

МИНИСТЕРСТВО ОБЩЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО
ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УДМУРТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

На правах рукописи

Орлов Павел Анатольевич

ВЕЩНЫЙ МИР УДМУРТОВ
(к семантике материальной культуры)

Специальность 07.00.07 - “Этнография, этнология, антропология”

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель -
доктор исторических наук
профессор В.Е.Владыкин

Ижевск 1999

ОГЛАВЛЕНИЕ:

Введение	3
Глава 1. Вещное пространство	24
<i>Гурт</i> (деревня)	24
<i>Азбар</i> (двор)	36
<i>Корка</i> (дом)	40
Глава II. Символика строительного ритуала	48
Выбор материала для строительства	48
Местоположение дома	52
“Рождение” дома	57
Обживание “новорожденного” жилища	73
Глава III. Дом в контексте знаковой информации	82
Семантический центр (красный угол)	82
Внутренняя “граница” (матица)	93
Место “превращений” (печь)	98
Выходы в мир (двери и окна)	108
Вертикальная структура жилища	124
Глава IV. Одежда как знак	130
Семантика одетости	130
Символическая “топография” народного костюма	144
Глава V. Связь “миров” (символика ткани)	161
Нить, прядение	161
Холст	166
Глава VI. Знаковый статус пищи	175
Люди, боги, еда	175
Хлеб	191
Феномен кумышки	194

Заключение	204
Литература	210

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы. В последние десятилетия в отечественной науке наблюдается поворот от “вещеведения” (по определению выдающегося советского этнографа С.А.Токарева - 1970:3-16), от изучения сугубо утилитарной сферы применения элементов материальной культуры к изучению глубинных аспектов функционирования вещей. Все большее внимание привлекает проблема знаковости вещи, ее информативной нагрузки (в ритуале, этикете, мифологии и т.д.), и в целом - проблема символического “языка вещей” в традиционной народной культуре. В результате проведенных исследований становится все более очевидной определенная условность разделения культуры народа на материальную и духовную. Отсюда - настоятельная необходимость их изучения в неразрывном единстве, в контексте целостной картины мира того или иного народа.

Целостность, своего рода слитность культуры традиционных обществ, с одной стороны, и отсутствие специализированных средств, которые бы обеспечивали циркуляцию информации в обществе - с другой, явились причиной того, что каждый элемент культуры использовался гораздо полнее, с большей нагрузкой, чем в современном обществе. “Здесь отсутствует - пишет один из ведущих специалистов в области семиотики материальной культуры А.К.Байбурин, - та специализация знаковых систем, то разделение на мир знаков и мир вещей, которые так характерны для современного общества. Здесь вещи всегда суть знаки...” (Байбурин 1989:71). Для этнографа важны не только и даже не столько универсальные свойства вещей, их практическое назначение, но и характеристики, как бы “избыточные”, выходящие за рамки утилитарной прагматики. Например, специфическую информацию несут только те свойства одежды, которые не обусловлены непосредственно ее

практической функцией. В статье “К методике этнографического изучения материальной культуры” С.А.Токарев писал: “Хотя от этнограф-исследователя требуется умение описывать с максимальной точностью и полнотой явления материальной культуры (жилище, одежду, украшения, утварь и пр.), дополняя описание графическими изображениями, планами, чертежами, зарисовками, фотографиями, и с такой же точностью и полнотой описывать технологические процессы изготовления тех или иных вещей и их употребление, тем не менее все эти “вещеведческие” описания всегда были и остаются лишь вспомогательными приемами, а не целью этнографического изучения. В противном случае этнографическое изучение явлений материальной культуры очень скоро потеряло бы свою специфику: этнографическое изучение одежды превратилось бы в руководство по кройке и шитью, изучение пищи - в сборник кулинарных рецептов, изучение народного жилища - в раздел учебника архитектуры... Материальная вещь не может интересовать этнографа вне ее социального бытования, вне ее отношения к человеку - тому, кто ее создал, и тому, кто ею пользуется” (Токарев 1970:3).

В своих попытках реконструкции мировосприятия традиционных обществ исследователь имеет дело не со специальными текстами, сознательно описывающими данную картину мира, а с теми, в которых она нашла свое воплощение (зачастую бессознательное). Народная картина мира не существует в каком-то оформленном, собранном воедино виде, она расплывлена и фрагментарна, восстанавливается по косвенным свидетельствам. Одна и та же идея воспроизводилась на разных уровнях и выражалась разными способами, и в этом смысле словесный текст (собственно миф) является лишь частным случаем реализации модели мира наряду с другими текстами культуры (в семиотическом смысле); язык, мифология, ритуалы, элементы материальной культуры являются не чем иным, как различными реализациями одной и той же картины мира. Такую “растворенность” мифа (как мировоззренческой схемы) во всех сферах традиционной культуры необходимо учитывать сегодня

при исследовании традиционного мировоззрения. Тем не менее, по отношению к элементам материальной культуры в этнографии до последнего времени господствовали определенные принципы исследования, как правило, не распространявшиеся на экстраутилитарную, “духовную” сторону этих явлений. Между тем, самые обычные вещи, эти надежные “спутники” своего создателя, позволяют судить о цивилизации, ее технологическом уровне и культуре, социальных отношениях и идеологии; сфера материального бытия (своего рода “овеществленное мировоззрение”) является богатейшим источником информации, с помощью которого представляется возможным достаточно полно восстановить в том числе и религиозно-мифологическую картину мира того или иного этноса. Наблюдаемое порой игнорирование исследователем предметного окружения человека, его вещного мира как сложной знаковой системы, существенно обедняет воссоздаваемый облик народной культуры в целом.

Цель и задачи исследования. Цель данной работы - определение ритуально-мифологического содержания основных структурных компонентов материальной культуры удмуртов; выявление некоторых способов их семантизации в обрядовом контексте.

Для достижения поставленной цели решаются следующие конкретные задачи:

1. Исследование роли жилища (и шире - Дома) в системе мифологических представлений удмуртов; рассмотрение его символической структуры;
2. Определение феномена “одетости” в традиционной культуре удмуртов; изучение роли и значения некоторых элементов народного костюма в обычаях и обрядах;
3. Выявление символической значимости нити/холста в мифологическом контексте;

4. Определение знакового содержания повседневной и ритуальной трапез, мифологической обусловленности поведенческих аспектов питания.

Удмуртский этнос в качестве **объекта исследования** интересен тем, что в силу целого ряда природно-исторических обстоятельств удмурты долгое время сохраняли в относительной неприкосновенности свою культуру, свое традиционное мировоззрение (см.: Владыкин 1994:314), что дает возможность реконструировать общие и особенные черты комплекса их представлений о мире, обществе и человеке, имевших место в прошлом и “зашифрованных” в том чиле и в предметном окружении.

Предмет исследования - ритуально-культуовая область применения основных элементов материальной культуры, предметный уровень отражения мифологических представлений, некоторых соционормативных установок удмуртского этноса, их “вещный код”. Именно в ритуальном контексте глубинное значение вещей проявляется со всей очевидностью. С их помощью обеспечивалась осязаемость, зримость (а следовательно, и реальная возможность воздействовать на них) отвлеченных, абстрактных понятий, не имеющих самостоятельной чувственной основы, но в которых были сконцентрированы представления о мироздании, о жизненно важных ценностях (“свое”, “чужое”, время, благополучие, судьба, плодородие и т.д.). Однако, особый статус вещей в ритуальном сценарии жизни ныне уже не столь очевиден и почти не осознается их создателями.

Говоря о предметном коде, мы имеем в виду не всю область “предметности”. Из всего многообразия вещного мира в данной работе выбран тот круг явлений, который составляет основу понятия “культура жизнеобеспечения” - жилище, пища и одежда. Именно эти компоненты материальной культуры в первую очередь необходимы для поддержания жизни, именно они непосредственно примыкают к насущным жизненным запросам людей, к их повседневному хозяйственному, семейному и общественному быту. Этот сегмент материальной культуры в несравненно

большей степени, чем другие ее компоненты (утварь, хозяйственные орудия, транспортные средства и т.д.) отражает и выражает разнообразные аспекты социальной жизни и духовной культуры (в т.ч. и ритуально-мифологический) народа.

Для достижения поставленных целей рассматриваются предметный мир обрядов, способы мифологической регламентации собственно утилитарного использования вещей, трудовых операций, повседневной жизни (запреты, поверья). Основное внимание в исследовании, как уже было указано, уделяется ритуальной сфере функционирования предметов, стержневое содержание которой определяется фундаментальным противопоставлением типа “свой” - “чужой”, присущим любой традиционной культуре (о ритуале как механизме регулирования отношений между двумя глобальными сферами мироздания см.: Байбурин 1990; Топоров 1988). При этом нужно оговориться, что описание модели мира в терминах двоичных противопоставлений ведет, естественно, к некоторому насилию над материалом - от традиционной картины мира нельзя ожидать однозначности и категоричности. Однако при “перевode” древнего мифоритуального метафорического языка народных обрядов и обычаев на современный язык, с присущей ему четкостью суждений, формализация неизбежна. Деление такого рода в значительной степени определяло семиотичность деятельности человека и ее результатов. Разумеется, содержание проблемы культурной значимости вещи, ее дополнительных знаковых характеристик не исчерпывается только лишь данным аспектом рассмотрения, оно значительно сложнее и многообразнее, имеет более богатую палитру смыслов, связей и отношений. Однако, в рамках небольшой работы трудно осветить все стороны такой объемной, многогранной темы, каковой является вещный мир и мировоззрение народа.

Нижний хронологический рубеж исследования определить довольно сложно, поскольку наиболее ранние сведения о материальной и духовной культуре, вещном мире и мифологии удмуртов восходят к археологическим

данным, фольклорным текстам, время возникновения которых установить с достаточной точностью трудно. **Верхняя граница** определяется началом XX в., когда происходят коренные перемены в социально-экономической жизни России, изменившие вековой культурно-бытовой уклад удмуртской деревни.

Методология и методика исследования. В данном диссертационном исследовании автор опирался на теоретико-методологические разработки ведущих отечественных исследователей проблемы семиотических (знаковых) систем в традиционной культуре: А.К.Байбурина, В.Н.Топорова, Н.И.Толстого, В.В.Иванова, Т.В.Цивьян и др., которые поднимают в своих работах и вопросы знакового функционирования вещей.

В качестве основополагающего методологического принципа в работе использовался системный (или структурный) подход к изучению элементов культуры, суть которого коротко и ясно сформулировал Ю.М.Лотман: “Особенность структурного изучения состоит в том, что оно подразумевает не рассмотрение отдельных элементов в их изолированности или механической соединенности, а определение соотношения элементов между собой и отношения их к структурному целому. Оно неотделимо от изучения функциональной природы системы и ее частей” (Лотман 1994:18). Такой системный подход, стремление перейти от наблюдения отдельных феноменов культуры этноса к целостному ее анализу, все более проникает в этнографическую науку, и в частности - в изучение материальной культуры народа.

Информационные, экстраутилитарные аспекты функционирования вещей проявляются лишь при условии изучения материальной и духовной культур в единстве, только при соблюдении данного условия становится возможным раскрытие не только прямого назначения вещи, но и ее семиотического статуса, т.е. “способности символизировать нечто более важное, чем она сама” (Байбурин 1981:215-226). Дело в том, что традиционная культура представляет собой цельную семиотическую систему, каждый элемент которой

использовался гораздо полнее, с большей нагрузкой, чем сегодня. Как отмечает А.К.Байбурин, в качестве семиотических средств используются не только язык, миф, ритуал, но и утварь, жилище, пища, одежда и т.п. Причем все эти культурные символы обладают единой и общей структурой значений, благодаря чему возможны цепочки соответствий самых различных конфигураций, например: предмет утвари - элемент ландшафта - часть человеческого тела - единица социальной структуры - время года и т.п. (Байбурин 1989:71).

Синонимичность, взаимозаменяемость разных “языков”, используемых традиционной культурой, особенно характерна для ритуала, на что обращает внимание Н.И.Толстой. Он выделяет в нем три формы, три кода или три стороны языка - вербальную (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания), реальную (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами) и актуальную (обряд - последовательность определенных ритуальных действий). “В обряде, ритуале и в некоторых других культурных действиях и манифестациях единицы этих трех языков (кодов), а в общем “слова” единого семиотического языка часто выступают как синонимы” (Толстой 1995:23). Предмет выступает в обряде (знаковом контексте) не в своем обиходном, практическом значении, а в ритуальной, символической, знаковой функции (там же:167).

Таким образом, глубинное значение вещей можно выявить только при обращении к внешним по отношению к ним “источникам” (ритуал, фольклор, мифология, язык, этикет), при ”вхождении” в которые предмет и обретает (актуализирует) знаковые свойства.

Для выявления семантики и типологических связей отдельных элементов обрядности удмуртов привлекается также материал, относящийся к другим (родственным, сопредельным и типологически близким) этносам. Из всего многообразного комплекса методов применялись сравнительно-исторический и

историко-генетический подходы в сочетании с методическими приемами полевой этнографии - непосредственным наблюдением и экспедиционным опросом.

Степень изученности проблемы. В последние десятилетия в отечественной этнографии произошли существенные перемены в концептуальных подходах при исследовании элементов материальной культуры, определился поворот от “вещеведения” к изучению глубинных аспектов функционирования вещей в разные периоды истории общества и в различных этнических контекстах. Материальная и духовная культуры стали рассматриваться не сами по себе, а в неразрывном единстве, в контексте единой системной целостности мировоззрения народа.

У истоков современного изучения символических функций вещей стоят работы П.Г.Богатырева, изданные в 1920-1930 годах на европейских языках. Исследуя функциональные характеристики традиционного костюма Моравской Словакии, он пришел к заключению, что в принципе любая вещь обладает не одной функцией, среди которых есть и практические, и символические (эстетическая, магическая, функция обозначения сословной или региональной принадлежности) (Богатырев 1971:363). Важное значение имеет следующее замечание П.Г.Богатырева: “При изучении магических действий и обрядов можно установить, что целый ряд предметов приобретает магические свойства после и в силу совершения над ними действий, сводящихся к формальным законам подобия и контакта. Однако есть предметы, обладающие этими свойствами независимо от магических действий; это - самые привычные предметы - стол, хлеб, чеснок, вода, железо и т.д. Независимая магическая сила не всегда приписывается предмету потому, что он употребляется при мотивированном магическом действии; скорее наоборот: сначала предмет награждается независимой сверхъестественной силой...” (Богатырев 1971:201).

На принципиально новый уровень изучение символических функций вещей поднимается в работах А.К.Байбурина, которые подвели теоретическую

основу для изучения знаковых аспектов функционирования утилитарных предметов. А.К.Байбурин обосновывает понятие “семиотического статуса” вещи (которое сменяет “независимую сверхъестественную силу” П.Г.Богатырева), общие и мифопоэтические закономерности семантизации вещей и их функционирования в обрядности, определяет основное назначение вещей-символов в ритуале (Байбурин 1981, 1982, 1989). Особо хотелось бы выделить ставшую уже классической работу этого же автора “Жилище в обрядах и представлениях восточных славян”, где, пожалуй, впервые с такой широтой охвата материала, оригинальной его интерпретацией, реконструируются символические аспекты традиционного восточнославянского жилища, выявляются основные принципы освоения пространства (Байбурин 1983). Изучение традиционного жилища, как сферы реализации (и отражения) религиозно-мифологической картины мира народа, завоевало ныне прочные позиции в отечественной историографии. Одной из первых (и удачных) попыток исследования семантической структуры дома, его места в традиционной картине мира балканских народов, является работа Т.В.Цивьян (Цивьян 1978:65-80). Опыт реконструкции традиционных представлений о жилом и хозяйственном пространстве, символики внутреннего пространства юрты у монголов, был предпринят Н.Л.Жуковской (Жуковская 1987).

Мировоззренческим аспектам быта и бытия семьи у манси, связи традиционных представлений об устройстве Космоса с культовой атрибутикой жилища посвящена обстоятельная, детальная работа И.Н.Гемуева “Мировоззрение манси. Дом и Космос” (Гемуев 1990). Проблемам семантики традиционной жилой среды у народа коми посвящено небольшое по объемам, но емкое по содержанию, исследование Н.М.Теребихина и В.А.Семенова. Авторы последовательно раскрывают систему смыслов и значений (с точки зрения символической классификации деревенского пространства по принципу свой/чужой), которыми наделялись реальные (т.е. предметные)

топографические объекты (ворота, мельница, колодец, жилище и т.д.) (Теребихин, Семенов 1985). Космогонические аспекты строительной обрядности народов коми стали предметом исследования Н.Д.Конакова (Конаков 1996:21-29). Конкретный фактический материал по жилищу удмуртов полностью подтверждает правоту и универсальность сделанных в этих исследованиях выводах о глубинных истоках мифологической концепции дома.

Отдельно следует выделить, пожалуй, первый опыт системного, целостного анализа феномена материальной культуры, вещного мира в неразрывном контексте традиционного мировоззрения, предпринятый на материалах культуры народов Сибири: тюркских, самодийских и угорских (ТМТЮС 1988, Головнев 1995). Авторы данных исследований на обширном этнографическом и лингвистическом материале реконструируют народную модель мира в ее вещных аспектах, предметном оформлении, выявляют основные связи между обществом и природой, социумом и человеком, людьми и богами, которые опосредуются с помощью вещей (жилища, одежды, утвари, пищи).

Изучение народной одежды не столько как части материальной культуры, а как явления, тесно связанного с духовной жизнью народа, с его обычаями и обрядами, в отечественной этнографии связано прежде всего с именами Н.И.Гаген-Торн, исследовавшей “магические” функции женского головного убора народов Восточной Европы (Гаген-Торн 1933); Г.С.Масловой, предметом исследования которой явилась роль одежды в восточнославянских обычаях и обрядах (Маслова 1984), А.К.Байбурина, обратившего внимание на семантику пояса в традиционной культуре восточных славян (Байбурин 1992). Большое внимание современных ученых привлекает проблема символической значимости нити, ткани (полотенца, скатерти) в традиционной культуре восточных славян (Шангина 1977:118-124; Байбурин 1993:217-222), вепсов (Косменко 1983:38-53, здесь, кстати, автор дает небольшой исторический обзор

данной проблемы), карел (Лавонен 1994:80-100), коми (Уляшев 1993:118-124), русских (Криничная 1995).

Рассмотрим более конкретно историографию, имеющую непосредственное отношение к удмуртам. До последнего времени вопросами исследования символических аспектов функционирования элементов материальной культуры удмуртов, предметной стороны их обычаев и ритуалов, специально никто не занимался. Подавляющее число работ дореволюционных и советских ученых, писавших об удмуртах, относится либо к области изучения народных верований и, соответственно, их вещным аспектам, предметному уровню выражения специально внимания не уделялось, либо объектом исследования становилась собственно материальная культура (в традиционном понимании) удмуртов, которая таким образом вырывалась из цельного, системного контекста культуры - в этом случае за пределами научного интереса рассматривалась экстраутилитарная, ритуальная сфера использования предметов. Однако эти попутные замечания, фрагментарные зарисовки, отдельные факты, касающиеся традиционного жилища, быта, хозяйственных построек, одежды и т.д., трудно переоценить. Но, в то же время, оценить их, дать исчерпывающий историографический обзор довольно сложно в силу фрагментарности описаний, их разбросанности в текстах исследований. По этой причине остановимся лишь на наиболее полных, наиболее значимых для данного диссертационного исследования работах.

В 1873 году Обществом естествоиспытателей при Казанском университете была издана работа Д.Н.Островского “Вотяки Казанской губернии”, в которой затронут очень широкий круг вопросов. Наибольший интерес представляет подробное описание интерьера удмуртской избы. Любопытно сообщение, что печь служит только для приготовления хлеба и топится не каждый день даже зимой. Особое внимание автор обращает на женскую одежду, на возрастные (цветовые) различия в ней. Весьма

интересным является и довольно полное описание обряда снятия белой одежды с молодухи (Островский 1873).

Достаточно полное описание планировки удмуртских деревень, традиционного жилища дается в работе В.М.Бехтерева, опубликованного в “Вестнике Европы” (Бехтерев 1880). В частности, автор отмечает беспорядочную форму поселений, особую роль гаданий при выборе места для построек и их влияние на “крайнюю неправильность улиц”. К сожалению, Бехтерев не дает подробного описания процедуры таких гаданий.

Известный путешественник, этнограф и фольклорист Г.Н.Потанин, посетив летом 1881 года удмуртов Елабужского уезда, опубликовал небольшой очерк, где составил довольно полную картину общественного моления, отметил особую роль полотенец в его оформлении, в ритуальном облачении жрецов. Уникальным является описание женских украшений с их терминологией.

При изучении дохристианских верований удмуртов, их быта выделяются работы П.Богаевского. В опубликованном в 1888 году “Очерки быта Сарапульских вотяков” автор большое внимание уделяет традиционному жилищу удмуртов, отмечает “строгую изолированность” каждого домохозяйства друг от друга, направленность окон во двор, а не на улицу. Весьма любопытно и описание гостевого этикета удмуртов, интерьера избы, поверий, связанных с едой. Богаевский впервые в литературе обратил внимание на ритуал выбора жреца в *Бадзым Куале*, на одежду туно во время камлания. Определенный интерес представляют и некоторые детали описываемых автором семейных обрядов (порог в похоронно-поминальной обрядности, матица при проводах рекрута и т.д.). В другой своей работе (“Очерки религиозных представлений вотяков”) Богаевский подробно анализирует дохристианские верования удмуртов. Здесь обращает на себя внимание описание автором некоторых действий при переходе в новый дом, характеристика домового. Ценным является записанный автором текст

молитвы предкам, читаемой в случае изготовления неудачной кумышки (Богаевский 1890). Заслуживает внимания и зафиксированное П.М.Богаевским предание о появлении культа Луда у удмуртов.

