамматического рода, называется «атэц». Подобные варианты зафиксированы также в старообрядческих селениях на Псковщине и Витебщине. Т. е. речь идет о сравнительно компактном ареале стабильного на протяжении нескольких столетий проживания старообрядцев и о бытовании текста в оседлых старообрядческих сообществах. Духовные же стихи, акцентирующие принцип материнства, записывались, как правило, от бродячих певцов [Федотов 1991, 7]. Разная среда бытования, разные адресаты текстов. Бродячий певец в чужом селении ориентируется преимущественно на женскую аудиторию. В своей среде духовные стихи — атрибут чаще всего промысловых (мужских) артелей. Впрочем, это объяснение только гипотеза.

Обмирания и поучения

Среди страннических жанров отмечены еще обмирания: рассказы о временной смерти (за этим могли быть потеря сознания, летаргический или даже обыкновенный сон). Возвращаясь к жизни, человек (чаще всего женщина) рассказывала о том, что видела во время странствий в мире мертвых. Уже упоминавшаяся нищенка Марина рассказывала о том, как во время долгого — *мертвого* — сна странствовала на том свете: «Я видела — меня провели на том свете, всё показали: как абортники-то в смоле (кипят. — *Т. Щ.*). Ох, страшно!..» (СПб., 1996).

Обычно обмершего встречает благообразный старик (чаще всего это св. Николай или сам Господь) либо кто-то из умерших родственников и проводит по всем областям загробного мира, показывая посмертные мучения грешников.

Другой такой текст я записала в дороге, в поезде «Санкт-Петербург — Ташкент» в 1989 г. Рассказывала жительница русского селения, расположенного недалеко от Ташкента, по происхождению и самосознанию (как и большинство ее односельчан) донская казачка: «У нас бабка Марфа замирала: неделю спала, не вставала — замирала. Потом как вскрикнет: — Ах! — и проснулась. Ну, ее спрашивают: — Что, Марфуша, видела? — Да все, говорит, бачила, но нельзя говорить. Но потом все-таки рассказала: подходит ко мне старичок такой седенький, взял за руку. Повел, говорит, и там вот прямо как лестничка такая. И ведет за руку по этой лестничке. Пришли, а там травка такая зелененькая. Там детки играют, смеются — которые маленькие померли. И вот аборты-то которые делали — те детки захлебываются, плачут, в крови захлебываются. А все-то детки по травке бегают, смеются. Ну, дальше пошли. И вот там яблоки срывают, и детки за пазуху вот так, под рубашку, и складывают яблочки-то. А кого без пояса похоронили (можно предположить, что имеются в виду похороненные без соблюдения обрядов, тайно, внебрачные или вытравленные из утробы дети. — *Т. Щ.*), у тех яблочки-то и проваливаются. Надо с пояском хоронить. Пошли дальше. И вот которых без музыки хоронили, те все встают навстречу. А которых с музыкой — те так и лежат, ни один не поднялся.

Ну, говорит, много всего бачила, но он мне не велел рассказывать. Вот что можно, то рассказала, а дальше не велел. А потом он говорит: — Ну, все, раба Марфуша, иди назад. Толкнул ее рукой с лестнички, она: — Ах! — и проснулась. Она говорит: — Я и не думала, что сплю, а вроде

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

вот хожу и все вижу. Так она еще после этого много лет жила. А рассказывать боялась: он говорил, что если только расскажешь, так в тот же день и умрешь» (Ж около 50 лет, ЛАА, 1989 г.).

Имеется довольно много записей обмираний. Что касается их прагматики, то в глаза бросается прежде всего нравоучительный смысл: перечисление грехов и наказаний, т. е. одна из форм представления норм и вместе с тем их подкрепления (поскольку обмирания актуализируют страх перед загробными мучениями). Можно заметить, что и здесь опять на первый план выходят нормы и грехи материнства (затем следуют поучения относительно нищелюбия, но об этом позже).

Слухи и толки

Очень часто еще среди страннических речей упоминают (как наблюдатели XIX столетия, так и наши современники) разного рода слухи и толки. «Вести и слухи приносятся в деревню шатающимися из монастыря в монастырь странниками, солдатами и крестьянами, возвращающимися из отлучки, и разными заезжими лицами», — сообщают в Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева из Белозерского у-да Новгородской губ. — «Слухи распространяются рабочими, пришедшими издалека, а также богомольцами, возвращающимися на родину из дальних странствований», — пишут из Орловской губ. ([АРЭМ. Д. 693. Л. 20; Д. 1147. Л. 34] 1898 г.).

Передача слухов характерна для всех категорий пришедших с дороги, как одна из неотъемлемых составляющих статуса пришельца, подкрепляемая и общими ожиданиями. Слухи касались, как правило, необыкновенных или кризисных событий, происходящих или грядущих перемен, тревожащих общественное сознание. Из Орловского у-да Вятской губ. сообщали, что в 1897 г. там распространился слух, будто «где-то далеко в одной деревне женщина сшила себе красный сарафан, надела его в праздничный день и села за работу, но вдруг пристала к лавке и не могла встать; лавку выпилили и она так и осталась у задней части тела женщины. После такого слуха в здешней местности теперь избегают шить себе одежду красного цвета, чтобы избавиться кары Божией» [АРЭМ. Д. 432. Л. 25]. Бросается в глаза нравоучительная направленность этого слуха, актуализировавшего сразу две нормы: табу на красную одежду и запрет работать в праздники. Первое, очевидно, местная инновация, наложившаяся, вероятно, на первоначальный смысл (запрет работать в праздничные дни), более характерный для такого рода рассказов. Заметим, что речь в обоих случаях идет о женских поведенческих нормах.

Очень характерны еще слухи, связанные с войной. Из Новгородской губ. (Череповецкого у-да) в 1899 г. поступило сообщение о таких слухах,

причем подчеркивается повышенно эмоциональное восприятие их женщинами: «...и пойдут разговоры... Особенно захлопочут матери, у которых сыновья служат в солдатах или находятся в запасе. Еще ничего не слыхать (об официальном объявлении войны. — *Т. Щ.*), а оне уже наплачутся вдоволь» ([АРЭМ. Д. 820. Л. 8] Новгородская губ., Череповецкий у-д, 1899 г.). В наши дни военная тема продолжает порождать слухи и толки. В частности, петрозаводский фольклорист И. А. Разумова зафиксировала в 1996–1997 гг. разговоры: мол, «наши ученые могут... взять кусочек кожи у человека и сделать его двойника. Это будет использовано в военных целях. И матерям, которые потеряли своих сыновей в Чечне, бесплатно будут создавать их, а тем, кто так хочет иметь двойника, придется заплатить» (сведения приведены ею в докладе на семинаре по современному фольклору в Европейском университете в Санкт-Петербурге 17 апреля 1997 г.). Обратим внимание, что разговоры опять касаются темы материнства, в частности, новых способов человеческого воспроизводства.

Среди слухов и толков, в особенности разносимых странниками, немалую (если не основную) долю составляют эсхатологические. Это пророчества, подкрепленные обычно разного рода предзнаменованиями, видениями, толкованиями снов и заметных событий. Эсхатологические тексты рассмотрим отдельно (хотя и те, что приведены нами выше, имели неявный эсхатологический подтекст).

Пророчества и видения

В с. Засово Старорусского р-на Новгородской обл. живет Евдокия Павловна Смелова (1914 г. р.). «Последние годы даже странники не будут проходить — редкий странник где, — говорила она. — А раньше ходили странники, предсказывали, как и все будет... вот... А теперь и странника, и то нет». Она и сама известна в селе как странница: «Я уж теперь старая стала, — жаловалась она и трогала опухшие ноги. — (А раньше) я ездила в церкви: очень болела, так я болела — сказать нельзя. А вот заветнулась в церковь — и исцелилась: к плащанице приложилась — вот видишь, какая вера сильная, видишь? У меня дан завет в церковь, вот, родна». Репутация странницы в атеистические советские времена создавала ей определенные трудности в мирской жизни: «У меня даже и огород не пахали за церковь — зачем я в церковь ездила? Эт сейчас свободно. Вот так. А даже огород не пахали: зачем в церкву езжу? Закон такой был». Евдокия Павловна любит рассуждать о конце света: «Апостолы ходили, проповедовали... У Павла (спрашивали): „Каки признаки будут последних времен?“ — мы же живем последние годы? Ну. Признаки каки будут последних времен? Он им сказал, апостол Павел (вот теперь скажу, я читала). Вот он им и сказал, Павел апостол это: „Испытание будет церквам“, —

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

это церкви закрывали. Испытание церквам», — это он сказал. — «И массовое отступление будет от веры». Подобные рассуждения составляют лейтмотив ее разговоров, в которых много затверженных смысловых блоков, часто повторяющихся.

Еще одну богомольную странницу мне довелось повстречать в д. Путилово Порховского р-на Псковской обл. Сейчас она тоже, по старческой немощи, ведет по преимуществу оседлый образ жизни, но в прежние годы активно странствовала по церквам, поучая и пророчествуя. Пророческий дар, вместе с внушительной и впечатляющей манерой речи, сохранились у нее до сих пор. Раиса Петровна Х. — визионерка. Ее пророчества основаны преимущественно на собственных видениях (Богоматери, Христа, Армагеддона).

Третья визионерка и пророчица, с которой мне довелось общаться, — это нищенка Марина, живущая в соседнем подъезде моего многоквартирного дома. Ей за шестьдесят, она по существу содержит большую семью (всего 17 человек ее дочери с детьми и мужьями, многие из которых давно потеряли работу). Совершенно как у профессиональных *побирах* XIX столетия, у нее есть свой *обход* — те киоски и прилавки на окружающих рынках, где ее уже знают и регулярно ей подают. Она активно посещает храм и общается с «старцами-странниками», ссылками на которых часто подкрепляет свои высказывания.

Другие наши информанты ссылались на пророчества странников, бродивших в прежние годы (глубина памяти простирается до 1890-х—1930-х гг.). Вообще, вспоминая странников, обычно подчеркивают их разговорчивость; когда же я спрашиваю, о чем они говорили, вспоминают в первую очередь тему близости или наступления конца света (кончины мира, последних времен и т. п.). То же и в архивных описаниях странических речей.

В 1899 г. из Череповецкого у-да Новгородской губ. сообщали, что кто-то «из города» принес слух, будто то ли 1, то ли 13 ноября «будет кончина мира... земля на другую землю упадет». В Пензенской губ. в последние годы XIX в. «начала распространяться молва о кончине мира... Рассказывают, что с неба будут падать камни... и будет светопреставление» ([АРЭМ. Д. 820. Л. 7] Новгородская губ., Череповецкий у-д; [Д. 1284. Л. 4–5] Пензенская губ., Городищенский у-д). Подобных слухов фиксируется великое множество, можно отметить всплеск их в конце XIX столетия, затем в 1920-е гг.; наконец, в начале 1990-х гг., когда эсхатологические ожидания затронули не только сельское, но и городское население, выплеснувшись на страницы так называемой «желтой» прессы.

Нам важно заметить, что эсхатологические мотивы постоянно фиксировались в разговорах странников, пришельцев, в устах которых они приобретали форму проповедей, пророчеств, видений.

Обратим внимание на признаки наступления последних времен, указываемые в этих пророчествах. Многие из них относятся к демографической сфере и связаны с репродуктивным поведением, грехами, в особенности женщин.

Демографическое неблагополучие. В большей части записанных нами эсхатологических текстов знаки «конца времен» — события демографического ряда, точнее — кризисные явления в демографической сфере.

Вымирание, истребление населения. «(Бог) народ этот истребит грешный. А земля останется» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Засово, 1997 г.).

Запустение деревень: «В прежние годы хорошо справляли праздники, — вспоминает Анна Ивановна В. (1905 г. р., с. Засово). — Гармони-то ревут, молодежь-то — поют!.. А теперь не то, доченька: даже птицы не поют. Веселое время было — а теперь-то печальное: молодежи-то нету, ни девки, ни мальца, как будто проваливши всё... Священник и то говорил — Много веков ушодши, надо и нам готовиться».

Ухудшение здоровья людей, распространение ранее не известных заболеваний. Вспоминают старые пророчества: «А то, — говорилось, — болезней напустит. Раньше ведь не было болезней. Раньше какие были мушшины — здоровенные, крепкие! Босиком, помню, бегаем — босиком, весной, как только затает, — и не болели!» (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.). «Поколение из поколения слабже становится, — заключают в с. Пинаевы Горки (Старорусского р-на Новгородской обл.). — Это так положено по-Божьи...» (1997 г.).

Катаклизмы и катастрофы: война, голод и мор, падение гигантского метеорита, как одна из форм «истребления» человечества. Ожидания падения на Землю некоей планеты отмечены, например, в 1898 г. в Орловской губ. ([АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1147. Л. 33] Орловская губ. и у-д, 1898 г.). В 1990–1992 гг. о скором столкновении с астероидом много говорили в Санкт-Петербурге, а в самом конце XX в. подобные слухи обрели характер общепланетного беспокойства и международной программы предотвращения астероидной опасности.

С демографической сферой непосредственно связана область женского репродуктивного поведения, изменения в которой тоже связывают с наступлением последних времен.

Женские грехи. Пророчества, поучения, видения и слухи последовательно фиксируют изменения в репродуктивном поведении, прежде всего женском — отказ от материнства: распространение *грехов* (т. е. отклонений от традиционных норм репродуктивного поведения). Из видений Р. П. (жительницы д. Путилово Порховского р-на Псковской обл., запись 1996 г.) о наступлении «власти тьмы»: «А Христос-то — потом я увидела: Он уже там в таких страшных мучениях... Он схвачен там,

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

истерзан. Его страшно мучают», — причем явленный тут же голос возвестил, что страдает Сын Божий за *женские грехи*: «Тогда, впервые, распятие было — когда распяли Его на кресте — это было, значит, Он пострадал за весь народ. Сейчас, я думаю, только за грешниц. *За грешниц — блудниц*... Ну вот. Он, значит, пострадал за этих грешниц». Знаком наступления «власти тьмы» служит разрушение моральных норм, относящихся к репродуктивному поведению, в первую очередь — женскому. Это также нашло отражение в видениях Р. П.: «Я как-то хотела, — рассказывает Р. П., — одно время хотела очень умереть. Пришла мама моя (к тому времени уже покойная. — *Т. Щ.*) и сказала: не старайся, дескать, умирать скорей, потому что здесь (на том свете. — *Т. Щ.*) хорошо живется только проституткам и потаскушкам... А... старых дев называют „тухлятиной", а етих вот, проституток, этих грешниц — называють „пречистыми девами", — ага, — „пречистые девы", — в том смысле, что они, значить, они „прочищаются" без конца».

О женских грехах — в первую очередь, преступлениях против материнства (абортах) говорила мне и нищенка Марина: «Сейчас уже скоро миру конец. Последние годы живем. Вот я всем и говорю: надо Богу молиться. Молитесь!.. Ко мне тоже Христос приходил (во сне. — *Т. Щ.*). Говорит — ты тоже великая грешница, семь детей загубила (сделала семь абортов. — *Т. Щ.*). Да я отмолила уж... И за дочерей своих молюсь: одну отмолила — она хорошая, добрая, не пьёт. А другую никак не отмолю: много грехов на ней, она много абортов сделала». Скорый конец света Марина считает наказанием за грехи, причем главный грех — аборт. Марина рассказывала о том, как во время долгого — *мертвого* — сна странствовала на том свете (жанр «обмирания»): «Я видела — меня провели на том свете, всё показали: как абортники-то в смоле (кипят. — *Т. Щ.*). Ох, страшно!..» (СПб., 1996).

В последние годы распространяются слухи о появлении нетрадиционных форм человеческого воспроизводства. И. Разумова, например, приводит циркулировавшие в Петрозаводске разговоры о том, что женщины скоро не будут рожать, а мужчинам будут делать какой-то укол, в результате чего у них будут рождаться дети. С чеченской войной 1994–1996 гг. было связаны толки о том, что ученые могут делать двойника человека из любого кусочка его кожи, и т. п. [5]

Особое внимание к нарушениям в области материнства, характерное для современных пророчеств, по-видимому, не противоречит традиции. Во всяком случае, Г. Федотов, анализируя систему грехов по духовным стихам (текстам преимущественно XIX–XX вв.), замечает, что непростимыми, главными, основою всей системы считаются грехи «против рода и материнства» [Федотов 1991, 69, 75]. В начале XX в., по свидетельству современников, старики также предсказывали скорую гибель миру. Причину же видели в том, что «за последние годы народ до такой степени позабыл Бога, что не разбирает, в какие дни можно спать с женой, в какие нельзя, и поэтому Бог посылает детей непослушных, своевольных, ведущих жизнь к погибели» [Степанов В. 1906, 224]. В материалах Тенишевского бюро зафиксированы народные представления о том, что антихрист «народится от семи блудных дев» или, по замечанию комментатора, «от седьмой блудницы» [Фирсов, Киселева 1993, 147].

Непосредственно с переменами в репродуктивном поведении, с «грехами» и отрицанием ценностей материнства фольклорное сознание связывает **изменения в общественном положении женщин** и их внешнем **облике**, которые также часто упоминаются в качестве знаков наступающего конца времен. В с. Конецгорье на Северной Двине старые люди до сих пор вспоминают, как их в детстве пугала некая книжница Татьяна, приехавшая из Питера и жившая с компаньонкою в первые послереволюционные годы: «Нехристи, ведь я-то не доживу, — пророчествовала Татьяна, — а вы доживете: придут последние времена — будут *девицы — бесстыжие лица*. Что мужчины, что женщины — не отличить» (запись 1988 г.). В с. Усть-Выя (в верховьях Пинеги) указывают те же знаки «последних времен»: «Женщины будут у власти, волосы стриженные», — ссылаясь на *старые книги*, в которых все это было записано (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, запись 1989 г.). В с. Пинаевы Горки ходят аналогичные слухи: «Говорили, как кто-то под мостом разговаривал. Будто говорили человечьим голосом: что войны больше не будет, а без войны еще больше людей умирать будет. Говорили, что будут ходить женщины в мужской одеже — волоса стриженные: это конец света». В подкрепление этих слухов приводят эпизод. «Вот бабка на вокзале-то говорила: — Вот все к этому идет. Дак один раз стоят на вокзале — парень ли девка? — я говорю: — Посмотрю: ведь у девок-то груди!..» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Пинаевы Горки, 1997 г.).

Изменения в одежде, *облике*, поведении женщин фольклорное сознание связывает с их «грехами», в первую очередь — с отказом от материнских обязанностей в пользу общественной, публичной деятельности.

Разрушение связей родства. Преступления против матери. В Новгородской и прилегающих областях широкой известностью пользуется Старорусская икона Божьей Матери, которая почитается чудотворной. Местные жители замечают и передают друг другу: «А Младенец-то от Ей отвернулся. Вот она, эта, природа — отвернулась от Господа...» — и истолковывают это как знамение наступающих последних времен: «Вот, мои

[5] *Разумова И.* Слухи и толки (Петрозаводск, 1996–1997 гг.). Доклад на семинаре «Современная городская народная культура». СПб., 17.04.1997 г. (Европейский университет).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

родные, да. Веруйте в Господа, веруйте, и всё есть: ведь испытания все впереди» (Новгородская обл., Старорусский р-н, с. Засово, 1997 г.).

Знаком конца света служит здесь нарушение связи «мать-дитя», как базовой связи и основы общественного единства. Этот мотив систематически встречается в пророчествах: «Будут летать птицы железные, железными клювами клевать, — предсказывал когда-то странник, о котором до сих пор вспоминают жители псковского села Забелье. — Вот, война была; „будет брат брата убивать, мать сына... и отец сына, и сын отца“» (Псковская обл., Пустошкинский р-н, с. Забелье, 1995 г.). «Родителей не будут почитать», — предсказывали странники на р. Вые (Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г.). Те же признаки конца света упоминались в пророчествах конца XIX в. В 1898 г. в Орловской губ. распространился слух, будто около станции нашли письмо. «В этом письме сказано, что если народ не исправится, т. е. если будет так же непочтителен к родителям, как теперь... то будет два года голод, а потом полетят белые галки, затем появится *птица-клевица*, которая будет глотать живых людей» ([АРЭМ. Ф.7. Оп.1. Д.1147. Л.33] Орловская губ., 1898 г.). Похожие мотивы и в современных пророчествах. Соседская нищенка Марина останавливает меня во дворе: «В угловой парадной сантехника убили... Сын связался с подростками — они, наверно, и убили... А вон в той парадной Галька: она женщина добрая... Пьет... Её дети бьют. Одну женщину тут дети били-били, а потом на даче и убили ее. Да... Теперь так будет: дети на родителей, родители на детей — скоро конец света, последние времена. Старец говорил — ему видение было: в 1998 году конец света. Или война. Или голод, а что-то будет» (СПб., 1996 г.). Разрушение родственных отношений (в первую очередь речь идет здесь о материнстве) воспринимается ею как причина и знак грядущей катастрофы. О скором конце времен говорит и Вера Васильевна (1929 г. р.), жительница с. Кореньское (Рыльского р-на Курской обл.): «Говорят: последние годы живем. Все говорят, что до двухсотого [6] года (живем). Да оно ж все идет к этому: все хуже и хуже. А лучше нет. Все злые, один на одного ненависть...» — и приводит следующий случай: «У меня брат двоюродный — Женька. Он же как на мать ругался, как сказал!.. А приходить мне — жалуется, что вот он плохо с женой живет. Я говорю: — И ты будешь кару несть до самой смерти! — я ему... Ну, на мать — матом: так сказал, что не выскажешь. Она же не могла даже выговорить слово, чтоб пожалиться другому сыну. Рассказала моей сестре — что „ты, Таня, вот расскажи. Я не могу ему рассказать, сыну“, — обидно так ей было. Дак куда это? А сейчас он: — Да я через жену и на мать». — «Ты не прав». А щас плохо с женой живет. Я говорю: — «Ты кару будешь несть до самой смерти теперь. Вот. До самой смерти кара будет». Брань в адрес матери в народе почитается за смертный грех. Для женщины самый большой грех — аборт, для мужчины — брань в адрес матери: преступления против материнства. Примечательно появление этого случая в эсхатологическом контексте — как признака близкого скончания мира.

[6] Двухтысячного, как потом поправилась информантка.

Таким образом, события в демографической сфере: малодетность семей и малолюдность деревень; расширение участия женщин в общественной жизни за счет материнства; ослабление уз родства (и прежде всего материнства) и т. п. симптомы кризиса традиционной модели воспроизводства — последовательно признаются знаками наступления конца времен. В современных пророчествах речь идет, по сути, о явлениях демографического перехода, т. е. перехода от расширенной модели воспроизводства населения к стационарной. Этот переход предполагает снижение показателей смертности и, соответственно, рождаемости, меньшую занятость женщин в репродуктивной сфере и, соответственно, увеличение их общественной активности за пределами семьи (см.: [Захаров 1991, 87–102; Вишневский 1976; Баркалов 1984]). При этом заметим: если другие знаки конца упоминаются в единичных текстах, то эти (демографические) носят сквозной и массовый характер, повторяясь в большинстве зафиксированных нами эсхатологических нарративов.

* * *

Опять отметим появление в речах пришельца мотива женских (материнских) грехов или грехов против материнства. Мотив наступления конца света, сопровождаемого разными бедствиями и катастрофами, фигурирует в дидактическом контексте как наказание за грехи — за отступление от традиционных норм (прежде всего демографического поведения). В устах странников пророчества конца света носят ярко выраженный нравоучительный характер. Сами описания конца света, с его ужасающими подробностями, в этом контексте служат подкреплением страннических нравоучений.

Итак, среди норм, транслируемых странниками, систематически фиксируются нормы материнства. Страннические рассказы о посмертных муках, прижизненных страданиях и даже наступлении конца света, как наказаниях за грехи против материнства, должны были служить подкреплением этих норм. Таким образом, пришельцы вторгались в сферу репродуктивного поведения, в первую очередь, женского.

Все это, на первый взгляд, противоречит «старческому» статусу дорожных людей. Выше мы приводили свидетельства последовательного блокирования и даже табуации в дороге всего того, что связано с материнством, женским и вообще прокреативным началом. Мы отмечали это как

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

одну из кардинальных черт дорожного нормативного комплекса. Как же получается, что именно дорожные люди, особенно профессиональные странники, выступают (по крайней мере, в их речевом поведении) распространителями норм материнства, т. е. вторгаются своим управляющим воздействием в область женского репродуктивного поведения?

Следует заметить, что странники провозглашают материнские нормы не в пути, а в селении, и только провозглашают, а не практикуют. Самим им доступ в прокреативную сферу по-прежнему запрещен, сохранение ими символического «старчества», чистоты и целомудрия — обязательны для них как знаки их статуса «божьих людей», их «святости», и только при этом условии их принимают, им подают и слушают их речи. Нарушение этого запрета оборачивалось изгнанием ложного святого.

Провозглашение материнских норм может быть связано с ориентацией страннических речей, прежде всего, на женскую аудиторию. Если учесть это обстоятельство, то страннический акцент на женские ценности и нормы был таким же средством самоидентификации с местным сообществом (аудиторией), налаживания канала коммуникации, как и демонстративная апелляция к Богу. Принятие, а точнее, демонстрация символов материнства, как и символов Бога, не что иное, как временная идентификация с миром «дома», обеспечение самой возможности общения.