К числу наиболее полных исследований, посвященных удмуртам, следует отнести работы Г.Е.Верещагина, представляющие своего рода энциклопедию традиционного удмуртского общества. В книге, посвященной сосновским удмуртам, Верещагин впервые описывает обряд новоселья, жертвоприношение, посвященное постройке нового дома, процедуру выбора места для бадзым куа. Большой интерес представляют зафиксированные им представления, связанные с печью, хлебом, кумышкой, головным убором. Очень ценным является имеющееся в книге описание гаданий, обряда снятия такьи с молодухи. Интересны также сведения о колдунах, о болезнях (Верещагин 1886, переиздана в 1995г.).

Одно из видных мест по полноте материала в удмуртской этнографии занимают “Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда” Н.Г.Первухина (Первухин 1888-1890). Большой интерес представляют данные автора о культовой одежде жрецов, об особенностях одежды мифологических существ (банник, домовый, Кылдысин), обрядовом использовании некоторых элементов народного костюма (пояса, шапки). Первухин вводит в оборот ряд новых данных относительно представлений, связанных с печью. В частности, большую ценность имеет сообщение о том, что огонь в очаге печи старались поддерживать вечно. Весьма любопытны и некоторые подробности о действиях, предпринимаемых в доме в ночь на Великий Четверг. Автор впервые подробно описывает обряд *шыд сиен*, исполняемый во время общественных и семейных молений, способ приглашения в гости путем рассылания *саламов*. Интересны также сведения автора относительно роли кумышки в родильной обрядности. Очень ценны описания Первухина обрядов, исполнявшихся в случае болезни новорожденного. Первухин дает любопытные

подробности относительно освящения кушаний во время общественных жертвоприношений.

В 1891 г. выходит работа Б.Г.Гаврилова, посвященная поверьям и обычаям мамадышских удмуртов, где впервые более или менее подробно излагаются удмуртские обряды при строительстве нового дома; представления связанные с новым домом, описывается новоселье. Большое внимание Гаврилов уделяет описанию айшона и сюлыка невесты, обряду их снятия. Большую ценность представляют приводимые автором поверья относительно пищи, кумышки, одежды.

Прекрасный фактический материал содержится в монографии И.Васильева, вышедшей в 1906 году. Большой интерес представляет описанный автором ритуал жертвоприношения по случаю перехода в новый дом, обычай устраивать посиделки молодежи в новом, еще не заселенном доме. У Васильева мы впервые находим сведения о разделении избы на мужскую и женскую половины. Интересны также и представления удмуртов, связанные с изготовлением кумышки, ее роль в обряде выборов нового жреца для родовой куа. Автор впервые замечает и священный статус самой первой кумышки (*тыр был*). Любопытно замечание Васильева о том, что в праздники женщины едят за отдельным столом.

Много любопытных сведений относительно предметной стороны похоронно-поминальных, свадебных обрядов содержится в работах С.Багина и М.Ильина (Багин 1896, Ильин 1914, 1926); Большую ценность имеет описание Г.Аптиевым в небольшом очерке обрядов, совершавшихся перед отправлением в путь (Аптиев 1892).

Одной из первых, наиболее значимых работ, изданных в советское время, была книга А.И.Емельянова “Курс по этнографии вотяков” (1921), материал для которой, по словам самого автора, заимствован из работы финского ученого У.Хольмберга “Permalaiستن uskonto”. В книге содержится чрезвычайно богатый фактический материал по похоронно-поминальной обрядности.

Емельянов дает любопытные подробности относительно аграрных ритуалов. Большой интерес представляет его, довольно полная, характеристика домовых духов (домового, банника, хлевенного, Албасты).

Огромную ценность имеет работа К.Герда, посвященная родильной обрядности удмуртов, где, пожалуй впервые в удмуртской этнографии автор уделяет, большое внимание предметной стороне обрядов, связанных с родами (Герд 1997:188-273).

Позднее внимание исследователей, изучавших этнографию удмуртов, было обращено и на их материальную культуру (в ее традиционном понимании, т.е. с точки зрения утилитарных или эстетических функций, конструктивных особенностей ее элементов). Тем не менее определенное место в этих работах занимают и некоторые экстраутилитарные аспекты функционирования предметов, хотя специально эти сюжеты авторами не рассматривались. В работе Н.П.Гринковой, посвященной домашним промыслам закамских удмуртов, зафиксирован обычай подвешивать на забор старые лапти, который она справедливо трактует как способ избежать сглаза (Гринкова 1940). В исследованиях В.Н.Белицер, Т.А.Крюковой, С.Х.Лебедевой имеются сведения о возрастных особенностях женских головных уборов, некоторых обрядах и представлениях, связанных с ними (Белицер 1951; Крюкова 1973; Лебедева 1980). В 1975 г. выходит небольшая, но очень ценная статья Л.И.Савельевой, посвященная семантике вышивки на удмуртских тканых изделиях. В частности большой интерес представляет анализ орнамента на ритуальных поясах зар, на основании которого автор замечает символику пояса как границы между верхом и низом человека (Савельева 1975).

С начала 80-х гг. впервые в удмуртской этнографии объектом детального изучения становится удмуртская традиционная пища (Трофимова 1983, 1991). Е.Я.Трофимова исследует в своих работах состав и бытование традиционных народных кушаний, роль пищи в удмуртских обрядах и обычаях. В 1995 г. выходит ее статья “Коммуникативные аспекты питания удмуртов”, в которой

автор основное внимание уделяет изучению социального функционирования пищи, организации и структуре застолья, нормам поведения и общения людей во время приема пищи.

В 1989 г. выходит первое и до сей поры единственное исследование, посвященное семиотическому анализу удмуртского жилища - небольшая статья Г.К.Шкляева "Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем" (Шкляев 1989:28-41). В ней автор, сравнивая представления удмуртов о доме с аналогичными воззрениями других народов (прежде всего русских) - с одной стороны, и с представлениями, связанными с более древним типом удмуртского жилища (куа) - с другой, более или менее подробно рассматривает строительные обряды (выбор места для постройки, строительная жертва), анализирует образ домового. Отмечая низкий семиотический статус печи, матицы, переднего угла, Г.К.Шкляев приходит к выводу о слабой степени идеологизации удмуртского жилища. Это связано, на его взгляд, как с тем, что большая часть идеологической нагрузки падала на культовое строение куа, так и с заимствованным характером избы в удмуртской культуре.

Большую ценность имеет работа Т.Г.Владыкиной, посвященная такому способу мифологической регламентации повседневной жизни как поверья. Автором приводится богатейший фактический материал относительно предметной стороны такого способа регламентации, в том числе - целый пласт поверий и табу, связанных с пространственными представлениями удмуртов, в частности - с жилищем, одомашненной территорией (Владыкина 1992).

Одной из немногих работ, посвященных проблеме "вещь - символ" в удмуртской традиционной культуре, является исследование Л.С.Христолюбовой "Предметный мир обрядов". Изучая роль предметов материальной культуры, автор отмечает охранительные свойства различных металлических вещей, огня и продуктов сгорания (дым, сажа, уголь, зола), семантику полотенца и нити в похоронах (мост через мифическую реку),

объединяющую, организующую функцию одежды участников обрядов (Христолюбова 1991:157-171).

Богатейший материал для изучения религиозно-мифологической сферы культуры удмуртского этноса содержится в работе В.Е.Владыкина “Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов” (1994). Здесь автор впервые в удмуртской историографии анализирует целостную картину мира народа в неразрывном контексте традиционного мировоззрения, духовной культуры удмуртов.

Источники. При работе над темой был привлечен широкий круг различных взаимодополняющих источников. В качестве источников использовались исследования ученых XIX - нач. XX вв., посвященные этнографии удмуртов (Г.Е.Верещагина, П.М.Богаевского, И.Н.Смирнова, Н.Г.Первухина, Б.Гаврилова и др.), а также сообщения в печати, публикации этого периода о жизни и быте удмуртского народа представителей местной власти, священников, учителей. Во многом в качестве источников могут быть использованы сведения о духовной и материальной культуре удмуртов, содержащиеся в работах современных ученых - В.Е.Владыкина, Л.С.Христолюбовой, Г.К.Шкляева, Т.Г.Владыкиной, С.Х.Лебедевой и др. Помимо собственно этнографических текстов, использовались фольклорные материалы, нашедшие свое отражение в работах Г.Е.Верещагина, Б.Гаврилова, Н.Г.Первухина, сборники фольклорных текстов, составленные Т.Г.Перевозчиковой (1982, 1987), Н.П.Кралиной (1960, 1971, 1995), В.К.Кельмаковым (1981). Богатейшим и очень важным для темы исследования источником послужили и данные языка.

Большую роль при изучении вещного мира удмуртов играют материалы рукописного фонда научного архива Удмуртского ИИЯЛ, где хранится рукописное наследие некоторых ученых (Г.Е.Верещагина, М.И.Ильина), полевые материалы этнографических, фольклорных, диалектологических экспедиций.

Значительную часть сведений, использованных в работе, составляют полевые материалы, собранные автором в ходе этнографических экспедиций в Мало-Пургинский (д. Б.-Бигра, Н.Юри, Ср.Юри) Вавожский (Б.Волково, Г.-Пудга, Макарово, Чемошур-Докъя), Можгинский (Б.Сибы, с. Можга, Н.Какси), Глазовский (д. Адам) районы УР и Татышлинский район (Н.Татышлы) Башкортостана.

Особую группу источников при исследовании вещного мира, составляют, конечно же, сами вещи - этнографические коллекции Республиканского краеведческого музея УР и исторического факультета УдГУ, материалы, собранные в ходе полевых наблюдений.

Научная новизна работы. Предлагаемое исследование является первым опытом осмысления материальной культуры удмуртов с точки зрения семантики, в неразрывном единстве с духовной культурой народа. В ходе работы впервые рассматриваются многие сюжеты, касающиеся как предметного, вещного содержания обычаев и обрядов удмуртов, их языка, фольклора, так и поверий и запретов, регламентирующих собственно утилитарное использование некоторых элементов предметного мира человека. Раскрываются основные способы семантизации его рукотворного окружения. Проведенное исследование позволяет получить возможно более полное, целостное представление о сферах функционирования вещей в традиционной культуре удмуртов.

Научно-практическая значимость исследования состоит в том, что полученные данные открывают перспективу более полного раскрытия духовной культуры удмуртского этноса, основных принципов его мировосприятия. Основные положения работы могут быть использованы в научных исследованиях по народному искусству удмуртов, при создании обобщающих работ по этнографии удмуртов, других финно-угорских народов, в учебной работе преподавателей вузов, при разработке специальных курсов по проблемам семиотики, при создании музейных экспозиций.

ВЕЩНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Представления о пространстве составляют одну из важнейших сторон мировоззренческой системы любой традиционной культуры; и представления эти совершенно отличны от современных, которые постулируют геометризованное, гомогенное, непрерывное, бесконечно делимое пространство (Топоров 1992, 2:340). В мифологически ориентированном обществе познание пространства исключает возможность его бесконечности, неохватности. Мифопоэтический мир всегда имеет пределы и границы, только в таком виде он познаваем и, следовательно, безопасен. Незвестность безграничности всегда таит в себе невидимую угрозу. Чем больше границ, тем более освоенным и управляемым представлялся внешний мир, который с их помощью становился более “комфортным”, границы создавали дополнительные преграды “чужому”. Структурируя пространство, они придают ему организованность, упорядоченность. Представляется возможным говорить о сложной структурированности пространства, оно делится на несколько уровней: жилище - квинтэссенция “своего” пространства; двор - одомашненное пространство семейного коллектива; деревня - хозяйственно освоенная территория. Попытаемся пройти это расчлененное (а потому освоенное) пространство и первое, что встретится на пути - это деревенские ворота, вход в опредмеченный и предметный мир удмуртского крестьянина.

Гурт (деревня). Всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве жизненного пространства, вычленялась из неупорядоченной хаотичности природы, превращалась, из “Хаоса” в “Космос”. Пространство, заселенное людьми, каким бы ограниченным оно ни было, являлось для них небольшим, но **своим Миром**. Пространство деревни (*гурт*) эмоционально воспринималось как особая, родная территория. Показательно, что в удмуртском языке “деревня” (*гурт*) и “родина” (*дор*) стоят в одном синонимическом ряду.

В реальной жизни люди хорошо знали пределы хозяйственно освоенной территории; именно эта земля называлась своей, за ее границами начинались уже чужие владения. Как справедливо замечает Т.В.Цивьян, “открытость, неограниченность внешнего мира связана с неопределенностью, хаосом и опасна для человека; он находит себе защиту на небольшом, ограниченном и потому контролируемом пространстве дома...”, и, мы бы добавили, деревни, поселения (Цивьян 1978:72). Подобное восприятие деревенской среды, родины как локального, “окаймленного” и, так сказать, близкого пространства, отразилось в лексике пермских народов (удмуртов и коми). Семантическое поле основы *дор-* включает в себя следующие значения:

родина, родной дом - удм. *дор*;

край, сторона - удм., коми *дор*;

место, прилегающее к чему-либо, близко, около - коми *дор*, удм. *дорти*;

делать с краями, окаймить, погибать с краев - коми *доравны*;

защищать - коми *дорйыны*.

Таким образом, своя земля - это всегда пространство ограниченное, выделенное и отделенное, своего рода “загнутая с краев” территория. Ср. у В.Н.Топорова: “Отделенность пространства от не-пространства, его отдельность - важнейшее свойство пространства, и в ряде случаев само пространство обозначается по этому принципу. Ср. др.-инд. *rajas* “пространство” из индоевропейского **regʷ-*, “проводить линию”, “резать”, “очерчивать” (Топоров 1992, 2:340). В пермской традиции с родиной соотносятся характеристики закрытого, защищенного и защищающего пространства. Это свойство хозяйственно освоенной территории нашло отражение и в удмуртском фольклоре. Весьма показательна быличка, записанная Г.Е.Верещагиным в Сарапульском уезде. “Ехал я из лесу домой, вдруг лошадь встала - вроде как тяжести в санях прибавилось. Прочитал молитву - лошадь дальше пошла, но когда молитву-то дочитал, опять остановилась. “Не иначе шайтаны забавляются”, думаю. Опять начал читать -

снова поехали. Так добрались еле-еле до полевых ворот. От них уже в санях никакой тяжести до деревни не заметил” (Верещагин 1889: 183-184; о семантической нагрузке полевых ворот, деревенской изгороди см. ниже).

Для традиционного мировосприятия бескрайний мир не пригоден и не познаваем, а потому опасен. Неотъемлемой и желательной характеристикой своего пространства, родины была стабильность и устойчивость. Залогом такой устойчивости и порядка являлось замкнутое, оформленное, имеющее границу, пространство. В удмуртской традиции “своим” является мир, имеющий углы. Особенно наглядно это свойство проявляется в рекрутских напевах (*лекрут гур*) и свадебных причитаниях невесты, что весьма показательно, так как в обоих случаях герой ритуала отправляется в чужой, неведомый, иной мир, поэтому с большей “откровенностью” перечисляет сущностные свойства своего мира:

Сэрего ук сэрего ук атыкай коркае,

Куднал сэргаз кыльылоз-а, бон, ук, кклам валесэ?

Ныль сэрго ук, ныль сэрго ук, атыкай юртъерез,

Куднал сэргаз кылез лёгем пытьые (ужам уже)?

С углами, с углами отцовская изба,

В котором из них останется ведь, да, постель, на которой я спал?

С четырьмя углами, с четырьмя углами ведь отцовская усадьба,

В котором из них останется оставленный мною след

(наработанное мною)?

(РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 761, С.22)

Сэрего но сэрего Шайтангурт урамед,

Куднал сэрегаз кыльылоз меда ук легылэм пытьыед?

С углами, с углами улица д.Шайтаново

В котором из них останутся оставленные тобой следы ?

(РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 787)

Сэрего но сэрего починка но бусыед.

Кудпал сэрегаз кыльоз меда мынам аран но удысэ?

Сэрего но сэрего починка но возъёсыд.

Кудпал сэрегаз кыльоз меда мынам турнан удысэ?

Сэрего но сэрего починка но тэлийосыд.

Кудпал сэрегаз кыльоз меда мынам лёгам но пыдулэ?

С углами да с углами поля Сухой Видзи.

В котором же из углов останется участок, где я должен жать?

С углами да с углами луга Сухой Видзи,

В котором же из углов останется участок, где я должен косить?

С углами да с углами леса Сухой Видзи.

В котором же из углов останется земля, по которой я ступал?

(Кельмаков 1981:285)

3 сэрго но 4 сэрго ук та Уддяди но дуннеед

Кудпал сэрегаз кылёз меда лёгылэм но пытьыед?

С тремя да с четырьмя ведь углами этот мир (вселенная) д.Уддяди.

В котором из углов останутся ведь оставленные тобой следы?

(РФ НИИ Оп. 2-Н, Д№ 814, С.54)

Таким образом, как видно из данных текстов, первым существенным моментом в описании деревенского мира, локальной Вселенной, является маркирование углов, что на уровне мифопоэтических ассоциаций связывалось с установлением необходимого минимума освоенности. Познанному, окультуренному пространству приписывается некоторая символическая организация, структурированность, оформленность - т.е. ему придается форма. И в этом смысле такому Миру противостоит неоформленный хаос дикой природы - ср. акцентирование внимания на отсутствии углов у объектов, ей принадлежащих, в загадках: “*Кыз улын сэрегтэм корка. Со ма луоз?*” - Под елкой дом без углов. Что это? (Муравейник)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:201).

С “угловатостью” связывались представления об упорядоченности и стабильности, защищенности. Не случайно, в свадебной обрядности, насыщенной мотивами противопоставления “своего” и “чужого”, упорядоченности и хаотичности, родня жениха, воспринимаемая партией невесты в “ином” свете, не может войти в дом свата, потому что двери там “о четырех углах” (“...*ксьёсти но бон ньыль сэрего ук - пыреммы но уг лу...*” - РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 787, С.53). В то же время, “родственники со стороны жениха, прибывшие из мира, где царит хаос, грозятся разрушить стабильность существования тем, что “опустошат один из четырех углов клетки” (“*ньыль сэрго кеностэс куинь сэрго кельтом*” - Владыкина 1998:115).

Таким образом, “угловатость” в удмуртской традиции - одно из основополагающих свойств своего мира, доместицированной, упорядоченной территории. Как справедливо отмечает В.Н.Топоров, “...многоугольник, а в идеале квадрат, соотносится в мифопоэтической традиции с образом идеально устойчивой структуры, статической целостности, интегрирующей в себе основные параметры космоса” (Топоров 1992, 2:630). Весьма показательно в этой связи, что в некоторых локальных традициях (Шарканский р.-он) эти “космические параметры” напрямую связываются со структурообразующим понятием “угла”: север - *сисьмем сэрег* (букв. “прогнивший угол”). Думается, что многоугольность являлась в то же время и свойством (или метафорой) пространства, имеющего границы, пределы, т.е. пространства ограниченного, замкнутого, а потому своего. Подобное восприятие своего мира характерно не только для удмуртов. Ср.: образ многоугольного Алтая в эпических преданиях тюркских народов Южной Сибири (ТМТЮС 1988:24-26) или “характер” угорского дома (Головнев 1995:272-275).

Итак, границы отражали представления об освоенности, защищенности; оберегая жителей деревни, они обеспечивали ее пространственное противопоставление внешнему миру. Вещным оформлением границы деревни, “загнутой с краев” родины, являлась полевая изгородь и специальные ворота

(*гурт капка, бусы ьезьы*), “которые воспринимались как символ деревенского пространственного мира” (Владыкин 1994:219).

Изгородь, полевые ворота, отделяющие мир людей от мира природы, культурное от дикого, считались местами, требовавшими особого к себе отношения. Находясь на периферии освоенного человеком пространства и в то же время маркируя его, они были максимально приближены к внеположенному человеку миру. Не случайно процедура обучения колдовству проходила, как правило, за околицей (Верещагин 1995:88), в “чужом” пространстве, в месте обитания потусторонних сил. Здесь же, за деревней, в ночь на Великий четверг проводятся гадания (Верещагин 1995:76). За околицу, в мир мертвых, выбрасывали сор из дома после того, как выносили из него покойника (Первухин 1890, 5:39). В заклинаниях на удачно проводимую свадьбу вновь встречается образ изгороди как своеобразной “погранзаставы” освоенной территории, за которую выпроваживались враждебные человеку силы: “*Њеч малпасез - ми ськры, урод малпасез - чабы ськры.* - (Те) кто с добрыми помыслами - за нами, (те) кто недоброжелателен - за полевую изгородь” (Владыкина 1998:135). За этот рубеж в Великий четверг изгонялся из деревни шайтан: “...мужчины, размахивая вересковыми ветками... скачут вдоль деревни до околицы, где прикрепляют по ветке, в знак того, что злой дух выгнан за эту черту” (Первухин 1888, 2:117); “...вся деревня с криком и гамом обшаривает избы и затем, дойдя до околицы, провожает злого духа в поле выстрелами, криками, щелканьем кнутов” (Богаевский 1888:17). Во время эпидемий вокруг деревни, - у околицы, у полевых ворот, - устанавливали шесты, расщеплённые вверху, куда клали кашу, блины, завёрнутые в лоскут холста, чтобы болезнь, угостившись, не заходила в деревню (Бехтерев 1880:644). В рассмотренных выше обрядах и поверьях, налицо стремление вывести за пределы поселения потусторонние силы или же не допустить их в свой мир. Думается, что в этот ряд представлений можно поставить и функционально сходный с ними обычай

удмуртов обставлять изгородь пчельника (пасеки) рядом лошадиных черепов (Бехтерев 1880:651).

Являясь последним рубежом, изгородь выполняла, так сказать, фильтрующие функции, отделяла человеческое от нечеловеческого, препятствовала проникновению потусторонних сил в окультуренные локусы пространства, что отчетливо прослеживается в фольклоре. Весьма показательна в этом отношении быличка, записанная В.К.Кельмаковым: “Одоть называла мужа Большеголовым, по имени Игнатий никогда не называла. Пошли они в лес, и Одоть крикнула Игнатию: “Большеголовый!” А вместо Большеголового вышел леший (*налэсмурт*), стоит-де за оградой. “Ох и схватил бы я тебя - говорит-де Одоть тот леший, - только ограда мешает” (Кельмаков 1981:118). Данное свойство границы деревенского мира касалось не только отрицательных персонажей удмуртской мифологии, но и благожелательно расположенных к человеку духов. Считалось, что если пролезешь между жердями изгороди, то твой ангел-хранитель не сможет последовать за тобой; при выходе за полевые ворота нужно помолиться, иначе Бог не последует за данным человеком (Владыкина 1992:141).