Ориентация преимущественно на женскую аудиторию сама по себе чрезвычайно значима при оценке последствий страннического вторжения и управления. Можно заключить, что его воздействия направлены в первую очередь на демографическую сферу. Приносимый им сигнал транслируется в область материнства.

Обратим внимание, что странник обычно не просто вторгается в эту область, но акцентирует неблагополучие в ней. Провозглашая ценности материнства, он говорит об их попрании. Духовные стихи, обмирания, эсхатологические пророчества акцентируют распространение в нынешнем мире грехов (прежде всего, репродуктивных, особенно женских). Таким образом, странники, формально оставаясь проповедниками норм материнства, постулируют их разрушение в нынешнем мире, т. е. конструируют посредством всех этих пророчеств, видений, обмираний и проч. область неблагополучия, где и начинают действовать. Именно на эту область распространяется их мимолетная власть.

Из всего этого можно заключить, что пришелец:

— нацеливает свои управляющие воздействия, прежде всего, в сферу демографического (женского репродуктивного) поведения;

— его управляющие воздействия ограничены областью неблагополучия в этой сфере, которую он намеренно (или следуя традиционным стереотипам) конструирует.

Теперь выясним, какие сигналы он транслирует в эту сферу и какие изменения она должна в результате претерпеть.

Впрочем, наиболее очевидны, как оказалось, не репродуктивные, а коммуникативные изменения.

Власть пришельца

Власть пришельца сама по себе парадоксальна, если учесть его периферийное положение в сообществе. Следует определить, во-первых, пределы этой власти, во-вторых, средства управления, в-третьих и самое главное — содержание управления, т. е. совокупность транслируемых странником поведенческих программ.

Ответим прежде всего на вопрос: когда, при каких условиях пришелец — «божий человек» — признавался пророком, странствующим святым, царем, т. е. идентифицировался как носитель власти? Вспомним мотив, сквозной для разных жанров страннического дискурса: демографические нарушения (грехи, притеснения материнства, болезни, малолюдство, нездоровье детей, слабость и вырождение населения). Этот мотив должен вызвать массовый отклик, чтобы нищего прохожего признали пророком, несущим истинную весть. А главное — чтобы люди ждали избавителя (святого, царя и т. д.), т. е. уже была приготовлена социальная ниша, которую странник смог бы занять. Условие реализации его роли как лидера, таким образом, распространение кризисного сознания в сообществе, причем не в единичных семьях, пострадавших от какой-то конкретной беды, а в целом сообществе, так чтобы сознание кризиса приобрело бы характер идеологический. В противном случае все разговоры нищего о грехах и вырождении останутся лишь констатацией его личной судьбы. Таким образом, власть пришельца можно определить как форму кризисного управления.

Теперь следует остановиться на программах, которые пришелец приносил с собою: содержание управления.

Едва ли не основной мотив страннических проповедей, видений, духовных стихов и обличений — эсхатологический. Обличая грехи, сокрушаясь о нынешних и грядущих бедствиях, люди дорог видели в них верные признаки близкого конца света. Эсхатологические пророчества обычно содержали и определенную программу спасения, включавшую целый ряд вполне конкретных действий. Перечислим те из них, которые чаще всего встречаются в доступных нам материалах последних двух столетий.

Проповеди пензенского странника (которого, как мы помним, приняли за странствующего святого, а затем и Христа) побуждали местных жителей к активному подаянию. Вначале он говорит о распространении

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

грехов и полчищах дьяволов, заполонивших землю, т. е. конструирует кризисную зону: «Я давно хожу по белу свету странником, — говорил он, — а странничать пошел по повелению Самого Иисуса Христа; послан для того, чтобы посмотреть, как живет народ православный, — спасается, как грехи на нем владеют, чтобы научить, как от грехов избавиться. Не странник я, а пророком называюсь... И вижу я, чего вам не видать, и слышу я, чего вам не слыхать. Вижу, как дьяволы заполонили всю вселенную, везде таскаются полчищами в ликах человеческих». Затем странник предлагает своим слушателям путь к спасению: «Много нас пророков Иисусовых ходит по святой земле, и везде-то одно и то же... А сходимся мы все вместе в Светлое Христово Воскресение во Иерусалиме граде, тут поведаем Господу, кто что где видел и слышал; тут же складываем все, что нам подают за свои души православные. Отсюда милостыни все разом поднимаются на небо; вот как только кто помрет и как душа его взойдет туда, так милостыня-то его там и узнает, ну и получает оттого облегчение своей душе навеки. Вот и ваш медок (которым его только что угостили. — *Т. Щ.*), родимые, я вспомню на сборище нашем в Светлое Христово Воскресение!» Эта проповедь имела на аудиторию действие: «Народ еще больше стал стекаться туда, где он останавливался с своей проповедью... подаяния еще увеличились, так что их некуда было страннику класть» ([АРЭМ. Д. 1301. Л. 31] Пензенская губ., Городищенский у-д, 1899 г.).

В преддверии близкой катастрофы бессмысленны хозяйственные заботы, производительная деятельность и накопление материальных благ: «Сеяте в тлю семена ваша, сказал пророк; всуе страждуще труждаете нивы ваша, созиждут грады, и не могут пожити в них; насадят виногради и не могут вкусити от плода их», — передает исследователь XIX в. В. Ф. Ливанов [Ливанов 1872, 4, 75] слова бродячих проповедников из числа бегунов. Сами бегуны поэтому отказывались от всякого труда, а оседлым жителям предлагалось спасаться странноприимством. Накопленное богатство нужно раздавать нищим, чтобы спасти свою душу в преддверии скорого Страшного Суда. Мы уже приводили очень популярный у людей дороги сюжет о луковке (или хлебной корке), поданной нищему и после смерти спасшей подателя от адских мук (за эту корочку/луковку ангел-хранитель или Богоматерь вытаскивает человека из открывшейся под ним огненной бездны).

Другое средство спасения, предлагаемое странниками, — жертва на святые места. В той же Пензе бродил человек, называвший себя Иваном Купалой. Говорил он, по сообщению очевидца, загадками, смысл которых, впрочем, прозрачен: «Встречает, например, бабу крестьянскую на базаре Купала и говорит ей: — Так-то, матушка, не исполнять обещаний-то, Бог-то не простит, Он свое возьмет», — намекая, очевидно, на данное ею обещание (обет) отнести жертву в святое место. — «Вот эта палка моя толста, да ведь и то гнется». Реакцию женщины корреспондент Этнографического бюро описывает следующим образом: «Баба, озадаченная подобным замечанием, начинает вспоминать, какие обещания она давала. И находит какое-нибудь не исполненным. Она видит, что он узнал правду: принимает за блаженного, угодника Божия и готова не только 5 коп., а несколько рублей... отдать ему. Купала пользуется. Он говорит, что прощение Бог даст за неисполненное обещание, но только тогда, когда эта баба... поставит пред иконой Божией Матери в Софийском соборе свечу фунтовую. Крестьянин или крестьянка, желая получить прощение за грех, а с другой стороны не имея возможности отыскать Софийский собор, прибегают к посредничеству того же Купалы: дают ему 90 к. на фунт свечей и просят поставить и помолиться за них грешных» ([АРЭМ. Д. 1290. Л. 30] Пензенская губ., Городищенский у-д).

Подобные сообщения не редкость. Пожертвовать на святые места — одна из самых распространенных поведенческих программ, проповедуемых странниками. Пророчества близкого конца света и, соответственно, Страшного Суда служили ей дополнительным подкреплением.

Путеводители

Но самая характерная из страннических программ — это программа ухода. С ее активизацией дорога уже не просто вторгается в жизнь оседлого сообщества, но втягивает в себя часть его членов.

Наблюдатели конца XIX в. упоминают речи захожих странников как важный стимул к крестьянским переселениям ([Чарушин 1911, 504] Архангельская губ.; [АРЭМ. Д. 126. Л. 20] Вологодская губ. и у-д; [Д. 335. Л. 75] Вологодская губ., Сольвычегодский у-д; [Д. 1295. Л. 4–5] Пензенская губ., Городищенский у-д; [Д. 1360. Л. 47] Пензенская губ., Мокшанский у-д). Корреспондент Тенишевского бюро из Вологодской губ. описывал случай с одним крестьянином, который послушался «некоторых бродяг нищих, которые ему наговорили, что на чужой стороне и очень хорошо живется всем и деньги хорошие и работать нечего... Мужик прельстился и, не посоветовавшись с соседями, решил переселиться в подгородное село Прилуки...» ([АРЭМ. Д. 126. Л. 20] Вологодская губ. и у-д). Из Пензенской губ. сообщали, что в 1896 г. в с. Русском Ишиме «какими-то странниками был распущен... слух, что там (под Семипалатинском. — *Т. Щ.*) для переселенцев имеются казенные постройки, лошади и на каждую душу по 15-ти десятин пахотной земли. Крестьяне поверили всему этому и почти всем селом решились отправиться туда» ([АРЭМ. Д. 1295. Л. 4–5] Пензенская губ., Городищенский у-д).

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Подобных случаев описывается множество. Странники, захожие нищие систематически распространяли в среде крестьян соблазн ухода. Дорога вовлекала все новых путников.

Самозванчество также было связано с распространением программы ухода. Самозванный царь Петр III (Емельян Пугачев) призывал (и небезуспешно) крестьян под свои знамена. В конце XVII в. в старообрядческих селениях на Дону и Хопре появился слепой, среднего роста человек с двумя спутниками. От имени царя Ивана Алексеевича они призывали казаков подняться и идти на Москву. Некоторые казаки собрались уже в поход, но были остановлены атаманом [Чистов 1967, 96–97]. Самозванные цари созывали мужиков и казаков в бунтовские отряды. Самозванные «Христы» и пророки сманивали с собою в лесные скиты деревенских баб.

Наибольшее же развитие программа ухода получила у бегунов. Бегуны или странники — крайне левое старообрядческое течение, возникшее в начале второй половины XVIII столетия; его основатель — беглый солдат Евфимий [Ливанов 1873, 4, 67; Максимов 1875, 179; Чистов 1967, 241]. Проповедь ухода — бегства — составляло основу их идеологии. Бежали от власти антихриста, которая, по представлениям бегунов, утвердилась на земле, — т. е. программа ухода была частью эсхатологической мифологемы. Спасти душу можно только бегством за пределы досягаемости власти, поэтому уходили за «линию» (границу Российского государства), «в камыши» (в недоступные властям прикаспийские низменности) и болота. Нужно беспрестанно находиться в пути, скитаться, меняя пристанища и призывая к тому же других. В XIX в. среди странников, появлявшихся в деревнях, было много представителей этого старообрядческого направления. Они особенно активно и последовательно проповедовали бегство. В материалах следственных дел и разысканий в XIX в. зафиксировано несколько случаев, когда такие проповеди имели успех. В частности, под влиянием, по-видимому, бегунских проповедников в 1827–1828, 1838–1839 гг. произошло несколько побегов крестьян из алтайских селений Бухтармы и Уймона дальше вглубь таежных лесов, за пределы «линии» (т. е. границы русского государства) [Чистов 1967, 264; Мамсик 1982, 158]. Об эффективности бегунских проповедей говорит замеченное К. В. Чистовым совпадение взлетов и затуханий их популярности с общим ритмом крестьянского переселенческого движения. Пики активности бегунов отмечаются в начале 1820-х, затем в 50–60-х (выделение бегунов-«неплательщиков») и в конце 70-х — начале 80-х гг. XIX в. (отделение лучинковцев, еще более радикальных, чем основная масса бегунов) [Чистов 1967, 241].

Бегуны имели разработанный арсенал средств вовлечения крестьян в мир дороги. Наиболее известна среди них легенда о Беловодье. Ее бытование отмечено в документах с начала XIX в. В деревнях вдоль всего переселенческого пути (точнее, трех путей — северного, среднего и южного) из России в Сибирь некие странники распускали слух о святой земле, плодородной, обильной зверем и рыбой, а главное, недосягаемой для властей. Люди живут там по божьим законам, в святости и благодати. Происхождение этой легенды связывают с именем Аркадия Беловодского (подлинная фамилия Пигулевский), называвшего себя «архиепископом Беловодского согласия» [Чистов 1967, 272–273]. Легенда о Беловодье манила тысячи крестьянских семей за Урал, подпитывая переселенческое движение на протяжении всего XIX в. Беловодской легенде предшествовали и сопутствовали легенды о других святых землях. Все они представляют собою модификацию разносимых обычно странниками слухов об обилии-плодородии и привольной жизни в дальних краях.

Если говорить о средствах, с помощью которых дорога сманивала и размывала оседлость, нельзя не упомянуть «путешественники» (маршруты), также разносимые странниками. Наиболее известны путешественники, описывавшие путь в мифическое Беловодье. Там указан реальный маршрут движения переселенческих потоков от Москвы, Екатеринбурга, Казани до Бийска и далее до конкретного селения Усть-Убы. Указаны тракты, проходы через горы, расположения странноприимных приютов, и весь путь вел от странноприимца к странноприимцу. Далее путь теряет определенность: его должен объяснить местный странноприимец [Чистов 1967, 254–261]. Беловодские «путешественники», как и сама легенда о Беловодье, сложились в русле народных обычаев. Обосновавшиеся на новом месте первые переселенцы или специально посланные в Сибирь ходоки зазывали оставшихся односельчан и родственников письмами, в которых описывали богатства этих мест и подробный путь к ним. Подобные известия передавали и через странников, которым специально поручали зайти в такую-то деревню, в такой-то дом и передать родне весточку. Странники охотно такие просьбы выполняли, надеясь на гостеприимство хозяев.

Итак, дорога, через разносимые странниками слухи и легенды, вести и «путешественники», вовлекала в движение часть оседлого населения. Иногда надолго. Снявшись с места, крестьяне не сразу могли прочно осесть. Дорога в Сибирь, например, длилась иногда не один год. В. А. Липинская, описывая по документам конца XIX в. крестьянские переселения, приводит данные экономистов: на переезд семье требовалось 150–200 руб. и столько же на обзаведение. Большинство же крестьян таких денег не имели, они вынуждены были наниматься на работы в попутных селениях. Переезд в этом случае занимал до полутора–двух лет [Липинская 1996, 52]. Да и по приезде на новое место оседали не сразу, подрабатывая отхожими промыслами или извозом [Максимов 1987, 26; Майничева 1997, 178]. Требовалось несколько лет на раскорчевку и рас-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

пашку целины, обустройство и обзаведение всем необходимым для постоянной жизни на новом месте.

Некоторые группы переселенцев, семьи и ходоки-одиночки, отправившись в путь, долгие годы затем не могли осесть и бродяжничали. Несколько семейств из Пензенской губ. в самом конце XIX в. решили переселиться в Сибирь. Распродали имущество, сформировали переселенческий отряд, избрали вожака и уехали. «От ушедших ни слуху ни духу, — пишет о них корреспондент в Этнографическое бюро. — Только вдруг в село заявляется толпа нищих, и что же? Оказывается, это пришли уехавшие на новое житье... Из богатых они сделались нищими, и только те, кто не продавали свои избы, обзавелись мало-помалу хозяйством... Остальные же и теперь еще не оселись и ведут кочевой образ жизни» ([АРЭМ. Д. 1342. Л. 233–234] Пензенская губ., Краснослободский у-д). Такие странствия порой продолжались годами. Сорвав, сманив с места, дорога не сразу отпускала своих пленников.

Странные лидеры

Сравнивая два статуса пришельца: знахаря и самозванного пророка (святого, царя), мы можем сделать некоторые заключения относительно феномена его странной власти, которая кажется парадоксальной на фоне его очевидно маргинального положения.

Первое. Как статус знахаря, так и роль пророка (царя и проч.), приписываемые пришельцу, предполагали выполнение им определенных управленческих функций.

Второе. Его управление распространяется в пределах кризисной зоны, области нарушений, неблагополучия, неопределенности. В случае знахаря это точечные нарушения (единичные случаи неблагополучия/неопределенности), и его власть ограничивается отношениями с непосредственным заказчиком, потребителем его знахарских услуг. Пророки и самозванцы имеют дело с целым сообществом. Они обязательно формируют собственную репутацию, должны утвердиться в качестве «царя» или «святого» в общественном мнении. Их влияние, соответственно, охватывает сообщество, а иногда и формирует его. Ср. многочисленные случаи формирования переселенческих отрядов или партий крестьян под влиянием бродячих проповедников, уходивших с населенных мест.

Третье. Эта кризисная сфера маркируется уже знакомыми нам символами неопределенности, в качестве которых выступает нечистая сила. У знахаря это единичные мелкие бесы, активностью которых он объясняет случившееся несчастье. Например, припадки у кликуши он объясняет вселением икоты — беса (иногда 3–5 и даже более того), насланного колдуном/ведьмою; слабость ребенка — нападениями некоей Полуночницы, Криксы, которую необходимо изгнать, либо сглазом/уроками, которые необходимо снять. «Сглаз», «уроки», «икота» и т. п. определения — это символы неопределенности, персонификации несчастия. Они маркируют сферу кризиса, в которой предстоит действовать знахарю. Пророки и самозванцы определяют более широкую область управления, и, соответственно, говорят уже не о мелких бесах, а о «полчищах дьяволов», которые заполонили весь мир, или о господстве антихриста.

Четвертое. Конструирование собственной позиции лидера связано с деконструкцией альтернативных систем управления. Некоторые дискурсивные формы, характерные для пришельцев (например, эсхатологические пророчества), направлены на отрицательную стигматизацию действующей власти и контролируемых ею каналов коммуникации, — а тем самым и на их блокирование. Пророки и самозванцы блокируют власть на макросоциальном уровне. Знахарь делает примерно то же на уровне микрополитическом. Явившись в дом и оценив обстановку, он обвиняет кого-нибудь в колдовстве, как виновника случившейся в доме беды. При этом обвинение обычно падает на значимого, авторитетного для его пациента человека: свекровь, соседку, начальника и т. п. Таким образом, обвинение в колдовстве тоже можно в ряде случаев интерпретировать как блокирование альтернативных центров власти (влияния).

В целом, власть пришельца можно рассматривать как кризисное управление. Собственно, власть вообще можно в известной мере считать именно формой кризисного управления. Заметим, что управление (как передача и распределение сигналов в коммуникативных сетях) не всегда предполагает отношения власти[7]. В обычных условиях управление (социальная регуляция) осуществляется силой обычая, традиции, влиянием устоявшихся культурных образцов, большею частью безлично. Власть, вмешательство личной силы, требуется прежде всего в кризисной ситуации, когда привычные образцы не сработали или показали свою неэффективность (не уберегли от беды). Возрастает неопределенность, аномия, а вместе с тем и возможность произвольных решений. С этим и связано вмешательство личного начала. Таким образом, кризис создает ячейку для лидера. Не потому ли разного рода властители так любят войны, и идеология власти связана с идеологией героизма, войны, славы и подвига, спасения и спасителя — т. е. кризисными моделями человеческих взаимоотношений?

В благополучных условиях правителю остается разве что роль культурного образца (но ее может выполнить и литературный герой или сыг-

[7] Сразу оговоримся, что мы разделяем понятия управления (как коммуникативной функции передачи/распределения информации) и власти (как межличностного отношения). Управление возможно везде, в том числе в неорганическом мире (например, гравитационное воздействие тел во Вселенной), в то время как власть — категория социальная.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

рать актер) или техника, переключающего информационные потоки (но с этим справляются, например, СМИ, а в традиционных культурах — системы ритуалов).

Отцы-основатели

Еще одна роль (или статус) пришельца, правда, присваиваемые постфактум, — роль «отца-основателя» (селения, религиозной общины, братства, семьи, рода, государства). Это еще одна роль, связанная с функциями власти.

«У нас здесь деревня была, Клоново. — рассказывают жители соседнего села Конецгорье местное предание. — Приехали сюда к нам четыре брата по Северной Двине, сверху... из Новгорода. И все были братья, под кличкой. Было ведь это иго-то, и все от него бежали, на ладье. И поселились: Сека да Саур, Кочень да Кулик. И Конецгорье от них» ([АМАЭ. Д. 623. Л. 52–53] Архангельская обл., Виноградовский р-н, 1988 г.).

Похожую историю рассказывают об основании другого северодвинского селения, с. Качем: «Это, говорят, беглые были. Там обосновались: сначала 2–3 семьи... Эти люди там — с юга, беглые. Русские по фамилиям, наречие другое. Это беглые, убегали с лагеря: еще при царе были тоже лагеря, они убежали, шатались; поселились потом» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 14] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.).

«Наш край — сюда убегали, когда 25 лет служба была, сюда убегали, у нас Солдатовы — прозвище», — так описывают происхождение Кенозера ([АМАЭ. Д. 1707. Л. 6] Архангельская обл., Плесецкий р-н, с. Кенозеро, запись Н. Е. Мазаловой-Грысык).

Основателем селения в севернорусских преданиях довольно часто предстает пришелец: беглый (солдат от армии, мужик от крепостной неволи, старовер от религиозного преследования, казак с Дона, из войска Степана Разина после его разгрома и т. д.), новгородский ушкуйник, просто разбойник. В Сибири — переселенцы из России, ссыльные, казаки, беглые и скрывающиеся старообрядцы (см.: [Криничная 1987]). Отцом-основателем признается пришелец, т. е. история селения прослеживается до момента прихода первых его жителей на эту территорию (я рассматриваю этот стереотип конструирования истории селения как один из вариантов, интересующий меня в данном случае именно потому, что фиксирует определенный статус пришельца — основателя селения).

И. А. Разумова, восстанавливая истории семейств по рассказам современных горожан (преимущественно), обнаружила тот же стереотип: первопредок, с которого начинают историю семьи, часто переселенец, беглый, сирота. Фиксируется как один из типичных зачинов истории семьи мотив «„выезда" предков из чужих земель, который в современных текстах чаще выражен как „переселение" или „приход" на место, считающееся „родиной". С указания на „появление" предков в результате перемещения начинается едва ли не большинство семейных биографий» [Разумова 2000, 231]. Не могу не привести ее ссылку на наблюдение исследователя дворянских родословных Л. М. Савелова: подсчет по материалам дворянских родословий XVI и XVIII вв. показал, что только 33 рода указывают, что их предки выехали из русских местностей, 96 не указывают на выезд и 804 рода признают себя выезжими из других стран.

К этому же ряду относятся легендарные сюжеты о «призвании» на княжеский или царский престол: здесь пришелец считается основателем правящей династии. Подобные сюжеты известны не только в русской традиции (призвание варягов, возведение знати к Рюрику), но и в римской (передача власти Ромулу и Рему), западнославянской, англосаксонской и др. [Мельникова 1995]. Теме иноэтничного происхождения правящих элит (и легендам о таком происхождении) посвящена вышедшая в 1995 г. блестящая, на мой взгляд, коллективная монография «Элита и этнос средневековья».

С фигурой первопоселенца (первопредка, основателя деревни, династии, рода, общины) связывают обычно установление основных законов и правил, привнесение культурных устроений. Казаки-некрасовцы (этноконфессиональная община) связывают правила общежительства с именем Игната Некрасова, который вывел их от религиозных гонений в Турцию. Общинные установления называются у них «заветы Игната», общественная помощь бедным — «дар Игната», преступников наказывают «волей Игната» [Чистов 1967, 298]. Семейные рассказы возводят к первопредку свои родовые черты, склонность к определенным занятиям, семейные традиции.

Описывая процесс укоренения первопоселенцев на новом месте, предания указывают три главных момента: строительство храма, обретение женщин и распашку земли. Опять фиксируются главные символы домашней жизни: Бог, женщина (как прокреативное начало) и хлеб.

Храм. Первопоселенец на новом месте строит храм, основывает монастырь, часовню или хотя бы водружает крест. В качестве иллюстрации приведем предание об основании Качема, селенческой группы в верховьях р. Нижней Тоймы (приток Северной Двины): «Там была часовня поставлена — там по речке двух святых принесло, по речке по Тойме, и они остановились у куста. И им была поставлена часовня. Это Никола, Никола. Этих святых они узаконили, сделали часовенку и туда клали обветы... Эти люди там — с юга, беглые. Русские по фамилиям, наречие другое» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 14] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.). Деревня Палостров в 9 км от с. Клоново (на Северной Двине), по преданию, началась со строительства часовни в честь св. Геор-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

гия. «Раньше деревню не поставят, пока не построят храм», — утверждают нынешние жители северных деревень ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 51, 59] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.). — «Как Стеньку забрали, бежали (с Волги). У нас Савва был — с Волги бежал, от него й пошли, — Кочетов... Первые поселенцы сперва часовню строили: все от Бога. В каждой деревне была часовня» ([АМАЭ. Д. 1643. Л. 55] Архангельская обл., Шенкурский р-н, запись Н. Е. Грысык). Легенды фиксируют строительство храма — момент упорядочивания пространства, как важнейший элемент роли предка-основателя (культурного героя, олицетворяющего порядок жизни).

Однако все это скорее формулировка общего правила. Пример Сибири, где основание селений можно проследить по источникам, показывает, что на практике это далеко не всегда было так; храмы строились не сразу и не в каждой деревне [Липинская 1996, 78–79]. Но именно строительство храма историческая память народа фиксирует как решающий момент освоения новой территории, начало селения: только с этого момента селение, надо полагать, считалось по-настоящему жилым (освоенным) местом.

Женщина. Второй сквозной мотив исторических преданий — появление в новом селении женщин. Основателей-первопоселенцев обычно описывают как группу мужчин (два–три–четыре брата, несколько беглых, шайка разбойников). Демографическая статистика реальных переселений в Сибирь фиксирует преобладание мужского населения в переселенческих деревнях и больший процент мужского населения, по сравнению с деревнями старожилов. В 1792 г. в алтайских деревнях Бухтармы (тогда еще недавно заселенной) женщин было в 2,5 раза меньше, чем мужчин [Зверев 1991, 42–43; Липинская 1996, 226–227]. Нехватка женщин в местах нового заселения превращалась в проблему, которую решали разными способами. Первый — перевоз семей с прежнего местожительства (теми, у кого они были и кто мог это осуществить). Второй — организованная вербовка централизованным путем: например, в Сибирь присылали «колодниц» для выдачи их замуж за переселенцев (1759 г. — см.: [Липинская 1996, 227]). Наконец, третий путь чаще других описывается в преданиях:

«Селение-то я знаю, как началось, — рассказывает мне историю с. Илеза человек, с которым мы едем в кузове грузовика. — Брали на 25 лет в армию. И вот беглецы были от этой армии. И фамилии наши с Понизовья: оттуда народ бежал в лес. Потом начали теряться бабы в Нюксеницах — с сенокосу оне уводили. Ну, говорили: пропали, да черт и унес. И скот терявся. Оне уже и коров развели, и овец развели, и уже появились две–три семьи. Бабы-те с Уфтюги да с Нюксеницкого района, а мужики-ти с Заборья, да с Ловти...» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 79–80] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Илеза, 1987 г.).

Тот же способ обзаведения семьей описывали нам и на Пинеге: «Недалеко ведь отсюда Покшеньга. Жил же какой. И узнали же, что тоже ведь живет какой-то по Покшеньге. Раньше ведь сбегали от 25-летия, служили на 25 лет, вот и сбегали. Поймает женщину какой-то и живет. Семья начинается». «Вот чудь — это от 25-летия-то, от службы, сбегали. Они не в деревнях, они в лесах и жили, не показывались. Вот тот по Покшеньге — он и семьей образовался. А семьей-то — девка кака-то потерялась, и увел, дак...» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 82] Архангельская обл., Пинежский р-н, с. Шуломень, 1989 г.).

Мотив увода женщин новопоселенцами из местных деревень изображается как один из кардинальных моментов адаптации их на новой территории, как будто женщины были одним из ее ресурсов, и пришельцам важно было продемонстрировать свое право на доступ. Сведения о похищении женщин переселенцами (искателями Беловодья) поступали с Алтая [Мамсик 1982, 163]. А. П. Щапов, говоря о колонизации Туруханского края, пишет, что казаки, встречая сопротивление «немирного» населения, силой покоряли, налагали ясак и уводили у них женщин. В XVII в. баб «юрацкой самояди» раздавали казакам за службу [Щапов 1937, 96]. В легендарном Городе Игната (который будто бы основан был Игнатом Некрасовым уже после того, как он привел своих последователей в Турцию и оставил их там), по рассказам странников, мужчин не пускали, а женщин принимали с готовностью [Чистов 1967, 187].

Приведенные В. Н. Татищевым предания повествуют о женитьбе Рюрика на дочери новгородского посадника Гостомысла, который и был инициатором приглашения Рюрика. Подобные мотивы имеются и в преданиях других народов (мотив женитьбы на местной знатной женщине нередко сопутствует мотиву призвания на престол пришельца). Е. А. Мельникова, анализируя такого рода легенды, справедливо замечает, что «брак с наследницей престола создавал в более поздней исторической практике законное основание для наследования» [Мельникова 1995, 43–44]. Здесь женитьба на местной женщине имеет явно адаптационный смысл, способствуя интеграции пришельца в круг местной знати.

Хлеб. По многочисленным описаниям крестьянских переселений, в основном, XIX в., на первых порах поселенцы не занимались земледелием, либо не могли им прокормиться и вынуждены были сочетать его с другими занятиями. Соответственно, выбиралось и место для поселения.

Вначале его выбор (судя по историческим преданиям) определялся коммуникативными свойствами местности. Первое из них — **скрытность** (т. е. еще действует программа отторжения): скрытно в глубине лесов, за болотами, строили свои скиты старообрядцы. Только тайные тропы вели в схроны разбойников. Скрытно, ближе к лесу, строились и обычные деревни, если их основатель — не местный житель (а имен-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

но такой вариант мы сейчас и рассматриваем, в связи с нашими задачами исследовать статус пришельца): «Это от двадцатипятилетия-то, от службы, сбегали. Они не в деревнях, они в лесах и жили, не показывали(сь), — рассказывают о местных первопоселенцах в с. Шуломень на Пинеге. — Недалеко ведь отсюда Покшеньга», в верховьях которой и селились беглые ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 82] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Соображениями скрытности и обороны объясняют тесноту и компактность первоначальных селений: «Эти которы люди были в Сибирь-то отцаря сосланы, да спаслись в лесу, у нас поселились, сбежали. Дак полянки в лесу видели. Это чудь называлась. На Пюлу-то попали, а потом сюды. Мало их было. От их и пошло здесь население. Вот Кучкас-то (Кучкас — название одного из сел в верховьях Пинеги. — *Т. Щ.*): они строились тесно, кучкой, с желоба на желоб (т. е. с края одной крыши на другую. — *Т. Щ.*) можно было перейти. Потому что боялись, что их найдут, нападут. И Шиднема, и Кучкас — тоже по этой стороне Пинеги — от них пошли. Дак ведь их горстка была, а теперь вон сколько расплодилось» ([АМАЭ. Д. 1647. Л. 6] Архангельская обл., Пинежский р-н, д. Шиднема, 1989 г.).

От службы, ревизий, притеснений начальства и прочих бед бежали с побережий больших рек, где располагалось большинство крупных поселений, в верховья, к водоразделам. К водоразделам вели охотничьи тропы, в верховьях речек и ручьев стояли лесные избушки, дававшие беглецам временный приют. Эти атрибуты охотничьей культуры — тропы и избушки — сыграли значительную роль в ползучей крестьянской колонизации.

Первоначально небольшие (в основном, мужские) группы селились у водоразделов, где их и обнаруживают жители низовий, но уже другой речки, другого бассейна. Новых поселенцев находят по следам жизнедеятельности, принесенным рекой сверху. Жители побережья Пинеги обнаружили появление нового поселения в верховьях р. Покшенги по банному венику: «А узнали по венику баенну. Ведь березовым-то веником у нас все хвошшутся, парятся. И вот вынесло рекой эти веники, а там, по Покшенге, жилое есть ведь (т. е. обжитые деревни в низовьях Покшенги, где она впадает в Пинегу. — *Т. Щ.*); так и узнали, что там есть кто-то» ([АМАЭ. Д. 1646. Л. 82] Архангельская обл., Пинежский р-н, 1989 г.). Жители селений по речкам Илезе и Печенге убегали от армии в леса по р. Уфтюге, благо, верховья их близко сходятся. О них узнали в с. Нюксеница, расположенном возле устья Уфтюги: «И нашли их только потому, что по речке Уфтюге понесло щепки. И за 40 километров ниже, в Нюксеницком районе, заметили. Догадались: что-то есть, кто-то живет» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 86] Вологодская обл., Тарногский р-н, д. Шевелевская, 1987 г.). Так же обнаружились селения на р. Илезе (приток

р. Кокшенги): «И фамилии наши с понизовья (Кокшенги. — *Т. Щ.*): оттуда народ бежал в лес... А потом они строились, и щепки по реке плыли. И поп пошел вверх по Кокшенге, и нашел» ([АМАЭ. Д. 1567. Л. 79–80] Вологодская обл., Тарногский р-н, с. Илеза).

Многие предания рисуют картину диффузной колонизации, когда небольшие мужские группы (по 2–5 человек) двигались от низовий речек, с берегов больших рек, к верховьям, где, перебравшись через водораздел, селились в верховьях других речек, иногда принадлежавших уже другому бассейну. Например, зафиксировано много рассказов о подобных переходах из бассейна р. Северной Двины в бассейн р. Пинеги в тех местах, где их течение практически параллельно.

Жительство в лесу обусловливало специфику занятий: на первых порах это была охота и рыбная ловля. «Там обосновались сначала две–три семьи. Пользовались большинство птицей да зверем», — говорят о первопоселенцах с. Качем на Северной Двине. Выбор места на первых порах отчасти обусловлен обилием промысловых угодий, что еще раз говорит в пользу охотничьей модели первоначальной колонизации: «Место выбирали возле речки: мяса нету — рыба нужно, потом уж скот (завели. — *Т. Щ.*)» ([АМАЭ. Д. 1643. Л. 55] Запись Н. Е. Грысык, 1987 г. Архангельская обл., Шенкурский р-н, с. Шеговары). Та же модель фиксируется исследователями и в освоении Сибири. Предания об основании деревень Старобибиеево и Новобибиеево Болотниковского р-на Новосибирской обл. свидетельствуют, что начались они с лесной заимки на берегу реки; жители занимались рыбной ловлей, охотой и скотоводством. Хлебопашеством не занимались — промыслы давали все необходимое [Майничева 1997, 178]. Фиксируются и другие способы жизнеобеспечения: нищенство и извоз (новое сообщество на первых порах выполняло функции коммуникатора), отхожие промыслы, работа по найму (батрачество, пастьба скота и проч.) в более обустроенных селах.

Как следующую стадию освоения местности предания фиксируют строительство храма и распашку земли (т. е. охотничья стадия еще не воспринимается как оседлая). Появляются *навины*, поляны — лесные ниши, по которым пришельцев и обнаруживают жители низовий.

Переход к земледелию приводил обычно к перемещению селения ближе к более плодородным низовьям. Случалось это тогда, когда чудское происхождение новых жителей было уже полузабыто. Говоря о происхождении с. Конецгорье, расположенного на берегу Северной Двины, местные жители указывают, что вначале их предки селились в верховьях одного из притоков Двины, ближе к тому месту, где сейчас находится село Клоново, в 9–12 км к лесу: «Это все заселялось. Дома к лесу строились: Степанова новина, да эти жили в лесу-то. А потом там убийство случилось, на Пасху убили кого-то. Так они побоялись жить, побоялись

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

одиночества-то в лесу, к людям приехали» ([АМАЭ. Д. 1623. Л. 52–53] Архангельская обл., Виноградовский р-н, с. Конецгорье). Можно заметить, как меняются и коммуникативные мотивы выбора места для поселения: соображения безопасности, избегание контактов уступает место страху, наоборот, перед лесом и одиночеством и стремлению к людям.

Новое место как раз и связано со строительством храма, место для которого также определялось по его коммуникативным свойствам, но уже иным, чем первоначальные. Мы уже описывали процедуру выбора места для храма (см. гл. 7): пускали неезженого коня, связанный в плот строительный лес или икону. Куда они придут своим ходом и где остановятся, там начинали строить храм, а вслед за ним и селение. Процедура предполагает, таким образом, выявление «естественных путей» (сухопутных или водных), ландшафтной структуры данной местности. Строительство начиналось в их узловой точке. Скрытное место в лесу, максимально недоступное, сменялось, таким образом, на точку коммуникативного притяжения, стягивавшую к себе окружающие дороги.

Можно заметить, что оседание пришельцев на новом месте строилось по тому же принципу, что и адаптация гостя в чужом доме. Три главных символа дома: Бог, хлеб и женщина — становились главными признаками оседлости. По мере того, как разворачивалась витальная сфера: распахивались новины, в селении появлялись женщины и строился храм, — дорожная система коммуникативных норм (комплекс отторжения, тревожное ожидание нападения) уступала место домашнему (интегративные установки, выявления узловых, максимально интегрирующих точек территории).

* * *

Итак, мы опять вернулись к точке, с которой начали наше исследование дороги: к дому. Мы представили тексты, под влиянием которых строилось поведение человека начиная от сборов в дорогу вплоть до возвращения. Теперь можно сделать некоторые заключения относительно коммуникативных программ, которые транслировались в этих текстах и определяли функционирование дорожной сети, т. е. системы территориальных коммуникаций.

Заключение

Приступая к этому исследованию, мы предполагали получить сведения о процессах социальной регуляции поведения человека в дороге. Задача распадается на две: «что» транслировалось в рамках культуры дороги (нормы и структура взаимодействий, сообществ, статусы дорожных людей) и «как» (средства передачи и актуализации этих норм и конструирования статусов).

Теперь сформулируем выводы, которые, на наш взгляд, вытекают из приведенных нами выше материалов.

Качели адаптации

Первое направление наших изысканий — реконструкция статусов и норм поведения путника — позволяет составить представление о соотношении процессов интеграции/отторжения в культуре дороги, и тем самым о функционировании социальных коммуникаций.

Самым любопытным из наших наблюдений можно считать феномен сцепления коммуникативного кода с витальным, так что посредством одних и тех же символов транслировались и запускались в действие как коммуникативные, так и витальные поведенческие программы. Одни и те же тексты считывались посредством двух разных ключей, а витальное и коммуникативное поведение оказалось взаимопереводимым. Зависимость между ними прямая: положительные значения на витальной шкале (прокреативные и провитальные значения: роды, материнство, жизнь, плодородие, активные жизненные проявления и телесные отправления) активизируют положительные значения и на шкале коммуникативной (интегративные программы и символы). Поэтому активизация витальных отправлений связана и с запуском объединительных процессов, блокируя программы отторжения. Фактически витальные отправления и символы действуют как сигналы, регулирующие и коммуникативное поведение. Этнографические материалы представляют множество свидетельств того, что коммуникативное поведение управляется посред-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

ством витальных символов [1]. В частности, дорога устойчиво ассоциируется с антивитальными значениями (смерть, бесплодие, разложение и умерщвление плоти).

Такое сцепление кодов имеет вполне конкретные последствия, а именно: поддерживает зависимость функционирования системы территориальных коммуникаций от состояния демографической сферы. Выше мы постоянно сталкивались с проявлениями такой зависимости, а сейчас подытожим наши наблюдения.

Фоновый режим

В обычном состоянии, когда демографическая система функционировала без видимых нарушений, представление о дороге как источнике опасностей и угроз, антивитальных, потусторонних сил, поддерживало коммуникативный барьер. В первую очередь от дорожных влияний изолировались беременные, роженицы, новорожденные — сфера воспроизводства. Странникам нельзя было входить туда, где есть недавно родившие и новорожденные. Дети прятались от них под кровать. Барьер поддерживали поверья о сглазе и порче, которые могут исходить от людей дорог. Программу самоизоляции репродуктивной сферы поддерживали поверья о сглазе и порче, которые могут исходить от пришельца, а также о том, что в облике его может явиться нечистая сила (леший, лешачиха, огненный змей) и подменить ребенка, обмануть и соблазнить, а затем замучить женщину и т. д. Влияния дороги осознавались как несущие смерть, бесплодие, разнообразные нарушения, а потому блокировались.

Те же соображения определяли «остаточный» принцип обеспечения системы ТК (территориальных коммуникаций) ресурсами: материальными, временными, людскими. В дорогу с большей вероятностью вытеснялись те, кто был вытеснен из сферы воспроизводства (старцы, бесплодные, безбрачные, нарушители репродуктивных норм, больные) или испытывал недостаток средств жизнеобеспечения. Более благополучное и прокреативное ядро сообщества покидало насиженное место в последнюю очередь. В систему ТК, на содержание дорожных людей, предназначались те предметы и продукты, которые были отмечены знаками смерти: нищим отдавали зерно, полежавшее в гробу, продукты с поминок, пирожки, которыми потерли больного лихорадкой, либо одежду этого больного, вещи покойника и т. д. Некоторые

[1] Витальную символику (тело, телесные отправления, любовь, смерть, рождение) вообще следует признать первичной и наиболее действенной. Мотивы жизни и смерти — наиболее глубокий и общий тип мотивации.

из таких предметов просто выносили на перекресток, другие отдавали нищим, третьи относили ко святым местам паломники, и они тоже поступали нищим, либо их продавали, а вырученные деньги шли на содержание святыни.

Кризисная активизация

В кризисной ситуации вся эта система взаимодействий дороги и дома перестраивалась.

На первых порах барьер только укреплялся. В случае рождения урода грешили на нищенку, которая зашла вскоре после его появления на свет: подозревали, что она (а) сглазила или (б) испортила ребенка, либо (в) оказалась лешачихой и обменяла человеческое дитя на свое лешачье отродье. Поверья о колдовстве, сглазе и леших в этом случае усиливали недоверие к прохожим странникам. Если обнаруживалась внебрачная связь местной женщины с чужаком или рождение внебрачного ребенка, то подозревали, будто к женщине ходит леший, и прикладывали усилия к тому, чтобы прекратить их связь. Приближение повальной болезни иногда вело к изгнанию и даже расправе над пришельцем, которого обвиняли в колдовстве или принимали за олицетворение болезни. Таким образом, представление о дороге как источнике вредоносных воздействий (сфере, где сосредоточены силы смерти) в кризисных ситуациях могло быть обоснованием укрепления барьера и самоизоляции оседлых сообществ, а в особенности, как и всегда, сферы воспроизводства жизни.

Приток информации из ТК. Знахарские услуги

Вместе с тем, разного рода несчастья заставляли обращаться к прохожим за знахарскими услугами. Услуги эти (как и несчастья) чаще всего касались как раз репродуктивной сферы. Таким образом, в кризисной ситуации открывался канал (знахарские услуги), по которому информация из системы ТК проникала в жизнь оседлого сообщества, и именно в сферу воспроизводства, обычно для нее закрытую. Знахарская информация — кризисная (нарушения и способы их нейтрализации), и допускалась она в точки дезадаптации, где обнаружились слабые места и недостаточно оказалось традиционных, обычных для данного селения приемов. Приток в эти точки разрыва кризисной информации из системы ТК должен был способствовать адаптации и ликвидации нарушения или, во всяком случае, повышению адаптивного потенциала сообщества, получившего новое знание. Таким обра-

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

зом, влияние дороги в этом случае (пришелец=знахарь) должно было иметь стабилизирующий эффект.

Приток ресурсов в систему ТК

Повышение частоты нарушений в демографической сфере (случаев безбрачия, бесплодия, супружеских измен, внебрачных связей и родов, детской смертности и уродств) вело к активизации территориальных коммуникаций.

Во-первых, повышается частота обращений к прохожим знахарям, а значит, усиливается приток кризисной информации извне.

Во-вторых, увеличиваются подаяния нищим, а подаянием кормились разные категории перехожего люда: не только профессиональные нищие или погорельцы, но и странники-богомольцы, иногда паломники и отходники, если не повезло с заработком. Особыми стимулами к подаянию служили смерть кого-либо из близких (подавали нищим, чтобы те помолились о его душе; после смерти ребенка раздавали нищим 40 крестиков и т. д.), болезни детей («отдавали» ребенка нищему в окно, за что нищему полагалась благодарность).

В-третьих, активизировалось паломничество ко святым местам, что означало усиление притока туда как приношений, так и кризисной информации.

В-четвертых, демографические нарушения стимулировали обеты построить часовню, поставить крест, — и повышение уровня нарушений означало умножение коммуникативных сгущений, образование новых узлов, куда стягивалась кризисная информация и, таким образом, развитие всей этой системы.

Это означало и поддержание разметки дорожной сети, появление ориентиров в ее узловых точках (сакральные объекты строились на скрещении путей, выполняя роль ориентиров). Обычаи ставить у дорог (на перекрестках и развилках) памятные знаки в случае смерти ребенка или просто кого-то из близких, а также строить мостики через ручьи и речки в память об умершей женщине (у белорусов) также способствовали устроению и структуризации дорог. Частота несчастий опять-таки служила здесь очевидным стимулом.

Таким образом, учащение нарушений, прежде всего, в демографической сфере включало механизмы активизации и интенсификации территориальных коммуникаций: приток туда ресурсов, структурирование, обмен информацией (приток и концентрация кризисной информации в коммуникативных узлах и снятие барьеров для ее распространения в селениях). Эти механизмы действовали постольку, поскольку территориальные коммуникации маркировались витальной (чаще всего репродуктивной) символикой. Вспомним материнскую символику и животворящее действие святых источников, деревьев, камней, чудотворных икон и обетных крестов, веру в способности прохожего знахаря привораживать возлюбленных и лечить от бесплодия.

До некоторой степени такая тенденция способствовала притоку кризисной информации в точки дезадаптации и в конечном счете ликвидации кризисных явлений.

Поглощение дорогой

Но так продолжалось только пока кризис не достиг некоторого предела своего развития. Если он охватывал все сообщество, точнее, в сообществе распространялось сознание кризиса, то процесс начинал разворачиваться в ином направлении. Пришелец начинал играть роль пророка, его принимали как святого или истинного царя, а то и воплощенного Бога. Идеология дороги, распространяемая им, вызывала сочувствие у значительной части оседлого населения, и оно усваивало ценности дороги. Начинались процессы свертывания материально-производственной, а также и демографической сферы. Люди распродавали имущество, раздавали все нищим, жертвовали на монастырь, осознав полную бесполезность материальных богатств в виду близкого конца света. Женщины бросали мужей и бежали вслед за проповедником в лесной скит. Возникали секты, общины, практиковавшие сексуальное воздержание, умерщвление плоти, инфантицид, ритуальный суицид (самосожжение), ускорение смерти дряхлых и больных и прочие формы блокирования репродуктивной сферы и ограничения жизненных проявлений.

В конечном счете, дорога втягивала часть оседлых жителей в свои пределы: одни отправлялись по миру, другие — искать Беловодье или просто свободную землю, где можно жить спокойно. Эти снявшиеся с места и не осевшие, в свою очередь, побуждали к тому же оставшихся. Они разносили по деревням слухи о дальних богатых землях, распространяли «путешественники», машившие в путь. Увеличение числа такого народа усиливало эсхатологические толки (которые странствующие обыкновенно и разносили, поскольку эсхатологическая идеология соответствовала их мироощущению и положению) и стимулировало рост кризисного сознания в оседлых (пока) селениях, которые тоже приходили в нестабильное состояние и готовы были двинуться с мест. Процесс приобретает характер саморазвития, расширяясь подобно пружине. Этот вариант реализуется в том случае, если первоначальная интенсификация коммуникаций не привела к адаптации в старом месте; тогда разворачивается сценарий

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

смены места, а вместе с ним и внешних условий (природного или социального окружения).

Вернемся к антивитальному символизму дороги, чтобы отметить еще одно его действие. Маркирование дороги — области культуры и части пространства — знаками небытия блокировало или ограничивало процессы жизнедеятельности, в особенности репродуктивное поведение. Репродуктивные запреты, антикреативные нормы, действовавшие в системе ТК, препятствовали ее превращению в самовоспроизводящуюся и автономную популяцию: дорожное население принципиально временно и должно постоянно пополняться за счет оседлого. Оно не могло превратиться в отдельный кочевой этнос. Иными словами, антивитальный символизм дороги препятствовал номадизации русской культуры при сохранении ею достаточно высокого уровня подвижности.

Культура неопределенности

Другой вопрос, не менее интересный, чем содержание социальной регуляции в дороге, — ее форма. Какая регуляция, если человек одинок и свободен, идет в чистом поле, никого кругом, а если встретится кто, так в поле две воли: чья возьмет. Идет себе без статуса, имени, не помня родства. Может сам его себе тут же и сконструировать: кто проверит? Область аномии. Правила и статус не определены.

Тем не менее мы фиксировали стереотипы поведения, нормы, транслируемые в форме запретов или культурных образцов и на практике формировавшие поведение дорожных людей. Каким образом свободный человек усваивает эти нормы и необходимость им следовать?

Средством социального управления оказывается сама неопределенность, точнее, ее символы. Таковыми служат представления о разного рода силах, иногда персонифицированных (нечистая сила). Неопределенность символизируется (получает образ: какой-нибудь бес, леший и т. п.), и с этих пор ею возможно манипулировать. Страх — спутник неопределенности — получает образную оболочку и становится подкреплением транслируемых в этой оболочке норм. Дорожные запреты (раскладывать на дороге костер, еду, отдыхать на тропинке), как и прочие правила, подкрепляются ссылками на лешего (разметает костер, раскидает еду, толкнет спящего путника). А леший — образ страха, возникшего в ситуации неопределенности (при встрече с незнакомцем, неожиданном появлении животного, порыве ветра).

Страх обретает образ, а этот образ кодируется, т. е. с ним связывают посредством фольклорных текстов (напр., быличек, примет, слухов, пословиц, загадок) определенный набор нормативных предписаний, запретов, правил и образцов поведения.

Посредством закодированных таким образом символов культура получает возможность на расстоянии формировать поведение человека в типовых и даже неопределенных ситуациях (эти ситуации указаны в тех же текстах, и когда они возникают в действительности, то служат сигналом и к реализации заложенных там реакций, образцов поведения). Фактически сама ситуация неопределенности, возникая, служит сигналом к актуализации заготовленных культурой образцов.

Эти механизмы управления действуют как в дороге, так и в случае контакта дорожных людей с оседлым сообществом. Пришелец обнаруживает (часто путем направленных поисков) в сообществе зону неопределенности (кризиса, нарушений: они порождают неопределенность, поскольку показывают негодность традиционных моделей поведения). Знахарь ищет больных или брошенных мужем, пророки — заболевшие сообщества. Зону неопределенности он маркирует уже знакомыми нам символами: образами страха и беды. Единичные несчастья обозначаются как результат порчи, сглаза, действия враждебных бесов или их вселения в тело больной. Массовое неблагополучие объяснят нашествием дьяволов, которые «заполонили всю землю» или приходом к власти антихриста. Те же символы меняют масштаб в соответствии с масштабами кризиса.