В то же время, любая граница - это место взаимодействия “своего” и “чужого”, своеобразная контактная зона. Одна из особенностей восприятия пограничных объектов в традиционной картине мира - именно здесь, на границе двух миров, концентрируются хтонические силы. В качестве примеров, иллюстрирующих данное обстоятельство, можно привести следующие действия, совершаемые при выезде из деревни: “Выезжая из деревни, ...в обе стороны бросают маленькими кусками хлеб, приговаривая: “Ешьте нечистые, за мной не ходите, как меня самого, так и лошади моей не тяготите.” А когда проезжают ворота, то обязательно ударяют по которому-нибудь из столбов, говоря : “*Остэ, Козма Инмаре!*”. Считается, что при каждом воротах находится нечистая сила, которую ударом кнута проезжающий отстраняет” (Аптиев 1892:117); “Отправляясь в дорогу, бросают к забору или

деревенским воротам кусочки хлеба и просят у умерших благословения. Везущие невесту к жениху при выезде из деревни и у каждого встречающихся полевых ворот бросают с той же просьбой кусочки хлеба” (Смирнов 1892:189); “Отправляясь на свадьбу, в дальнюю дорогу, бросают у полевых ворот несколько кусков хлеба для умерших, чтобы не заболеть” (Емельянов 1921:33); возвращаясь со свадьбы, следовало помянуть покойных, “...это можно делать и за полевыми воротами, если не приходится ехать домой **мимо кладбища**” (Васильев 1906:56); к полевым воротам выносили также и жертвенную пищу по частным поводам для нюлэсмурта, предков (Емельянов 1921:123). Итак, там, где оканчивается деревенский пространственный мир, мир живых, начинается мир предков - особенно наглядно это проявляется в принципиальной взаимозаменяемости, изоморфности кладбища и пространства за изгородью.

В данном контексте особое, буквально “иное” значение приобретает обряд *тыпутыл, виль тыл поттон, пу тыл поттон* (“дуба огонь”, “добывание нового огня”, “добывание деревянного огня”), который проводился на следующее утро после “ночи выхода мертвых” (ночь на Великий четверг) либо в случае эпидемии. Такой огонь добывали, используя полевые ворота, при помощи трения деревянного столба о деревянную подставку, способствующую легкому движению ворот. Полученный таким образом огонь разносили по домам, где хозяева растапливали им печи. Важно подчеркнуть то обстоятельство, что в обряде принимали участие только старики. Здесь обращает на себя внимание сама исходная ситуация - эпидемия, конец старого и начало нового года - т.е., некая кризисная ситуация: старый мир пришел в упадок, границы ослабли, огонь (как один из основных признаков “своего”) потерял свои целительные и сакральные свойства. Требуется ритуальное обновление “своего”, новый источник жизненной силы. Избытком жизненной потенции, невероятной энергией, плодородием, обладал потусторонний, внеположенный человеку мир, мир предков. Именно поэтому, по всей видимости, новый огонь добывался с помощью полевых ворот - точке

соприкосновения двух миров; и добывался он, рискнем предположить, самими предками, роль которых “исполняли” старики, участвовавшие в обряде. Сакральность, иная, нечеловеческая природа добытого таким образом огня подчеркивалась еще и тем, что в дом его вносили не через дверь, а через окно - нерегламентированный, нечеловеческий вход в жилище. Вторым, немаловажным, фактором, обусловившим сакральные свойства такого огня, являлась его абсолютная новизна, его чистота (ср. так называемые обыденные вещи в русской народной культуре). Таким образом, добывание нового огня представляет собой один из вариантов ритуального преобразования старого (слабого, износившегося, потерявшего свою силу) бытия в новое, полное потенциальных сил и возможностей для благополучного существования коллектива.

Роль полевых ворот/изгороди как границы (в том числе и между “своим” и “чужим”) проявляется и в семейной обрядности, традиционном этикете удмуртов. Гостей встречали и провожали у этих ворот, уходивших в армию молодых людей также провожали до этого рубежа, покойника несли на руках до деревенских ворот. Но особенно рельефно разделяющая функция полевых ворот проявляется в свадебной обрядности. Именно здесь проходит граница между миром жениха и миром невесты, что нашло отражение в текстах свадебных песен *ныл келян сям* (напев проводов невесты) и *эмести келян сям* (напев проводов зятя):

<i>Келян ке коҥд но-й, келялом</i>	Попросишь проводить, проводим
<i>Бусы капкатӥ потытозь</i>	Только до полевых ворот.
<i>Бусы капкаез но потэм берад,</i>	Как выйдешь за полевые ворота,
<i>Отизэ кызьы люкиськом.</i>	Так и расстанемся.
<i>Келям ке шум келялом,</i>	Коль сказали проводим -
	проводим
<i>Бусые капкатӥ потытозь.</i>	До полевых ворот.

(Трофимова 1992:55)

Итак, своя земля, родина имела более или менее четко обозначенные границы, по мере удаления от которых, от заселенного своими людьми пространства деревни, человек попадал в чужой и чуждый ему мир (ср. отрицательную семантику дороги). Исследователи справедливо отмечают, что для мифологического мышления характерны пространственные представления с “внутренней точкой зрения на пространство” (Стеблин-Каменский 1976:42); “...горизонтальная система антропоцентрична и строится на противопоставлении обитаемой **средней земли** тому, что находится вне ее “ограды”, в сфере враждебной и культурно не освоенной” (Мелетинский 1995:248). Данные языка пермских народов - наглядная тому иллюстрация:

дор - родина; близко, около; центр/край (ср. *Мудор*);

ськр - чужой; пространство, находящееся за чем-либо;

ськрлон - вдали, вдалеке, на чужбине.

И это близкое, “внутреннее”, положительно окрашенное пространство начиналось у его ограды: ср. коми *пытшкс* (“изгородь”) - *пытшкын* (“внутри”) и удм. *пушкын* (“внутри”).

Для населения каждой деревни именно своя территория являлась семантическим центром, вокруг которого строился остальной мир. По отношению к своей земле любая соседняя - уже периферия, соответственным было и отношение к соседним деревням. Как замечают О.И. и И.И. Уляшевы на материалах сказочных текстов коми, “...пространство сказки ограничено одной деревней, иногда - одним царством, но таким, что людей со всего царства можно собрать за один день. Т.е., мир ограничивается несколькими деревнями, что обусловлено древними представлениями, согласно которым настоящими людьми считались только жители деревни, в которой жил рассказчик. До наших дней сохраняются стереотипы восприятия соседа как “чужого”. Согласно мифологическим воззрениям, соседи, как представители иного мира уподоблялись животным, страшилищам, от которых отделяла граница...” (Уляшевы 1997:49). Думается, что этот “заграничный”, запредельный статус

чужих поселений лежит в основе некоторых иррациональных способов избавления от болезней - болезнь пытались вернуть в породивший ее мир потустороннего. В случае эпидемии за околицей своей деревни туно прикреплял на ветвях деревьев гусиные перья, подвешенные в виде стрелы, “летающей” к соседней деревне; в другую деревню подкидывали что-либо из одежды заболевшего (Потапов 1893; ср. другой, типологически сходный, способ излечения, который ставит в один ряд **заречное** пространство и территорию чужого поселения: “Одержимый лихорадкой должен перейти бродом реку и, сняв с себя рубаху, оставить ее на другом берегу; тогда лихорадка прекращается”, - Верещагин 1995:81). У удмуртов туно по какому-либо поводу (например, для выборов нового жреца в родовую куа) приглашался из другой деревни, даже несмотря на то, что и в своей туно имелся. Считалось, что чужой туно сильнее своего, обладал большим могуществом - т.е. был “чужим” и в мифологическом плане.

Подобное восприятие соседних деревень не должно вызывать удивления, удмуртские гурты прятались в глухих, непроходимых лесах, сообщение между ними было затруднено: *“Азьло сыце улон луэм, пие, тань мон тыныд верало. Татын нюлэс луэм. Огзэс огзы тодымтэзы, ветлэмзы луйтэк* - Раньше такая жизнь была, сынок, вот я тебе расскажу. Здесь кругом лес был. Друг о друге ничего не знали, добираться невозможно было” (Кельмаков 1992, 1:118). Зачастую о существовании соседней деревни узнают лишь благодаря плывущим по реке щепкам: *“Шелеп лыктэм ву кузя. “О-о, асьме сяна но улһсьес вань вылэм”*, - *пе* - Щепки по реке приплыли. “О-о, оказывается, здесь еще, кроме нас, жители есть”, - сказали, дескать” (Кельмаков 1992, 1:118,113; см. также РФ НИИ Оп.2-Н, Д№ 444, С.40; данный сюжет, возможно, имеет и какой-то мифологический подтекст). Согласно установкам традиционной культуры все, что находилось за пределами знаний, все, что было недоступно, неизбежно наделялось потусторонними чертами - это ирреальный мир, не всегда враждебный, но уже не “свой”.

Итак, познание пространства в народной культуре удмуртов исключало возможность его бесконечности, реальный мир был сужен до размеров родины, до “загнутой с краев” территории деревни, сжат до обозримых и достижимых пределов. Здесь, внутри (букв. “за изгородью”) многоугольного замкнутого пространства человек чувствовал себя в безопасности. В любом мифологически ориентированном обществе “каждая маленькая территория - Родина - является для ее жителей семантическим центром мира; для мифологического сознания этот островок освоенного пространства окружен миром иным, все более неупорядоченным и неопределенным по мере удаления от центра; только здесь, в центре, течет нормальное время и существуют надежные пространственные координаты” (ТМТЮС 1988:103-104). Но и этот “центр” не являлся завершением (или началом) пространственных измерений - здесь находился еще один срединный объект - жилище. Как уже было указано, мир (в своей горизонтальной плоскости) состоял как бы из многих концентрических кругов-пространств, вписанных друг в друга, представлял собой своего рода мифологически-пространственную “матрешку”.

Азбар (двор). Прежде чем перейти к рассмотрению собственно дома, избы (*корка*), несколько слов необходимо сказать об удмуртской усадьбе. На многих исследователей конца XIX в. удмуртский двор (*азбар*) производил впечатление изолированности, оторванности от соседних хозяйств: “В вотской деревне нет улиц, вдоль которой стояли бы чинно избы, лицом друг к другу. Здесь всякий строился, как ему казалось удобным. Каждая семья старалась точно обособиться от других. Изба зачастую повернута спиной к прохожему, а окнами глядит на свой собственный двор” (Харузина 1898:23; см. также: Богаевский 1888:37; Харузин 1895:72). В прошлом изба (*корка*) ставилась посередине двора (Островский 1873:22). Еще в 30-е гг. нашего столетия исследователи сравнивали удмуртский двор с крепостью: “наиболее типичным удмуртским двором является двор двурядной связи, с выходящими на улицу избой и кеносом, разделенными друг от друга воротами. Однако почти

повсеместно из-под этой конструкции...еще реально видна предыдущая конструкция двора-крепости, с избой, находящейся почти посередине двора, с окнами, выходящими не на улицу, а во двор” (Белицер, Маркелов, Сидоров 1931:44).

Думается, что причины такой конструкции удмуртского азбара следует искать в явлениях социального порядка. С.А.Токарев справедливо полагает, что “оппозиция дом/вне дома тем резче, чем четче выделяется семейная ячейка в системе хозяйства”. Противопоставление дома внешнему миру, таким образом, равнозначно другой оппозиции - семья/другие. “Отсутствие резкой обособленности семьи ослабляет и неприкасаемость жилища для всех посторонних: чужой дом есть тут в какой-то мере общий дом” (Токарев 1970:15). У удмуртов долгое время сохранялась большая неразделенная семья (вернее она возрождается с нач. XIX в. в силу ряда объективных причин - см.: Гришкина 1989:210; Владыкин 1994:202), объединявшая три-четыре поколения. Численность таких семей достигала 30-40, а то и 60-ти человек. Часто большие семьи не помещались в одном доме, тогда во дворе ставили 2-3 дома, несколько клетей (кеносов). В определенном смысле это действительно “двор-поселок”. В целом большая семья являлась замкнутым патриархальным коллективом, где почти все необходимое для внутреннего потребления производилось в своем хозяйстве (Владыкин 1994:264), двор представлял собой самостоятельное хозяйственное целое. Вектор интересов удмуртского земледельца в значительной степени был направлен на свой двор, по этой причине и окна в избе, даже с внедрением уличной планировки, первоначально выходят во двор, а не на улицу. М.Н.Харузин, специально исследовавший эволюцию жилища финно-угорских народов, отмечал, что “каждый двор представляет собой замкнутую саму в себя единицу” (Харузин 1895:72).

“Именно двор выступает в качестве основной “клеточки”, модели в крестьянских социально-утопических построениях. Не случайно вся его (удмуртского крестьянина - П.О.) идеальная жизнь, которая так

“живописуется” в заклинаниях, проходит практически у него на дворе и не выходит за его границы, это его “совершенный мир” (Владыкин 1994:312). Доступ в этот “совершенный мир”, за его ограду, был разрешен лишь для благожелательно настроенных сил. В соответствии с правилами традиционного этикета гостей было принято встречать с открытыми воротами: считалось, что гости приносят в дом достаток, благополучие (*берекет*); о прибывших гостях удмурты говорят: “*Берекетъес лыктӥллям*” (букв.: “Изобилие (благополучие, спорость) пришло”). В молитве по поводу принятия снохи в свой дом, хозяин просил у воршуда, “чтобы кто хорошо о нас думает, ходил бы в нашей ограде” (Харузина 1898:33). Подобная замкнутость, самодостаточность удмуртского двора (до определенной степени, разумеется), очевидно, усиливала впечатление, что за его пределами, за воротами начинается, по крайней мере, уже не-свой, недостаточно познанный, мир; с другой стороны, данное обстоятельство в значительной степени способствовало формированию и сохранению отношения к своему Дому как центру мира.

В данном контексте особую символическую значимость приобретают забор и ворота, замыкавшие пространство двора, - очередная граница, которая отделяла человека от внешнего мира, ситуативно принимавшего “иное обличье”, защищала семейную территорию от вмешательства извне. Со всей очевидностью охранительная сила больших, массивных ворот (у удмуртов ворота зачастую имели срубный характер - сруб в плане имел крестообразную форму) как объекта, стоящего на рубеже понятий “свой - чужой”, “внутри - снаружи”, “благоприятный - неблагоприятный” проявляется в народных сказках, где герои находят спасение на территории двора. Так, в одной из них дети спасаются от вумурта, успев забежать за ворота и оказавшись, таким образом, вне пределов его досягаемости. Вумурт оказывается бессилен перед этой преградой. Они говорят ему: “*Ми тынад кӧкӧл ни - Мы уже не твой*” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 255, С.241). В другой сказке вумурт, пришедший за обещанным ему ребенком, смог войти лишь разбив ворота (Смирнов 1892:209).

Выйдя за ворота, за пределы своего “совершенного мира”, за пределы компетенции своего семейного коллектива, человек лишался покровительства последнего и становился более уязвимым для вредоносного влияния внешнего мира. Очевидно поэтому, прежде чем выйти на улицу, удмурт считает нужным перекреститься (ПМА, д.Н.Какси). Улица (= дорога), пространство за воротами, в определенных случаях наделялось “иными”, потусторонними характеристиками. Так, в случае болезни кого-либо из домашних устраивали своего рода жертвоприношение: живого петуха или селезня кидали вверх через забор своего двора на улицу. При этом говорили: *“Тыныд сѣтһсько тае, кушты тон монэ, эн курадһыты монэ”* (“Тебе даю эту жертву, оставь ты меня, не мучай меня” - Ильин 1914:320). За ворота бросали крупу, чтобы враги не наслали порчу (Владыкина 1998:249). Чтобы предохранить себя от вампиров, от заразной болезни во время эпидемий на столб уличного забора ставили болтушку из муки и воды, говоря: *“Сиись-юисьёс, тани силэ, но юэлэ, милемыз эн йктэ, кошкелэ* - Едящие-пьющие, вот ешьте, пейте, нас не трогайте, уходите” (Гаврилов 1891:87; см. также: Елабужский 1894:650; Верещагин 1995:214). Хтоническая семантика улицы прослеживается и в похоронно-поминальной обрядности. Гроб сколачивали перед воротами дома умершего, на улице. После выноса покойного за ворота провожавшие его в последний путь говорили: *“Йеч ул со дуннеяд* - Хорошо живи на том свете” (Васильев 1906:66). В мордовских селениях после смерти человека резали курицу, голову которой бросали на улицу со словами: “Вот тебе на том свете курица” (Федянович 1997:131). Вернувшись с кладбища, телегу или сани, на которых везли гроб, оставляли на улице: если покойник захочет “вернуться” домой переночевать, он не сможет зайти в дом и переночует в санях или на телеге (Владыкина 1998:249). Зачастую и кости с поминок *“йыр-пыд сѣтон”* относили на улицу в проулок. В случае неутешного плача ребенка на улицу же, за ворота, выносили берестяной короб с горбушкой хлеба, свечкой и овсяным колобком,

где его и оставляли со словами: “Пусть умершие старики утешат ребенка. Вам, старики, приношу гостинец” (Верещагин 1895а:280).

Являясь границей, забор и ворота требовали своего символического укрепления в кризисные, пороговые отрезки времени (эпидемии, конец старого/начало нового года). В качестве таких “общеукрепляющих” средств-оберегов могли использоваться кости животных и птиц, которые, как считалось, отпугивают болезни. Поэтому “...зачастую можно видеть на воротах вотяков скелет головы: лошади, кошки, белки или повешенные на шесте около ворот чучела ворон, галок или околевших домашних птиц” (Потапов 1893). Для устрашения заразных болезней в ворота вбивали косы, серпы, подвешивали подковы. Чтобы болезнь не смогла проникнуть в дом, поперек ворот под ноги укладывали рябиновую палку. На внешней стороне забора и ворот в ночь на Великий четверг укрепляли ветки вереска и пихты. Все эти меры должны были обезвредить то зло, которое может прийти в дом из внешнего мира. Пропускная способность ворот регламентировалась и с помощью орнамента. У удмуртов широко распространены резные воротные столбы с охранительной символикой в виде солярных знаков, что отразилось и в их названии - “*шунды юбоос*” (солнечные столбы). Створки ворот также украшаются накладными солярными знаками. Иногда делали многостворчатые ворота: “Они могут состоять из 5-6 частей. Однако практически используются только две створки, остальные являются декоративно-ложными. Они делались, чтобы обмануть, запутать шайтана” (Шумилов 1975:220).

Итак, ворота - еще один пограничный маркер освоенной территории, они отгораживают одомашненное пространство двора от прочего мира, оберегают благодать, хозяйственное благополучие удмуртского земледельца, его семейной территории, препятствуют проникновению зла извне.

Корка (дом). Жилище в системе традиционного мировосприятия - один из ключевых символов культуры, средоточие “своего”. Дом давал человеку столь необходимое чувство безопасности, защищенности от внешнего, часто

враждебно настроенного мира. Здесь тепло, сытно, уютно - здесь (на шестке печи) горит огонь, зажженный когда-то предками и периодически “ими” же обновляющийся, и если он потухнет - жди беды (Первухин 1888, 1:57). Дом, домашнее тепло наделяются способностью превращать, трансформировать “чужое” в “свое”. Удмурты считают, что согрившись в избе, чужой человек уже не может причинить хозяевам вреда, даже если бы и хотел этого (Первухин 1890, 5:17). Дом относится к людям как мать к детям, которых она охраняет (Цивьян 1978:73). Как и всякая хорошая мать, дом оберегает всех своих обитателей, даже если они и трусливы: “*Коркан - атас, урамын - курег*” (Дома - петух, на улице - курица; - Удм. фольклор 1987:106). Ср. мордовскую загадку о родителях: “Два золотых домика, сам по имени их не зову” (Мордовские загадки 1968:71).

Являясь концентрированным выражением очеловеченного пространства, дом оказал существенное влияние на формирование бинарного противопоставления внутри - снаружи, человеческий - нечеловеческий. Мир за пределами дома воспринимается как антитеза обжитому, упорядоченному миру. С известной долей условности, можно сказать, что дихотомии Культура - Природа, “свой - чужой” кодируются через оппозицию дом - не-дом. Весьма любопытны в этой связи данные удмуртской лексики - ср. *кыре потыны* (“выйти из дома, на улицу”) и *кыр* (“степь; свобода, воля; дикий”), *кыршаны* (“одичать, озвереть; загрязняться”); заманчиво было бы поставить в этот же ряд и *кырыж* (“кривой, косой” - ср. представления об оформленности, “правильности” “своего” пространства), *кырыны, кырылыны* (“прорвать, размывать; ломать, разрушать”). Безусловно права Т.В.Цивьян, отмечая, что “в оппозиции внутренний/внешний дом является носителем признака внутренний; оппозиция внутри/снаружи заменяется на дома/снаружи; оппозиция внутренний/внешний, принадлежащий дому/принадлежащий внешнему миру может быть интерпретирована как оппозиция принадлежащий культуре/не принадлежащий культуре (“неочеловеченный” - Цивьян 1978:74).