Символы неопределенности могут быть использованы как безлично, так и в прямом управлении, персонифицированном лидером. В последнем случае человек, претендующий на роль лидера, идентифицируется с управляющим символом: путник наряжается лешим, вставив картофельные зубы; знахарь демонстрирует владение бесами/страхом; пророк показывает свое знание того, чего никто не знает — знание, а вместе с тем власть над надвигающейся жутью.

По существу, они идентифицируются с неопределенностью, не случайно всем этим странным лидерам сопутствует тайна. Их знание тайное, они носят в шапке списки тайных слов, тайна, недоступная прочим, открывается им в видениях. Естественно, такая модель управления (в том числе его персонифицированной формы — власти) реализуется только в ситуации кризиса (в витальной или социальной сфере), так что ее можно считать формой кризисного управления. Более того, носители этого рода управленческих навыков направленно формируют кризисные ситуации или кризисное сознание, как условия своей востребованности.

Таким образом, основная формула управления в культуре дороги — символизация и кодирование неопределенности. Правила поведения подкрепляются страхом, уже существующим (в дороге, перед

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

пришельцем) или направленно формируемым (пугающие фокусы знахарей, пророчества Страшного Суда). Получается парадоксальная ситуация: сама аномия, возникая, становится средством управления. Отсутствие норм оборачивается их актуализацией.

Вообще в культуре дороги много парадоксального, начиная от самого выражения «культура дороги». Какая культура, если традиция говорит, что больному да дорожному закон не писан? Но тут же обнаруживается закон. И закон, и статусы, все есть, только невидимо. Все следуют нормам, никто их не знает. И вся эта воля ускользает, обнаруживая признаки власти. В чистом поле прорастают какие-то структуры, вырисовываются и тут же начинают действовать коммуникативные сети. Бросаете монетки в фонтан? Значит, думаете вернуться.



Ил. 20. Птица Сирин. Каргопольская глиняная игрушка. Рисунок автора.

Библиография

Абанькина 1998 — *Абанькина Е. В.* «Мифологическая» функция туристской былички // Мифология и повседневность: Мат-лы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 223–229.

Абрамов 1907 — *Абрамов И.* Старообрядцы на Ветке // ЖС. 1907. Вып. 3–4. С. 118–119.

Абызов 1997 — *Абызов Ю.* Эскапизм как подоснова русско-балтийского быта // Русская Прибалтика. Вильнюс, 1997.

Агапкина 1996 — *Агапкина Т. А.* Концепт движения в обрядовой мифологии славян (на материале весеннего календарного цикла) // Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Агапкина 1997 — *Агапкина Т.* «Мать Пресвятая Богородица, колокол святой» // Родина. 1997. № 2. С. 86–88.

Адоньева, Овчинникова 1993 — *Адоньева С. Б., Овчинникова О. А.* (сост.). Традиционная русская магия в записях конца XX века. СПб., 1993.

Акатьева 1996 — *Акатьева С. В.* О некоторых символических образах и представлениях страха в древнерусской культуре // Социально-культурные и этнические стереотипы / Науч. конф. молодых ученых и аспирантов. 8–10 октября 1996 г. М., 1996.

Акимова, Архангельская 1969 — *Акимова Т. А., Архангельская В. К.* (сост.) Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья. Саратов, 1969.

Александров 1983 — *Александров А. А.* О следах язычества на Псковщине // КСИА: Средневековая археология Восточной Европы. М., 1983. № 175. С. 12–18.

Александрова 1959 — *Александрова Е. А.* Устная проза о Разине // Ученые записки Даугавпилсского пед. ин-та. 1959. Т. 4.

Алексеев 1980 — *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

Алексей (иеромонах) 1913 — *Алексей*, иеромонах. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.

Андерсон б. г. — *Андерсон В.* Старообрядчество и сектантство: Исторический очерк русского религиозного разномыслия. СПб. (б. г.)

Андрианов 1985 — *Андрианов Б. В.* Неоседлое население мира (историко-этнографическое исследование). М., 1985.

Антонович 1877 — *Антонович В. Б.* Колдовство // Тр. Этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край / Мат-лы и исследования, собранные П. Чубинским. СПб., 1877. Т. 1. Вып. 2.

Аристов 1867 — *Аристов Н. Я.* Предания о кладах // Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1867. Т. 1. С. 709–739.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Аристов 1875 — *Аристов Н. Я.* Об историческом значении русских разбойничьих песен // Филологические записки. Воронеж, 1874. Изд-е 2-е. Воронеж, 1875. С. 40–51.

Арканников 1882 — *Арканников Ф. Ф.* Николаевская станица. Статистико-этнографическое описание // Кубанский сборник. Екатеринбург, 1882. Т. I.

Архипов 1990 — *Архипов А. А.* Голубиная книга: Wort und Sachen // Механизмы культуры. М., 1990. С. 68–98.

Атаман-разбойник / Сост. Н. Горбунов-Посадов. М., (1910).

Афанасьев 1865 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1865. Т. 1.

Афанасьев 1983 — *Афанасьев А. Н.* Древо жизни: Избранные статьи. М., 1983.

Ахиезер 1991 — *Ахиезер А.* Дебри неправды и метафизика страны // Общественные науки и современность. 1991. № 5.

Бабаянц 1977 — *Бабаянц Г. Н.* Поморские куклы «панки» // Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977.

Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Байбурин 1993 — *Байбурин А. К.* Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993.

Байбурин 1994 — *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования традиционной культуры восточных славян: Науч. доклад на соискание уч. степ. доктора ист. наук: На правах рукописи. СПб., 1994.

Байбурин, Левинтон 1990а — *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 64–99.

Байбурин, Топорков 1990б — *Байбурин А. К., Топорков А. Л.* У истоков этикета: Этнографические очерки. Л., 1990.

Бакланова 1976 — *Бакланова Е. Н.* Крестьянский двор и община на Русском Севере. М., 1976.

Бакусев 1994 — *Бакусев В.* «Тайное знание»: архетип и символ // Литературное обозрение. 1994. № 3–4. С. 14–19.

Банин 1971 — *Банин А. А.* Трудовые артельные песни и припевки. М., 1971.

Барабанов 1990 — *Барабанов Е. В.* «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 8. С. 62–73.

Бараг 1975 — *Бараг Л. Г.* Южноуральские предания о пугачевском восстании (по записям последних лет) // РФ. Л., 1975. Вып. 15. С. 128–137.

Баранов 2000 — *Баранов Д. А.* Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам) // Дисс. канд. ист. наук. СПб., 2000. (рукопись) / Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (библиотека).

Баркалов 1984 — *Баркалов Н. Б.* Моделирование демографического перехода. М., 1984.

Барсов 1872 — Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872. В 3-х т.

Барсов 1877 — *Барсов Е. В.* Петр Великий в народных преданиях и сказках Северного края // Тр. Этногр. отд. ОЛЕАЭ. М., 1877. Кн. 4.

Басилов 1964 — *Басилов В. Н.* О происхождении культа невидимого града Китежа (монастыря) у озера Светлояр // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12.

Бахрушин 1952 — *Бахрушин С. В.* Сельские торжки и ярмарки // Научные труды. М., 1952. Т. 1.

Бахтиаров 1903 — *Бахтиаров А.* Босяки: Очерки с натуры. СПб., 1903.

Бахтин 1982 — *Бахтин В. С.* (сост.) Сказки, песни, частушки, присловья Ленинградской области. Л., 1982.

Бахтин 1995 — *Бахтин В. С.* Рассказы старообрядцев (из полевых тетрадей) // ЖСт. 1995. № 4. С. 43.

Безсонов 1861–1864 — *Безсонов П.* Калики перехожие / Сб. стихов и исследование. М., 1861–1864. Вып. 1–4.

Белков 1996 — *Белков П. Л.* «Эпос миграций» в системе атрибутов традиционной власти // Символы и атрибуты власти: Генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 63–71.

Белокуров 1893 — *Белокуров С. А.* Сказание о построении обыденного храма в Вологде «Во избавление от смертоносныя язвы» // Чтения ОИДР. 1893. № 3. Отд. 2-е. С. 1–21.

Белых 1933 — *Белых Г.* Дом веселых нищих. 1933.

Беляев 1855 — *Беляев И. Д.* (а). Несколько слов о земледелии в древней России // Временник ОИДР. М., 1855. Кн. 22.

Беляев 1860 — *Беляев И. Д.* Крестьяне на Руси. М., 1860.

Бенвенист 1995 — *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995.

Беннет 1995 — *Беннет М.* Вода жизни и здоровья: Культ колодцев в Шотландии // ЭО. 1995. № 1.

Бергер, Лукман 1995 — *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995.

Бердяев 1990а — *Бердяев Н. А.* Судьба России: Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990 (переизд.: М., 1918).

Бердяев 1990б — *Бердяев Н. А.* Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43–271.

Березович 2000 — *Березович Е. Л.* Русская топонимика в этнолингвистическом аспекте. Екатеринбург, 2000.

Бернштам 1977 — *Бернштам Т. А.* Традиционный народный календарь в Поморье во второй половине XIX — начале XX в. // Этнографические исследования Северо-Запада СССР: Традиции и культура сельского населения. Этнография Петербурга. Л., 1977. С. 88–115.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Бернштам 1978 — *Бернштам Т. А.* Поморы: Формирование группы и система хозяйства. Л., 1978.

Бернштам 1983 — *Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л., 1983.

Бернштам 1988 — *Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. Л., 1988.

Бернштам 1993 — *Бернштам Т. А.* Добрый молодец и река Смородина // Кунсткамера: Этнографические тетради. СПб., 1993. № 1.

Бернштам 1995 — *Бернштам Т. А.* Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208–317.

Бец 1903 — *Бец, Ванька.* Босяцкий словарь выражений употребляемых босяками / Составлен по разным источникам. Одесса, 1903.

Бобринский 1979 — *Бобринский А. А.* Гончарство Восточной Европы: Источники и методы изучения. М., 1979.

Богатырев 1918 — *Богатырев П. Г.* Верования великоруссов Шенкурского уезда // ЭО. 1916. М., 1918. № 3–4. С. 42–80.

Богданов 1929 — *Богданов В. В.* Сухопутные средства передвижения в Волго-Окской области, как наследие старины // Культура и быт населения Центрально-промышленной области (этнологические исследования и материалы). М., 1929. С. 64–74.

Богданов 1999 — *Богданов К. А.* Куренье как фольклор к социальной истории курения в XX в. // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 318–351.

Богданова 1910 — *Богданова Е.* Предание села Суложгоры об Ильинской пятнице // ОГВ. 1910. № 77 (29 июля).

Болонев 1985 — *Болонев Ф. Ф.* Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1985.

Большаков 1991 — *Большаков В. Н.* Очерки истории речного транспорта Сибири. XIX век. Новосибирск, 1991.

Бондалетов 1974 — *Бондалетов В. Д.* Условные языки русских ремесленников и торговцев. Вып. 1: Условные языки как особый тип социальных диалектов. Рязань, 1974.

Бондарь 1998 — *Бондарь Н. И.* Век — год — день (к вопросу об уровнях ритуально-мифологического программирования повседневности) // Мифология и повседневность: Мат-лы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 23–31.

Бондарь С. Д. 1916 — *Бондарь С. Д.* Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и субботников и иудействующих. Пг., 1916.

Бонч-Бруевич 1909 — *Бонч-Бруевич В. Д.* Животная книга духоборцев. СПб., 1909.

Боржковский 1889 — *Боржковский* (б/ин.). Лярники // Киевская старина. 1889. Т. 26.

Бочаров 1997 — *Бочаров В. В.* Иррациональность и власть в политической культуре России // Потестарность: Генезис и эволюция. СПб., 1997. С. 175–193.

Бочечкаров 1859 — *Бочечкаров Н. И.* О нищенстве и разных видах благотворительности // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1859. Кн. 3. С. 50–67.

Брачность, рождаемость, семья за три века / Сб. ст. под ред. А. Г. Вишневского и И. С. Кона. М., 1979.

Брокгауз, Ефрон 1898 — *Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А.* Энциклопедический словарь. Россия. СПб., 1898.

Буданова 1990 - *Буданова В. П.* Готы в эпоху великого переселения народов. М., 1990.

Бурков 2000 — *Бурков А.* Москва. Там белые с косами стоят // Известия. № 90 (25682) от 19.05.2000. С. 16.

Буцевич 1875 — *Буцевич В. А.* Гнильский погост (Островского уезда) // ПГВ. 1875. С. 38.

Быстров 1898 — *Быстров Н.* Намогильные кресты Елинского прихода и его окрестностей. (Островский уезд) // ПГВ. 1898. С. 11.

Бычкова 1995 — *Бычкова М. Е.* Русское и иностранное происхождение родоначальников боярских родов: Исторические реалии и родословные легенды // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 53–58.

Бэр 1846 — *Бэр К. М.* Об этнографических исследованиях вообще и в России в особенности // Записки РГО по отд. Этнографии. 1846. Кн. 1.

В. А. 1899 — *В. А.* Заметка о двух случаях ведовства и порчи в XVIII в. // ЭО. 1899. № 4. С. 112.

Варенцов 1860 — *Варенцов В.* Сборник русских духовных стихов. СПб., 1860.

Василенко 1858 — *Василенко В. А.* Тюремно-арестантские и рекрутские песни Омской области // Ученые записки Омского пед. ин-та им. Горького. 1858. Вып. 2.

Вейдле 1991 — *Вейдле В.* Три России //Смена. М., 1991. № 8. С. 30–45.

Вейнберг 1915 — *Вейнберг Б. П.* Положение центра населенности России с 1613 по 1913 г. // Изв. РГО. 1915. Т. 51. Вып. 6.

Веселова 1996 — *Веселова И. С.* Чудо св. Георгия о змие: икона и духовный стих // ЖСт. 1996. № 1(9). С. 21–23.

Веселовский 1872 — *Веселовский А. Н.* Калеки перехожие и богомольские странники // Вестник Европы. СПб., 1872. Т. 34. С. 682–722.

Веселовский 1875–1877 — *Веселовский А. Н.* Опыты по истории развития христианской легенды // ЖМНП. 1875–1877.

Веселовский 1881 — *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. 4. // Сб. ОРЯС. 28. 1881.

Вилинбахов б. г. — *Вилинбахов В. Б.* Волх и Рюрик — патронимы преданий и легенд Новгородской земли // РФ. Вып. 13. С. 213–217. (б. г.)

Виноградов 1915 — *Виноградов Н. Н.* Условный язык галичан (Костромской губ.) // Тр. ОРЯС. 1915.

Виноградова 1995 — *Виноградова Л. Н.* Бессонница // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 47.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Витевский 1893 — *Витевский В. Н.* Клады и кладоискание на Руси. Казань, 1893.

Витов 1955 — *Витов М. В.* Гнездовой тип расселения на Русском Севере и его происхождение // СЭ. 1955. № 2.

Витов 1962 — *Витов М. В.* Историко-географические очерки Заонежья XVI–XVII вв.: Из истории сельских поселений. М., 1962.

Витов 1964 — *Витов М. В.* Антропологические данные как источник по истории колонизации Русского Севера // История СССР. 1964. № 6.

Витов, Власова 1974 — *Витов М. В., Власова И. Г.* География сельского расселения Западного Поморья в XVI–XVIII вв. М., 1974.

Вишневский 1976 — *Вишневский А. Г.* Демографическая революция. М., 1976.

Вишневский 1982 — *Вишневский А. Г.* Воспроизводство населения и общество: История, современность, взгляд в будущее. М., 1982.

Владимирова 1916 — *Владимирова А.* В трамвае // Очарованный странник: Альманах весенний. Пг., 1916.

Власова 1973 — *Власова И. В.* Этнический состав населения в верховьях Северной Двины и ее притоков по переписям XVIII — первой четверти XIX вв. // Фольклор и этнография Русского Севера. Л., 1973.

Власова 1984 — *Власова И. В.* Традиции крестьянского землепользования в Поморье и Западной Сибири в XVII–XVIII вв. М., 1984.

Волков 1937 — *Волков Н. Н.* Скопчество и стерилизация (Исторический очерк). М.; Л., 1937.

Волновые процессы 1992 — Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск, 1992.

Волости 1880 — Волости и важнейшие селения Европейской России. СПб., 1880. Вып. 1 (Центрально-земледельч. обл.).

Волости 1885 — Волости и важнейшие селения Европейской России. СПб., 1885. Вып. 7 (Приозерная группа).

Воронин 1935 — *Воронин Н. Н.* К истории сельского поселения феодальной Руси. Погост, слобода, село, деревня // АИМК. Вып. 138. Л., 1935.

Воронин 1998 — *Воронин В. В.* Календарные запреты в устной народной прозе восточнославянского населения Кубани // Мифология и повседневность / Мат-лы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 254–260.

Вострикова 2000 — *Вострикова О. В.* Традиционная культура Урала. Этноидеографический словарь русских говоров Свердловской области. Вып. 3. Народная эстетика. Семья и родство. Обряды и обычаи. Екатеринбург, 2000.

Вятский фольклор 1994 — Вятский фольклор: Заговорное искусство. Котельнич, 1994.

Ганулич 1990 — *Ганулич А. К.* «Слышен звон бубенцов издалека...». М., 1990.

Гарелин 1857 — *Гарелин Я. П.* Суздала, офени, или ходебщики // Вестник имп. РГО. 1857. Кн. 2. Отд. 2: Исследования и материалы.

Георгиевский 1890 — *Георгиевский М. Д.* Из народной жизни // ОГВ. 1890. № 75–79.

Герасимов 1895 — *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповского уезда, Новгородской губернии // Этнографическое обозрение. 1895. № 4. С. 122–125.

Гильфердинг 1983 — Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом в 1871 г. Архангельск, 1983.

Гладких 1994 — *Гладких Е. Л.* «Как милостыню просить» (неизвестная запись духовного стиха из коллекции К. Д. Кавелина) // ЖСт. 1994. № 4. С. 44–45.

Глинка 1834 — *Глинка Ф. Н.* Мои замечания о признаках древнего быта и камнях, найденных в Тверской Карелии // РИС. М., 1834. Т. 1. Кн. 2.

Глинка 1836 — *Глинка Ф. Н.* О древностях в Тверской Карелии // ЖМВД. 1836. Кн. 3.

Глинка 1880 — *Глинка Ф. Н.* Мои заметки о признаках быта и камнях, найденных в Тверской Карелии, в Бежецком уезде // РИС. М., 1880.

Голоса крестьян 1996 — Голоса крестьян: сельская Россия XX в. в крестьянских мемуарах. М., 1996.

Голосенко 1996 — *Голосенко И. А.* Нищенство как социальная проблема (из истории дореволюционной социологии бедности) // СоцИс. 1996. № 7–8.

Голосовский, Круль 1931 — *Голосовский С., Круль Г.* На Маныче «священном». Сектантское движение среди молодежи. М., 1931.

Голышев 1874а — *Голышев И. А.* Офени, торгаши Владимирской губ., и их искусственный язык // Тр. Владим. губ. стат. ком. 1874. Вып. 10.

Голышев 1874б — *Голышев И. А.* Словарь офенского искусственного языка // ВлГВ. 1874. № 33, 34.

Голышев 1880 — *Голышев И. А.* Проводы офеней в дорогу из дому для торговли и разговор их на своем искусственном языке // Ежег. Владим. Губ. стат. ком. 1880. Т. 3.

Горская 1994 — *Горская Н. А.* Историческая демография России эпохи феодализма (Итоги и проблемы изучения). М., 1994.

Горский 1995 — *Горский А. А.* Этнический состав и формирование этнического самосознания древнерусской знати // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 79–85.

Град Китеж 1985 — Град Китеж: Сб. Горький, 1985.

Гришин, Исупов 1995 — *Гришин А. С., Исупов К. Г.* (сост. и комм.) Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. М., 1995.

Громов 1994 — *Громов А. В.* Словарь тайного языка жгонов (шмокатов) Мантуровского и Макарьевского районов Костромской области // «Энциклопедия российских деревень». М., 1994.

Грунтовский 1998 — *Грунтовский А. В.* Русский кулачный бой. История, этнография, техника. СПб., 1998.

Грушин 1967 — *Грушин Б. А.* Мнения о мире и мир мнений. М., 1967.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Грысык 1992 — *Грысык Н. Е.* Лечебные и профилактические обряды русского населения бассейна Ваги и Средней Двины: пространственные и временные координаты // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 62–77.

Гура 1995 — *Гура А. В.* Война // Славянская мифология. М., 1995. С. 102.

Гура 1997 — *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гурвич 1968 — *Гурвич И. С.* Культ священных камней в культовой зоне Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.

Гурлянд 1900 — *Гурлянд И. Я.* Ямская гоньба в Московском государстве до конца XVII в. Ярославль, 1900.

Гурьянова 1988 — *Гурьянова Н. С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.

Гуськов, Урюпина 1982 — *Гуськов В. С., Урюпина М. Д.* Влияние возрастного фактора на диагностику психогенных заболеваний с синдромом одержимости «икотой» // Сравнительно-возрастные аспекты нервно-психических заболеваний. Свердловск, 1982.

Гуторов 1989 — *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л., 1989.

Давыдова 1997 — *Давыдова Г.* С подорожной по казенной надобности // Костромская старина. Кострома, 1997. № 9. С. 11–14.

Даль 1880 — *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. СПб., 1994 (воспроизводит издание 2: СПб.; М., 1880).

Даль 1993 — *Даль В. И.* Пословицы русского народа: В 3-х т. М., 1993.

Даль 1995 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М., 1995 (репринтное воспроизведение издания 1880–1882 гг.).

Данилевский 1957 — *Данилевский Г. П.* Чумаки // Русские очерки. М., 1957. Т. 1. С. 417–433 (Впервые опубликован под названием: «Нравы и обычаи украинских чумаков» // Библиотека для чтения. 1857. № 3–6.).

Данилин 1930 — *Данилин А.* Из опыта ленинградских этнографов (разряд этнографии ГАИМК после реорганизации) // Этнография. 1930. № 4.

Дворецкая, Медведев 1986 — *Дворецкая Н. А., Медведев П. А.* Новый список Сибирской летописи Абрамовского вида // Новые материалы по истории Сибири досоветского периода. Новосибирск, 1986. С. 55–81.

Денисова 1995 — *Денисова И. М.* Вопросы изучения культа священного дерева у русских: Мат-лы, семантика обрядов и образов народной культуры, гипотезы. М., 1995.

Дзигов 1996 — *Дзигов А. Р.* Архетип дороги у Владимира Максимова // Архетип: Культурологический альманах: 1996. Шадринск, 1996. С. 36–37.

Дивильковский 1914 — *Дивильковский* (б/ин.). Уход и воспитание детей у народа. (Первое детство) // Изв. Архангельского о-ва изуч. Русского Севера. 1914. № 18. С. 589–600.

Дингельштедт 1885 — *Дингельштедт Н.* Закавказские сектанты в их семейном и религиозном быту. СПб., 1885.

Динцес 1947 — *Динцес Л. А.* Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // СЭ. 1947. № 2.

Дмитриева 1978 — *Дмитриева С. И.* О роли субстрата в сложении этнических групп Русского Севера // Международный съезд славистов: История, культура, этнография и фольклор славянских народов. М., 1978.

Дмитриева 1988 — *Дмитриева С. И.* Мезенские кресты // *Дмитриева С. И.* Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М., 1988. С. 126–136.

Добр-ов 1868 — *Добр-ов А.* Офени Вязниковского уезда // Сын Отечества. 1868. № 32. 52.

Доброхлеб 1994 — *Доброхлеб В. Г.* Демографические изменения — основа социальных инноваций // СоцИс. 1994. № 7. С. 45–47.

Дридзе 1984 — *Дридзе Т. М.* Текстовая деятельность в структуре социальной коммуникации. М., 1984.

Дубов 1990 — *Дубов И. В.* Культовый «Синий камень» из Клещина // Язычество восточных славян. Л., 1990.

Дубов 1995 — *Дубов И. В.* И покланяшеся идолу каменну... СПб., 1995.

Дубова, Комарова, Лебедева 1992 — *Дубова Н. А., Комарова О. Д., Лебедева Н. М.* Является ли эмиграция универсальным ответом на кризисную ситуацию? // ЭО. 1992. № 2. С. 162–164.

Дубягин и др. 1991 — *Дубягин Ю. П., Бронников А. Г., Боровкова Г. В., Достанбаев К. С., Пухов Д. И., Корнунов А. С., Леонов А. И., Диатеренко В. П.* Толковый словарь уголовных жаргонов. М., 1991.

Дурасов 1977 — *Дурасов Г. П.* Каргопольское «заветное шитье» // СЭ. 1977. № 1.

Дучиц 1985 — *Дучиц В. И.* Культовые камни, каменные идолы и кресты на территории Белоруссии // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. Докл. Семинара. Псков, 1985. С. 63–65.

Евгеньева, Логунов 1996 — *Евгеньева Т. В., Логунов А. П.* (сост.) Современная политическая мифология: содержание и механизмы функционирования. Сб. статей. М., 1996.

Едемский 1908 — *Едемский М. Б.* Из кокшеньгских преданий. 1. О чуди // ЖС. Год 14, 1905. Вып. 1–2; 2. Чудь, литва, паны. 3. Разбой (разбойники) // ЖС. Год 17, 1908. Вып. 1 (отд. 2); 4. Еретики. 5. Общеисторические лица и события // ЖС. Год 17, 1908. Вып. 2 (отд. 2).

Ефименко 1877 — *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии // Известия ОЛЕАЭ при Московском университете. Т. 30. Труды этнографического отдела. Кн. 5. Вып. 1. М., 1877.

Ефимова 1999 — *Ефимова Е. С.* Записки о мертвом доме (мифология современной тюрьмы) // Мифология и повседневность. Вып. 2. Мат-лы науч. конф. 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 424–434.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Живов 1988 — *Живов В. М.* Иконоборческие споры и мнемотехническая традиция античной школы //Семиотика культуры: Тез. докл. Всесоюзной школы-семинара по семиотике культуры. 8–18 сентября 1988 г. Архангельск, 1988.

Живов, Успенский 1987 — *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

Житие 1909 — Житие преподобного Иринарха, затворника Ростовского Борисоглебского монастыря. СПб., 1909.

Забелин 1858 — *Забелин А.* Мысли об общественной благотворительности // Журнал землевладельцев. 1858. № 8. С. 84–92.

Забелин 1859 — *Забелин А.* О нищенстве // Русский дневник. 1859. № 123.

Забелин 1860 — *Забелин А.* Несколько слов об уменьшении нищенства // Рассвет. 1860. № 17.

Забылин 1992 — Русский народ: Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия. Собраны М. Забылиным. М., 1992 (репринтное воспроизведение издания 1880 г.).

Завойко 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великоруссов Владимирской губ. // ЭО. 1914. № 3–4.

Завойко 1917 — *Завойко К.* В Костромских лесах по Ветлуге реке // Тр. Костромского науч. О-ва по изучению местного края. Вып. VIII. Этнографический сборник. Кострома, 1917. С. 3–40.

Зайцев 1983 — *Зайцев В. А.* Беломорский Север: Религия, свободомыслие, атеизм. Архангельск, 1983.

Замалеев, Овчинникова 1991 — *Замалеев А. Ф., Овчинникова Е. А.* Еретики и ортодоксы: Очерки древнерусской духовности. Л., 1991.

Зарубин 1970 — *Зарубин Л. А.* Важская земля в XIV–XV вв. // История СССР. 1970. № 1.

Захаров 1909 — *Захаров И. И.* Старообрядцы-поморцы. Очерк. Уральск, 1909.

Захаров 1991 — *Захаров С. В.* Демографический переход в России и эволюция региональных демографических различий // Семья и семейная политика. М., 1991.

Зачесов, Магомедов 1991 — *Зачесов К., Магомедов А.* Магия понятий и социальная реальность // ОНС. 1991. № 6.

Зверев 1991 — *Зверев В. А.* Семейное крестьянское домохозяйство в Сибири эпохи капитализма: Историко-демографический анализ. Новосибирск, 1991.

Зеленин 1911–1912 — *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и обыденные храмы (Русские народные обычаи) // ЖС. Год 20, 1911. Вып. 1 (выход в свет 1912).

Зеленин 1914–1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорской Академии наук. Вып. 1–3. Пг., 1914–1916.

Зеленин 1991 — *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М., 1991. (перевод с нем. издания: Берлин, 1927).

Зеленин 1994 — *Зеленин Д. К.* К вопросу о русалках // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.

Зимин 1920 — *Зимин М. М.* Ковернинский край (наблюдения и записи) // Труды Костромского научного общество по изучению местного края. Вып. 17. Кострома, 1920. С. 1–89.

Золотов 1960 — *Золотов Ю. М.* Каменный крест XVII в. со станции Жилево // СА. 1960. № 3.

Золотов 1981 — *Золотов Ю. М.* Остатки древнего селища на р. Кимерше // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.

Зонтиков 1995 — *Зонтиков Н. А.* На Святом озере // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского фонда культуры. Кострома, 1995. Вып. 3. С. 29–76.

Иванов 1886 — *Иванов А.* Варашев камень и камень на Сердобольском тракте // Олонецкий сборник. Петрозаводск, 1886.

Иванов 1889 — *Иванов П.* Народные обычаи, поверья, приметы, пословицы и загадки, относящиеся к малорусской хате // Харьковский сборник. Харьков, 1889. Вып. 3.

Иванов 1901 — *Иванов П.* Толки народа об урожае, войне и чуме // ЭО. 1901. Кн. 50. № 3. С. 134.

Иванов 1994 — *Иванов Г. И.* Камень-гром. СПб., 1994.

Ивановский 1872 — *Ивановский Е.* Лечение болезней в простом народе // Архангельские Губернские ведомости. 1872. № 32–33.

Ивановский 1881 — *Ивановский Л. К.* Материалы для изучения курганов и жальников юго-запада Новгородской губернии // Труды II Археологического съезда. 1881. Вып. 2.

Ивина 1985 — *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в.: Историко-географическое исследование по материалам монастырей. Л., 1985.

Интерпретация 1986 — Интерпретация как историко-научная и методологическая проблема / Отв. ред. В. П. Горан. Новосибирск, 1986.

Истомин 1979 — *Истомин И. А.* Трудовые пришевки плотогонов. М., 1979.

Истомина 1981 — *Истомина Э. Г.* Волжский водный путь во второй половине XVIII в. Ч. 1: Города, промышленность, торговля. М., 1981.

Истомина 1982 — *Истомина Э. Г.* Водные пути России во второй половине XVIII — начале XIX в. М., 1982.

Итс 1989 — *Итс Р. Ф.* Кунсткамера. Л., 1989.

Кабузан 1990 — *Кабузан В. М.* Феодально-крепостническая система и воспроизводство населения в России в XVIII–XIX вв. // Социально-классовая структура и демографические процессы в России и СССР: Вопросы комплексного изучения. М., 1990.

Казаринов 1926 — *Казаринов Л.* Отхожие промыслы Чухломского уезда // Тр. Чухломского отд. Костромского науч. о-ва. Чухлома, 1926. Вып. 2.

Казаринов 1929 — *Казаринов Л.* Прошлое Чухломского края // Тр. Чухломского отд. Костромского науч. о-ва. Солигалич, 1929. Вып. 4.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Кайдалов 1876 — *Кайдалов А.* О предках прасолов и офеней. СПб., 1876.

Калашникова 1996 — *Калашникова М. В.* Альбомы современных детских колоний // НЛО: Новое литературное обозрение. М., 1996. С. 346–361.

Калинин 1913 — *Калинин И.* Обязательства по обычаям крестьян Онежского уезда Архангельской губ. // ЖС. 1913. № 3–4. С. 227–304.

Калуцков 1998 — *Калуцков В. Н.* Феномен «странствующего» селения и его значимость в исследованиях Русского Севера // Культурный ландшафт. 1998. 1. С. 21–38.

Калуцков и др. 1998 — *Калуцков В. Н., Иванова А. А., Давыдова Ю. А., Фадеева Л. В., Родионов Е. А.* Культурный ландшафт Русского Севера: Пинежье, Поморье / Семинар «Культурный ландшафт»: Первый тематический выпуск докладов. М., 1998.

Каменев 1913 — *Каменев А. А.* Два условия в договоре найма пастуха в Кемском уезде Архангельской губ. // ЖС. 1913. Вып. 1–2. С. 183–184.

Камкин 1992 — *Камкин А. В.* Православная церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992.

Кармен 1904 — Кармен. (Л. О. Корнман). На дне Одессы. Одесса, 1904.

Карнаухова 1934 — Сказки и предания Северного края / Запись, вступ. ст. и коммент. И. В. Карнауховой. М.; Л., 1934.

Картавцев 1917 — *Картавцев И. М.* Из Псковской старины // Сборник Псковской губернской ученой архивной комиссии. Псков, 1917. Вып. 1.

Каткова, Тороп 1997 — *Каткова С., Тороп К.* «...Только версты полосаты попадаются одне...» // Костромская старина: Историко-Краеведческий журнал. 1997. № 9. С. 21–24.

Кауфман 1905 — *Кауфман А. А.* Переселение и колонизация. СПб., 1905.

Качанов, Шматко 1996 — *Качанов Ю. Л., Шматко Н. А.* Базовая метафора в структуре социальной идентичности // СоцИс. 1996. № 1.

Кедров 1865 — *Кедров Н.* Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае // Новгородский сборник. Новгород, 1865. Вып. 3.

Кербелите 1963 — *Кербелите Б.* Литовские предания об исчезнувших городах // СЭ. 1963. № 5.

Кивокурцева 1997 — *Кивокурцева О.* О Костромском яме и татарском извозе // Костромская старина. Кострома, 1997. № 9. С. 9–10.

Киреевский 1977 — *Киреевский П. В.* Собрание народных песен П. В. Киреевского. Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях. Л., 1977. Т. 1.

Кирпичников 1879 — *Кирпичников А. И.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПб., 1879.

Клибанов 1960 — *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России в XIV — второй половине XVI вв. М., 1960.

Клибанов 1965 — *Клибанов А. И.* История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). Л., 1965.

Клибанов 1973 — *Клибанов А. И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

Клибанов 1977 — *Клибанов А. И.* Народная социальная утопия в России: Период феодализма. М., 1977.

Ключевский 1988 — *Ключевский В. О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988.

Кляус 1997 — *Кляус В. Л.* Указатель сюжетов и сюжетных схождений заговорных текстов восточных и южных славян. М., 1997.

Ковалев 1963 — *Ковалев С. А.* Сельское расселение (географическое исследование). М., 1963.

Ковалева 1997 — *Ковалева Л.* Дорожная повинность // Костромская старина. Кострома, 1997. № 9. С. 3–5.

Кожин 1967 — *Кожин П. М.* К проблеме происхождения колесного транспорта у народов Евразии (в связи с расселением и миграцией Евразийских народов в III — начале II тысячелетия до н. э.). М., 1967.

Козлова 1983 — *Козлова Н. В.* Побеги крестьян в России в 1-й трети XVIII в.: (из истории социально-экономической жизни страны). М., 1983.

Кокорев 1849а — *Кокорев И. Т.* Ярославцы в Москве // Москвитянин. 1849. Ч. 1. Кн. 2.

Кокорев 1849б — *Кокорев И. Т.* Извозчики-лихачи и ваньки // Москвитянин. 1849. Ч. 6.

Кокс 1995 — *Кокс Харви.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в технологическом аспекте / Пер. с англ. М., 1995.

Колгушкин 1999 — *Колгушкин Л. А.* Костромская старина // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского филиала Российского фонда культуры. Кострома, 1999. Вып. 4.

Колесов 1986 — *Колесов В. В.* Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.

Колокола 1985 — *Колокола:* История и современность. М., 1985.

Комарович 1936 — *Комарович В. Л.* Китежская легенда: Опыт изучения местных легенд. М.; Л., 1936.

Комовская 1951 — *Комовская Н. Д.* (сост., зап. текстов, вступ. ст., прим.) Предания и сказки Горьковской области. Горький, 1951.

Комягина 1972 — *Комягина Л. П.* Лексические диалектные различия в говорах Архангельской области: Автореф. дисс. ... канд. историч. наук. М., 1972.

Коновалова 1995 — *Коновалова Ж. Ф.* Сакральность казней в российской культуре // Сакральное в культуре: Мат-лы III Межд. Санкт-Петербургских религиоведческих чтений. СПб., 1995.

Концепт движения 1996 — Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Корзухина 1954 — *Корзухина Г. Ф.* Русские клады IX–XIII вв. М.; Л., 1954.

Кормина 1999 — *Кормина Ж. В.* Рекрутская обрядность: ритуал и социально-исторический контекст // Мифология и повседневность. Вып. 2. Мат-лы науч. конф. 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. С. 36–50.

Корнаков 1994 — *Корнаков П. К.* Символика и ритуалы революции 1917 г. // Анатомия революции: 1917 год в России: Массы, партии, власть. СПб., 1994. С. 356–365.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Коробка 1908 — *Коробка Н. И.* «Камень на море» и камень алатырь // ЖС. 1908. Вып. 6. (СПб., 1909) С. 409–426.

Корольков 1899 — *Корольков Н. Ф.* Сказание о преподобном Трифоне, печенгском чудотворце, просветителе лопарей, и об основании им обители. СПб., 1899.

Костоловский 1909 — *Костоловский И. В.* К поверьям о поясе у крестьян Ярославской губернии // ЭО. 1909. Т. 80. № 1. С. 48–49.

Костомаров 1859 — *Костомаров Н. И.* Бунт Стеньки Разина. СПб., 1859.

Костомаров 1996 — *Костомаров Н. И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. Очерк торговли Московского государства в XVI и XVII столетиях // *Костомаров Н. И., Забелин И. Е.* О жизни, быте и нравах русского народа. М., 1996. С. 4–245 (первая публикация — Современник. 1859, 1860).

Котельникова 1996 — *Котельникова Н. Е.* Состав несказочной прозы о кладах и ее традиционная образность в жанрообразующем отношении: Автореф. Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1996.

Котляр 1995 — *Котляр Н. Ф.* Племенная знать в процессе формирования феодального класса Южной Руси. (На мат-ле Болховской земли) // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 98–104.

Кошелев 1962 — *Кошелев Я. Р.* Русская фольклористика Сибири. Томск, 1962.

Крачковский 1873 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт заладнорусского селянина // Чтения ОИДР. М., 1873. Кн. 4.

Криничная 1977а — *Криничная Н. А.* Историко-этнографическая основа о «зачарованных кладах» // СЭ. 1977. № 4. С. 105–111.

Криничная 1977б — *Криничная Н. А.* О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // РФ. Т. 17. Проблемы свода русского фольклора. Л., 1977.

Криничная 1978 — *Криничная Н. А.* (сост.) Северные предания (Беломорско-Обонежский регион). Л., 1978.

Криничная 1987 — *Криничная Н. А.* Русская народная историческая проза: Вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.

Криничная 1989 — *Криничная Н. А.* (сост.) Легенды, предания, бывальщины. М., 1989.

Криничная 1991 — *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991.

Криничная 1993 — *Криничная Н. А.* Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе-хозяине леса). Петрозаводск, 1993.

Критский 1988 — *Критский Ю. М.* О некоторых особенностях поклонных крестов на Соловецком архипелаге // Семиотика культуры: Тез. докл. Архангельск, 1988. С. 102–103.

Кротов 1997 — *Кротов А.* Практика вольных путешествий. М., 1997.

Кротов 1999 — *Кротов А.* К истоку Волги // Интернет: RU.AUTOSTOP.FAQ или: fido7.ru.autostop (1999).

Кругляшова 1961 — *Кругляшова В. П.* (сост.) Предания реки Чусовой / Сост. В. П. Кругляшова. Свердловск, 1961.

Кругляшова 1974 — *Кругляшова В. П.* Жанры несказочной прозы уральского горнозаводского фольклора. Свердловск, 1974.

Крупп 1975 — *Крупп А. А.* К вопросу об историческом прототипе Кудеяра-разбойника // РФ. XV. Л., 1975. С. 234–239.

Кубанская экспедиция 1989 — Полевые материалы I Кубанской интернациональной фольклорно-этнографической экспедиции. Динамика традиционной культуры ст. Николаевской Успенского района Краснодарского края (1882–1987 гг.). (В помощь работникам учреждений культуры края, идеологическому активу). Ч. I. Краснодар, 1989.

Кузнецов 1991 — *Кузнецов А. В.* Об отражении языческих верований северных славян в топонимике Вологодской обл. // Вопросы топонимики Подвинья и Поморья. Архангельск, 1991.

Кулаков 1995 — *Кулаков В. И.* Прусская дружина // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 105–112.

Кулиш 1856–1857 — *Кулиш П.* Записки о Южной Руси. СПб., 1856–1857. Т. 1–2.

Курбановский 1860 — *Курбановский М. Н.* Нищенство и благотворительность // Современник. 1860. № 9. С. 249–304.

Курбатов 1994 — *Курбатов А. В.* Карта историко-культурных природных объектов на территории Ленинградской обл. // Международная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения проф. В. И. Равдоникаса: Тез. докл. СПб., 1994.

Курбатов 1995 — *Курбатов А. В.* Культовые камни и почитаемые источники на территории Ленинградской области // *Латынин В. А.* Археологическая карта Ленинградской области. Восточные и северные р-ны. СПб., 1995. Ч. 2.

Кучинский 1997 — *Кучинский А. В.* Преступники и преступления. Законы преступного мира: Паханы, авторитеты, воры в законе. Энциклопедия. Донецк, 1997. С. 114–115.

Кушкова 1999 — *Кушкова А. Н.* К анализу представлений о семейной ссоре // Мифология и повседневность. Мат-лы науч. конф. 24–26 февраля 1999 г. СПб., 1999. Вып. 2. С. 101–119.

Кшибеков 1984 — *Кшибеков Д.* Кочевое общество: Генезис, развитие, упадок. Алма-Ата, 1984.

Лірники. Львов, 1894.

Лазарев 1970 — *Лазарев А. И.* Предания рабочих Урала как художественное явление. Челябинск, 1970.

Ламанский 1893 — *Ламанский В.* Поклонение дереву // ЖС. 1893. Вып. 1.

Ларин 1956 — *Ларин Б. А.* Об архаике в семантической структуре слова (яр-юр-буй) // Из истории слов и словарей. Л., 1956.

Ларин 1962 — *Ларин Б. А.* Из истории слов. Буй — погост // Слово в народных говорах Русского Севера. Л., 1962.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Ларионов 1959 — *Ларионов И. Н.* Легенды озера Чудского, преданья Псковской старины. Псков, 1959.

Лебедев 1980 — *Лебедев Г. С.* Памятники Дремяцкого плато в Верхнем Полужье // Археологические открытия–1979. М., 1980.

Лебедев, Жвиташвили 1999 — *Лебедев Г., Жвиташвили Ю.* Дракон «Нево» на пути из варяг в греки: Археолого-навигационные исследования древних водных коммуникаций между Балтикой и Средиземноморьем. СПб., 1999.

Леонтьев 1974 — *Леонтьев А. А.* Психология общения. Тарту, 1974.

Леонтьев 1999 — *Леонтьев А. И.* Зимняя сторона. Архангельск, 1999.

Леонтьева 1998 — *Леонтьева С. Г.* Материалы о народном почитании крестов на Северо-Западе России // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). 1998. С. 376–385.

Ливанов 1872 — *Ливанов Ф. В.* Раскольники и острожники. Очерки и рассказы. СПб., 1872. Т. 1–4.

Ливанова 1952–1953 — *Ливанова Т. Н.* Русская музыкальная культура XVIII в. в ее связях с литературой, театром и бытом: Исследования и материалы. М., 1952. Т. 1; 1953. Т. 2.

Лилеев 1895 — *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. Киев, 1895.

Липинская 1996 — *Липинская В. А.* Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII–XX в. М., 1996.

Липинский, Скрябин 1868 — *Липинский и Скрябин.* Язык швецов Симбирской губернии // Мат-лы для географии и статистики России. Симбирская губ. СПб., 1868. Т. 2.

Лихачев 1984 — *Лихачев Д. С.* Заметки о русском: Изд. 2-е, доп. М., 1984.

Лихачев 1990 — *Лихачев Д. С.* О национальном характере русских // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 3–6.

Лихачев 1993 — *Лихачев Д. С.* Арготические слова профессиональной речи (1938) // *Лихачев Д. С.* Статьи ранних лет. Тверь, 1993. С. 95–138.

Лобанов 1983 — *Лобанов М. А.* Вокальные мелодии-сигналы в крестьянском быту (по материалам Северо-Запада РСФСР) // Советская этнография. 1983. № 5. С. 113–122.

Лобанов 1997 — *Лобанов М. А.* Лесные кличи: Вокальные мелодии-сигналы на Северо-Западе России. СПб., 1997.

Логинов 1992а — *Логинов К. К.* Интерьер крестьянской избы в обрядности и верованиях заонежан // Заонежье. Петрозаводск, 1992.

Логинов 1992б — *Логинов К. К.* О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 46–67.

Логинов 1993а — *Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья. СПб., 1993.

Логинов 1993б — *Логинов К. К.* Семейные обряды и верования русских Заонежья. Петрозаводск, 1993.

Лозанова 1928 — *Лозанова А. Н.* Народные песни о Степане Разине. Саратов, 1928.

Лозанова 1935 — *Лозанова А. Н.* (сост., вступ. ст., прим.) Песни и сказания о Разине и Пугачеве. М., 1935.

Лозина-Лозинская 1916 — *Лозина-Лозинская А.* Благочестивые путешествия. Пг., 1916.

Лопатин 1988 — *Лопатин Н. В.* Комплекс каменных крестов и изваяний на севере Смоленщины // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. науч.-практ. конф. Псков, 1988.

Лотман 1983 — *Лотман Ю. М.* К построению теории взаимодействия культур (Семиотический аспект). Тарту, 1983.

Лурье 1999 — *Лурье М. Л.* Ритуальный сюжет суда-следствия в святочных играх // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 171–185.

Лурье, Тарабукина 1994 — *Лурье М. Л., Тарабукина А. В.* Странствия души по тому свету в русских обмираниях // ЖСт. 1994. № 2. С. 22–25.

Львовский 1902 — *Львовский А.* Пятница в жизни русского народа // Живописная Россия. 1902. Т. 2.

Любавский 1909 — *Любавский М. К.* Историческая география России в связи с колонизацией. М., 1909.

Любавский 1996 — *Любавский М. К.* Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX в. М., 1996.

Ляцкий 1912 — *Ляцкий Е. А.* Стихи духовные. СПб., 1912.

М. В. 1901 — *М. В.* Сибирские сектанты (Этнографический очерк) // Наблюдатель. СПб., 1901. № 6. С. 133–190.

Мазалова 1994 — *Мазалова Н. Е.* Родины на Русском Севере: Соматические представления // Обряды и верования народов Карелии: Человек и его жизненный цикл. Петрозаводск, 1994. С. 31–40.

Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова / Послесловие, примечания и подг. текста А. К. Байбурина. Изд-е 2-е, испр. и доп. СПб., 1994 (по изданию 1869 г.).

Майничева 1997 — *Майничева А. Ю.* Реки в истории поселений восточных славян севера Верхнего Приобья (середина XIX — начало XX вв.) // Природа и цивилизация: реки и культура. СПб., 1997. С. 176–180.

Макаренко 1993 — *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.

Макаров 1981 — *Макаров Н. А.* Магические обряды при сокрытии клада на Руси // СА. 1981. № 1.

Макаров 1984 — *Макаров Н. А.* Камень Антония Римлянина // НИС. Л., 1984. Вып. 2(12).

Макаров 1986 — *Макаров Н. А.* Археологические данные о характере колонизации Русского Севера в X–XIII вв. // СА. 1986. № 3. С. 61–71.

Макаров, Чернецов 1988 — *Макаров Н. А., Чернецов А. В.* К изучению культовых камней // СА. 1988. № 3. С. 79–90.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Максимов 1875 — *Максимов С. В.* Бродячая Русь Христа ради // Отечественные записки. 1875. Т. 227. Отд. 3; Т. 229. Отд. 1; см. также отдельное издание: СПб., 1877.

Максимов 1901 — *Максимов С. В.* Происхождение нищенства и меры борьбы с ним. 1901.

Максимов 1987 — *Максимов С. В.* Куль хлеба: Рассказы и очерки. Л., 1987.

Максимов 1989 — *Максимов С. В.* Нищая братия // По Русской земле (сб.). М., 1989.

Максимов 1994 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994 (печатается по изданию 1903 г.).

Малицкий 1915 — *Малицкий Г. Л.* Святой Георгий в облике старца в русской народной легенде и сказке // Беседы: Сб-к Общества истории и литературы в Москве. М., 1915. Т. 1.

Малышевский 1865 — *Малышевский И. С.* О придорожных крестах // Труды Киевской духовной академии. Ноябрь 1865. Т. 3.

Мальцев 1989 — *Мальцев А. И.* Странники-безденежники в первой половине XIX в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 330–351.

Мамсик 1982 — *Мамсик Т. С.* Беловодцы и Беловодье (по мат-лам следственного дела о побеге 1827–1828 гг.) // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1982. С. 135–164.

Марков 1907 — *Марков А.* Остатки фетишизма в легендах об иконах святых // ЭО. Кн. 74. 1907. № 3.

Марков 1911 — *Марков Р. А.* Голубец на Красной Поляне // Труды Курской губернской ученой археол. комиссии. Курск, 1911. Вып. 1. С. 138–157.

Мартынов 1870 — *Мартынов П.* Одоевские прасолы и их особенный разговорный язык // ТГВ. 1870. № 44.

Мартынова, Митрофанова 1986 — *Мартынова А. Н., Митрофанова В. В.* (сост.) Пословицы. Поговорки. Загадки. М., 1986.

Маслов 1900 — *Маслов А. Л.* Лирники Орловской губернии, в связи с историческим очерком инструмента «малороссийской лиры» // ЭО. XLVI. 1900. № 3. С. 1–13.

Маслова 1984 — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

Материалы для описания русских рек и история улучшения их судоходных условий. Вып. 12–15, 27. СПб. Управление внутренних водных путей и шоссейных дорог. 1906–1911.

Материалы и исследования по истории древнерусских городов / Под ред. Н. Н. Воронина. М., 1952. Т. 2: Крепостные сооружения на Руси.

Маторин 1931 — *Маторин Н.* Женское божество в православном культе. М., 1931.

Мейен 1902 — *Мейен В. Ф.* Россия в дорожном отношении. СПб., 1902.

Мелехова 1993 — *Мелехова Г. Н.* (авт.-сост.) Русский традиционный уклад Лекшмозерья. М., 1993.

Мельник 1994 — *Мельник А. Н.* Историческая социология Русского Севера // СоцИс. 1994. № 7. С. 92–107.