Пространство за пределами дома в определенные отрезки времени непосредственно наделялось признаками “иного”, опасного для человека мира, выход в который был если не запрещен, то, по крайней мере, не рекомендован. Г.Е.Верещагину не раз приходилось слышать в удмуртских деревнях как матери предостерегали детей, собиравшихся выйти из избы поздним вечером: “*Ккшкемалод, вожоос ветло*” - “Испугаешься, вожо ходят” (Верещагин 1995:47). Не рекомендовалось выходить из избы и в другой пороговый отрезок времени - в полдень (ПМА, д.Макарово). Нельзя оставлять на ночь за пределами избы выстиранную и развешанную во дворе для просушивания одежду, иначе порчу нашлют, шайтан вселится. Отсюда и столь высокая степень ритуализации действий, совершаемых перед отправлением в путь и вообще выхода из дома (см. ниже) - покидая “свой” дом и попадая в “чужой” (внешний) мир человек лишается покровительства первого. Особенно уязвимой перед вредоносными силами внешнего мира считалась беременная женщина. Поэтому утром, впервые выходя из дома на улицу, она “должна произнести про себя слова заговора и призывать богов, чтобы они охраняли ее в течение дня от дурного глаза, от злого духа *пери...*” (Герд 1997:207).

Отделяя человека от внешнего мира, жилище служило для него универсальной точкой отсчета в пространстве. Отсюда он отправлялся в открытый мир и сюда же возвращался как в убежище. Здесь начиналось и здесь же оканчивалось любое ритуальное действие. И в этом смысле каждый конкретный человек рассматривал свой дом как центр мира. “Отсчет пространственного измерения начинался с центральной точки, где находился дом, очаг...” (Владыкин 1994:218). Во многих загадках пространственное расположение (верх, низ, позади, внутри и т.д.) предметов и явлений определяется по отношению к дому (Удм. фольклор. Загадки 1982:№№ 48, 57, 1021, 1171, 1199, 1250, 1406, 1462, 1608, 1873 и др.). Человек смотрел на мир изнутри, из своего дома, относительно которого он и выстраивал свою систему координат и ориентиров. Символическое помещение своего жилища в

“середины мира”, его отождествление с этой серединой и вместе с тем с миром в целом, “явно обусловлено пространственными представлениями, характерными для мифологического мышления, а именно - внутренней точкой зрения на пространство (Стеблин-Каменский 1976:42).

Роль дома как исходной и конечной точки отсчета проявляется в гаданиях, содержание которых сводится к перемещению из “своего” в “чужое”, из дома в поле, за околицу, за ворота и т.п. Ритуальное молчание (одно из обязательных условий гаданий данного типа) начинается и оканчивается обязательно в доме, в его передней части. Весьма показательное описание гадания Г.Е.Верещагиным, участником которого он являлся. Он и его спутники отправились “выслушивать” в поле, однако ничего не услышав, они повернули домой и разговорились. На обратном пути они все же решили вновь попробовать погадать, на что один из спутников заметил: “Чтобы выслушивать звуки, не надо, вышедши из избы, нарушать правил гадания, т.е. говорить. Мы при возвращении говорили - значит нарушили главное правило гадания, поэтому нам теперь нельзя выслушивать. Теперь, если выйдем из избы и не будем нарушать этого правила, что-нибудь выслушаем” (Верещагин 1895a:54). Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что условием возобновления гадания является обязательное возвращение в дом.

Являясь средоточием “своего”, своего рода сгустком культуры, дом противопоставлялся мифологически ориентированным сознанием внешней, “той” стороне, природе. Удмурты старались не заносить в дом предметы, так или иначе связанные с “нечеловеческим”. Так, нельзя заносить в дом “громовую стрелу” (*инккльы*) - это опасно: высекая из нее огонь легко можно сделать пожар (Потанин 1884:221). Не позволяли заносить в дом и огонь из бани - будет пожар и дом сгорит (Владыкина 1992:142). Нельзя было заносить в дом “подарки” от умершего (нитки, носовые платки - их давали во время похорон родственники умершего всем собравшимся) - обычно их оставляли в сенях или во дворе. И даже солдату, возвратившемуся домой, этикет

предписывал, прежде чем заходить в свой дом, навестить кого-либо из родственников или соседей (Верещагин 1889:111). Солдат, как и гость, пришедший издалека, за время своего многолетнего отсутствия мог утратить “свои” определяющие черты и воспринимался как представитель иного мира, пребывал в лиминальном состоянии (ср. роль солдата в сказках, в ряженьи). В ходе посещений родственников, можно предположить, преодолевалась его “инаковость”, он вновь включался в систему социальных связей и отношений, терял свою приобретенную “дикость”. У коми-зырян было запрещено приводить в дом какое-либо дикое животное, поскольку, если оно вырвется на свободу, то тем самым унесет жизнь кого-нибудь из семьи (Сидоров 1928:154). Ср. у удмуртов: если в дом забежит белка, залетит воробей - к пожару; если дятел в стену дома стучит - к смерти кого-нибудь из домашних.

Тем не менее, ситуации порогового характера (напр., смерть) вынуждали заносить в “свой” дом предметы ему не принадлежащие, имеющие иной, потусторонний статус. В таких случаях с помощью определенных манипуляций создавалась ситуация инобытия, сам дом приобретал “иной” статус, лишаясь двух своих основных характеристик - замкнутости и обжитости. Так, готовый гроб вносят в избу, предварительно сняв с петель дверь и положив ее в другую сторону от крючных косяков (Ильин 1914:323), и, что особенно показательно, гроб вносят в пустой дом - перед тем, как его занести, все живые из избы выходили, оставался лишь покойник (там же). Таким образом, принцип недопустимости “чужого” в “своем” соблюдался, поскольку “свое” на время приобретало характеристики иного. В этом же ряду, очевидно, стоит и традиция рожать в каком-либо нежилом помещении (бане, хлеву, а то и в лесу); в прошлом, по-видимому, женщине вообще запрещалось рожать в доме (Герд 1997:221-228; Ильина 1983:17), поскольку в момент родов она максимально приближалась к “тому” свету, через нее в мир выходила дикая природа. Ср. *мань кол* у угров; “...как только женщина оказывается

“нечистой” - ее место вне дома” (Гемуев 1990:22). С другой стороны, рожать вне дома, и, таким образом, за пределами регламентирующей культуры, легче.

Как уже было указано, статус дома предполагает обязательное присутствие внутри него человека. Связь с живым весьма существенна и значима для дома, он един с заключенной в нем жизнью. Не случайно увидеть во сне развалившийся (= “умерший”) дом предвещает смерть. Дом не может существовать без человека (как и наоборот), без жителей он теряет свой статус Дома, превращается в свою противоположность. В символической классификации пространства брошенные, нежилые дома обладают устойчивой негативной семантикой. Удмурты говорят: “*Корка огназ ке кыле, пкртмаське шуо* - Дом если один (без жильцов) остается, то в нем видится (чудится)” (ПМА, д.Б.-Бигра). Нежилые дома становятся прибежищем злых духов - вожо, Албасты (Смирнов 1890:195; Емельянов 1921:121). В сказках, чтобы погубить главного героя, его запирают в заброшенном доме, где он должен быть растерзан вожо. Нежилой и безжизненный дом лишался покровительства высших божеств, терял свою освященность, свою благословенность. Именно в покинутой избе вумурт назначает встречу с человеком, предупреждая его при этом: “Только не говори в избе “*Остэ, Инмаре!*”. А то нам нельзя будет туда войти” (Первухин 1889, 4:№ 57; 46, 51). Согласно представлениям коми-пермяков, в пустых домах живут чуды и “поедают всякого, кто туда забредет” (Смирнов 1891:282). Заброшенный дом был связан со смертью. Однако, в отличие от кладбища, которое являлось ритуально узаконенным пространством смерти, заброшенный дом был чаще связан с “неестественной” смертью (Семенов 1986:69). В фольклоре предпочтительнее считается сон на кладбище у могилы, нежели в нежилом, покинутом доме (Первухин 1889, 4:№ 51). Заброшенный, безжизненный дом противоречит своему естественному предназначению - защите жизни. Удмурты старались “как можно скорее разламывать или сжигать все старые непригодные для житья остатки жилых помещений” (Емельянов 1921:121).

Защищая человека, оберегая его от опасностей внешнего, постороннего ему мира, периодически принимавшего потусторонний облик, дом требовал, в свою очередь, особого к себе отношения. “В самом общем смысле - отмечает А.К.Байбурин - область освоенного - это область правил, запретов и предписаний” (Байбурин 1983:18). В своем поведении в доме человек исходил из стремления не допустить нарушения довольно хрупкого равновесия между “своим” и “чужим”, которое постоянно меняло свои границы, то приближаясь к человеку, то отдаляясь от него, в зависимости от времени. Достаточно упомянуть некоторые народные поверья, регламентирующие действия человека в доме. После заката солнца в избе баловаться не велят - черти в избу зайдут (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, с.312). Если после захода солнца будешь работать в доме стуча, то в избе поселятся привидения. После захода солнца лапти в доме отряхивать нельзя - счастье уйдет. Вообще вести себя в доме полагалось подобающим его сакральному статусу образом. В доме запрещается свистеть - не будет достатка или домовая рассердится (Владыкина 1998:275). Если в избе много ругаться, то уходит благодать (*дэлет*), домовая пугается (РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 207, С.48). Нельзя шуметь в доме - домовая выйдет.

Рассматривая жилище в традиционной культуре, нельзя не упомянуть еще об одной, весьма значимой его характеристике - согласно народно-мифологическим представлениям, дом представляет собой как бы модель Космоса. “Дом - это мир, приспособленный к масштабам человека и созданный им самим. Человек создает для себя мир/дом по образу внешнего мира, но приспособивая его к своим размерам” (Цивьян 1978:72). В удмуртской традиционной культуре подобное тождество проявляется не в столь явной форме, как, например, у тюркских народов или угров, но тем не менее реликты подобных отношений можно найти. Структура дома в основных чертах повторяет структуру внешнего мира (верх, низ, середина), дом сориентирован по сторонам света (север - юг, что особенно наглядно прослеживается на археологических материалах - см.: Иванова 1994:91). Сама Вселенная иногда

описывается с помощью некоторых параметров дома. Достаточно упомянуть хотя бы соотнесенность неба и крыши в загадках о Солнце, Луне, звездах, или зачин одного из мифологических преданий: “В давние-давние времена небеса, словно полаты в избе, совсем низко были” (Владыкина 1998:198). Ср. также представления о небесной двери (*ин кс*): удмурты полагали, что в небе иногда открываются особые двери, ворота, и именно тогда исполняются все земные просьбы людей (Владыкин 1994:72). “Дом, который сам по себе является слепком Космоса, объективно основан на его принципах. Допустимо, думается говорить о “тиражировании” Космоса. Дело в том, что человек вне его существовать не может” (Гемуев 1990:219).

СИМВОЛИКА СТРОИТЕЛЬНОГО РИТУАЛА

В исследованиях, касающихся проблемы отношения традиционного мировосприятия и форм хозяйственно-производственной деятельности, справедливо отмечалась “избыточность” технологических процессов (в т.ч. и строительства), т.е. наличие многих операций, не имеющих, собственно говоря, влияния на конечный результат. В древности технологические процессы соотносились с универсальной мифологической схемой, которая моделировала мироздание; они входили в общую космологическую схему, являясь как бы своеобразным продолжением операций по символическому созданию или воссозданию вселенной (Иванов, Топоров 1974:88; см. также: Байбурин 1983:16, 1993:152-154, Элиаде 1987:32, 1995:31-47, ТМТЮС 1998:113-123). С другой стороны, и само восприятие дома как символической модели мира сближало процесс его строительства с актом космогенеза.

В научной литературе, посвященной проблемам изучения традиционной культуры домостроительства, принято подразделять строительные ритуалы на три цикла: обряды, связанные с определением наиболее благоприятных условий (материала, места и времени) для строительства дома; обряды сопровождающие непосредственный процесс возведения жилья, и обряды, совершаемые при переходе в новый дом (Шкляев 1989:28-29, Семенов 1986:71-75, Байбурин 1983).

Выбор материала для строительства. Приходится признать неудовлетворительным состояние источников, касающихся этого вопроса: в этнографических описаниях XIX - нач. XX в. ему практически не уделялось внимания; информанты также не могут восполнить существующий пробел, поскольку в советское время лес являлся государственной собственностью и, соответственно, деревья на постройку дома и т.д. выбирались государственными служащими. По этой причине при рассмотрении данного круга вопросов мы будем опираться также и на материалы и исследования

культуры домостроительства народов коми - народов наиболее близких удмуртам в культурном отношении.

Основным строительным материалом служили еловые бревна. Однако, далеко не все деревья, потенциально пригодные для строительства по своим естественным свойствам, могли быть использованы для возведения дома. У удмуртов было строжайше запрещено рубить деревья в луде - священной роще: “Один солдат срубил дерево в луде. Когда он привез бревно домой и стал класть его в сруб, то посек себе топором ногу, а лошадь его пала (Емельянов 1921:75). Священные рощи воспринимались как естественные святилища и вырубать в них деревья считалось просто немислимым. Вообще луд являлся наиболее табуированной точкой пространства - здесь буквально все “нельзя” - собирать грибы, ягоды, ломать ветки, заготавливать дрова (“если истопить печку дровами, нарубленными в луде, то сгорит изба”), **сюда не допускались женщины**; единственное что можно - это молиться.

Удмурты и коми никогда не брали на сруб и на дрова дерево с двумя вершинами, т.к. считалось, что у такого дерева два сердца (две души) и оно могло принести несчастье. У народов коми запретными для строительства являлись также деревья, на коре которых имелись круглые сухие утолщения в виде обручей (Белицер 1958:214); деревья, которые “завились слоями против солнца” (Зеленин 1937:43); движение против солнца - универсальный способ попадания в потусторонний мир. Негативной семантикой обладали также сухие (начавшие засыхать) деревья. Согласно удмуртским представлениям колдуны (*ведһн*), не сумев изурочить человека, насылают порчу на дерево, от чего то начинает сохнуть. Если взять такое дерево - в доме жильцы будут болеть. Дерево, предназначенное для постройки обязательно должно было быть “живым” (коми *лов пу* - букв. “дерево с душой”, - Конаков 1996:22). Подобные представления существовали и у хантов: сухостой использовался только для костра; живое дерево срубается лишь для изготовления “живых” вещей: лодок, нарт, жилища (Головнев 1995:264).

Не советовали также рубить дерево, которое скрипит. Услышать скрип дерева предвещало несчастье (Кошурников 1880:39). Весьма показательным в этом отношении описание Г.Е.Верещагиным процедуры выбора места для новой деревни: “В указанную ту сторону отправились трое уполномоченных, чтобы осмотреть место. Им понравилось место у родника. Решили они прибегнуть к гаданию - не свистит ли сердцевина дерева? Если свистит, то место будет несчастливое. Один залез на пихту и стал выслушивать какие звуки издаст” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 615а, с.3). Любопытно, что в коми причети в иносказательном обращении к покойнику он сравнивается с сердцевиной дерева: “Ты, ставший сердцевиной дерева, уходишь от нас” (Владыкина 1998:114). У карел-людигов до недавнего времени бытовала традиция “исповеди дереву”: “...если последний час застанет вдалеке от населенных пунктов, то нужно встать на колени перед скрипучим деревом и исповедаться ему во всех грехах. Это поскрипывание дерева и услышит Бог” (Конкка 1986:93). По всей видимости именно это “посредническая” отмеченность этих деревьев, их “вещие” свойства обусловили их неприкосновенный статус. С другой стороны, можно предположить, что запрет на рубку скрипящих деревьев был связан с верой в существование особых отношений между предками и такими деревьями. Ср. представления белорусов о мучающейся в скрипящем дереве человеческой душе (Зеленин 1937:42).

Правила, регулировавшие выбор материала для избы, распространялись не только на “живые” деревья, но и на уже заготовленные бревна. Для возведения дома не рекомендовали использовать бревна, предназначенные для постройки мельницы - будет несчастье (Верещагин 1995:115). В символической классификации пространства мельнице приписывались негативные значения, что связано с ее периферийным положением и тесной связью с водной стихией, с водяными (*вумуртами*). Болезнь, первые симптомы которой проявились на мельнице (или в лесу), считалась неизлечимой.

Деревья, прошедшие таким образом символическую классификацию и получившие статус “пригодного” (при этом, безусловно, учитывались и утилитарные аспекты - собственно говоря, подобного рода отбору подвергались деревья, отвечавшие в первую очередь прагматическим требованиям), начинали заготавливать, как правило, зимой - до начала движения соков. При рубке первого (о смысловом содержании категории “первый” см. ниже) дерева приговаривали: *“Ъеч улоно мед, Инмаре. Сю ар мед улоз та корка* - Хорошую жизнь (в этом доме) ниспошли, Инмар. Сто лет пусть стоит этот дом” (ПМА, д.Шидлуд). Возможно, что в древности с началом заготовки бревен для сруба был связан более сложный комплекс обрядов и представлений. К ним относятся приметы о благоприятном или неблагоприятном сроке рубки. Так, карелы, чтобы жизнь в доме шла хорошо, начинали рубить лес для строительства нового дома только во время растущей луны: как увеличивается луна, так растут деревья и так пусть будет крепнуть, разрастаться семья (Иванова 1995:47). У коми-пермяков встарь соблюдался очень сложный обычай т.н. “зарон”, т.е. начала рубки леса на строительство дома. В тот день перед отправлением в лес предварительно обходили свое хозяйство, проверяя состояние всей домашней живности. Если обнаруживалась недостача скота по причине гибели, то “зарон” откладывался (Конаков 1996:22). Если же все было в порядке, то будущий застройщик отправлялся в лес. “Зарон,- писал в 1868 году Н.Рогов, - это своего рода гаданье, вопрошение судьбы. Делать “зарон” значит срубить несколько деревьев на избу, с целью определить по ним, пришла ли счастливая пора строиться. Если у первых трех срубленных деревьев, во время падения, не обломится вершина, - пришла счастливая пора строиться. Если же хотя бы у одного из трех деревьев вершина отломится, а особенно если отломившаяся вершина упадет по направлению к комлю, - тогда необходимо отсрочить постройку” (Рогов 1868:93).

Таким образом, уже на этом, самом предварительном этапе строительства закладывались и “загадывались” основные параметры, определявшие

нормальное функционирование дома. “Неправильно” выбранное и “неправильно” срубленное дерево могло принести дому/семье несчастье.

Местоположение дома. Далеко не все реально пригодные места подходят для строительства. То единственное место, на котором будет построен дом, должно отвечать не только практическим, но и религиозно-мифологическим требованиям. От правильно выбранного места зависела жизнь семейного коллектива в новом доме. Информанты часто именно в неверно выбранном месте жилища видят причину своих жизненных неудач, семейных неурядиц. В связи с этим процедуре выбора места для строительства дома придавалось особое значение. Нужно сразу оговориться, что выбор осуществлялся из числа заведомо пригодных в практическом отношении мест.

В рамках традиционных представлений окружающее человека пространство воспринимается как семантически неоднородное: существуют “счастливые” и “несчастливые” места для строительства жилища. Различным частям пространства приписываются, как правило, различные значения.

У многих народов счастливым для строительства дома считалось то место, на которое ложился рогатый скот, что связано с приписыванием ему плодородной, производительной силы (Байбурин 1983:38). У удмуртов также считались счастливыми те места, где спят коровы (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207). До начала двадцатого века сохранялись предания о том, что иногда место для куалы - ритуальной постройки выбирали с помощью быка. Люди шли за быком, где он останавливался, там закладывали святилище (Первухин 1888, 1:32; Емельянов 1921:53-54). Хотелось бы подчеркнуть другое обстоятельство - счастливым считается место, где **ложится/останавливается** рогатый скот. У южных удмуртов благоприятным считалось место, где гуси любят **сидеть** (ПМА, Башкортостан, д.Н.Татышлы). Т.В.Топорова подчеркивает, что “идея лежания, покоя, отраженная в разнообразных обозначениях пространства и времени, нуждается в некоторой конкретизации. По-видимому, в качестве мотивировок соответствующих понятий был избран аспект стабильности,

предполагающий не только неподвижность, но и устойчивость, прочность” (Топорова 1985:422). Таким образом подчеркивается идея покоя, неподвижности, прочности, имеющая важное значение для общей семантики жилища. Ср. удм. *корка пуктыны* - поставить, построить дом (букв. “посадить дом”).

У коми наиболее подходящим считалось место, на котором располагался прежний дом данной семьи, где жили деды и обитали души предков (Налимов 1907:5).

Группа мест с отрицательным значением более обширна. Дом нельзя строить на том месте, где раньше была дорога, на перекрестках. Особая семантическая напряженность дороги в традиционных представлениях хорошо известна. Объясняется это, видимо, тем, что дорога соединяет свой мир с чужим. Именно на дорогу выходили гадать, предварительно очертив вокруг себя круг каким-либо железным предметом; на перекрестке рекомендовалось приносить жертву болезни, чтобы она поскорее ушла.

Несчастливыми считались также места, где когда-то стояли ворота, проходила межа, что связано по всей видимости с негативной семантической нагрузкой пограничных отрезков пространства вообще, и их особой близостью к потустороннему миру. Любопытно, что одним из аргументов того, почему нельзя на месте старых ворот поставить дом, является то обстоятельство, что “оттуда покойника выносят” (ПМА, Башкортостан, д.Н.Татышлы). Ворота - граница “своего” и “чужого”, граница, отмеченная знаком принадлежности к миру мертвых.

Следующий разряд неблагоприятных мест - места бывших молений и святилищ. Если дом построить на таком участке, то в нем будут умирать люди, если построить хлев, то будут умирать животные. Здесь, очевидно, наблюдается несовместимость сакрального “иного” и профанного мирского, невозможность кощунственного сосуществования в одной точке пространства быта людей среднего мира и “святости” богов верхнего.

Таким образом, в ходе выборов места для строительства нового дома окружающее человека пространства расчленялось по признакам: “положительное - отрицательное”, “счастливое - несчастливое” и таким образом начиналось его освоение, окультуривание. Как справедливо заметил В.Н.Топоров, “на основе наборов двоичных признаков, являющихся как бы сеткой, набрасываемой на то, что до сих пор было хаосом, конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения себе мира первобытным сознанием” (Топоров 1982:25).