Мельников, Маслов 1992 — *Мельников И. В., Маслов В. В.* О камнях-следовиках на территории Карелии // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 160–177.

Мельникова 1995 — *Мельникова Е. А.* Происхождение правящей династии в раннесредневековой историографии // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 39–44.

Мельникова 1997 — *Мельникова Е. А.* Местночтимые святые Хвойнинского района Новгородской области и Волховского района Ленинградской области // Этнографическое изучение Северо-Запада России (Итоги полевых исследований 1996 и 1997 гг. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Краткое содержание докладов. I и II Межведомственные научные конференции аспирантов и студентов. СПб., 1997. С. 72–74.

Мельникова, Петрухин 1991 — *Мельникова Е. А., Петрухин В. Я.* «Ряд» легенды о призвании варягов в контексте раннесредневековой дипломатии // Древнейшие государства на территории СССР. 1990. М., 1991. С. 219–229.

Мертон 1992 — *Мертон Р. К.* Социальная структура и аномия // СоцИс. 1992. № 3. С. 104/114; № 4. С. 91–96.

Миграция сельского населения (В центральном экономическом районе) / Под ред. В. С. Немченко. М., 1971.

Миловидов 1913 — *Миловидов Ф. Ф.* Жаба и лягушка в народном миросозерцании, преимущественно малорусском // Сборник Харьковского Историко-филологического общества. Харьков, 1913. Т. 19.

Миролюбов 1873 — *Миролюбов П.* Село Линдозеро (Петрозаводского и Повенецкого уездов) // ОГВ. 1873. № 5. С. 49–50.

Миронов 1977 — *Миронов Б. Н.* Традиционное демографическое поведение крестьян в XIX — начале XX в. // Брачность, рождаемость, смертность в России и СССР. М., 1977. С. 83–104.

Митрофанова 1968 — *Митрофанова В. В.* Русские народные загадки. М., 1968.

Мнение об истреблении в Москве нищих // Чтения ОИДР. 1861. Кн. 2. С. 176–183.

Моисеенко 1984 — *Моисеенко Т. Л.* О методах изучения демографического перехода («революции») (Обзор литературы) // Социально-демографические процессы в Сибирской деревне в досоветский период. Новосибирск, 1984.

Молдавский 1990 — *Молдавский Дм.* Господин Леший, господин барин и мы с мужиком (Зап. фольклориста. Сказки. Присловья. Частушки.). Л., 1990.

Морозов 1977 — *Морозов В. П.* Биофизические основы вокальной речи. Л., 1977.

Морозов 2001 — *Морозов И. А.* Отрок и сиротинушка (возрастные обряды в контексте сюжета о «похищенных детях») // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре: Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика. Мужской фольклор. М., 2001. С. 58–71.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Мочульский 1887 — *Мочульский В.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге: Исследование. Варшава, 1887.

Муллов 1859 — *Муллов П. А.* Пристанодержательство, передержательство, укрывательство и водворение // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России. СПб., 1859. Кн. 4. Приложения. С. 8–14.

Муравьев, Самаркин 1973 — *Муравьев А. В., Самаркин В. В.* Историческая география эпохи феодализма (Западная Европа и Россия в V–XVII в.). М., 1973.

Мыльников 1991 — *Мыльников А. С.* Искушение чудом: «Русский принц», его прототипы и самозванцы. Л., 1991.

Мятлев 1914 — *Мятлев Н. В.* Игнач крест и Селитерский путь // Труды XV Археологического съезда в Новгороде. М., 1914. Т. 1. С. 411–434.

Назаренко 1993 — *Назаренко Ю. А.* О некоторых аспектах моделирования границ в связи с представлениями о человеческом теле // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

Невская 1980 — *Невская Л. Г.* Семантика дороги и смежных представлений в погребальном фольклоре // Структура текста. М., 1980.

Невская 1990 — *Невская Л. Г.* Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 135–146.

Неклюдов 1975 — *Неклюдов С. Ю.* Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

Немченко 1971 — Миграция сельского населения (в центр. экон. р-не) / Ред. В. С. Немченко. М., 1971.

Никитин 1971 — *Никитин А. В.* Русское кузнечное ремесло XVI–XVII вв. М., 1971.

Никитина 1928 — *Никитина Н. А.* К вопросу о русских колдунах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. VII. 1928 г.

Никитина 1999 — *Никитина А. В.* «Естем птаха грешная...» (Образ кукушки в традиционных представлениях славян о семейно-родственных отношениях) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 141–153.

Никифоров-Волгин 1990 — *Никифоров-Волгин В. А.* Дорожный посох. СПб., 1990.

Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах... в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.

Николайчик 1890 — *Николайчик Ф.* Отголоски лирницкого языка // Киевская старина. Апрель 1890. № 29.

Новикова 1988 — *Новикова В. В.* Вышитые изделия в традиционной обрядности Заонежья (по материалам экспедиций 1986–1987 гг.) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1988.

Новичкова 1992 — *Новичкова Т. А.* Сокол-корабль и разбойничья лодка (к эволюции «разбойничьей» темы в русском фольклоре) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Новомбергский 1904 — *Новомбергский Н.* Черты врачебной практики в Московской Руси (Культурно-исторический очерк). СПб., 1904.

Новомбергский 1906 — *Новомбергский Н.* Колдовство в Московской Руси XVII-го столетия // Мат-лы по истории медицины в России. СПб., 1906. Т. 3. Ч. 1.

Новые песни безродного скитальца. М., 1905.

Новые песни. Сб. народных босяцких песен и куплетов / Сост. Н. И. Красовский. М., 1907.

Носова 1975 — *Носова Г. А.* Язычество в православии. М., 1975.

Об условном языке прежних волжских разбойников // Московский Телеграф. 1828. № 23.

Областные слова белорусских старцев. Доставлены С. П. Микуцким // Материалы для сравнительного и объяснительного словаря и грамматики. 1854. Т. 1.

Объяснение нескольких слов условного языка волжских разбойников // Московский Телеграф. 1829. № 7.

Овсянников 1994 — *Овсянников О. В.* Каменные кресты Архангельского поморья // Памятники средневековой культуры: Открытия и версии: Сб. ст. к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994.

Овсянников, Чукова 1990 — *Овсянников О. В., Чукова Т. А.* Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Л., 1990.

ОГВ 1884 — Вытегорский погост // ОГВ. 1884. № 92. С. 921.

ОГВ 1885 — Суеверие и предрассудки в простом народе // ОГВ. 1885. № 78. С. 690–691.

ОГВ 1890 — *М. Д. Георгиевский.* Из народной жизни // ОГВ. 1890. № 78. С. 792.

ОГВ 1899 — С. Порос-озеро. Повенецкого уезда // ОГВ. 1899. № 67. С. 2.

Огурцов 1909 — *Огурцов Н.* Масляница в Пошехонском уезде (деревня Кладово, Давыдковской вол.) // ЭО. 1909. № 1. С. 63–73.

Одесский, Фельдман 1994 — *Одесский М., Фельдман Д.* Революция как идеологема // Общественные науки и современность. 1994. № 2.

Озерецковский 1989 — *Озерецковский Н. Я.* Путешествия по озерам Ладожскому и Онежскому и вокруг озера Ильмень. СПб., 1812 (перепад.: Петрозаводск, 1989).

Окулич-Казарин 1914 — *Окулич-Казарин Н.* Мат-лы для археологической карты Псковской губернии // Тр. Псковского археол. о-ва. 1914. Вып. 10.

Олекминские скопцы: Историко-бытовой очерк. СПб., 1895.

Ончуков 1902 — *Ончуков Н. Е.* О расколе на низовой Печоре. СПб., 1902.

Определитель: Хозяйство и быт русских крестьян. Памятники материальной культуры. Авторы-составители: А. С. Бежкович, С. К. Жегалова, А. А. Лебедева, С. К. Просвиркина. М., 1959.

Орлов 1820 — *Орлов П.* Почтовый словарь Российского Государства, описывающий все почтовые тракты и большие проезжие дороги, соединяющие между собою все города Империи и присоединенных к оной областей. СПб., 1820.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Осокин 1856 — *Осокин С.* Народный быт в Северо-Восточной России. Записки о Малмыжском уезде (в Вятской губ.). Статья вторая // Современник. № 11. 1856. С. 1–40.

Осорина 1999 — *Осорина М. В.* Секретный мир детства в пространстве мира взрослых. СПб.; М.; Харьков; Минск, 1999.

Островский 1993 — *Островский А. Б.* Лечебно-магический комплекс с иконой Божьей Матери // Этносемиотика ритуальных предметов. СПб., 1993.

Остроумов 1911 — *Остроумов Н. П.* Таинственно-непознаваемое как основа религиозного чувства // Сотрудник братства св. Гурия: Приложение. Казань, 1911.

Отхожие промыслы Архангельской губернии // Архангельск, 1908. № 237 // Памятная книжка Архангельской губернии на 1907 г. Архангельск, 1907.

Очерки технологии древнейших производств: Сб. ст. / Под ред. Б. А. Колчина. М., 1975.

Павлова 1985 — *Павлова М. Р.* Среда и пятница в связи с прядением // Этногенез, ранняя этническая история и культура славян. М., 1985.

Павлова 1999 — *Павлова Е.* Сорокоманы: тусовка как субкультура (проблемы, гипотезы) // Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга (социологический и антропологический анализ). СПб., 1999. С. 227–243.

Панов 1913 — *Панов Н. А.* Летопись г. Острова и его уезда Псковской губернии. Остров, 1913.

Панченко 1996 — *Панченко А. А.* Почитание каменных крестов на Северо-Западе России // ЖСт. 1996. № 3(11). С. 40–43.

Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия: Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

Панченко А. М. 1984 — *Панченко А. М.* Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984.

Перетц 1904 — *Перетц В. Н.* Несколько данных к объяснению сказаний о провалившихся городах // Изборник Киевский в честь Т. Д. Флоринского. Киев, 1904.

Песни и сказания о Разине и Пугачеве. М.; Л., 1935.

Петрухин 1995 — *Петрухин В. Я.* Русские князья и дружина в IX — начале XI вв.: социальная терминология и этнические связи // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 86–97.

Пиксанов 1926 — *Пиксанов Н. К.* Социально-политические судьбы песен о Степане Разине // Художественный фольклор. Сб. М., 1926. С. 54–56.

Пименов 1964 — *Пименов В. В.* К изучению северных чудских преданий // Науч. конф., посвящ. итогам работ ин-та за 1963 г. (Май 1964 г.): Тез. докл. Петрозаводск, 1964. С. 47–48.

Пискарев 1847 — *Пискарев А. И.* Офенские слова, употребляемые в разговорах рязанского простонародья // Рязанские ГВ. 1847. № 51.

Пискунов 1999 — *Пискунов Л. П.* Из истории моей Родины. О прошлом деревни Вёжи под Костромой // Костромская земля: Краеведческий альманах Костромского филиала Российского фонда культуры. Кострома, 1999. Вып. 4.

Плоткин 1980а — *Плоткин К. М.* Псков и его округа во второй половине I тысячелетия н. э.: Автореф. Дисс. ... канд. ист. наук. Л., 1980.

Плоткин 1980б — *Плоткин К. М.* Теплый камень — пограничный знак на западном псковском рубеже // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. и конференции. Псков, 1980. С. 42–45.

Погодин 1901 — *Погодин А. Л.* Из истории славянских передвижений. СПб., 1901.

Подюков 1998 — *Подюков И. А.* Мифологический аспект лирической формулы (на материале любовной частушки) // Мифология повседневности: Материалы науч. конф. 18–20 февраля 1998 г. СПб., 1998. С. 261–271.

Покровский 1974 — *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974.

Полевые материалы I Кубанской интернациональной фольклорно-этнографической экспедиции. Динамика традиционной культуры станицы Николаевской Успенского района Краснодарского края (1882–1987). Краснодар, 1989. Ч. 1.

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

Попов 1964 — *Попов А. А.* Тайны каменных знаков // Наука и жизнь. 1964. № 6.

Попов 1965 — *Попов А. А.* «След богородицы» и тайны истории // Труд. 1965. 25.02.

Попов А. С. 1981 — *Попов А. С.* В поисках Дивьего камня. М., 1981.

Попов Г. 1903 — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина: По мат-лам Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева. СПб., 1903.

Попроцкий 1864 — *Попроцкий М.* (сост.) Прасолы // Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Ген. штаба. СПб., 1864. С. 189–192.

Поросятковская 1997 — *Поросятковская Л.* Как управляли дорогами в минувшие века // Костромская старина. Кострома, 1997. № 9. С. 6–7.

Порфиридов 1940 — *Порфиридов Н. Г.* Камни с изображениями и знаками // Новгородский исторический сборник. Новгород, 1940. С. 115–118.

Поселянин 1899 — *Поселянин Е.* Святыни земли русской. СПб., 1899.

Потресов, Шолохова 1966 — *Потресов А. С., Шолохова Е. В.* Древние водные пути новгородцев // Ледовое побоище 1242 г. Тр. компл. эксп. по уточнению места Ледового побоища. М.; Л., 1966.

Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым / Собр. Барсов Е. В. М., 1872. В 3-х т.

Пришвин 1982 — *Пришвин М. М.* В краю непуганых птиц: Очерки Выговского края // Собр. соч. в 8 т. М., 1982. Т. 1.

Проблемы исторической географии и исторической демографии Европейского Севера России. Сыктывкар, 1992. С. 52–53.

Прокофьева 1981 — *Прокофьева Л. С.* Крестьянская община в России во второй половине XVIII — первой половине XIX в.: На материалах вотчин Шереметевых. Л., 1981.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Пругавин 1887 — *Пругавин А. С.* Раскол-сектантство: Мат-лы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа, собранные А. С. Пругавиным. М., 1887. Вып. 1.

Пругавин 1904 — *Пругавин А. С.* Старообрядчество во второй полвине XIX в.: Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904.

Пругавин 1917 — *Пругавин А. С.* Бунт против природы (О хлыстах и хлыстовщине) // Очерки религиозных исканий. М., 1917. Вып. 1.

Прыжов 1862 — *Прыжов И.* Нищие на святой Руси: Мат-лы для истории общественного и народного быта в России (1-е изд.: М., 1862) // История кабаков в России. М., 1992. С. 259–320.

Прыжов 1864 — *Прыжов И. Г.* Двадцать шесть московских лжепророков, лжеюродивых, дур и дураков // История кабаков в России. М., 1992. С. 321–379 (по изд. 1864 г.).

Прыжов 1868 — *Прыжов И. Г.* История кабаков в России в связи с историей русского народа (1-е изд.: 1868) // История кабаков в России. М., 1992. С. 29–258.

Путятин 1887 — *Путятин П. А.* Чашечные камни Новгородской губернии // Тр. V Археологического съезда. М., 1887.

Пушкарев 1982 — *Пушкарев Л. Н.* Общественно-политическая мысль России (вторая половина XVII в.): Очерки истории. М., 1982.

Пыпин 1903 — *Пыпин А. Н.* Древнерусское паломничество. СПб., 1903.

Равинский, Синдаловский 1995 — *Равинский Д. К., Синдаловский Н. А.* Современные городские легенды: Петербург // ЖСт. 1995. № 1. С. 5–6.

Разумова 1993 — *Разумова И. А.* Сказка и быличка (Мифологические персонажи в системе жанра). Петрозаводск, 1993.

Разумова 2001 — Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Разумовская 1984 — *Разумовская Е. Н.* Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья (по материалам экспедиций 1971–1981 гг.) // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 160–178.

Разумовская 1998 — *Разумовская Е. Н.* (сост., комм.) Традиционная музыка русского Поозерья (по материалам экспедиций 1971–1992 гг.). СПб., 1998.

Реки и культуры 1997 — Природа и цивилизация. Реки и культуры: м-алы конф. / Ред. В. И. Дьяченко и др. СПб., 1997.

Реутский 1872 — *Реутский Н. В.* Люди Божьи и скопцы: Историческое исследование (из достоверных источников и подлинных бумаг). М., 1872.

Ржевский край 1926 — Старая и новая свадьба в Ржевском у. Тверской губ. (из мат-лов Верхне-Волжской экспедиции РАИМК) // Ржевский край. 1926. № 1.

Рождественский, Успенский 1912 — *Рождественский Т. С., Успенский М. И.* (сост.) Песни русских сектантов-мистиков. СПб., 1912.

Розанов 1914 — *Розанов В. В.* Апокалипсическая секта (хлысты и скопцы). СПб., 1914.

Романов 1890а — *Романов Е.* Катрушницкий лемезень (условный язык шерстобитов м. Дрибина). СПб., 1890. Вып. 1.

Романов 1890б — *Романов Е.* Очерк быта нищих Могилевской губернии и их условный язык (любицкий лемент) // ЭО. 1890. № 4.

Романов 1902 — *Романов Е. Р.* Катрушницкий лемезень. Условный язык дрибинских шаповалов // Сб-к Отд. Русского языка и словесности АН. Вып. 71: 1901 г. СПб., 1902 г.

Рубинштейн 1952 — *Рубинштейн Н. Л.* Некоторые вопросы формирования рынка рабочей силы в России XVIII в. // Вопросы истории. 1952. № 2.

Русские народные предания об исторических лицах и событиях // Тр. 3-го археологического съезда в России. Киев, 1878. Т. 1.

Руткевич 1992 — *Руткевич М. Н.* О демографических факторах интеграции // СоцИс. 1992. № 1.

Рыбников 1992 — *Рыбников М. Л.* Загадки. М, 1992. № 685.

РЭФ — Русский эротический фольклор. М., 1995.

С(пицын) 1903 — *С(пицын) А. А.* Заметка о каменных крестах, преимущественно новгородских // Зап. ОРСА. 1903. Т. V. Вып. 1.

Савватеев 1970 — *Савватеев Ю. А.* Залаврута: Археологические памятники низовья реки Выг. Л., 1970.

Савушкина 1972 — *Савушкина Н. И.* Легенда о граде Китеже в старых и новых записях // РФ. Л., 1972. Вып. 13.

Садовников 1884 — *Садовников Д. Н.* (Собр., зап. и сост.) Сказки и предания Самарского края // Записки РГО по Отд. Этнографии. СПб., 1884. Т. 12.

Саскевич 1983 — *Саскевич Н. А.* Легенда о каменном кресте // Полесье и этногенез славян. Предварительные мат-лы и тез. конф. М., 1983.

Сахаров 1879 — *Сахаров В.* Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные стихи. Тула, 1879.

Сахаров 1997 — *Сахаров И. П.* Русское народное чернокнижие. СПб., 1997.

Сб-к мат-лов об артелях в России: Изд-е Санкт-Петербургского комитета о сельских ссудосберегательных и промышленных товариществах. СПб., 1874. Вып. 2.

Сб-к сведений для изучения быта крестьянского населения России (обычное право, обряды, верования и пр.). М., 1889–1891. Вып. 1–3.

Севан 1982 — *Севан О. Г.* Сезонные поселения и промысловые избы на Русском Севере (конец XIX — начало XX вв.) // Советская этнография. 1982. № 1.

Семенов 1891 — *Семенов В.* Ладвинский язык // ЖС. 1891. Вып. 4.

Семенов 1973 — *Семенов Ю. И.* О материнском роде и оседлости в позднем палеолите // СЭ. 1973. № 4.

Семенов 1986 — *Семенов В. А.* Камни-следовики в культовой традиции Ингерманландии // Финно-угры и славяне. Сыктывкар, 1986.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Семенов 1993 — *Семенов С.* Хронополитические аспекты кризисов культуры // ОНС. 1993. № 4.

Семенцов 1992 — *Семенцов М. В.* Народная медицина кубанских казаков (В помощь работникам культуры и народного образования). Краснодар, 1992.

Семин 1995 — *Семин А. А.* Предания о сельских храмах и археологические реалии XVI в. // Церковная археология: Мат-лы Первой Всерос. конф. СПб.; Псков, 1995. Ч. 2.

Семья 1993 — Семья в кризисном обществе: Годич. отчет за 1992 г. Ин-т социологии РАН. М., 1993.

Серебренников 1955 — *Серебренников Б. А.* Волго-Окская топонимика на территории Европейской части СССР // Вопросы языкознания. 1955. № 6.

Сивков 1950 — *Сивков К. В.* Самозванчество в России в последней трети XVIII в. // Исторические записки. 1950. Т. 31.

Симаков 1911 — *Симаков В. И.* Переселение и землеустройство // Изв. Архангельского ОИРС. Апрель 1911. № 7.

Симаков 1915 — *Симаков В. И.* Частушки про войну, немцев, австрийцев, Вильгельма, казаков, монополию, рекрутчину, любовныя и т. д. Пг., 1915.

Симаков 1917 — *Симаков В. И.* Деревенские частушки. Пг., 1917.

Симина 1981 — *Симина Г. Я.* Народные приметы и поверья Пинежья // Поэтика русского фольклора. Русский фольклор. Вып. XXI. 1981. С. 102.

Синозерский 1896 — *Синозерский М.* Ильинская пятница // ЖС. 1896. Вып. 3–4.

Скрынников 1982 — *Скрынников Р. Г.* Сибирская экспедиция Ермака. Новосибирск, 1982.

Скрынников 1987 — *Скрынников Р. Г.* Самозванцы в России в начале XVII в. Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987.

Скрябина 1994 — *Скрябина Л. А.* Русское население Притомья: взаимодействие старожильческой и переселенческой культурных традиций. СПб., 1994 (рукопись; хранится в Архиве Музея Антропологии и этнографии им. Петра Великого в Санкт-Петербурге).

Смирнов 1902 — *Смирнов И.* Мелкие торговцы города Кашина и их условный язык // Изв. ОРЯС АН. 1902. Кн. 4.

Смирнов 1914 — *Смирнов С.* Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 1914. Приложение II: Исповедь земле. С. 175.

Смирнов 1919 — *Смирнов М. И.* Старые боги // Доклады Переславль-Залесского научно-просветительного общества. Переславль-Залесский, 1919.

Смирнов 1921 — *Смирнов В.* Клады, паны и разбойники: Этнографические очерки Костромского края // Тр. Костромского науч. о-ва по изуч. местного края. Кострома, 1921. Вып. 26.

Снегирев 1837 — *Снегирев И. М.* Денежный щет, сверх обыкновенного, употребляемый в г. Нерехте // Русский исторический сборник. 1837. Т. 1. Кн. 1.

Снегирев 1853 — *Снегирев И. М.* Московские нищие в XVII столетии. М., 1853.

Соболевский 1891 — *Соболевский А.* Из жития св. Адриана Пошехонского // ЖС. 1891. Вып. 4.

Советов 1867 — *Советов А.* О системах земледелия. СПб., 1867.

Советов, Родин 1925 — *Советов М., Родин Ф.* Бурлачество по Волге и другим рекам. Вольск, 1925.

Соколов 1908 — *Соколов М. Е.* Предания о Степане Разине и Емельяне Пугачеве // Тр. Сарат. учен. археологической комиссии. 1908. Т. 24.

Соколова 1960 — *Соколова В. К.* Русские исторические песни XVI–XVIII вв. М., 1960.

Соколова 1968 — *Соколова В. К.* О некоторых типах исторических преданий (К проблеме их жанрового своеобразия) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов: VI Межд. Съезд славистов: Докл. делегации. М., 1968. С. 248–273.

Соколова 1970а — *Соколова В. К.* Предания о кладах и их связь с поверьями // Фольклор и этнография. Л., 1970.

Соколова 1970б — *Соколова В. К.* Русские исторические предания. М., 1970.

Соколова 1972 — *Соколова В. К.* Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М., 1972. С. 202–233.

Софийский 1912 — *Софийский Л. И.* Город Опочка и его уезд в прошлом и настоящем. Псков, 1912.

Сочава 1974 — *Сочава В. Б.* Геотопология как раздел учения о геосистемах // Топологические аспекты учения о геосистемах. Новосибирск, 1974.

Сперанский 1895 — *Сперанский М.* Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки МАО. Т. 12. 1895.

Сперанский 1901 — *Сперанский М. Н.* Духовные стихи из Курской губернии // ЭО. 1901. № 3. С. 1–66.

СРГК — Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994. Т. 1.

Срезнев(ский) 1839 — *Срезнев(ский) И. (И.)* Афинский язык в России // Отечественные записки. 1839. V. Отд. «смесь».

Срезневский 1893 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893.

Срезневский 1913 — *Срезневский И. И.* Описание рукописей и книг, собранных для Имп. АН в Олонецком крае. СПб., 1913.

СРНГ — Словарь русских народных говоров. Вып. 1–31. 1968–.

Старицын 1862 — *Старицын М.* Предание о лесных // Олонецкие губернские ведомости. 1862. № 16. С. 45.

Степанов 1906 — *Степанов В.* Сведения о родильных и крестильных обрядах в Клинском уезде Московской губернии (Собрано по программе В. Н. Харузиной) // Этнографическое обозрение. 1906. № 3–4.

Стивенсон 1996 — *Стивенсон С. А.* О феномене бездомности // СоцИс. 1996. № 8.

Страхов 1988 — *Страхов А. Б.* О пространственном аспекте славянской концепции небытия // Этнолингвистика текста: Символика малых форм фольклора. М., 1988. С. 92–94.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Страшев 1902 — *Страшев В.* Петр Великий в народном предании // ЭО. 1902. № 3.

Сумцов 1896 — *Сумцов Н. Ф.* Сказания о провалившихся городах // Сб. Харьковского историко-филологического о-ва. Харьков, 1896. Т. 8.

Сцепура 1881 — *Сцепура Ф.* Русско-нищенский словарь, составленный из разговора нищих Слуцкого уезда Минской губ., местечко Семежова. Отзыв о нем акад. А. Бычкова // Сб-к ОРЯС АН. 1881. Т. XXI.

Тарабукина 1998 — *Тарабукина А. В.* Эсхатологические рассказы «церковных людей» // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). С. 397–454.

Тиандер 1915 — *Тиандер К.* Германские переселенческие сказания // *Тиандер К.* Датско-русские исследования. Пг., 1915. Вып. 3.

Тименчик 1987 — *Тименчик Р. Д.* К символике трамвая в русской поэзии // Уч. записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 754. Символ в системе культуры: Тр. по знаковым системам. XXI. Тарту, 1987. С. 135–143.

Тиханов 1895 — *Тиханов П. Н.* Брянские старцы. Тайный язык нищих: Этнологический очерк // Брянский вестник. 1895.

Тиханов 1901 — *Тиханов П. Н.* Черниговские старцы // Тр. Черниг. Арх. Ком. За 1899–1900 г. Чернигов, 1901.

Тихонов 1978 — *Тихонов Б. В.* Переселение в России во второй половине XIX в.: По мат-лам переписи 1897 г. и паспортной статистики. М., 1978.

Тихонравов 1847 — *Тихонравов К.* Офени // Владимирские ГВ. 1847. № 6.

Тихонравов 1857 — *Тихонравов К.* Офени Владимирской губернии // Владимирский сборник: Мат-лы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губернии. М., 1857.

Тихонравов 1863 — *Тихонравов Н. С.* Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2.

Токмаков 1890 — *Токмаков И.* Псков триста лет тому назад // Сб-к мат-лов для VIII Археологического съезда в Москве. Вып. IX. Псковская губерния и ее святыни (история, археология и статистика). Псков, 1890.

Толстая 1995 — *Толстая С. М.* Беременность // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 43–44.

Толстая, Белова 1996 — *Толстая С. М., Белова О. В.* Почитание крестов в Полесье // ЖСт. 1996. № 3(11). С. 44–45.

Толстой 1969 — *Толстой Н. И.* Славянская географическая терминология. М., 1969.

Толстой 1987 — *Толстой Н. И.* Из славянских этнокультурных древностей. 1. Оползание и опоясывание храма // Труды по знаковым системам. Тарту, 1987.

Толстой 1990 — *Толстой Н. И.* Переворачивание в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–127.

Толстой 1994 — *Толстой Н. И.* Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // ЖСт. 1994. № 2. С. 18–21.

Толстой 1995 — *Толстой Н. И.* Оползание и опоясывание храма // Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 95–112.

Топорков 1981 — *Топорков А. Л.* К оппозиции мужское/женское в этнодиалектных текстах // Структура текста–81: Тез. симпоз. М., 1981.

Топорков 1984 — *Топорков А. Л.* Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 41–47.

Топорков 1990 — *Топорков А. Л.* Домашняя утварь в поверьях и обрядах Полесья // Этнокультурные традиции русского сельского населения XIX — начала XX в. М., 1990. Вып. 2.

Топорков 1992 — *Топорков А. Л.* Перепекание детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Топорков 1995 — *Топорков А. Л.* Соль // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 364.

Топорков 1999 — *Топорков А. Л.* Повседневная мифология в России XVII в. (по материалам рукописных лечебников) // Мифология и повседневность. СПб., 1999. Вып. 2. С. 51–59.

Топоров 1971 — *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Тр. по знаковым системам. Тарту, 1971. Вып. V.

Трепавлов 1995 — *Трепавлов В. В.* Тюркская знать в средневековой России // Элиты и этнос средневековья. М., 1995. С. 127–134.

Троицкий 1969 — *Троицкий С. М.* Самозванцы в России XVII–XVIII вв. // Вопросы истории. 1969. № 3.

Трубецкой 1922 — *Трубецкой Е.* Иное царство и его искатели в русской народной сказке. М., 1922.

Трусман 1890 — *Трусман Ю. А.* Полуверцы Псково-Печерского края // ЖС. Отд. этнографии. СПб., 1890. Вып. 1. С. 40–42.

Тульцева 1970 — *Тульцева Л. А.* Религиозно-бытовые пережитки у русского сельского населения (на мат-лах Рязанской обл.). М., 1970.

Тумилевич 1983 — *Тумилевич Т. И.* (сост.) А родимой-то матушки да милее в свете нету: Донской фольклор о матери. Ростов-на-Дону, 1983.

Уваров 1867 — *Уваров А. С.* Обыденные или однодневные церкви // Древности. Тр. Московского археол. о-ва. Т. 1. Вып. 2. Мат-лы для археологического словаря. М., 1867. С. 43–47.

Уртанс 1987 — *Уртанс Ю. В.* Культовые камни с углублениями в Латвии // КСИА. Вып. 190. 1987.

Успенский 1991 — *Успенский Д. И.* Родины и крестины, уход за родильницей и новорожденным (воспроизведение статьи 1895 г. в Этнографическом обозрении) // Мудрость народная: Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 1: Младенчество. Детство. М., 1991.

Успенский А. 1820 — *Успенский А.* Реестр слов офенского наречия. Список слов офенского наречия, объясняющий полный смысл оного на российском

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

языке (образцы разговора по-российски и по-офенски, приложенные к реестру А. Успенского) // Тр. О-ва любителей российской словесности. Ч. XX. Летоп. Ч. V. М., 1820. С. 239–243.

Успенский А. 1822 — *Успенский А.* Продолжение офенского наречия (Часть словаря, составленного А. Успенским и присланного из г. Владимира). Сочинения в прозе и стихах // Тр. ОЛРС. М., 1822. Ч. 1. С. 322–324.

Успенский Б. А. 1982 — *Успенский Б. А.* Царь и Самозванец: самозванчество в России как культурно-исторический феномен // Художественный язык средневековья. М., 1982.

Ушаков 1897 — *Ушаков Ф. А.* Описание древних городищ, городцов, курганов, валов, каменных крестов, мостов и камней с отпечатками, разных предметов, сохранившихся в Псковской губернии. Псков, 1897.

Фадеева 1998 — *Фадеева Л. В.* Духовно-религиозные основы культурного ландшафта Пинежья // *Калугков В. Н. и др.* М., 1998. С. 79–106.

Фаминцын 1889 — *Фаминцын А. С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889.

Федотов 1935 — *Федотов Г. П.* Мать-Земля: К религиозной космологии русского народа. Париж, 1935.

Федотов 1991 — *Федотов Г. П.* Стихи духовные: (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. (Изд.: Париж, 1935).

Филипов 1862 — *Филипов И. Ф.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862.

Финченко — *Финченко А. Е.* Качем (Описание архива верхнетоемского краеведа С. Г. Третьякова) // Русский Север: Аспекты уникального в культуре (в печати).

Фирсов, Киселева 1993 — *Фирсов Б. М., Киселева И. Г.* (авт.-сост.). Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. (На примере Владимирской губернии). СПб., 1993.

Фишман 1986 — *Фишман О. М.* Связь пастушеской и свадебной обрядности у карел // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. СПб., 1986. С. 190–205.

Фомин 1993 — *Фомин С.* (сост.) Россия перед вторым пришествием: Мат-лы к очерку русской эсхатологии / Сост. С. Фомин. Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры. 1993.

Формозов 1965 — *Формозов А. А.* Камень «Щеглец» близ Новгорода и камни-следовики // СЭ. 1965. № 5. С. 130–138.

Фрейман 1936 — *Фрейман Н.* Придорожная часовня — пережиток древнего погребения «на столбах, на путях» // СЭ. 1936. № 3.

Фуко 1963 — *Фуко М.* Рождение клиники. М., 1998. Перевод с франц. По изданию: *Foucault M.* Naissance de la clinique. Paris, 1963.

Фуко 1999а — *Фуко М.* История сексуальности. М., 1999а.

Фуко 1999б — *Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. Пер. с франц. по изданию: *Foucault M.* Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris, 1975.

Харузин 1894 — *Харузин Н. Н.* К вопросу об ассимиляционной способности русского народа // ЭО. Кн. XXIII. 1894. № 4.

Хорошкевич 1993 — *Хорошкевич А. Л.* Символы русской государственности. М., 1993.

Христианство и церковь в России феодального периода (Мат-лы). Новосибирск, 1989.

Цивьян 1985 — *Цивьян Т. В.* Мифологическое программирование повседневной жизни // Этнические стереотипы поведения. Л., 1985. С. 154–178.

Цивьян 1987 — *Цивьян Ю. Г.* К символике поезда // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 754. Символ в системе культуры: Тр. по знаковым системам. XXI. Тарту, 1987. С. 119–134.

Цивьян 1991 — *Цивьян Т. В.* Оппозиция *мужской/женский* и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 77–91.

Цивьян 1999 — *Цивьян Т. В.* Движение и путь в балканской модели мира: исследования по структуре текста. М., 1999.

Чарушин 1911 — *Чарушин А. А.* Крестьянские переселения в бытовом их освещении // Изв. Арх. ОИРС. 1911. № 18.

Черемицина 1996 — *Черемицина Т. Б.* «Хождение в народ» русской интеллигенции и архетип странника // Архетип: Культурологический альманах. 1996. Шадринск, 1996. С. 114–116.

Черепанова 1996 — *Черепанова О. А.* (сост., комм.) Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. СПб., 1996.

Черепнин 1929 — *Черепнин Л. В.* Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография. 1929. № 2.

Чернов 1991 — *Чернов С. З.* Археологические данные о внутренней колонизации Московского княжества XII–XV вв. и происхождение волостной общины // Советская археология. 1991. № 1.

Черных 1994 — *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка. В 2 т. М., 1994.

Черных 2001 — *Черных А. В.* Поведенческие нормы в рекрутской обрядности (по материалам Пермского Прикамья) // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 142–149.

Чернышев 1900 — *Чернышев В. И.* Несколько духовных стихов // ЖС. 1900. № 5. С. 426–435.

Чистов 1958 — *Чистов К. В.* Былина «Рахта Рагнозерский» и предание о Рахкое из Рагнозера // Славянская филология. М., 1958. Вып. 3.

Чистов 1959 — *Чистов К. В.* Материалы к изучению былины и предания о Рахкое из Рагнозера // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959. С. 149–166.

Чистов 1967 — *Чистов К. В.* Русские народные социально-утопические легенды XVIII–XIX вв. М., 1967.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Чистов 1968 — *Чистов К. В.* О сюжетном составе русских народных преданий и легенд (Методологические вопросы) // История, культура, фольклор и этнография славянских народов. VI Междунар. Съезд славистов. М., 1968. С. 318–335.

Чистов 1988 — *Чистов К. В.* Ирина Андреевна Федосова: Историко-культурный очерк. Петрозаводск, 1988.

Чистяков 1982 — *Чистяков В. А.* Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 114–126.

Шайжин 1903 — *Шайжин Н.* Зависимость областного Олонецкого наречия от наречия и говоров прибалтийских, прикамских и приволжских финнов в лексическом отношении. Петрозаводск, 1903.

Шафрановская 1994 — *Шафрановская Т. К.* Петербургская Кунсткамера: Путеводитель по музею. СПб., 1994.

Шевелев 1906 — *Шевелев В. В.* Культовые камни в Каргополье //РА. 1992. № 2.

Шляпкин 1906 — *Шляпкин И. А.* Древние русские кресты. 1. Кресты новгородские, до XV века, неподвижные и нецерковной службы. СПб., 1906.

Шейн 1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Запада. СПб.,1902. Т. 3.

Шенников 1971 — *Шенников А. А.* Земледельческая неполная оседлость и «теория бродяжничества» // Этнография народов СССР (сб. ст.). Л., 1971.

Шенников 1997 — *Шенников А. А.* Гороховецкие зимницы: очерки из истории российских крестьян, их хозяйства, быта и культуры. СПб., 1997.

Шепилевский 1882 — *Шепилевский Е.* К казуистике повреждений наружных половых органов женщины. Скопческие операции // Врач (СПб.), 1882. Т. 3. № 3. С. 35–38.

Шептаев 1965 — *Шептаев Л. С.* ранние предания и легенды о Разине // Славянский фольклор и историческая действительность. М., 1965.

Шептаев 1975 — *Шептаев Л. С.* Поэтика исторических преданий о Разине в свете истории жанра // Русский фольклор. XV. Л., 1975. С. 102–113.

Шереметева 1930 — *Шереметева М. Е.* Вожаки медведей в Калуге // Сб-к Калужского гос. музея. Калуга, 1930. Вып. 1.

Шершеневич 1916 — *Шершеневич В.* Автомобиля поступь. М., 1916.

Шешенин 1866 — *Шешенин А. К.* Заклинания (в Сумском посаде Кемского уезда) // АГВ. 1866. № 4.

Шиндин 1990 — *Шиндин С. Г.* К описанию процедуры выхода из дома в русских заговорах // Научно-теоретическое обеспечение профессиональной подготовки студентов педвуза. Саратов, 1990. Вып. 1.

Шиндин 1993 — *Шиндин С. Г.* Пространственная организация русского заговорного универсума: Образ центра мира // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Заговор. М., 1993. С. 108–127.

Шкловский 1933 — *Шкловский В.* О трамвайном фольклоре //Звезда. 1933. № 5. С. 91.

Шнирельман 1992 — *Шнирельман В. А.* Война и мир в традиционных обществах (По мат-лам зап. исслед.): Науч.-аналитич. обзор. М., 1992.

Шорин 1988а — *Шорин М. В.* Культовые камни как источник по изучению язычества // Тихвинский сборник. Тихвин, 1988. Вып. 1.

Шорин 1988б — *Шорин М. В.* Семантика некоторых изображений на культовых камнях // Археология и история Пскова и Псковской земли: Тез. докл. конф. Псков, 1988. С. 61–62.

Шорин 1989 — *Шорин М. В.* О цветовой символике в связи с интерпретацией культовых камней // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Тез. науч. конф. Новгород, 1989.

Шорин 1991 — *Шорин М. В.* Вопросы классификации и датировки культовых камней (по мат-лам Новгородской области) // КСИА. 1991. Вып. 205.

Шумов, Кучевасов 1995 — *Шумов К. Э., Кучевасов С. В.* Розы гибнут на морозе, малолетки — в лагерях: рукописные тетради из камеры малолетних преступников // ЖСт. 1995. № 1. С. 11–15.

Шустиков 1892 — *Шустиков А.* Троичина Кадниковского уезда (бытовой очерк) // ЖС. 1892. Вып. 3. С. 106–138.

Щапов 1906 — *Щапов А. П.* Русский раскол старообрядчества // Соч. в 3-х т. СПб., 1906. Т. 1.

Щапов 1937 — *Щапов А. П.* Историко-географические и этнографические заметки о Сибирском населении (1872) // Собр. соч. Дополнительный том к изданию 1905–1908 гг. Иркутск, 1937. С. 83–173.

Щепанская 1992 — *Щепанская Т. Б.* Культура дороги на Русском Севере: Странник // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 102–126.

Щепанская 1993 — *Щепанская Т. Б.* Символика молодежной субкультуры: Опыт этнографического исследования системы. 1986–1989 гг. СПб., 1993.

Щепанская 1995а — *Щепанская Т. Б.* Странные лидеры (о некоторых традициях социального управления у русских) // Этнические аспекты власти: Сб. ст. СПб.,1995. С. 211–240.

Щепанская 1995б — *Щепанская Т. Б.* Кризисная сеть (Традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

Щепанская 1995в — *Щепанская Т. Б.* Термины родства в группировках хиппи // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. СПб., 1995. С. 247–259. Вып. 1.

Щепанская 1996 — *Щепанская Т. Б.* Власть пришельца: Атрибуты странника в мужской магии русских (XIX — начало XX в.) // Символы и атрибуты власти: генезис, семантика, функции. СПб., 1996. С. 72–101.

Щепанская 1999 — *Щепанская Т. Б.* Пронимальная символика // Женщина и вещественный мир культуры у народов России и Европы (Сборник МАЭ, т. XLVII). СПб., 1999. С. 149–190.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Щепанская 2001 — *Щепанская Т. Б.* Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // Мужской сборник. Выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001. С. 9–27.

Элиасов 1960 — *Элиасов Л. Е.* Русский фольклор Восточной Сибири: Народные предания. Улан-Удэ, 1960.

Юдин 1966 — *Юдин Н. И.* Правда о петербургских «святынях». Л., 1966.

Юнг 1994 — *Юнг К. Г.* О современных мифах. М., 1994.

Юрлов 1867 — *Юрлов В.* Симбирская запись о кладах // СГВ. 1867. № 24.

Яворский 1897 — *Яворский Ю.* Галицко-русские поверья о дикой бабе // ЖС. 1897. Вып. 3–4. Отд. 2.

Яковлев 1943 — *Яковлев А.* Холопство и холопы в Московском государстве XVII в. М.; Л., 1943.

ЯОС — Ярославский областной словарь / Ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1984.

Ярыгина 2001 — *Ярыгина Е. В.* Кологривский рекрутский обряд // Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре. М., 2001.

Ястребов 1895 — *Ястребов В. Н.* Из народных уст (Холера. — Св. Пятница. — Блуд. — Упыри. — Ирод.) // ЭО. Кн. XXV. 1895. № 2. С. 146–150.

Яшкина 1998 — *Яшкина В. Б.* Средневековые каменные кресты в традиционной культуре XIX–XX вв. // Антропология религиозности (Альманах «Канун». Вып. 4). 1998. С. 336–375.

Berger, Luckmann 1966 — *Berger P. L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge. New York, 1966.

Berger, Luckmann — *Berger P. L., Luckmann T.* The Social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge. New York, 1966.

Berthelot 1991 — *Berthelot J. M.* Sociological Discourse and the Body // The Body: Social Process and Cultural Theory. London, 1991.

Blacking 1977 — *Blacking J.* (ed.). The Anthropology of the Body. London, 1977.

Brooks 1952 — *Brooks R. H.* The anatomy of anomie // Political Science. 1951. № 66(3). P. 44–51; 1952. № 66(4). P. 38–49.

Brown 1988 — *Brown P.* The Body and Society. New York, 1988.

Cataclysms, crises and catastrophes: Psychology in action / Ed. by K. Bryant. Hyattsville, MD: Amer. Psychol. Association, 1988.

Cohen 1985 — *Cohen A. P.* The Symbolic Construction of Community. London; New York, 1985.

Douglas 1973 — *Douglas M.* Natural Symbols. Harmondsworth, 1973.

Evdokimov 1987 — *Evdokimov M.* Pelegrins russes et vagabonds mystiques. Paris,1987.

Featherstone, Hepworth, Turner 1991 — *Featherstone M., Hepworth M., Turner B. S.* (eds). The Body: Social Process and Cultural Theory. London, 1991.

Foucault 1973 — *Foucault M.* The Birth of the Clinic. London, 1973.

Foucault 1979 — *Foucault M.* Discipline and Punish. N. Y., 1979.

Foucault 1980 — *Foucault M.* The History of Sexuality. N. Y., 1980.

Grazia 1948 — *Grazia S.* The political community: A study of anomie. Chicago Univ. Press, 1948.

Helmer 1975 — *Helmer R.-P.* European Pastoral calls and their possible influence on Western Liturgical Chant. Columbia University, 1975.

Howe 1948 — *Howe N.* Migration and Mythmaking in Anglo-Saxon England. London,1948.

Melucci 1989 — *Melucci A.* Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society. Philadelphia: Temple Univ. Press, 1989.

Morris 1946 — *Morris Ch. W.* Signs, language and behavior. New York, 1946.

Murdock, Wilson 1972 — *Murdock G. P., Wilson S. F.* Settlement Patterns and Community Organisation: Cross-Cultural Codes // Ethnology. 1972. № 3. P. 254–295.

Orru 1987 — *Orru M.* Anomie: History and meanings. Boston, etc., 1987.

Palmer 1988 — *Palmer S. F.* Charisma and abdication: a study of the leadership of Bhagwan Shree Rajneesh // Sociol. Analysis. Chicago, 1988. V. 49. № 2. P. 119–135.

Parsons 1961 — *Parsons T.* Culture and the Social System // Theories of Society. New York, 1961. Vol. II.

Schutz 1960 — *Schutz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Vienna, 1960.

Shibutani 1962 — *Shibutani T.* Reference Groups and Social Control // Human Behavior and Social Processes. Boston, 1962.

Stenning 1957 — *Stenning D.* Transhumance, Migratory Drift and Migration: Patterns of Pastoral Fubani Nomads // J.R.A.I. (Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland). London, 1957. Vol. 87. Pt. 1.

Vainshtein 1978 — *Vainshtein S. I.* The Problem of Origin and Formation of the Economic-Cultural Type of Pastoral Nomads in the Moderate Belief of Eurasia // The Nomadic Alternative Models of Interaction in the African-Asian Deserts and Steppes. Paris, 1978.

Zelinsky 1979 — *Zelinsky W.* The demographic transition. Changing patterns of migration // Population science in the service mankind. Liege, 1979.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Список сокращений

АГВ – Архангельские губернские ведомости.
АИМК – Академия истории материальной культуры.
АИС – Архив Института социологии РАН.
АМАЭ – Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.
АО – Археологическое обозрение.
АРЭМ – Архив Российского этнографического музея.
ВГВ – Вологодские губернские ведомости.
ВлГВ – Владимирские губернские ведомости.
ЖМВД – Журнал Министерства внутренних дел.
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения.
ЖС – Живая старина. СПб.
ЖСт – Живая старина. М.
КГВ – Костромские губернские ведомости.
КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР.
МАО – Московское археологическое общество.
МАЭ – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН.
НИС – Новгородский исторический сборник.
ОГВ – Олонецкие губернские ведомости.
ОИДР – Общество истории и древностей Российских.
ОЛЕАЭ – Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
ОЛРС – Общество любителей российской словесности.
ОНС – Общественные науки и современность.
ОРСА – Отделение русской и славянской археологии Русского археологического общества.
ОРЯС – Отделение русского языка и словесности Академии наук.
ПГВ – Псковские губернские ведомости.
РА – Российская археология.
РГО – Императорское Русское географическое общество.
РИС – Русский исторический сборник.
РФ – Русский фольклор.
СА – Советская археология.
СГВ – Симбирские губернские ведомости.
СоцИс – Социологические исследования.
СРНГ – Словарь русских народных говоров.
СЭ – Советская этнография.
ТГВ – Тульские губернские ведомости.
ЭО – Этнографическое обозрение.

Список информантов

Полевые материалы автора хранятся в Архиве МАЭ РАН (СПб), фонд К–I, опись 2, дд. 1230, 1292, 1337, 1416, 1417, 1508, 1567, 1568, 1569, 1570, 1621, 1622, 1623, 1624, 1646, 1647, 1728.

Сведения указаны в том виде и объеме, в каком информанты согласились предоставить их для публикации.

Архангельская обл.

Вельский р-н, с. Благовещенск, 1988 г.

Белозерова Евдокия Степановна, 1906 г. р.
Белозерова Елизавета Арсентьевна, 1912 г. р.
Белозерова Елизавета Сергеевна, 1926 г. р., д. Послудная.
Боева Мария Григорьевна, с. Благовещенск.
Булатова Анисья Ионовна, 1920 г. р., д. Набережье.
Булатова Зоя Абрамовна, 1904 г. р.
Зажигина Мария Михайловна, 1910 г. р.
Игушина Александра Федоровна, 1922 г. р.
Карпова Ирина Семеновна, 1904 г. р., д. Кузнецово.
Некрасов Яков Семенович, 1919 г. р., д. Набережье.
Новгородов Павел Александрович, 1911 г. р., д. Заболотье (Подхолмышное).
Пиневская Серафима Константиновна, д. Ирзеньга.
Попова Александра Осиповна, 1905 г. р.
Сабуров Валентин Федорович.
Суэтина Таисья Михайловна, 1900 г. р., д. Ирзеньга.
Теплухина Анна Петровна, 1913 г. р., д. Мелиховская.
Третьякова Анна Ивановна, 1902 г. р.
Холзаков Евгений Васильевич, 1934 г. р., д. Порог.
Черепанова Галина Алексеевна, 1926 г. р.
Чуркова Анна Яковлевна, д. Ирзеньга.
Шевдин Василий Григорьевич.
Шевдина Анна Петровна.
Юркина Лия Васильевна, 1929 г. р., д. Ушаково.
Яшинская Анисья, д. Набережье.

Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя, 1989 г.

[АМАЭ, д. 1646] Савелов Максим Ильич, 1904 г. р.
Анна Зиновьевна, 1905 г. р., д. Демьяново.
Комарова (дев. Первухина) Афанасья Дмитриевна, ок. 1915 г. р., с. Усть-Выя.
Нехлебаев Альберт Дмитриевич, 1931 г. р., д. Мутокорье.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Селянинова Зинаида Васильевна, 1908 г. р., д. Кудрина Гора.
Серафима Сергеевна, д. Новинки.
Синяева Александра Григорьевна, 1900 г. р., д. Мутокорье.
Синяева Афанасья Андреевна, 1900 г. р., д. Мутокорье.
Таисья Яковлевна, д. Демьяново.
Толстикова Вера Григорьевна, 1906 г. р.

Виноградовский р-н, с. Борок, 1988 г.

Ермолина Ульяна Яковлевна, д. Скобели.
Орлова Александра Игоревна, д. Леушинская.
Серчукова Лидия Ефимовна, д. Михайловская.
Шипунова Анна Ивановна, ок. 55 лет, д. Скобели.