Конкретное место постройки обычно выбирали с помощью гадания. Удмурты для этой цели приглашали туно: “Задумав строить новый дом, обращаются к туно, прося указать счастливое для этого место. Если на месте, выбранном для постройки, имеется какая-нибудь тропинка, то жгут на ней солому, чтобы злые духи не могли по ней ходить” (Емельянов 1921:118). Некоторые исследователи культуры удмуртов XIX века именно в процедуре гадания видели причину беспорядочной формы селений удмуртов (уличный тип застройки распространяется лишь со второй половины XIX века): “Бросается в глаза в удмуртских деревнях крайняя неправильность улиц. Нередко изба выходит на улицу углом или угол одной избы упирается в стену другой. Причина такой неправильности построек - туно указывает место для постройки. Как он скажет, так и должно быть. Нарушить указания туно - значит нарушить священный закон и тем самым навлечь на себя величайшие беды. Поэтому после гадания вотяк старается задобрить угощением и подарками сельских начальников и употребляет все усилия, чтобы ему не помешали выстроить избу так, как сказал туно” (Бехтерев 1880:634).^{*} К сожалению, мы не располагаем более или менее подробным описанием процедуры гадания с участием туно при выборе места для постройки; большинство источников ограничивается лишь упоминанием о его

^{*} Объективная причина беспорядочного типа застройки все же коренится не в указаниях туно, а в существовавшей системе землепользования. При слабой заселенности был возможен свободный захват земли, по этой причине дворы ставились хаотично. С увеличением количества дворов в селении свободные пространства между дворами застраивались отделившимися родственниками (Шкляев 1979:60).

причастности к данной операции. Сам процесс гадания происходил следующим образом: знахарь наговаривал в шляпу, подбрасывал ее вверх и по ее падению усматривал, где и как поставить дом, чтобы хозяин жил в нем благополучно (Шкляев 1989:29). Обращает на себя внимание участие в гадании шляпы. Весьма показательны, что именно с помощью шапки в фольклоре коми богатырь Йыркап останавливает чудесные лыжи: “Когда надевает лыжи, положит на них шапку, чтобы на месте стояли... Рукавицы и шапку перед собой бросит, лыжи останавливаются, а если не бросит, так и не остановятся” (Коми легенды... 1984:61). Головной убор - один из атрибутов людей среднего мира. Вероятно, в силу максимальной очеловеченности переход из “своего” мира в “чужой” и обратно в фольклорных текстах сопровождается потерей головного убора. На наш взгляд представляется возможным допустить, что в данном контексте шапка подчеркивает идею очеловеченности, устойчивости выбираемого места.

У коми-зырян наиболее популярным было гадание с помощью муравьев. На том месте, где предполагалось строить дом, ставили берестяную коробку с принесенными из леса муравьями и небольшим количеством мусора из муравейника. Считалось, что если место удачное, то муравьи на ночь останутся в коробочке и обоснуются здесь на жительство. Если же муравьи покидали коробку и уносили имевшийся в ней мусор, место признавалось категорически негодным для строительства (Белицер 1958:213-214). У коми-пермяков с помощью муравьев гадали, если собирались строиться в другом селении. Собравшийся строиться делал из бересты три маленьких коробочки и расставлял их на ночь в предполагаемом для постройки месте на некотором расстоянии друг от друга. При этом он произносил: “Если под коробкой место счастливо, то муравьи пусть наносят в ту коробку для своего гнезда сор”. Рано утром на следующий или на третий день коробочки внимательно осматривались. То место, на котором находилась коробочка с мусором, признавалось благоприятным для строительства дома. Если же мусор был в

двух или во всех коробочках, то предпочтение оказывалось той, в которой мусора было больше. Отсутствие же мусора хотя бы в одной коробочке указывало на то, что выбранное место для строительства дома непригодно вообще. В этом случае старые коробочки уничтожали, делали новые и устанавливали их в другом месте (Конаков 1996:23).

В одном типологическом ряду с описанным выше стоит и удмуртское гадание при выборе места для нового поселения: "...решил народ из Старого Каньсара здесь деревню обосновать, чтобы отделиться. Стали они думать, как место подходящее подобрать. Думали-гадали, решили курицу-парунью посадить. Здесь хороший родник был, вот у этого родника и посадили курицу на двадцати яйцах. "Выведутся цыплята- быть здесь деревне", - решили. Через некоторое время приходят к роднику: цыплята все вывелись, стайкой за матерью бегают-копшатся. После этого у реки Ошлан, в ее верховьях, обосновалось пять хозяйств" (ВКл.№ 63).

В гадания подобного рода заложен принцип прибывания, прибавления чего-то прежде отсутствовавшего, что расценивалось как положительный признак. На идее прибывания основаны и другие гадания. Например, в ночь на Великий четверг мели в переднем углу пол, а утром искали здесь "хлебные зерна, которых с вечера не было там. Если найдут зерна каких-нибудь хлебов, то значит, что в этом году будет урожай таких хлебов" (Верещагин 1995:77). С другой стороны, весьма показательны и, так сказать, субъекты гаданий: курица/цыплята и муравьи. В первом случае актуализировалась идея плодородия (ср. мордовский обычай распахивания и засеивания места, отведенного для постройки нового дома, - Мордва 1995:310), плодovitости, зарождения новой жизни на новом месте - идея, проходящая красной нитью через всю строительную обрядность удмуртов; во втором - принцип хозяйственности, домовитости, что отчетливо прослеживается в удмуртских загадках: "*Китэк, тһртэк корка лэсьтэ* - Без рук, без топора дом строит (Муравей)"; *Сюрес кузя корка лэсьто, корказы нош сэрегтэм* - Вдоль дороги

дома строят, а дома-то без углов (Муравейник)” (Удмуртский фольклор. Загадки 1982:200-201).

Но и выбранное наконец место не считалось вполне пригодным для нового дома, к нему все еще были применимы характеристики неосвоенного, “чужого” пространства, где могли находиться обитатели потустороннего мира. Поэтому оно подвергается ритуальному очищению огнем - в течение трех суток (ночей) здесь жгут костер (из соломы): *”Шайтанъес мед бырозы - Пусть шайтаны погибнут”* (ПМА, д.Н.Татышлы).

“Рождение” дома. Согласно мифологическим представлениям, высшей ценностью обладает та точка в пространстве, где совершался акт творения (Топоров 1982:14-15). Именно с ней ассоциируется середина мира, именно здесь стоит мировое дерево, чьи соки питают все сущее на земле, здесь находится источник жизни. “Само мировое дерево в известном смысле и в определенных контекстах становится моделью культуры в целом, своего рода “древом цивилизации” среди природного хаоса. Оно отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию...” (Топоров 1991,1:404). Благодаря этим свойствам дерево активно использовалось при освоении новых “чуждых” пространств - ср. обычай вырубать карсикко (в качестве оберега) в связи с появлением в незнакомой местности у карел (Конкка 1986:92).

У многих народов при строительстве на месте сруба зафиксировано установление дерева, что “безусловно связано с той концептуальной схемой, которую принято называть “мировым деревом” (Байбурин 1983:59). У коми-пермяков, пока плотники клали первые три венца бревен, хозяин приносил из лесу вырванную с корнями небольшую елку, которую ставил на землю в передний угол сруба. “Это делается для того, чтобы дом был прочнее, устойчивее (Рогов 1858:99). Аналогичные действия зафиксированы также у восточных славян (Байбурин 1983:59-60). Удмурты также при закладке нового дома в середине возводимого сруба втыкали рябиновую палку, которая должна

охранять дом в период строительства (наиболее уязвимый период) от порчи его ведунами (Гаврилов 1891:137). Рябина была важным магическим атрибутом у финно-угорских и многих других народов. В Поволжье широко бытовали представления о том, что под рябиной не убивает молния, ограждали себя рябиновыми ветками от нечистой силы в ночь выхода мертвых; во время эпидемических заболеваний на воротах или дверях развешивали рябиновые ветки, палки (Владыкин 1994:122). Однако, при всех своих “способностях” рябина не может претендовать на роль мирового дерева.

Здесь необходимо сделать краткий экскурс в историю удмуртского жилища. **Изба (корка) появилась относительно недавно (с XV века).** Первоначально функции жилища выполняла по-видимому куала, в которой часть пространства носила сакральный характер; лишь с утратой его функций жилья она приобретает в большей степени культовое значение, происходит повышение ее знаковой нагрузки и одновременно начинается изменение ее конструктивных особенностей: исчезает пол, стены (щели) между бревнами сруба перестают утеплять (более подробно об эволюции удмуртского жилища см.: Шкляев 1991). В этнографических описаниях прошлого куа - это уже особая ритуальная постройка, семейное и родовое святилище - место поклонения воршуду.

В удмуртских представлениях отчетливо прослеживается соотнесенность куа с образом дерева (ель, сосна, береза). Одной из основополагающих единиц в религиозно-мифологической картине мира удмуртов является образ *Мудора* (букв.: центр/край земли). “Этим понятием обозначалось главное дерево Великого Леса, растущее в его центре; очевидно, ему отводилась роль “мировой оси” (Владыкин 1994:69). Н.П.Рычков, описывая удмуртов Оренбургской губернии, отмечал: “Они хранят одно дерево в дремучем лесу, которое, избрав их, прародители называли Мудором, и потомки довольствуются ветвями на них вырастаемыми” (Рычков 1770:161). Самое почитаемое место (полка, на которой помещается воршудный короб) в

святилище куа также называлось *Мудор*; иногда и само святилище называли *Мудор куа*, очевидно, таковым становилось святилище, которое строилось вокруг Мудора - мирового дерева (Владыкин 1994:69). Большой интерес в связи с этим представляют приводимые Н.Г.Первухиным сведения о *Быдньым куа* (родовое святилище), которые строились иногда без крыши, под деревьями, тогда просто ставили четыре стены вокруг дерева, которое по всей видимости и являлось Мудором (Первухин 1888, 1:21). Изоморфность куа и образа мирового древа в приведенных данных достаточно прозрачна и не требует развернутых комментариев. В этом же типологическом ряду, на наш взгляд, стоит и коми обычай специально оставлять пень внутри охотничьей избушки (*кола* - ср. “*куала*”, - Коми легенды и предания 1984:№ 124).

Глубокая семантическая связь древнего удмуртского жилища куа и дерева воплотилась и в оформлении религиозных ритуалов. В праздники к стенам куа прибавляли березовые ветки, раскладывали их по лавкам (Емельянов 1921:64). Во время семейных молений в передний угол куа ставили срубленную верхушку березы или ели, на столе раскладывали хвойные ветки (Васильев 1906:52-54). Метафорическое тождество куа - дерево нашло отражение и в удмуртском языке - *куадул* - место под деревом (букв. “низ куа” - Удм. - русский словарь 1983:220) - по-видимому члены данного тождества могли взаимозаменять друг друга: не только куа осмыслялось в виде дерева, но и наоборот.

С появлением избы (корка) часть представлений, связанных с куа, переносится на это новый тип жилья - однако в несколько видоизмененной форме. Таким образом, на наш взгляд, рябиновую палку в центре сруба можно трактовать как трансформировавшийся вместе с эволюцией удмуртского жилища образ мирового древа. Рефлексом этой концептуальной схемы по-видимому является и обычай устанавливать во время новоселья в подполье в переднем углу молодую елочку (Верещагин 1995:70). Примечательно также и то, что глагол *пуктыны* (построить, возвести) может употребляться и в

значении “посадить”, “сажать” (деревья). Об особой связи, существующей между деревом и домом/семьей говорит и запрет рубить деревья, растущие около дома, иначе кто-либо из близких умрет или случится какое-нибудь несчастье (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№733, 1, С.4; ПМА, д.Б.Бигра).

Символ мирового дерева придает мифологический смысл возводимой постройке; строительство дома становится в один ряд с другими событиями космогенеза, дублируя основную схему творения мира. Дом/космос появляется, растет вместе с “растущим” внутри сруба деревцем. Строительство, таким образом, рассматривалось мифологическим сознанием как процесс “воздвижения, вырастания и в конечном итоге соединения трех вертикальных сфер, что особенно актуально в связи с идеей мирового дерева” (Байбурин 1993:159). В культуре домостроительства пермских народов установка деревца и процедура жертвоприношения были приурочены, в отличие от славянских народов, для которых характерна ритуальная отмеченность установки оклада, к укладке третьего венца (см. ниже).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что во всех случаях устанавливалось обязательно молодое дерево. Тем самым, возможно, актуализировалась идея начала, продолжения жизни, потенциальных возможностей; по большому счету, таким образом постулировалась идея наличия будущего у строящегося дома. Примечательно в этой связи, что в коми языке значение “будущий” передается словом *пу* (“дерево”), которое добавляется к основе: *готырпу* - будущая жена; *зятьпу* - будущий зять. Вообще, идея Начала периодически актуализируется в процессе строительства. Бревна для возведения дома предпочитали заготавливать в новолуние. К рубке сруба приступали, как правило, весной в марте. В удмуртской традиции весна была весьма значимой точкой годового цикла, мифическим началом пробуждения природы. Кроме того, именно в марте у древних удмуртов начинался новый год.

С другой стороны, с помощью дерева подчеркивалось срединное положение жилища. Говоря словами А.К.Байбурина, мировое древо призвано маркировать центр - точку развертывания мира; “деревце посреди сруба - это одновременно и центр будущего жилища, и “центр мира” (Байбурин 1983:60). Тем самым, с помощью этого символа вводится организационное начало, отделяется мир космического от мира хаотического и в этом контексте этот образ действительно приобретает черты “древа цивилизации”.

С идеей мирового древа непосредственно связана и так называемая строительная жертва. Жертвоприношение как мифологизированный ритуал могло совершаться лишь в максимально сакральном месте - “центре мира” и в этом смысле оно неразрывно связано с концепцией мирового древа. У удмуртов данная закономерность прослеживается довольно отчетливо. Моления (жертвоприношения) аграрного цикла проводили в рощах или под деревьями. Жертвенное животное поливали холодной водой через березовые ветки (веник). Если бык вздрогнет - добрый знак (Первухин 1888, II : 32). И.Васильев отмечал, что “никакое жертвенное животное не закаляется на голой земле, а всегда стелют под него сучья хвойного или лиственного леса (как правило березы) (Васильев 1906 : 56). Даже в бытовых целях (на мясо) животное резали обязательно под деревом: у закамских удмуртов в каждом хозяйстве существовало специальное место для этих целей (*пудо вандон инты*) - оно располагалось на южной или юго-восточной стороне от дома, здесь непременно должно было расти дерево.

Жертвоприношение при закладке дома зафиксировано у многих народов, воспоминания о его наличии сохранились и у удмуртов. На ранних этапах у удмуртов (как и у коми) не исключены человеческие жертвоприношения при закладке жилища. Однако, учитывая небольшой исторический “возраст” удмуртской избы, данный обряд скорее всего должен относиться к строительству древнего жилья типа куа (Шкляев 1989:30). Так или иначе, на существование в прошлом практики человеческих жертвоприношений при

закладке нового жилища указывает поверье, согласно которому смерть старейшего в доме гарантирует при переходе в новый дом благоденствие новой семье (Богаевский 1896:7). У южных удмуртов первую ночь в готовом доме спит старый (а потому, очевидно, уже не боящийся смерти - П.О.) человек (Христолюбова, Миннихметова 1994:6). Поверье о том, что во вновь выстроенном доме кто-либо из жильцов должен умереть, существовало у многих народов и по всей видимости является отголоском существовавшей когда-то практики человеческих жертвоприношений при возведении жилища (см. Зеленин 1937:30-37). По прежним верованиям коми-зырян, как сообщает В.В.Кандинский, “всякое переселение из старого дома в новый никогда не обходится даром: оно требует жертвы. Коми радовались, если домовый в этом случае “навалится” на скот, так как зачастую при переселениях в новый дом мрут и люди (объяснение смерти скота, жильцов действиями домового, очевидно, позднее явление - П.О.) ... Поверье это наводило прежде такой страх, что многие дома даже в старом Усть-Сысольске так и оставались необитаемыми (Кандинский 1889:109). Возможно, в этот же ряд следует отнести и следующую примету: если во время свадьбы у жениха или у невесты имеется готовый для стройки сруб, то молодая по выходе замуж скоро умрет (Гаврилов 1891:149). Хотя, с другой стороны, не исключено, что угроза смерти кого-либо из членов семьи в результате переселения в новый дом входит в общий семантический ряд переходных обрядов, осмыслявшихся как смерть/возрождение. Ср. снотолкования: увидеть во сне строительство дома, новый дом, новоселье или свадьбу одинаково предвещает смерть твою либо кого-нибудь из близких.

Для нормального исполнения своих функций дом требовал оживления, что и достигалось, по-видимому, строительной жертвой, именно с ее помощью достигалась его жизнеспособность. Ср. у мордвы: при основании дома убивали курицу; при этом верили, что из крови этой курицы рождается юртава, т.е. домашний дух женского пола, которого называли также “бог сруба”, “богиня

срезанного отрубка”, “отрубленный пенъ” (Зеленин 1937:28). В то же время жертвоприношение являлось и актом выкупа места, умилоствления бога земли *Му-Кылчина*. Жилище рассматривалось мифологически ориентированным сознанием как живой организм; дом уподоблен телу человека. Это тождество нашло отражение в загадках: “*Одӥг юрт вань:учкисез но, ужасез но, вукоез но, пуртыез но - ваньмыз аслаз* - В одном доме и смотрящий, и работающий, и мельница, и котел - все свое (Человек)”; “*Корка урдсын парсь кук* - По бокам дома поросячьи ножки (Чузырет); “*Корка йылын (пал) куас нискыла* - На крыше дома (одна) лыжа катается (Гребень)”; “*Корка пумын ткдъы буртчин* - На краю дома белый шелк (Борода)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:40, 43, 44). “Человекоподобность” дома рельефно прослеживается на хантыйском материале: *коот* - дом;местилище, тело; название землянки у аганских хантов - “с животом (пузом) дом” (Головнев 1995:276-277). Сам процесс строительства был уподоблен рождению живого дома, а “днем рождения” было новоселье.

На более поздних этапах человеческая жертва, очевидно, была заменена животными. “В этнографической литературе имеются упоминания о принесении в жертву быка. Обряд совершался во дворе. Часть крови жертвенного животного выливали в ямку, на дне которой расстилались еловые ветки, туда же выливалась часть бульона, сваренного из мяса животного” (Шкляев 1989:30). Уподобленность дома быку прослеживается в загадках: “*Одӥг ошлэн 77 сюрыз* - У одного быка 77 рогов (Углы дома)”; “*Одӥг ошлэн 77 куноез, куноезлы быдэ валесэз* - У одного быка 77 гостей, на каждого гостя по постели (Бревна на мху)”; “*Корка котырын сю ош син* - Вокруг дома ста быков глаза (Сучки)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:№ 65-67).

В древности, по-видимому, обряд жертвоприношения был совмещен с укладкой третьего венца; именно к этому моменту была приурочена также и установка внутри сруба деревца. Под каждый угол на третий венец клали шерсть и деньги (ПМА, Вавожский р-н, д. Б.Волково, Б.-Бигра) - позднейшие

жертвенные символы (к такому предположению приходит А.К.Байбурин, рассматривая ритуал жертвоприношения во время строительства у восточнославянских народов), сменившие живую жертву. “После основания дома в передний угол на третье бревно хозяин дома, перекрестившись, кладет серебряную монету около 20 коп., завернутую в холстину” (Верещагин 1995:24). У коми-пермяков в передний угол также на третьем ряду хозяин подкладывал несколько медных монет, зерна различных злаков и овечью шерсть различного цвета (Рогов 1858:99). По сообщению А.С.Сидорова и коми-зыряне при постройке нового дома клали по углам между третьим и четвертым рядами: в красном углу - старые монеты, у порога - тесто, в запечном углу - шерсть (Сидоров 1928:58).

То, что данные действия приурочивались к укладке третьего венца, глубоко символично. Именно с этого момента и начинается “рождаться” дом, в природе появляются очертания нового, не принадлежащего ей объекта. Первые три венца - это наименьшая часть целого - дома, а в некотором смысле - это уже и сам “дом”, своего рода его незавершенная завершенность, говоря словами А.В.Головнева - “наименьшая общность”. Ср.: надмогильные срубные сооружения типа “дом” (*четан*) в три ряда бревен; удмурты считали, что с укладкой третьего венца при строительстве бани у нее появляется дух-хозяин (*мунчокузё* - устное сообщение А.Н.Прокопьева).

Обратимся к представлениям, связанным вообще с числом “3”, что позволит полнее осветить смысл подобных построений.

В традиционной культуре угорских народов “троичность преобладает там, где происходит рождение или возрождение” (Головнев 1995:548). Думается, что этот вывод подтверждается и на удмуртском и коми материалах - там, где происходит появление, зарождение чего-то нового, там задействована триада. Так, в одном из преданий об основании деревни, главному герою стоит лишь трижды ударить о землю кнутом, как “вдруг по всему лесу раздался стук топоров” и возникает целая деревня (Богаевский 1892, 4:171). У коми

роженицу для облегчения родов окуривали дымом от стружек с трех порогов дома (Ильина 1983:18). Колдуну, дабы принять животный облик, нужно три раза перекувыркнуться через голову (Сидоров 1928:15). В течение трех дней после родов новорожденный и его мать моются в бане (Первухин 1890, 5:22). Троичность в традиционной культуре представляла собой ту самую динамическую целостность, с помощью которой осуществлялось перерождение, триада заключала в себе потенциал обновления: водой, которой омыли **три угла стола**, можно снять сглаз (Семенова 1996:65); у коми больного в целях излечения парили в бане ветками из трех веников (Сидоров 1928:63); бесермяне верят, что сглаз с беременной женщины можно снять, если трижды обвести вокруг ее головы щепоткой соли или муки (Попова 1998:54). Особый интерес представляет первый пример, поскольку в нем выявляется проводимое в народном сознании магическое противопоставление идеи потенциально возможного, будущности, связываемой с троичностью, открытостью триады, образу “статической целостности, идеально устойчивой структуры” (по характеристике В.Н.Топорова - МНМ 1992, 2:630), состоянию покоя, увязываемых с числом “4”, его “закрытостью” и самодостаточностью (существует точка зрения, согласно которой троичность трактуется как незавершенность четвертной структуры - МНМ, 2:630). Именно через троичность часто выражается и достигается возрастание, потенциальность и даже сама потенция. Так, например, в случае импотенции мужчина должен трижды ударить объектом своих переживаний о кол изгороди: *”Пиослэн уг ке султы, майыг борды куинь пол шукконо шуо”*. (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, с.260). Появление чего-то нового всегда начинается с трех его элементов, это особо ответственный момент в технологических операциях. Так, пока не кинуты три ниточки - основы при изготовлении ткани, никого не выпускали из избы (Петропавловский 1926:2). Ср. также “зарон” у коми (см. выше). Триада - необходимый минимум для производства целого: “новый воршудный короб всегда делался жрецами, которые для этого собирались не менее трех человек

(Первухин 1888, 1:37). Любопытно в этой связи, что в целом ряде традиций “3” считается первым числом, оно открывает числовой ряд (см. Топоров 1992, 2:630). В то же время три - это тот сущностный минимум, предел делимости, который может заключать в себе и все целое, в этом его целостность. Поэтому, наверное, под видом воршуда в новую куа брали 3 камня из очага старого святилища (Владыкин 1994:146); отделившемуся сыну отец выделял и воршуд: со словами: “Даю воршуд” он 3 раза клал щепоткой золу из очага своей куа в приготовленную ткань (Васильев 1906:40). Ср.: лихорадка попадает в человека во время еды с первыми тремя ложками похлебки (Михеев 1926:42-43).

Итак, троичность в традиционной культуре удмуртов - это первоначальный неделимый минимум любого динамического процесса, его “первоэлемент”, динамическая целостность, обладающая “кинетической энергией”; с этой моделью связывается идея роста, возрастания, продолжения, рождения чего-то нового, т.е. идея весьма актуальная для мифологически осмыслявшегося процесса строительства. Отсюда, на наш взгляд, становится более понятной ритуальная отмеченность укладки именно третьего венца. Дом “рождается” в мир, начиная с третьего ряда бревен, жертвоприношение же, можно предположить, обеспечивает “субъект родов”, наделяет строящееся жилище необходимой жизненной силой, без него в мир явится не Дом, а лишенная сакрального смысла постройка.

С другой стороны, очевидна также и космическая семантика модели: первые три венца (= три мира, расположенные по вертикали), деревце внутри выделенного пространства (= центр мира и соединение **трех** вертикальных сфер), четыре стены, в прошлом как правило соотнесенные со сторонами света (ср. четырехчленную структуру мирового дерева в горизонтальном плане - Топоров 1982:26-27). “Пространственная структура мира символизируется в тройном членении по вертикали (верх - середина - низ) и четвертичном по горизонтали (север - юг - восток - запад) с константной числовой характеристикой $3+4=7$ (Владыкин 1994:66). Магическое число 7

характеризует общую идею вселенной (Топоров 1992, 2:630). Этот создаваемый и в известной степени созданный Космос, возникшая в ходе строительства модель мира, по-видимому, требовал и своего освящения и воплощения, что и достигалось с помощью жертвоприношения. Таким образом, возведение стен также может быть рассмотрено в ряду космических актов творения; стены входят в число объектов, моделирующих идею вертикальной оси мира с одной стороны и четырехчленную структуру мира по горизонтали - с другой. В этом же ключе, очевидно, следует рассматривать и обряд *шyd сиен* (букв.: “поедание супа”), устраиваемый во время молений и подробно описанный Н.Г.Первухиным: в миску с кашей втыкали четыре ложки (!), “... после этого старший в доме и следующий за ним (если моление было общественным, а не домашним, то эти роли, естественно, исполняли жрецы - П.О.) надевают шапки, встают и старший, взяв в руки зеленую ветку (!), начинают молиться; при этом эти оба берут миску и трижды (!) поднимают ее” (Первухин 1888, 2:74). Можно предположить, что таким путем, через приобщение к Космосу, мирозданию хотели освятить это ритуальное (в рассматриваемом контексте) блюдо.

По завершении укладки третьего венца строительные работы прерывались, хозяин дома устраивал для помочан небольшое угощение. Внутри основанного дома варили кашу, “когда каша готова, то один берет каравай хлеба, другой - чашку каши и молятся Богу, потом садятся и приступают к трапезе (здесь же, внутри сруба - П.О.) (Гаврилов 1891:137). А вот как описывает это действие Г.Е.Верещагин: “Положив монету в угол и покрыв ее мхом, хозяин отрезает от цельного караваея небольшую горбушку и делит между всеми участвующими в подъеме. У кого есть состояние - угощает водкой, если нет кумышки. Угощение помочанам бывает простое: кисель, щи, пирожки и пр.: поят еще кумышкой и пивом (Верещагин 1995:24).

Обращает на себя внимание то, что приготовление пищи и “пир” проходит **внутри** заложенного дома. Следовательно, после укладки третьего

венца пространство оказывается уже разделенным на “внутреннее” и “внешнее” - огороженное и освященное в результате совершенного жертвоприношения пространство недостроенного жилища противопоставляется остальному миру: недомашнее становится домашним, периферия - центром, внешнее - внутренним.

Особое значение в строительном ритуале придавалось подъему, установке матицы (*мумыкор* - букв.: “мать-бревно”, *эмеспикор* - букв.: “зять-бревно”). От благополучного исхода этой операции зависела жизнь в новом доме. Так, считалось, что если матица легко села на свое место, то и жизнь в этом доме будет легкой, счастливой. Перед подъемом к матице подвязывали тулуп (“чтобы в доме тепло было”); бутылку кумышки (“чтобы счастливо жили”); завернутые в скатерть хлеб и ритуальный ковш - *сюмык* (Христюлова 1995:44; РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 1028, С.13). Стремясь обеспечить благополучие хозяев в новом доме, в маточные гнезда укладывали шерсть (“*Шуныт, небыт мед луоз*” - “Пусть будет (дом) теплым, “мягким” - ПМА, д.Б.Волково); серебряные монеты (“*Уксе кадь юн мед луоз, чидаса мед луоз*” - “Ровно деньги пусть прочным (дом) будет, пусть выдержит | все напасти |” - ПМА, д.Яголуд; “*Азвесь кадь мед луоз, секыт мед луоз*” - “Пусть будет (дом) как серебро, устойчивым пусть будет” - ПМА, д.Н.Татышлы). Непосредственно при подъеме матицы говорили: “*Кема улоно медло, њеч улоно медло. Шудэз-бурез мед луоз. Урод адямиос, урод учырьес медам пыре. Пурьсытатозь мед улом та коркан*” (“Чтобы долго здесь жить, чтобы хорошо жить. Чтобы счастье было. Чтобы злые люди, несчастья не заходили. До седины чтобы прожили мы в этом доме” - ПМА, д.Шидлуд). Таким образом, как показывают приведенные данные, именно с матицей, с этим конструктивным элементом постройки, связывались представления о благополучии всего дома, она являлась его символическим эквивалентом, его ритуальным заместителем. Ср. загадку, где матица уподоблена дому, а потолочины - гостям: “*Одӱг кунокуаез, сю куноез* - Одна квартира, сто гостей” (Удм. фольклор. Загадки 1982:71). Во

время новоселья в матицу вбивали серебряные монеты со словами: *“Та коркаяд сиё-дано, узырбай луыса, зарниен-азвесен пальккиськыса улоно-вылоно (мед луоз), ӧеч семьяеныд шудса-серекъяса, ӧеч калыкеныд юыса-сииса-улыса та коркаяд мед пересьмод”* (“В доме своем да почитаем будешь, в богатстве-довольстве живя, в золоте-серебре купаясь жить-поживать (да удастся). С доброй семьей радуясь-смеясь, с добрыми людьми (угощая-угощаясь) хлеб-соль деля, в доме своем да состаришься” - Удм. фольклор 1987:255).

Особая роль матицы подчеркивается и в загадках: *“Та коркан ачим кузё - В этом доме сама хозяйка”*; *“Та коркан мон йыр - В этом доме я главная”* (Удм. фольклор. Загадки 1982:69). Матица, являясь одной из важнейших (а если говорить от ее имени, то и вообще “главных”) сущностей дома, охраняла его обитателей, была символом семейной сплоченности, что довольно отчетливо прослеживается на материале обрядов, связанных с проводами новобранца в армию. Новобранец отщипывал от матицы щепочку и зашивал ее в ладанку - считалось, что это поможет ему вернуться домой. Перед отправлением на службу призывник вбивал в нее с помощью монеты лоскуток ткани или свою шапку, а выходя из родного дома, он задевал рукой матицу и говорил: *“Возьма монэ, мумыкор - Жди меня, мать-бревно”* (РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 787, С.61).

Матица в традиционных представлениях удмуртов, таким образом, являлась символом устойчивости, достатка дома, семейного коллектива, его благополучной жизни. Ей приписывалось значение связующего звена между проживавшими в этом доме людьми, что вызвано, по-видимому, конструктивной ролью матицы - она держит на себе потолочные доски, служит им основанием, “связывает” их вместе. Думается, что данная конструктивная особенность и определила ее “материнскую” семантику. Ср. в загадках: *“Одӧг лултэм анайлэн витьтон лултэм пиосыз дугдытэк ваче учкыса уло - Пятьдесят неживых сыновей одной неживой женщины друг на друга смотрят (Матица, потолочины, половицы)”*; *“Мумиз одӧг, нылыз-пиез уно - Мать одна, детей много (Матица, потолок)”* (Удмуртский фольклор. Загадки 1982:69-70),

Очевидно, не случайно то, что именно “мать-бревно” благодарили и по случаю рождения долгожданного сына в семье, где до того рождались лишь девочки - в матицу вбивали монету (Христоролюбова 1978:55). Неправильная же укладка столь символически значимого элемента как матица могла повлечь за собой неблагоприятные последствия, могла разрушить семью. “Если стремились нанести вред хозяевам, выжить их из избы, добиться смерти хозяина дома или разрушить семью, то при постройке дома вбивали в матицу клин” (Владыкина 1998:248). Сходные представления существовали и у народов коми: при строительстве нового дома “по матице нельзя было стучать, в особенности топором, так как это повлечет за собой несогласие и ссоры в семье, которая будет жить в новом доме” (Белицер 1958:215). Любопытно, что и новые семьи могли создаваться при “помощи” матицы. Так, чтобы приворожить нравящегося парня, советовали соскоблить потолок около матицы, всыпать получившиеся таким образом опилки в кумышку и напоить его этим напитком. Ср. другой способ “окручивания”: моют ласточкино гнездо (= “дом”) и этой водой поят того человека, которого хотят приворожить к себе. При таком “обмывании” говорят: “Как живут ласточки вместе, так же и мы с парнем будем жить вместе” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С.258). Возможно, именно в силу таких “семейнообразующих” свойств матицу в северных районах Удмуртии называют *эмеспикор* - “зять-бревно, бревно зятя”. По-видимому, руководствуясь этими же соображениями, мордовские сваты в доме потенциальной невесты садились обычно под матицу. Считалось, что она “спутывает”, связывает, и их не выгонят (Федянович 1997:14).

Сакральное восприятие матицы отразилось и в правилах ее подъема - одним из обязательных условий этой операции являлось соблюдение ритуального молчания, разговаривать категорически воспрещалось (ПМА, д. Г.-Пудга). Безмолвие при подъеме “матери-бревна” можно сравнить с молчанием при обращении с еще одним явлением, имеющим “материнскую” сущность. На самом последнем этапе жатвы - во время связывания на

последних полосах снопов-маток (*мумы культо*) - “царствует тишина, нарушаемая только шуршанием соломы”. Как отмечает Г.Е.Верещагин, эти снопы “имеют символическое значение родоначальников семьи” (Верещагин 1995:211).

С семиотической точки зрения матица является границей (см. ниже) и, как всякая граница, она максимально “приближена” к сфере потустороннего, характерной чертой которого выступает безмолвие*. Говорение в пороговых ситуациях, в условиях особой приближенности к сфере иного, чревато нежелательными последствиями: если увидишь призрака (*пкртмаське ке*), то молчать нужно, иначе нечистая сила с собой унесет (ПМА, д.Б.Волково); приносивший жертву нюлэсмурту (осенью, после того, как выпадет первый снег) на обратном пути домой должен молчать, иначе нюлэсмурт унесет (Первухин 1888, 2:100); нарушение тишины обучающимся колдовству при испытаниях его хтоническими существами приводит к длительной болезни ученика или же к его смерти (Владыкина 1998:66); в сказках герой теряет найденный клад после того, как ответит на вопросы, задаваемые ему шайтанами (Верещагин 1995:154). Можно предположить, что и безмолвие строителей при подъеме матицы вызвано данными представлениями - люди хотели сохранить себя и свой дом в этой рубежной ситуации от нежелательного воздействия потусторонних сил. По сообщению Д.К.Зеленина, у удмуртов нарушение табу на разговоры во время установки такой “границы”, как матица, могло привести к вселению в дом нечистой силы - в избе кто-то будет ходить по верхним бревнам, будет трещать и стучать (цит. по: Яшин 1965:36).

* Ср. запрет на разговоры во время гаданий: гадающий перемещается из “своего” в “чужое”, он отдаляется от “своего” не только в пространстве, но и в признаковом поле, т.е. лишается тех признаков, которые указывают на его принадлежность миру культуры - распускание волос, молчание, изменение в одежде. Мифологема молчания нашла свое отражение и в фольклоре, где соблюдение тишины - необходимое условие для попадания в иной мир, сохранения в нем себя (см.: Верещагин 1995:117). Безмолвие является указанием на близость иному миру. В одной из быличек, приводимых В.К.Кельмаковым, почтальон взялся подвести одного прохожего: “Едут-де домой, а тот человек совсем не разговаривает. Почтовик говорит, говорит. Потом уж начал бояться: это наверное, мол, не человек, а призрак” (Кельмаков 1981:95).

Каких-либо значимых обрядов, сопровождающих строительство после укладки матицы (возведение крыши) зафиксировать не удалось. Вообще, степень семиотичности верхней части удмуртского дома не столь высока, как, например, у манси или коми.

По-окончании строительства нового дома его по возможности скорее старались отделать (Гаврилов 1891:138). Однако, в то же время, как мы уже видели, существовало поверье, что во вновь построенном доме кто-либо должен умереть, поэтому в деталях постройку его не доводили до конца. По наблюдениям Г.К.Шкляева до сих пор сохраняется обычай не оклеивать новый дом обоями до новоселья (Шкляев 1989:33). Абсолютная завершенность, конечность в операционных текстах опасна, чревата губительными последствиями, отсутствием будущего. Ср.: если при завершении шитья рубашки как раз оканчивается нитка, то хозяин рубашки вскоре умрет (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207, С.48). В этом же ряду стоит, на наш взгляд, и удмуртский обычай выставлять на свадебный стол некоторые блюда недоделанными - например, лишь слегка обваренного **гуся, который, таким образом, служил символом долгой жизни молодых, жизни имеющей начало**, но не имеющей конца, который теряется в неопределенном, далеком будущем. Ср. мордовский обычай приносить на свадьбу продукты в сыром виде, что символизировало, по мнению Т.П.Федянович, жизнь (Федянович 1997:26). А.К.Байбурин справедливо связывает незавершенность с идеями поддержания существующего положения, стабильности миропорядка, его нерушимости (Байбурин 1983:93). Идея ритуальной незавершенности, связываемой с данными положениями, проявляется и в аграрных культах удмуртов. **Заканчивая жатву, оставляли немного несжатого хлеба и перекатывались по нему со словами: “Вуоно арын таце погылляськеммы кадь ик нюпырьяськыса мед потоз”** (“Чтобы на будущий год, как под нашей тяжестью сейчас, хлеба от тяжести хлеба прогибались” - Владыкина 1998:266).

Обживание “новорожденного” жилища. В религиозно-мифологической системе представлений удмуртов, связанных с жилищем, новый дом наделялся противоречивыми, двойственными чертами; он еще не занял соответствующего места в положительном или отрицательном ряду универсальной классификации, с помощью которой человек ориентируется в окружающем мире. С одной стороны, новый дом рассматривается как сфера иного, еще нечеловеческого, а потому опасного для людей. В новом доме супружеская пара в первую ночь не должна спать одна, приглашали еще хотя бы одну пару. Иначе могло произойти несчастье - кто-то бы умер или заболел (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 1042, С.18). Иная природа вновь построенного дома проявляется и в том, что он “обладал” вещими способностями, с его помощью можно узнать свое будущее: в новом доме, в котором еще никто не спал, что увидишь во сне, то и сбудется (Потанин 1884:237); неперенной чертой устраивавшихся здесь посиделок молодежи являлись гадания (Христюлова 1995:49).

С другой стороны, дом уже выделен из природы, он не вполне принадлежит ей. Вновь построенное, но не заселенное жилище, согласно народным поверьям, нуждается в защите от злых сил. Поэтому, когда новый дом совсем готов, кто-нибудь из семейных должен в нем ночевать. “Если после сложения печки не ночевать в новом доме, то в нем поселится пери” (Гаврилов 1891:138). Узнать о его присутствии можно по треску бревен зимой; кроме того пери насылают плохие сны. Новый дом можно сглазить. Если к его стене прикоснется человек потными руками, то в таком доме всегда влажно будет, тогда как руки потеть перестанут. Подобная амбивалентность в восприятии нового дома характерна и для других народов (см. Байбуурин 1983:104).

Нейтрализации опасной семантики неосвоенного жилья были посвящены специальные обряды перехода. До перезда в новом доме обязательно устраивались посиделки (*пукон корка, нардуган*), продолжавшиеся, как правило, в течение трех или семи вечеров (РФ НИИ Д№ 1047, с.13), и, по всей видимости, призванные обеспечить социализацию жилья, включение его в

область человеческой культуры, его очищение. На это довольно ясно указывают приводимые И.Васильевым материалы: “Молодым для игрища дается новый дом, в который еще не вошли жить; бывает иногда, что и жилой дом отдают - если замечают некоторые ненормальности или неестественности в доме, когда бывает необыкновенный треск без всяких видимых причин” (Васильев 1906:70). Обязательными компонентами таких вечеров были рукоделие: прядение, вязание, плетение - технологический код осваивания пространства, его социализации (о семантике узла см. ниже); рассказывание сказок, загадывание загадок - вербальный способ изгнания нечистой силы. Другой характерной чертой *нардугана*, как и любой другой ситуации переходного характера (ср. святочное, осеннее, свадебное, поминальное), являлось ряженье, травестия: мужчина, переодевшись в женское платье изображал роды (Христолюбова 1995:48); И.Васильев вскользь упоминает о неких “кощунствах”, совершавшихся во время таких посиделок (Васильев 1906:70). Инвариантом всех переходных обрядов служит перевод индивида из одного статуса в другой. Не моделируют ли данные действия символический способ получения (вернее “рождения”) нового, человеческого, статуса построенного дома? Хотя, весьма вероятно, что таким образом молодые люди стремились передать новому дому/семье свою плодоносную силу, обеспечить его своей жизненной энергией, еще не растраченным потенциалом возможностей. Любопытно отметить, что во время проведения “*пукон корка*” в полночь парень с девушкой приносят с родника воду, которой поят собравшихся. Напрашивается сравнение с “водными процедурами” свадебного обряда: принесение невестой воды с родника, которой она поит новых родственников или на которой варят ритуальную кашу; купание молодухи. По убедительному предположению Т.Г.Владыкиной отмеченные действия призваны были маркировать рождение невесты (а в нашем случае - дома) в новом качестве (Владыкина 1995:118-119).

В заключительный день “воз/рождающе-очищающего” ритуала *нардуган* пекли табани. При этом дрова для растопки печи обязательно крали у кого-либо из односельчан (ПМА, д.Б.-Бигра). Однако информанты уже не могут объяснить цель данного воровства. Можно предположить, что таким образом в новый дом заимствовали чужое счастье, достаток, богатство. Именно эта цель преследовалась в большинстве известных случаев символической кражи. Так, например во время уборки хлебов “нередко случаются **кражи** снопов с чужих полос...; в основе таких краж лежит суеверие, что с украденными снопами перейдет и счастье чужое... **Воруют** также и печеный хлеб, если почему-то свое печенье не удастся. Прежде практиковалась и **кража** горстей земли с чужих полос и украденная земля бросалась на свою полосу (Верещагин 1895б:139). В случае частых неудач выкуривания кумышки женщины “воровски режут **украденную** чью-нибудь чужую овцу черного цвета” и молятся об удаче в изготовлении этого напитка (Васильев 1906:59). В случае, если отец не отдавал отделившемуся сыну воршуд, то тот **воровал** золу из очага в куа со словами: “*Покчизэ кельтһсько, бадһымзэ басьтһсько*” (“Меньшего оставляю, большего забираю”). После этого отделяющийся впоследствии брат должен брать воршуд не у отца, а у брата (Гаврилов 1891:141). **“Некоторые женщины, желая отомстить родильнице и украсть у ее будущего ребенка счастье, тихонько воруют часть закваски (для “*пиян аракы*” - родильного вина, которое готовилось перед родами) (Герд 1997:219).** В глухую полночь **воруют** у кого-нибудь черную курицу. “Ночью муж с женой отправляются в какое-либо глухое место, при чем надевают одежду наизнанку, а жена надевает свой айшон задом на перед. Режут курицу. По возвращении с жертвоприношения следует сначала зайти к чужому человеку. К кому зайдет жертвовавший, тот разорится; если он пойдет к себе домой, то сам разорится. Если хозяева узнают, откуда идут его гости, то гонят их помелом, чем предотвращают беду. ...Вотяки неохотно говорят об этом жертвоприношении” (Гаврилов 1891:142).