Виноградовский р-н, с. Конецгорье, 1988 г.

Суслонова Мария Семеновна, 1909 г. р.
Фенева Наталья Яковлевна, 1910 г. р.
Ширяевская Анастасия Афанасьевна, 1921 г. р., д. Черцово.

Пинежский р-н, с. Сура, 1987 г.

Браванов Егор Михеевич, 1915 г. р.
Данилова Анна Васильевна, ок. 70 лет, с. Сура.
Малкина Екатерина Васильевна, 1927 г. р.
Постникова Александра Григорьевна, 1909 г. р.
Сосновский Иван Васильевич, ок. 60 лет, д. Осаново.
Черноусов Егор Яковлевич, 1928 г. р., д. Засурье.

Пинежский р-н, с. Сура, с. Явзора, 1989 г.

Дунаева Мария Александровна, 1903 г. р.
Дурынина Анастасия Ивановна, 1910 г. р., д. Явзора.
Малкина Катерина Васильевна, с. Сура.
Тихонова Ирина Алексеевна, 1921 г. р.

Пинежский р-н, с. Сура, с. Нюхча, 1989 г.,

Анна Егоровна, д. Шуломень.
Анна Петровна, ок. 70 лет, д. Шиднема.
Данилов Александр Дмитриевич, 1912 г. р., д. Шуломень.
Данилова Серафима Вячеславовна, с. Сура.
Зорина Анисья Васильевна, 1915 г. р., д. Шиднема.
Попова Татьяна Ивановна, ок. 70 лет, д. Шуломень.
Степанида Ивановна, 1900 г. р., с. Нюхча.

Шенкурский р-н, с. Шеговары, 1987 г.

Белозерова Ефросинья Степановна, 1907 г. р.
Власов Владимир Анатольевич, 1970 г. р., д. Павловская
Долгобородов Василий Иванович, ок. 1920 г. р., д. Шитиковська.
Дружинина Ульяна Андреевна, 1913 г. р., с. Шеговары.
Дружинина Ульяна Андреевна, 1921 г. р.
Зеленина Евгения Игнатьевна, 1911 г. р., с. Усть-Ледь.
Ившина Клавдия Дмитриевна, 1909 г. р., д. Керчела.
Катышева Анастасия Даниловна, 1910 г. р., с. Шеговары.
Кичина Пелагея Михайловна, 1904 г. р., с. Шеговары.
Ковалева Ульяна Борисовна, 1906 г. р., с. Шеговары.
Конечная Анна Федоровна, ок. 1925 г. р.
Котова Александра Никифоровна, 1919 г. р.
Кузнецова Елизавета Александровна, 1900 г. р., д. Шурухино.
Палешова Евдокия Максимовна, с. Шеговары.
Питолина (Лобанова) Антонина Михайловна, 1918 г. р., д. Черный Ручей.
Попов Всеволод Иванович, 1911 г. р., д. Варамино.
Рябов Иван Васильевич, 1925 г. р., д. Варамино.
Сергеева Татьяна Павловна, 1914 г. р., д. Заважье.
Тепляков Лука Кузьмич, 1903 г. р.
Теплякова Александра Кирилловна.
Уродова Антонина Васильевна, 1922 г. р.
Усачев Михаил Никанорович, 1911 г. р., д. Варамино.
Уткина Зинаида Никифоровна, 1921 г. р.
Хованова Аядотья Павловна, ок. 1910 г. р., с. Шеговары.
Худовеков Александр Петрович, ок. 1927 г. р., с. Шеговары.
Чуваева Феклетея Александровна, ок. 1920 г. р., д. Пещагинская.
Чудинова Аполлинария Александровна, 1921 г. р.
Шошин Леонид Алексеевич (пастух), 1926 г. р.

Брянская обл.

Климовский р-н, с. Челхов, 1982 г.

Вестимова Анна Семеновна, 1909 г. р., с. Челхов.
Грибков Егор Федорович, 1898 г. р., с. Челхов.
Грибкова Мария Савельевна, 1906 г. р., с. Челхов.
Исадченко Александра Моисеевна, 1905 г. р., д. Хвоинчи.
Казимирова Анна Карпеевна, 1920 г. р., с. Челхов.
Козодоева Анастасия Антоновна, 1914 г. р., с. Челхов.
Прокопенко Кристина Григорьевна, 1905 г. р., с. Челхов.
Рудянок Ульяна Фоковна, 1919 г. р., с. Челхов.
Стоблова Екатерина Федотовна, 1904 г. р., с. Челхов.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Ткачева Фекла Осиповна, 1900 г. р., с. Челхов.
Тужилина Надежда Степановна, 1909 г. р.
Тулупова Надежда Федоровна, 1914 г. р., с. Челхов.
Шайдукина Галина Ильинична, 1903 г. р., с. Челхов.

Вологодская обл.

Харовский р-н, с. Азла, 1984 г.

Гурьева Анна Павловна, 1909 г. р., д. Залесье.
Зеленин Пантелеймон Васильевич, 1922 г. р., пастух, д. Залесье.
Исправникова Асклида Григорьевна, 1915 г. р., д. Семеновская.
Крылов Иван Парфенович, 1906 г. р., бывший мельник, д. Залесье.
Крылова Августа Семеновна, 1907 г. р., д. Залесье.
Левина Клавдия Игнатьевна, 1910 г. р., с. Азла.
Першина Мария Осиповна, 1904 г. р., д. Семеновская.
Петрова Александра Григорьевна, ок. 1910 г. р., д. Залесье.
Смирнова Лидия Григорьевна, 1912 г. р., д. Бугры.
Сошина Елизавета Алексеевна, 1901 г. р., д. Бугры.
Титова Нина Александровна, 1926 г. р., д. Бугры.
Федосимов Алексей Ильич, 1914 г. р., д. Лобаниха.
Хабин Василий Алексеевич, 1911 г. р., д. Сергозеро.
Черняева Таисья Михайловна, 1900 г. р., д. Плесниха.

Тарногский р-н, с. Верхняя Кокшенга, 1987 г.

Вахнева Татьяна Петровна.
Дуракова Екатерина Ивановна, 1925 г. р.
Дуракова Лидия Даниловна, 1921 г. р., д. Дурновская.
Дурневская Лидия Даниловна (с/с Верхняя Кокшенга).
Евсеева Лидия Алексеевна, 1921 г. р.
Ишова Ария Константиновна, 1924 г. р., д. Ковриженская.
Кротялова Нина Александровна, 1910 г. р. (переселилась из с. Сойга Архангельской обл. Никольского сельсовета).
Попова Агриппина Мисаиловна, 1898 г. р.
Попова Анна Павловна, 1900 г. р.
Прасковья Ивановна.
Сабуров Михаил.
Силинская Анна Ионовна, 1913 г. р., д. Костылиха.
Тарханова Фаина Александровна, 1926 г. р.
Шавкунова Степанида Павловна, 1914 г. р., с. Илеза.
Шубин Евгений Петрович, 1920 г. р., с. Шевелево.

Тарногский р-н, с. Нижний Спас (на р. Кокшенге).

Гордеев Константин Павлович, 1921 г. р.
Едемская Августа Александровна, 1913 г. р.
Едемская Вера Виссарионовна, д. Горка.
Едемская Капитолина Леонидовна, 1905 г. р., с. Нижний Спас, д. 1568.
Едемский Иван Осипович.
Зарянская Наталья Григорьевна, 1921 г. р., с. Нижний Спас.
Коптяева Аполлинария Дементьевна, 1903 г. р., с. Нижний Спас.
Коптяева Зинаида Тихоновна, 1905 г. р.
Коптяева Любовь Владимировна, 1909 г. р., с. Нижний Спас, д. Подгорная.
Кузнецова Алевтина Яковлевна, 1918 г. р.
Мошъяков Василий Александрович, 1918 г. р., д. Горка.
Паволочный Павел Иванович, 1922 г. р., д. Ванеевская.
Попова Александра Васильевна, 1915 г. р.
Рудаков Николай Николаевич, 1927 г. р.
Рудакова Александра Григорьевна, с. Нижний Спас.
Угрюмова Анна Павловна, 1911 г. р.

Калининская обл.

Рамешковский р-н, с. Медведиха, 1981 г.

Вощакова Анна Михайловна, 1895 г. р., с. Медведиха.
Кучин — Васильевич, 1900 г. р., д. Старово.
Кучина Татьяна Ивановна, 1901 г. р., д. Старово.
Рылякова Елена Кирилловна, 1906 г. р., д. Рязаночка.

Костромская обл.

Парфеньевский р-н, с. Николо-Ширь, 1982 г.

Бородкина Юлия Геннадьевна, 1915 г. р., с. Николо-Ширь.
Валова Мария Владимировна, 1904 г. р., д. Савочево.
Власова Надежда Ивановна, 1919 г. р., д. Паново.
Зюкина Александра Сергеевна, 1914 г. р., д. Павлово.
Капралова Людмила Александровна, 1912 г. р., с. Трифоново.
Крылова Евстолия Васильевна, 1914 г. р., д. Савочево.
Панова Людмила Сергеевна, ок. 1950 г. р., с. Николо-Ширь.
Розова Анна Алексеевна, 1901 г. р., д. Савочево.
Рубцова Августа Дмитриевна, 1916 г. р., д. Афонино.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Смирнова Александра Ерофеевна, 1910 г. р., д. Савочево.
Смирнова Евстолия Ивановна, 1904 г. р., с. Трифоново.
Тисленко Валентина Михайловна, 1914 г. р., д. Афонино.
Шашкова Надежда Александровна, 1905 г. р., д. Савочево.
Шелохманова Мелетина Павловна, 1910 г. р., д. Калызино.

Чухломский р-н, с. Чертово, 1989 г.

Смирнов Михаил Федорович, 1917 г. р.
Тюшкина Мария Ивановна, 1909 г. р.

Кологривский р-н, с. Ильинское, 1989 г.

Голубцова Лидия Ивановна, ок. 75 лет, д. Слепцовская.
Смирнова Екатерина Васильевна, ок. 70 лет, д. Ужуга.

Буйский р-н, с. Курилово, 2000 г.

Палкина Анна Михайловна, 1925 г. р., с. Курилово.

Буйский р-н, с. Дьяконово, 2000 г.

Громов Михаил Павлович, 1913 г. р., с. Дьяконово.
Громова Лилия Сергеевна, 1925 г. р., д. Барское (Боярское).
Грушина Анна Сергеевна, 1924 г. р., д. Шумовицы.
Жаринова Мария Васильевна, 1924 г. р., д. Холодилово.
Иванова Евдокия Николаевна, 1925 г. р., д. Григорьево.
Молодяева Татьяна Александровна, 1933 г. р., д. Вятка.
Мухин Анатолий Сергеевич, 1932 г. р., с. Дьяконово.
Мухин Сергей Петрович, 1924 г. р., д. Печенга.
Мухина Наталья Фатеевна, 1925 г. р., д. Печенга.
Соколова Прасковья Васильевна, 1924 г. р., д. Шумовицы.
Шипова Александра, ок. 1925 г. р., д. Шелыхово.

Буйский р-н, с. Елегино, с. Залесье, 2001 г.

Балукова Таисия Васильевна, 1935 г. р., с. Елегино.
Бычкова Анна Александровна, 1923 г. р., д. Токарево.
Иванов Геннадий Александрович, 1962 г. р., с. Залесье.
Иванова Надежда Константиновна, 1930 г. р., с. Елегино.
Рыжова Нина Васильевна, ок. 1925 г. р., д. Токарево.
Смирнов Борис Михайлович, 1930 г. р., д. Горка.

Смирнова Валентина Константиновна, 1929 г. р., с. Елегино.
Смирнова Галина Николаевна, 1932 г. р., д. Токарево.
Соловьева Валентина Александровна, 1931 г. р., с. Елегино.
Чистякова Нина Алексеевна, 1925 г. р., с. Залесье.
Шигаева Зинаида Александровна, 1930 г. р., с. Залесье

Солигаличский р-н, с. Калинино, 2001 г.

Беляева Аполлинария Павловна, ок. 1930 г. р., с. Калинино.
Беляева Екатерина Александровна, ок. 1925 г. р., с. Калинино.
Большакова Мария Дмитриевна, 1927 г. р., с. Калинино.
Варзухин Николай Николаевич, 1941 г. р., с. Калинино.
Грязин Иван Михайлович, 1933 г. р., с. Калинино.
Соловьева Ульяна Павловна, 1920 г. р., с. Калинино.

Кировская обл.

Нагорский р-н, с. Синегорье, 1986 г.

Абатурова Прасковья Архиповна, 1913 г. р., с. Синегорье.
Докучаева Александра Николаевна, ок. 1910 г. р., с. Синегорье.
Козлов Николай Андреевич, 1936 г. р., пасечник, с. Гогли.
Ларионов Владимир Николаевич, 1915 г. р., пасечник, с. Гогли.
Мушина Августа Михайловна, 1908 г. р., с. Синегорье.
Невзорова Таисия Васильевна, 1915 г. р., с. Заево.
Первакова Александра Васильевна, 1906 г. р., с. Синегорье.
Пономарева Александра Семеновна, 1923 г. р., с. Синегорье.
Попова Анна Григорьевна, 1906 г. р., д. Семиколенная.
Рослякова Татьяна Андреевна, 1908 г. р., с. Заево.
Семиколенная Августа Васильевна, 1924 г. р., д. Семиколенная.
Соболина Федосья Семеновна, 1918 г. р., д. Шучкины.
Сырчин Анатолий Гаврилович, 1919 г. р., с. Гогли.
Сычева Анфиса Ивановна, 1925 г. р., с. Заево
Сычева Мария Прокопьевна, 1916 г. р., с. Заево.
Щуплецова Невелла Константиновна, 1928 г. р.

Советский р-н, с. Колянур, 1986 г.

Дымаков Семен Григорьевич, 1902 г. р., пасечник, д. Улус.
Кропотова Клавдия Ивановна, 1925 г. р., д. Долбилово.
Кучергин Михаил Александрович, 1934 г. р., пастух, д. Дубовая.
Филимонова Евдокия Ивановна, 1904 г. р., д. Бабино.
Филимонова Ольга Дмитриевна, 1918 г. р., д. Бабино.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Советский р-н, с. Воробьева Гора, 1986 г.

Бахтина Пелагея Васильевна, 1910 г. р., с. Воробьева Гора.
Загаинова Клавдия Ивановна, 1910 г. р., д. Дугино.
Михеева Анна Даниловна, 1902 г. р., д. Дугино.
Михеева Пелагея Яковлевна, 1907 г. р., д. Дугино.

Яранский р-н, 1982 г.

Мельникова Мария Павловна, 1918 г. р., д. Шишульга.

Новгородская обл.

Окуловский р-н, с. Кулотино, 1980 г.

Богданова Нина Ивановна, 1921 г. р., д. Великуши.
Носухина Екатерина Ивановна, 1906 г. р., пос. Кулотино.
Румянцев Павел Иванович, 1915 г. р., д. Старое.
Фадеева Степанида Денисовна, 1894 г. р., пос. Кулотино.

Старорусский район, с. Пинаевы Горки, с. Залучье, с. Засово, 1997 г.

Акимов Павел Ильич, 1922 г. р., с. Пинаевы Горки.
Бакина Мария Федоровна, 1915 г. р., с. Пинаевы Горки.
Богачева Александра Васильевна, 1932 г. р., с. Пинаевы Горки.
Васильева Евдокия Александровна, 1931 г. р., с. Засово.
Васильева Прасковья Васильевна, ок. 75 лет, с. Пинаевы Горки.
Волкова Анна Ивановна, 1905 г. р., с. Засово.
Игнатьева Анна Прокофьевна, 1921 г. р., с. Засово.
Лукин Виктор Васильевич, 1925 г. р., с. Пинаевы Горки.
Макаров Владимир Аркадьевич, 1952 г. р., с. Пинаевы Горки.
Никитин Александр Яковлевич, 1926 г. р., с. Пинаевы Горки.
Орлова (дев. Чагина) Валентина Ивановна, 1933 г. р., д. Ляховичи.
Смелова Евдокия Федоровна, 1914 г. р., с. Засово.
Суслова Валентина Михайловна, 1929 г. р., д. Ляховичи.
Тупин Иван Михайлович, 1904 г. р., с. Пинаевы Горки.
Чагина Зинаида Ивановна, 1930 г. р., д. Ляховичи.
Челноков Игорь Владимирович, ок. 30 лет, д. Сорокопенно.

Шимский р-н, с. Медведь, 1981 г.

Александрова Любовь Петровна, 1901 г. р., д. Старое Веретье.
Алексеева Прасковья Пантелеевна, 1904 г. р., д. Старый Медведь.

Васильев Григорий Анисимович, 1904 г. р., д. Старое Веретье.
Кириллова Евдокия Сергеевна, 1907 г. р., д. Старый Медведь.
Кондратова Мария Михайловна, 1898 г. р., д. Старое Веретье.
Копейкина Прасковья Александровна, ок. 1910 г. р., д. Старое Веретье.
Лежнев Николай Капитоныч, 1915 г. р., бывший пастух, д. Старый Медведь.
Федина Клавдия Павловна, 1910 г. р., д. Старое Веретье.

Ярославская обл.

Даниловский р-н, с. Середино, 1984 г.

Галкина Антонина Астафьевна, 1910 г. р., д. Слободищи.
Каменская Екатерина Ивановна, 1907 г. р., д. Хотиново.
Копалова Анастасия Андреевна, 1905 г. р., д. Хотиново.
Копейкина Вера Александровна, 1910 г. р., д. Малые Дворишки.
Легкова Наталья Васильевна, 1901 г. р., д. Малые Дворишки.

Пошехонский р-н, с. Юдино, 1984 г.

Андреев Николай Андреевич, 1913 г. р., д. Полтинкино.
Бараков Дмитрий Иванович, 1913 г. р., пасечник, д. Хмельники.
Баранова Мария Андриановна, 1915 г. р., д. Займа.
Беляков Сергей Иванович, 1922 г. р., д. Поповское. Пчеловод.
Гагарина Катерина Давыдовна, 1902 г. р., с. Юдино.
Зайцев Михаил Федорович, 1904 г. р., д. Поповское.
Зоринова Екатерина Александровна, 1902 г. р. (отпевает, читает молитвы), д. Полтинкино.
Коновалова Анна Александровна, 1905 г. р., д. Селиверстово.
Крюков Анатолий Михайлович, 1930 г. р., пастух, д. Поповское.
Куликов Михаил Герасимович, 1900 г. р., бывший кузнец, д. Селино.
Молявкин Николай Константинович, 1960 г. р., с. Юдино.
Панова Марфа Капитоновна, 1917 г. р., д. Тарсипово.
Сергеев Александр Федорович, 1929 г. р., пастух, с. Юдино.
Серяков Иван Осипович, 1914 г. р., д. Селиверстово.
Смирнова Александра Никитична, 1906 г. р., д. Поповское.
Соболев Дмитрий Васильевич, 1913 г. р., кузнец, с. Юдино.
Сорокина Мария Николаевна, 1907 г. р.
Цветкова Александра Алексеевна, д. Займа.
Шаферов Федор Алексеевич, 1909 г. р., бывший мельник, плотник, д. Тарсипово.
Шишкунова Зинаида Николаевна, 1931 г. р., с. Юдино.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра.Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Пошехонский р-н, с. Белое, 1984 г.

Воронкова Серафима Ивановна, 1912 г. р., д. Есипово.
Громова Мария Яковлевна, д. Братское.
Гусева Анна Ивановна, 1902 г. р., д. Ивановская.
Елисеева Любовь Ивановна, 1909 г. р., д. Гридино.
Жарова Татьяна Яковлевна.
Клавдия Павловна, ок. 70 лет, с. Белое.
Коровина Мария Дмитриевна, 1910 г. р., д. Ильинское.
Королева Марина Ефимовна, 1901 г. р., д. Есипово.
Куликова Прасковья Сергеевна, 1919 г. р., д. Есипово.
Новикова Клавдия Павловна, 1903 г. р., с. Белое.
Новикова Клавдия Павловна, с. Белое.
Смирнов Федор Николаевич, 1911 г. р., д. Братское.
Смирнова Анна Николаевна, 1892 г. р.
Чернова Аполлинария Андреевна, 1895 г. р., д. Братское.

В качестве сравнительных материалов нами использованы полевые материалы из Гомельской обл. Белоруссии.

Гомельская обл. и р-н, с. Грабовка, 1982 г.

Аплошкова Василиса Павловна, 1936 г. р., д. Марковичи.
Башлакова Екатерина Афанасьевна, 1916 г. р., с. Грабовка.
Башлакова Макрида Петровна, 1902 г. р., с. Грабовка.
Богомолова Екатерина Ивановна, 1894 г. р., с. Грабовка.
Вальченко Софья Николаевна, 1902 г. р., с. Грабовка.
Голченко Михаил Григорьевич, гончар, ок. 1920 г. р., с. Олешня.
Грицев Владимир Еремеевич, 1907 г. р., д. Холмы.
Евтушкова Прасковья Ивановна, 1919 г. р., с. Грабовка.
Екименко Сергей Иванович, 1966 г. р., д. Холмы.
Ковалев Сергей Васильевич, 1948 г. р., пастух, сын пастуха, д. Аполлоново.
Макаренко Мария Владимировна, 1916 г. р., д. Марковичи.
Петрусева Татьяна Федотовна, 1913 г. р., с. Грабовка.
Покоташкин Николай Васильевич, 1934 г. р., д. Аполлоново.
Попкова Ольга Миновна, 1922 г. р., с. Грабовка.
Савочкина Екатерина Петровна, 1907 г. р., с. Грабовка.
Самодергин Михаил Никифорович, 1927 г. р., пастух.
Свиридкова Татьяна Касьяновна, 1919 г. р., с. Грабовка.
Стахавцова Арина Сергеевна, 1909 г. р., с. Грабовка.
Тищенко Арина Антиповна, 1909 г. р., с. Грабовка.
Феоктистова Матрена Ивановна, 1897 г. р., д. Холмы.

Список иллюстраций

На первой странице обложки: Странник-леший. Фигурка странника, сделанная из дерева, коа и еловых шишек, начало XX в. Из фондов МАЭ. 1079 — 1. Фото.

Ил. 1. Севернорусский дом с коньком. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, 1989 г. Фото автора.

Ил. 2. Женщина у печи. Фотография из фондов МАЭ, И–1228–517.

Ил. 3. Пояс дорожный охотничий. Художник А. Ю. Харитонова.

Ил. 4. Посохи дорожные. Видны сучки и наплывы древесины. Из фондов РЭМ. а — Тамбовская губ., б — Архангельская губ. Рисунок автора.

Ил. 5. Тележка ручная. Вологодская обл., Тарногский р-н, 1987 г. Фото автора.

Ил. 6. ~~Часовня над ключом Соленуха, у начала дороги из с. Усть-Выя на Верхнюю Тойму~~ Фото автора. Куричка. Архангельская обл.

Ил. 7. Три обетных креста у дороги. За ними видно кладбище и намогильные кресты. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя. 1989 г. Фото автора.

Ил. 8. Крест на холме Соленуха. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, с. Усть-Выя. 1989 г. Фото автора.

Ил. 9. Придорожная часовня. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, ок. 5 км от с. Кудрина Гора. 1989 г. Рисунок автора (прорисовка со слайда).

Ил. 10. Обетные кресты. Архангельская обл., Верхнетоемский р-н, окрестности с. Усть-Выя, 1989 г. Фото автора.

Ил. 11. Священная ель. Видно раздвоение ствола. Архангельская обл., Пинежский р-н, перекресток дорог за с. Шиднема. 1989 г. Рисунок автора.

Ил. 12. Кресты и навесы для мелких приношений у священной ели за с. Шиднема. Фото автора.

Ил. 13. Обрубок сосны, росшей на месте Кунсткамеры (выставлен на экспозиции МАЭ). Рисунок К. Б. Серебровской.

Ил. 14. Рассоха колодезного журавля, сделанная из раздвоенного ствола — «баба». Архангельская обл., Вельский р-н. 1988 г. Рисунок автора.

Ил. 15. Памятный знак у дороги на месте гибели мотоциклиста. Ленинградская обл., п. Копорье. 1990 г. Фото автора.

Ил. 16. Скамейки и стол у начала дороги из с. Усть-Выя на Верхнюю Тойму. Архангельская обл. 1989 г. Фото автора.

Ил. 17. Придорожный колодец-«домик». Костромская обл., Чухломский р-н, 1989 г. Рисунок автора.

Ил. 18. Придорожные «курилки». Архангельская обл., Пинежский р-н. 1987–1989 гг. Рисунок автора.

Ил. 19. Урочные камни. Костромская обл., Чухломский р-н. 1989 г. (графика).

Ил. 20. Птица Сирин. Каргопольская глиняная игрушка. Рисунок автора.

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН

Научное издание

Татьяна Борисовна Щепанская

КУЛЬТУРА ДОРОГИ В РУССКОЙ МИФОРИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ XIX–XX вв.

Издательство «Индрик»

Редактор — *И. А. Седакова*
Оригинал-макет — *Н. Ю. Квасницкая*

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу:
ул. Б. Якиманка, д. 6

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by
e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093, Ред.01.08.2001; 9533004 — Литература научная и производственная

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.
Формат 60×90 1/16. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.
33,0 п. л. Тираж 1200 экз. Заказ № 8297

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6

Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/03/03_05/5-85759-176-7/
© МАЭ РАН