Обряд собственно переезда в новый дом у удмуртов, в отличие, скажем, от восточных славян, характеризуется значительно большей простотой. Чему, на наш взгляд, три причины: дом уже подвергся процедуре “очеловечивания” в ходе *нардугана*; обычай ставить новый дом рядом со старым, на одном дворе (удмурты, как уже указывалось, еще в начале XX века жили большими наразделенными семьями); относительно небольшой исторический “возраст” избы. В новый дом переходили обязательно ночью (пороговость ситуации дублируется временным аспектом). При этом туно с косой или саблей обходил вокруг всей новой усадьбы и заклинал против злых духов (Богаевский 1890, 4:68). До переезда на новое место женщины в старом доме непременно растворяли в квашне (*шумес*) табани и, не давая вскиснуть, переносили квашню с тестом в новый дом, где и пекли лепешки (Богаевский 1888:105). Обряд исключительно высокой степени знаковости. Хотелось бы обратить внимание на две его стороны. Квашня - место зарождения “новой жизни” (ср.: *шумес пыдэс* - последний ребенок, букв. “дно квашни”). С другой стороны, таким образом устанавливалась связь между двумя домами, переносилась часть благополучия, изобилия старого дома в новый. На этом, кажется, обряд перехода заканчивался.

Через некоторое время после переезда (сроки жестко не регламентировались) устраивали новоселье (*корка пырон, корка сектан, корка сюан*, - букв. “свадьба дома”), на которое приглашаются соседи, родственники. Вот как описывает этот обряд Б.Г.Гаврилов: “Когда дом совсем готов и печка сложена, делают корка сюан. Зовут к себе соседей, одного из которых сажают в передний угол (*ткр пукись*; в свадебном ритуале - *ткро* - главного распорядителя свадьбы и запевалу - тоже сажали за стол в передний угол - П.О.). Все соседи приносят с собой хлебы и кумышку. Хозяева готовят в 2-3-х ведерной бочке кумышку и перевязав ее новым поясом, вручают в руки торо... Торо, развязав пояс, подпоясывается им и угощает всех кумышкой, а пояс оставляет себе. В это время хозяева варят гуся и кашу, и когда кушанье

готово и принесено на стол, то гости кладут на каравай хлеба деньги, поздравляя новый дом: *“Виль корка шудо-буро медло - Новый дом пусть счастлив будет”* (Гаврилов 1891:137). См. также: Верещагин 1995:69-70; Христоробова 1995:49-51. В Вавожском районе новому дому желали достатка: *“Та шулдыр но чебер коркады ваньбур лыктыса мед улоз -В вашем веселом и красивом доме богатство придя пусть живет”*. В ходе этого ритуала, обнаруживающего параллели с семейными обрядами (свадьбой/рождением: торо, структура и смысл благопожеланий), дом включался в систему связей человеческого коллектива. Устраивалась его своеобразная “презентация”; дом, как и ребенка, во время родин (тоже свадьба - *“нуны сюан - свадьба ребенка”*), представляли социуму, вводили новое творение в мир людей. Согласно удмуртским поверьям, ритуал новоселья должен быть обязательно исполнен, иначе у дома счастья не будет (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 296, С.165).

Жилище считалось состоявшимся лишь после своей ритуальной “свадьбы”. Вероятно отголоском этих представлений является и следующее поверье: “Если в избе никогда не случалось свадебных гостей, то она, когда от ветхости развалится, задавит людей (РФ НИИ, Оп.-2Н, Д№ 207).

Обязательным считалось также и проведение родин, мотивировка при этом была сходной - у ребенка счастья в жизни не будет. Таким образом, “свадьба дома” одновременно являлась и актом его “рождения”. Вообще, “свадьба” в удмуртских традиционных представлениях представляет собой универсальный способ кодирования любой пороговой, переходной ситуации (*“вал сюан”*, *“мудор сюан”*, *“бусы сюан”*, свадебные элементы встречаются в окказиональных обрядах “проводов” болезни, насекомых); переход из иного мира в человеческое состояние в фольклоре также происходит с помощью свадебного обряда (Владыкина 1995:57). Таким образом, в ходе своей “свадьбы/рождения” дом обретал новый, социально значимый, статус, переходил в качественно иное состояние. И если во время посиделок дом “рождался” для данной конкретной семьи, то в результате новоселья - для всего

социума. Символика свадьбы-новоселья проявляется и в похоронно-поминальном цикле обрядов. Куединские удмурты (Пермская область) в годовщину смерти над могилой близких родственников ставили *шайкeнер* или *четан* - сруб из бревен в 2-3 венца, а на сруб ставили оградку. Поперек ее клали шест (= матицу), на который навешивали полотенца, платки, отрезки тканей. Считали, что построили дом, а теперь справляют “новоселье” (Владыкин 1994:163). В некоторых деревнях устанавливая такую ограду говорили, что свадьбу проводят, а развешивая на такой “матице” полотенца и ткани, приговаривали: *“Коркаедлы сeтһськом, коркадэ чеберьяськом”* (“Дому твоему даем, дом твой украшаем” - РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 439, С.23). Согласно удмуртским верованиям, именно через год после смерти душа умершего окончательно покидала мир людей и, так сказать, рождалась в мире предков. Как видим, и с помощью новоселья, в том числе, могло кодироваться изменение статуса, приобретение новых качеств.

После новоселья (часто и до него) хозяин с супругой спускались в подполье, неся с собой блины, кумышку и молодую елочку, хозяин ставил елку в передний угол, обламывал от нее небольшую ветку и молился Инмару со словами: *“Осто Инмаре, маке корка сeтһд, мед ньеч уло, татын мед пересьмо, мед куло”* (“Благослови, Инмар! Какую избу дал, пусть в ней буду жить хорошо; пусть в ней состарюсь и умру”). При этом давался обет принести в жертву Му-Кылчину черного барана (Верещагин 1995:69-70). Это обещание исполняли ближайшей осенью (Емельянов 1921:118; Васильев 1906:49). Жертвоприношение совершалось также в подполье. Сюда заносили стол, на который укладывали хвойные ветки и покрывали скатертью. Ветки клали и на место заклания барана (*гулбеч така* - баран подполья). В вырытую топором ямку крошили хлеб, выливали несколько капель крови жертвенного животного. Из правой части барана готовили в куа кашу, часть которой также выливали в приготовленную ямку, после чего она засыпалась землей. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что “из моленого (жертвенной пищи - П.О.)

чужим ничего не полагается давать, иначе дом лишится благословения и счастья; кроме того, в этот день из дома и в долг ничего не полагается давать никому, если только проситель не оставит какую-либо свою вещь в заклад” (Васильев 1906:49). Примечательно, что и в день рождения младенца или теленка из дома нельзя ничего давать посторонним, не оставив что-нибудь из вещей просителя. Это еще раз подтверждает изоморфность рождения дома рождению живого существа.

По предположению Г.К.Шкляева отмеченные действия являются отложенным строительным жертвоприношением. Подтверждением этому то, что продукты жертвоприношения зарывались в землю, наличие в обряде молодой елочки и веток (Шкляев 1989:34). В пользу этой версии говорит и использование топора при рытье ямы.

Подытоживая все вышесказанное, можно заключить, что ритуализованный процесс строительства являл собой наиболее типичный способ обживания внешнего мира, в который вводился срединный объект, созданный человеком и сопричастный устройству Космоса - Дом. Строительство было подчинено не только лишь практическим, сугубо утилитарным, но и символическим, ритуально значимым требованиям. Создание жилища в целом сводилось к системе ограничений, вводимых в мир природы. Материал, место и время подвергались символическим классификациям, в результате которых выявлялась единственно возможная для успешного исполнения будущим домом своих функций (как практических, так и экстрапрактических) “точка отсчета”. В ходе дальнейшего процесса строительства происходило преобразование дикой природы, “чужого” в культурное, “свое”, упорядочивание и освящение выделенного пространства. Соблюдение всех правил строительства являлось залогом благополучной жизни в строящемся доме. Новый дом, подобно новорожденному, считался еще не до конца освоенным, обряды перехода преодолевали его инаковость, включали его в систему социальных связей, в мир людей.

ДОМ В КОНТЕКСТЕ ЗНАКОВОЙ ИНФОРМАЦИИ

Во всех районах Удмуртии в планировке жилых помещений преобладал северно-средне-русский тип (Шкляев 1993:110). Печь (*гур*) располагалась направо или налево от входа устьем к фасадной стене. Как правило, печь ставилась вплотную к стенам, задней и боковой, либо к одной из них. Устройство печи у северных и южных групп удмуртов несколько отличалось. На севере сооружали печи с очагом, устраиваемым в шестке направо или налево от устья печи. Сюда (после того, как протопится печь) сгребали горячие угли и засыпали слоем золы. Над очагом, жар, в котором сохранялся долго, на деревянном или железном крюке подвешивался котел; в нем готовилась пища. Южные группы удмуртов устраивали печь со вмазанным над очагом котлом. Очаг также затапливался с шестка.

В противоположном от печи углу находилась божница, а под нею стол, возле которого стоял единственный в доме стул. На треть площади избы в задней ее части сооружались полати, на которые взбирались по лестнице у дверей. Вдоль стен устраивались массивные широкие лавки, над ними, выше окон, по всему периметру стен, кроме задней, подвешивались полки. По углам (кроме переднего) устраивались нары, позднее замененные деревянными кроватями. Днем постель убиралась и нары служили для хозяйственных нужд. Подвижной мебели было очень мало: стол, стул, редко шкаф для хранения посуды. Обычно посуда хранилась в специальном подвесном ящике на кухне (Шкляев 1978:42-44; 1993:110-112).

Семантический центр (красный угол) - *ткр шор, ткр шор сэрег* - букв. “старший центральный угол”; *ткро сэрег* - “угол старейшины, хозяина”; *мудор сэрег* - “иконный угол” (однако, более древний, изначальный смысл - “центра/края земли угол”); *Инмар сэрег* - “божий угол”; *лькк пал, лькк сэрег* - “стола сторона, угол”. В горизонтальной структуре удмуртского дома пространство за матицей, передняя часть избы, сориентированная, как правило,

на юг (или ю.-з., ю.-в.), имеет выраженный знаковый характер. Это наиболее обжитая, “очеловеченная” часть жилища. Сюда с неохотой пускали незнакомого человека, а во время эпидемий даже и для знакомых доступ в этот пространственный локус был закрыт (ПМА, д.Н.Какси). При переезде землю из “красного угла” подполья старого дома уносили в новый дом - тем самым подчеркивалась преемственность между двумя домами, “обжитость” прежнего жилища переносилась на новое место. В южно-удмуртской традиции, когда новорожденного впервые заносили в дом, его укладывали на подушку в передней части избы.

Ткр шор был теснейшим образом связан с представлениями о социальной значимости того или иного человека; это самое почетное место (в противоположность околдверному пространству) в доме, что отразилось и в пословице: “*Ктем куно - ткр шорын, ктимтэ куно - кс дорын*” (“Званный гость - в красном углу, незванный - у порога” - Удм. фольклор 1987:103). Именно здесь сидел во время свадебного обряда его самый уважаемый участник - *ткро* (распорядитель свадьбы). Красный угол маркировал и социальный статус членов семьи - это место главы семейства, хозяина (*кузё*), мужское пространство. Здесь не позволялось сидеть молодухе (*вилькен*). Подобное “мужское” осмысление этой части избы подтверждается и некоторыми поверьями. Если короед (*ничей*) точит передний угол, то это предвещает смерть мужчине, если угол перед печкой, то умрет женщина (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207, С.38). Если кошка умывается у двери, то в гости придет женщина, если у стола, то мужчина (ПМА, д.Адам). По сообщению И.Васильева, во время праздников женщины ели отдельно от мужчин: “Передний угол дается мужчинам, а противоположный ему, напротив печки, - женщинам” (Васильев 1906:11).

Разграничение красный угол/мужское пространство - печь/женское пространство* проявляется в текстах песен свадебной обрядности:

* У северных групп удмуртов дом не разделялся на мужскую и женскую части.

Пукон вылазы учким но - сарапул купец кадь кудомы.

Гуразьпал учким но - московской барышня кадь туклячимы.

На стул мы взглянули - словно сарапульский купец, наш сват.

На кухню мы взглянули - словно московская барышня, наша сватья.

Гуразьпальёсам, ой учки но -

На кухню я заглянула да -

Мемие няньессэ, ой, пыже.

Матушка моя хлеб, ой, печет.

Льккськр пальёсы, ой, учки но -

В передний угол я взглянула да -

Дядие уксезэ, ой, лыдье.

Батюшка деньги, ой, считает.

(Владыкина 1998:143, 161)

Данное разграничение нашло место и в напевах обряда проводов новобранца в армию:

Нэние но кылёз ук гуразь палаз бкрдыса

Дядие но кылёз ук пукон вылаз бкрдыса.

Матушка моя да останется ведь на кухне плача

Батюшка мой да останется ведь на стуле плача

(РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 230, С, 74).

В красном углу стоял особый, единственный в доме, стул, своеобразный “домашний трон” (по меткому определению В.Е.Владыкина) - *ткро пукон* (“стул старейшины, хозяина”) или *бадным пукон* (“великий стул”), *пересь пукон* (“стул стариков”): “В каждой избе в переднем углу около стола стоит стул, на котором может сидеть только хозяин” (Богаевский 1888:45); “...В переднем углу стоит стол своей работы, а у стола - стул, на который женщины, особенно снохи, не имеют права садиться; здесь сидит только хозяин дома во время обедов и угощения гостей” (Верещагин 1995:24); “На всю избу поставлен один стул - для отца семейства” (Бехтерев 1880:635). Занять, сесть на такой стул означало стать хозяином в доме. В случае, если молодая вдова приводила нового мужа, то он мог стать полноправным хозяином в доме лишь совершив определенные обрядовые действия. Вымывшись в бане, он молился Инмару, воршуду и домовому, после чего вбивал в *ткро пукон* серебряную

монету. В результате этого обряда примак приобретал право сидеть на этом стуле, т.е. становился хозяином в доме. Вбить монету следовало и невестке, которая, забывшись, садилась на *т́кро пукон* (Виноградов 1991, № 12). Как видим, он обладает сакральными свойствами, в некоторых районах его называли “*в́ксяськон пукон*” (стул для молений). Существовало поверье, что если перед дальней дорогой или трудной работой, выйдешь из дома, не присев на этот стул, или не прикоснувшись к нему, то задуманное дело будет неуспешным (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 231, С.89). По всей видимости на *т́кро пукон* были спроецированы представления, связанные с еще одним стулом - *мудор пукон*, который стоял в семейном святилище куа и, очевидно, входил в комплекс предметов, связанных с культом воршуда. В обычные дни прикасаться к нему запрещалось. *Мудор пукон* служил своего рода “стремянкой”, когда клали на особую полку (тоже называвшуюся *Мудор*) подношения воршуду. На нем лежала подушка из лебединых или гусиных перьев с вышитым стилизованным изображением мирового дерева. Зачастую и на *т́кро пукон* в избе также лежала подушка, возможно имевшая когда-то древовидный орнамент, с помощью которого передавалась идея соединения миров (ср. связь *т́кро пукон* с представлениями о дороге).

Именно в красном углу находились такие объекты наивысшей сакральной значимости, как стол, *т́кро пукон*. Сюда же, в красный угол, на полку, что выше божницы, переносили на время воршудный короб пока перестраивали куа (Верещагин 1995:210). В.Кошурников описывает особые коробочки, которые хранились в красном углу: “В честь Инмара вотяки держат в переднем углу жилых изб коробочки с идоложертвенными костями животных, принесенных в жертву. Эти кости охраняют своих хозяев. С ними вотяки идут в лес и отправляются в дальнюю дорогу” (Кошурников 1880:21). Ср. хранившиеся у хантов в мултл шкуры и черепа медведей (Головнев 1995:274).

В удмуртской традиционной культуре прослеживается некоторая связь красного угла с комплексом идей о мировом древе. Сюда ставили елочку, когда после новоселья давали обещание принести жертву Му-Кылчину; коми-пермяки при закладке дома в передний угол ставили вырванную с корнями елку. Таким образом постулировалась максимальная сакральность этой точки пространства, ее срединное положение. Это обстоятельство проявилось и в удмуртской лексике: *т́кр шор сэрег* - “старший **центральный** угол”. Являясь семантическим центром жилища, красный угол выступает как посредствующее звено между вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом), является местом их пересечения. Здесь проходит связующая нить между небом, землей и человеком. В *т́кр шор* происходит обмен ценностями между мирами, превращение ценностей потустороннего мира в ценности, значимые в мире людей. Так, в народных сказках довольно распространен следующий мотив: главного героя какое-либо мифическое существо награждает пестерем гнилушек или угля; он должен прийти домой и поставить его в передний угол, на стол, где гнилушки превращаются в деньги (Первухин 1889, 4:№ 54; РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 255, С.264).

В календарном цикле обрядов передний угол отмечен как место проявления божественной милости. В ночь на Великий четверг здесь нарочно подметали пол, а рано утром искали хлебные зерна : “Каких зерен будет больше, таких хлебов будет довольно, а каких будет меньше, таких будет мало” (Верещагин 1995:77).

В отличие от восточнославянских народов (Байбурин 1983:152-153) связь красного угла с комплексом представлений о смерти, предках у удмуртов прослеживается не в столь явной форме. Лишь в экстраординарных случаях - когда видели во сне покойника - обещали совершить поминки: варили кашу, часть которой ставили в передний угол (Емельянов 1921:20). Столь небольшое количество материала, его эпизодичность связана, на наш взгляд, с тем фактом,

что основная семантическая нагрузка в “диалоге” с предками приходилась все же на околотверное пространство (порог и печь).

Думается, что более архаичным пластом представлений, связанных с красным углом (и в целом, с передней частью избы), является его соотнесенность с верхней зоной мироздания. И в этом смысле *ткр шор* противопоставлен двери/порогу. То, что *ткр шор* в древности расценивался как своего рода “горизонтальный верх” дома (представления об амбивалентности горизонтальной и вертикальной плоскостей, увязанности горизонтальной ориентации с вертикальной моделью, хорошо известны - см.: Иванов, Топоров 1965:99; Мелетинский 1995:216), был связан с верхним миром, являлся его, так сказать, “дубликатом”, тогда как дверь/порог - нижним, миром умерших, подтверждается и способом ориентации жилища по линии север - юг (*ткр шор* = юг; в свое время В.Н.Белицер отмечала, что большинство изб в деревнях коми обращено фасадом на юг, поэтому “...при уличной застройке зачастую можно встретить дома, поставленные каким-либо боком” - Белицер 1958:154), что отчетливо прослеживается на археологических материалах (Иванова 1994:91). В домах манси до наших дней при членении жилища в горизонтальной плоскости сохраняется данный принцип: привходовая часть помещения (север - нижний мир - Самсай-ойка) полярно противоположна *мул`у* (юг - верхний мир - Мир-Сусне-хум, - Гемуев 1990:29, 213). В религиозно-мифологической картине мира удмуртов, как и большинства финно-угров, загробный мир находится на севере. Предкам жертвенное животное закалывают обращая его голову на север, “так как север считается стороной, предназначенной исключительно для умерших” (Емельянов 1921:21; см. также: Гаврилов 1891:87).

Генетически к подобному мифологическому осмыслению внутренней структуры жилища восходит удмуртский обычай подавать на стол во время поминок все блюда с его торца, со стороны дверей. На этот же край стола ставится прибор для покойного, *пересь аракы* (вино стариков-предков).

Отсюда и сохранившееся до последнего времени поверье: *Лькклэн кс пал пумысеныз уг яра номыр но тырыны лькк вылэ* (Со стороны близкого к дверям торца нельзя ничего класть на стол, - Владыкина 1998:248). Если случайно кушанья ставили на стол со стороны дверей в обычное время, то считалось, что здравствующего человека угощают так же как и мертвого, т.е. ждут его смерти (Трофимова 1995:47). Ср. также символическое разделение лавки во время поминок на “нижнюю” (ближнюю к дверям) и “верхнюю” части (См. Владыкин 1994:249).

Думается, глубоко символично и то, что в красном углу на чердаке хранился *шийлык*, впервые описанный Л.А.Волковой и охарактеризованный ею как символ-хранитель семьи/рода/жителей деревни, который использовался во время обряда *акашка* (Волкова 1994:385). Сакральный статус этого предмета подчеркивался и местом его хранения - точке пересечения двух “верхов” (в горизонтальном и вертикальном плане) дома.

Возможно, что в этом же ряду стоит и обычай устанавливать во время молений (“за брачный союз”, “о благополучии детей”) в переднем углу куа **вершину** березы или ели (во время этих молений части жертвенной пищи сжигаются, а не закапываются, - Васильев 1906:52-54).

Важнейшим элементом красного угла является уже неоднократно упоминавшийся стол (*жок*). Его особый статус красноречиво подчеркивается в загадке, приводимой Н.Г.Первухиным: “*Коркан одӥг сылэ, сотэк улыны уг лу* - В доме стоит один, без него жить невозможно” (Первухин 1888, 3:74). Стол был закреплен за передним углом, на него смотрели как на неотъемлемую принадлежность дома. Даже при переезде стол оставался в старом доме. Именно стол заносили в первую очередь во время перехода в новую избу (Христоробова, Миннихметова 1994:6). Стремясь показать постоянство на небесном своде созвездия Большой Медведицы, удмурты называли его *лькк кук кизили* - звезда ножки стола (Владыкин 1994:71).

Именно за столом ежедневно во время трапез собиралась вся семья. Совместное принятие пищи скрепляло социальные связи, представляя собой, в некотором смысле, магический консолидирующий акт. “Самый акт совместной еды и питья зачастую есть не только проявление дружбы или родства между людьми, но в ряде случаев он сам создает отношения дружбы” (Токарев 1970:5). Любопытны в этом смысле характеристики недружной семьи, которые даются в пословицах: “*Тупамтэ семьяын љќќ сьќрын но ваче тыбыр пуко* - В недружной семье даже за столом спиной друг к другу сидят” (Удм. фольклор 1987:117); “*Љќќ сьќрын гинэ иськавын* - Только за столом и родня” (Дзюина 1996:33). Садившийся за стол гость превращался в друга, временно включался в структуру семейного коллектива. Ср. весьма емкую формулу, встречающуюся в удмуртских песнях: “*Љќќ котыре пуксем бере, њеч кыл вераны, ой, кулэ, дыр*” (“Сев за стол, хорошие слова ведь сказать нужно”).

Интегрирующие свойства стола не могли не использоваться в обрядовом контексте, и в первую очередь в тех обрядах, в которых требовалось “обжить” нового человека в новом для него доме/семье, включить его в структуру “домашнего космоса” или же, напротив, сохранить связь членов семьи друг с другом. Когда провожали новобранца в армию, то обвязывали ножки стола - тогда рекрут обязательно вернется. Весьма показателен обход стола невестой в доме, тем самым она закреплялась за новой семьей. У южных удмуртов невесту в доме жениха по тканой дорожке вели к столу и сажали за него на подушку (Христолюбова 1994: 25). **За столом происходило и открывание невесты - *сюлык кыскон* (“снятие платка”)**. В северных районах Удмуртии перед отъездом из дома невесты молодых трижды обводили по ходу солнца вокруг стола (Попова 1998:167; Поверья и обряды...1883:№ 64). Адекватными представлениями о социализирующей роли стола, его способности “переваривать” чужое в свое, объясняется и встречающийся у удмуртов Кировской области обычай поезжан обходить стол посолонь в доме невесты (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 444, С.6). Нужно отметить, что обход стола был

допустим только в ритуально отмеченных ситуациях. В обычные же дни обход стола посторонними категорически возбранялся и расценивался как акт ведовства, которое влекло за собой несчастья в семье. Даже после окончания трапезы все выходили из-за стола только в ту сторону, с которой садились. Считалось, что если выйти с другой стороны, и таким образом обойти стол, то не будут размножаться овцы (Гаврилов 1891:147), в семье народится много детей, которых трудно будет прокормить (сколько за столом места, столько и детей будет).

В представлениях удмуртов стол являлся символом самого дома, подателем всевозможных благ, хранителем семейного счастья. Согласно правилам традиционного этикета гостю нельзя было уходить из дома сразу же встав из-за стола. Нужно ненадолго присесть в другом месте. Иначе, говорят, счастье уносишь. Нельзя стучать по столу - счастье уйдет. Со столом связывались представления о достатке, богатстве, изобилии дома и семьи. Поверье запрещало скоблить ножом стол - долгов много будет. В свадебных песнях поезжане “по столу” судят о благосостоянии дома:

Ксьестӥды пырем берам тӥр шорады учким но -

Отисен ик мон валалляй, ой, байӥстэс.

Лӥкк вылады вальылэм ук, ой, но лӥкккышетты

Цукна гинэ усъылэм ук, ой, но пужмер кадь.

Лӥкк вылады пуктылэм ук сиӥнды-йывонды

Макаръяись вайылэм ук, ой, но емыш кадь.

В дом ваш только вошли и на передний угол взглянули -

Тут же мы поняли, как вы богаты.

На столе посланная ваша скатерть,

Словно утром выпавший иней (белая).

На столе выставленные угощения

Словно плоды, привезенные из Макарьева (Нижегород. ярм.).

Коркаяды пырим но - черке пыримы кожам,

Лькк ськрады пуксимы но - но лапкае пыримы кожам.

В избу вашу вошли - в церковь зашли, показалось,

На стол ваш накрытый взглянули - в лавку зашли, показалось

(Владыкина 1998:143).

Как и всякий объект, олицетворяющий “свое”, стол рассматривался как источник силы и преуспевания, с ним связывались представления об успехе в задуманном деле, здоровье и благополучии. Перед отъездом из родного дома на долгое время следовало вбить в стол монету (Герцен 1838) или хотя бы прикоснуться к нему. По сообщению Г.Аптиева, до отправления в путь требовалось сесть за стол, положить на него праую руку и сказать “Остэ, Козма-Инмаре!” (Аптиев 1892:119). Данные действия парадоксальным образом сближают стол и матицу друг с другом, что, очевидно, основано на одной их общей черте - они являются своеобразными символами всего дома, его ритуальными заместителями. Значимо, что во время новоселья монеты вбиваются как в матицу, так и в стол.

В традиционных представлениях проводилась аналогия между столом и алтарем, жертвенником, что связано, по-видимому, с практическим назначением первого - пребыванием на нем пищи, “обеспечением” человека хлебом насущным. Вести себя за столом полагалось соответственно. Если барабанить пальцами по столу, то подходит пери и редко оставляет такого человека одного (Гаврилов 1891:146). Избегали класть на него предметы к еде не относящиеся. Так, например, нельзя класть рукавицы на стол - в тюрьму сядешь. Нельзя разбивать яйцо о стол: стол - это ладонь Бога (Владыкина 1998:247). Ср. замечание В.А.Максимова: “К пище своей вотяки относятся с благоговением, считая, что всякая пища дается богом” (Максимов_1926:35). Пожалуй, не нужно спешить списывать тождество стол/алтарь к плодам христианизации удмуртов. Вспомним весьма трудоемкое спускание стола в подполье во время жертвоприношения по случаю новоселья, тогда как сама

трапеза проходила в избе. Очевидно, что стол - необходимый элемент жертвоприношения, с которого к богам уходила предназначенная им доля. Показательна в этом отношении выделенность трапезы жрецов и резальщиков во время общественных жертвоприношений - они ели за сделанным на месте моления столом, тогда как все присутствовавшие ели, расположившись прямо на траве. Особую значимость в связи с этим приобретает обычай во время семейных молений устилать стол (под скатертью) в доме, в семейном святилище куа, древесными ветвями (Васильев 1906:49-50, 52-54; Емельянов 1921:63; Богаевский 1888:26).

В загадках проводится весьма многозначная параллель между столом и *сюлыком* (платок-покрывало женского головного убора *айшон*). Большой интерес в связи с этим представляет описание стола-жертвенника, которое дает И.Васильев: “Вколачивают в землю четыре сучка, верхние концы которых должны быть вилообразные. На них укладываются перекладины...таким образом получается вид стола, который называется сюлык. Вотяки сравнивают его с церковным престолом” (Васильев 1906:20). На такой “стол-сюлык” ставили блюда, предназначенные богам; сама процедура выставления жертвенной пищи называется *вылэ мыцон* (“выставление наверх”). В некоторых случаях собственно *сюлык* использовался в качестве “алтаря”: перед верхушкой дерева расстилали такое покрывало и клали на него в процессе моления часть жертвенных приношений (Васильев 1906:52-54).

Идея связи миров посредством стола нашла отражение и в удмуртских сказках - в одной из них главный персонаж (мельник) именно около стола слышит вдруг крик: “Упаду, упаду”, “...а мельник и приговаривает: “Когда будешь падать, падай ко мне в шапку”. После этих слов начали с шумом сыпаться ему в шапку серебряные деньги” (Первухин 1889, 4:47-48).

Внутренняя “граница” (матица). Выше уже отмечалась особая роль матицы в связи с обрядом ее укладки. Сейчас же остановимся еще на одной ее весьма важной функциональной особенности, которая отчетливо проявляется

как в ритуальной, так и в повседневной жизни семьи. Как уже было указано, символическая значимость матицы во многом определяется ее рубежной, пограничной сущностью. Поперечное положение матицы обусловило то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между передней, внутренней (ср. приглашение пройти в переднюю часть избы, за матицу - *пыдлогес пыре*, т.е. “вглубь заходите”) частью дома и внешней, связанной с входом/выходом, между “верхом” и “низом” дома. Гости, приехавшие издалека (т.е. контактировавшие с внешней, а потому враждебной средой), войдя в избы, не проходили за матицу, а рассаживались на лавках у дверей. Лишь после высказывания первых приветствий и прикосновения к печи они считались безопасными и могли пройти в переднюю часть избы (Владыкина 1998:248). Эти же запреты мы встречаем в свадебной и похоронно-поминальной обрядности. Пришедшие сватать не должны до определенного момента заходить за матицу (Ильин 1926:30). Также и поезжане в доме невесты “...не должны идти дальше матицы; поэтому они останавливаются и ждут разрешения присоединиться к гостям свата...; наконец им подносят по стакану водки и пива - выпивший идет в переднюю половину избы...” (Багин 1896, № 58). Отметим пока особую роль вина в этой ситуации “перехода” - о том, что “свадебщиков” не пускают дальше матицы пока те не выпьют кумышки сообщают и другие авторы (См.: Гаврилов 1891:132; Миропольский 1876:359). Возвращавшихся с *йыр-пыд сетон* (обряд жертвоприношения в честь умерших - проводился не ранее чем через год после смерти) также не пускали “выше” матицы, пока их не обсыпали (= очищали) золой (Емельянов 1921:120).

Особенно наглядно символика матицы как границы между “своим” и “чужим”, а также статус передней части избы как наиболее “очеловеченной”, прослеживается в правилах гаданий. Перед тем как идти “слушать”, садились в передней части избы и формулировали вопрос, на который хотели “услышать” ответ; после выхода за матицу и до возвращения разговаривать запрещалось, молчание нарушалось лишь когда вновь проходили в переднюю часть дома.

Таким образом, пространство перед матицей (привходовая часть) в контексте гадания явно имеет черты “инаковости” - здесь начиналось и оканчивалось безмолвие участников ритуала.

Итак, символическая значимость и особая напряженность образа матицы в мифопоэтической традиции определяется в значительной степени ее пороговым характером. Матица - это граница и как всякая граница она требовала своего укрепления в кризисные периоды времени. В ночь на Великий четверг под матицу (наряду с окнами, дверями, воротами - !) втыкали можжевельные ветки, служившие оберегом от злых духов. Коми-зыряне “...для защиты от козней умерших постоянно держат нож в щели потолочных брусьев под матицей” (Сидоров 1928:125), коми-пермяки с этой же целью втыкали под матицу обломок косы (Смирнов 1891:246).

Со всей полнотой пограничное осмысление матицы раскрывается в ряде поверий и предписаний с ней связанных: молиться из-за матицы нельзя (молитва, адресованная богам, может до них не дойти); под матицей не спи - будут сниться кошмары (вариант - несчастливым будешь); под матицей не сиди - тяжело будет; в грозу под матицей стоять нельзя - молния ударит. Здесь могли приходиться во взаимодействие две сферы мироздания, матица парадоксальным образом совмещала в себе представления о своем, человеческом, домашнем и чужом, нечеловеческом. Отсюда и ее “участие” при снятии сглаза, порчи, то есть результатов вредоносного воздействия потусторонних сил: процедура лечения проходит под матицей. Очевидно, обладая в этом смысле переходными характеристиками, матица использовалась для передачи переходных же состояний. По мнению В.А.Семенова, неопределенный статус новорожденного, его связь с миром предков угадывается в обычае прикреплять колыбель к матице (Семенов 1986:57).

Под матицей же обмывали покойника (Ильин 1926:3). Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что при обмывании умерший лежал ногами к двери. По убедительному предположению А.К.Байбурина, в результате

омовения человек лишается последних признаков принадлежности живым, возвращается к исходному “природному” состоянию до-жизни (Байбурин 1993:107-108). Весьма показательно в этой связи представление, бытовавшее среди удмуртов Казанской губернии о том, что покойник, прежде чем будет вымыт, обладает способностью слышать все, что вокруг него говорят (Емельянов 1921:7). По-видимому, эта “еще-причастность” умершего к миру живых обусловила то, что во время обмывания покойник сориентирован в доме согласно его символической структуре: голова - верх - передняя часть / ноги - низ - околodверное пространство. После же омовения, в гробу, он лежит головой к двери, что, можно предположить, означало его перевод в качественно иное состояние, “уже-выделенность” из мира культуры. Перемена верха и низа противоречит мифологически осмыслявшейся структуре “живого” дома, означает смерть. В повседневной жизни нарушение этого принципа недопустимо и губительно: “шов наволоки перины должен быть всегда в “головах” кровати, если же шов оказывался в “ногах”, то легший на эту постель человек при случившейся болезни обязательно умрет” (Гаврилов 1891:146).

Для более полного понимания данных представлений следует остановиться на общей семантике оборотности, показать более подробно в каком ряду находятся переворачивания, связанные со смертью. Оборотность в традиционной культуре удмуртов (как и многих других народов) является характернейшим свойством потустороннего, относящегося к “той”, “обратной” стороне. Загробный мир представлялся мифологическим сознанием как зеркальное отражение мира живых. Удмурты считали, что для покойников все нужно делать наоборот: “*Кулэм муртлы ваньзэ мыдлань лэсьто*” (Атаманов, Владыкин 1985:134).

В родильной обрядности удмуртов послед клали обычно в изношенный лапоть (*исъникут*) и зарывали в землю. Однако, если *исъникут* зарыть в **перевернутом** виде, то дети будут **умирать** (Герд 1997:237). Для осуществления колдовского акта, превращения нужно **перевернуться**,

поменять местами верх и низ. Отсюда и представление о колдунах, которые превращаются в какое-либо животное перекувыркнувшись через голову (Сидоров 1928:15). В этом же ряду стоит и несколько необычный способ влезания/спуска на дерево, который практикуют колдуны для принятия иного обличья - **вниз головой**.* Так, в одном из преданий, приводимых П.М.Богаевским, один колдун "...разделся и пошел нагим в лес; дошел до рябины, влез на нее и стал спускаться оттуда вниз головой; в это время он был медведем" (Богаевский 1892, 4:174). Ср. также мотив влезания на дуб вниз головой тех, кто хочет научиться колдовать, после чего они попадают в потусторонний мир (Яковлев 1909:154). Оборотность, перевернутость является одним из основных признаков иного мира, там все иначе; ср.: приверженность мифологических существ к "антипище" (короста, медвежья шерсть, нечистоты); способ ношения ими одежды - вывернув **наизнанку**. Согласно удмуртским поверьям вывернуть одежду наизнанку, поменять лапти, одеть их задом наперед (и, таким образом, уподобиться обитателю "той" стороны) следовало в том случае, если заблудишься в лесу - только тогда найдешь дорогу. Всякое преодоление рубежа может иметь характер переворачивания. Так, в записанной Б.Мункачи легенде, схваченный врагами богатырь уходит из своей темницы, вывернув наизнанку, т.е. делая внутреннее наружным, ее крышу: *"Липетэз (Ськлта бакатыр) мыддорин поттыса кошкоз"* (Цит. по: Владыкина 1998:218).

Итак, переворачивание предмета (тела) включалось в более широкую семантическую сферу действий преобразования, превращения, метаморфозы, принятия иного обличья, перехода из одного состояния в другое. Именно в данном контексте может быть объяснена ориентация умершего в доме, и матице здесь принадлежит ведущее, структурообразующее значение.

* На дерево "вниз головой" можно влезть в том случае, если оно растет корнями вверх, то есть находится в потустороннем мире (Владыкина 1998:64). Ср. образ перевернутого дерева в шаманской мифологии и его роль во время т.н. "шаманских путешествий".

Говоря об оборотности, нельзя не упомянуть и об апотропеической роли обрядовых переворачиваний. Так, например, в случае, если в дом вошел колдун, следовало опрокинуть чашку, сковороду, перевернуть вниз головой хлеб, веник - тогда он не сможет околдовать, не сможет выйти, будет пытаться вскарабкаться по углу избы (Владыкина 1992:128). Чтобы коршун не перетаскал домашних птиц, в Великий четверг на колья изгороди надевали (= переворачивали: *кымало*) горшки. Таким образом, можно предположить, что в результате переворачивания предмета, этой единственной смены признака на противоположный, менялась вся система реальных пространственных ориентиров, мир “выворачивался” наизнанку, поворачивался “спиной” к вредоносным силам: верх становился низом, левое - правым, передний - задним, восток - западом. В результате - колдун не может найти выхода, коршун - птенцов. Могла измениться на противоположную даже направленность действия: внешнее превращалось во внутреннее, объект - в субъект; вот почему, на наш взгляд, чтобы колдун не смог околдовать, “испортить”, в ночь на Великий четверг шли к его дому, “...туда, где ведун складывает ненарубленные на поленья дрова и взяв одно дерево, которое подлиннее и посуше, переворачивают тонким концом вниз и ставят, прислонив его к чему-нибудь; после этого сила ведуна обращается на его же домашних” (Гаврилов 1891:122).

Место “превращений” (печь). Печь/домашний очаг являлась одним из наиболее значимых элементов жилища удмуртов. Некоторые исследователи связывают, и не без оснований, именно с появлением печи необходимость возведения нового строения в удмуртской усадьбе, которое в ходе дальнейшего развития приобретает черты жилища типа “*корка*” (Шкляев 1991:108-109).

Сразу приходится признать, что знаковый статус удмуртской печи, в силу ряда объективных обстоятельств, не столь высок, как, например, у восточнославянских народов (Байбурин 1983:160-168). Отдельные авторы конца XIX века указывают, что “печка служит только для приготовления хлеба

и топится не каждый день даже зимой” (Островский 1873:23; Бехтерев 1880:635). Пищу удмурты готовили в котле над очагом, который располагался на шестке. Культ огня (а говоря о печи, мы говорим в первую очередь именно об этой стихии) был тесно связан с куа, с находившимся здесь очагом, и в меньшей степени - с очагом в избе (Шкляев 1989:33). В этом случае почитание семейного (или родового) очага неразрывно связано с воршудными представлениями. Некоторые удмурты надочажную цепь, золу и очаг в куа прямо называли воршудом (Богаевский 1896:34-35). “Очаг, а также висящая над ним цепь - главные святыни. Прикосновение к цепи может спасти от врага. Цепь может прекратить градобитье, если ее вынести во двор. Через очаг в куале нельзя переходить: воршуду тяжело будет” (Богаевский 1892:82). “Через очаг нельзя переступать, так как это оскорбляет место пребывания воршуда. Без нужды нельзя сдвигать и балку, поддерживающую котел, так как это может принести несчастье. Грехом считается также прикосновение к ней нечистыми руками” (Емельянов 1921:51). “Зола очага приносит человеку счастье; поэтому ее необходимо носить с собой, особенно уходя на заработки или на жительство в чужие края” (Никольский 1914:179). **Приобщение невесты к новой семье/роду проводилось путем обхода ею очага в куа жениха.** В случае распада большой семьи отделившиеся сыновья брали часть своего семейного воршуда в новую куа: переносили из очага старой куа часть золы и три камня (Васильев 1906:40).

По всей видимости, именно по этой причине, в силу почитания в первую очередь очага в куа, при переходе в новый дом у удмуртов не зафиксировано каких-либо действий по “переносу” огня.

Однако нельзя впадать в крайность и искусственно занижать семиотический статус печи в домашнем космосе удмуртов. Так или иначе, она заняла достойное место в системе народных обрядов, верований и представлений. Образ печи органично вошел в систему перекодировок между макро- и микрокосмом. “Очаг, печь, по-видимому, послужили одной из

исходных моделей мифологического мироздания удмуртов...” (Владыкин 1994:72). Ср.: *ингур* - небосвод (букв. “небесная печь”). Обычны тексты, в которых печь обозначает космос: “*Гур улын иуж чипы* - Под печью желтый цыпленок (Солнце)”; “*Гур тыр перепеч, шораз одиг колды* - Полна печь перепечей, посередине каравай (Небо, луна, звезды)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:214, 219).

Из всех работ, относящихся к отделке внутреннего пространства жилища, подчеркнута ритуальным характером выделялось “печебитье”. Вот как описывает его Г.Е.Верещагин: “Когда изба срублена, опять приглашают соседей на помощь бить печь из серой глины. Предпочитают обыкновенно молодых людей. Мальчишки и девчонки возят глину, а взрослые бросают ее через окна лопатами в избу, если окна не высоки; в противном же случае носят на носилках. Девушки же, собравшись в одну группу, толкут глину палками, причем поют (особые, специально приуроченные к этому событию - П.О.) песни, чтобы работа шла весело; толченую глину бросают мужики на деревянные своды, сделанные вроде опрокинутого ящика, а там бьют деревянными молотами, называемыми *чокмор*. Сбив печь, садятся за общий стол и начинают обед, во время которого женщины беспрерывно угощают гостей кумышкой” (Верещагин 1995:24). Нужно отметить, что в карьере, где добывали глину, работали, как правило, старики.

Наиболее ответственным моментом являлось битье пода печи (*гур шай*). Когда устье сбито, то у хозяина просили вино - мол, воды не хватает, печь не лепится. При этом ловили самого маленького и слабого из носивших глину детей, переворачивали на него короб (в котором заносили глину), мочились на него (РФ НИИ Оп. 2-Н, Д№ 1047, С.10). Выделено было возвращение работавших в карьере: к дуге лошади подвязывали полотенце, а при въезде во двор их обливали водой. После того как печь сбита, на нее ставили бутылку кумышки, вокруг которой рассаживались помочане. Передавая по кругу “молоток” самого опытного, выпивают эту бутылку и спускаются с печи, на

которую затем ставят зажженную свечу (Христолюбова 1995:45-46). На ночь в сбитую печь запирали петуха, которого выпускали на следующий день около обеда (Верещагин 1995:24) - действие в высшей степени символичное: петух являет собой зооморфный образ небесного огня - Солнца; мотив петуха, разгоняющего своим криком нечистую силу и отпугивающего мертвецов, образует кульминацию в ряде сказок; с этим образом связывается и символика возрождения жизни.

Только что сбитая печь, как и все, относящееся к категории “новое”, была легко уязвима, подвержена сглазу. Поэтому спешили ее побелить - “если не побелить, то люди с потными руками, дотронувшись до печки и сказав: “Пусть потение моих рук перейдет к новой печи”. Тогда в новом доме бывает всегда сырость” (Гаврилов 1891:138).

Печь/домашний очаг являлись символом стабильности дома/семьи. Удмурты верили, что если из очага печи кто-либо унесет золу, то с этой золой уйдет и семейное счастье (Герд 1997:216). Пол следовало мести по направлению к печи, если мести к дверям, то обеднеешь, лишишься счастья. Печь/домашний огонь заранее предвещали хозяев о появлении гостей: если из печи во время топки вылетит уголек - гость придет. Огонь в очаге на шестке старались поддерживать круглосуточно, считалось плохим предзнаменованием, если утром приходилось зажигать печь от нового огня (Первухин 1888, 1:57). Как уже было показано выше, новый огонь - характерный показатель кризисных ситуаций.

Вообще огонь представлял собой тот необходимый минимум культуры, с которым неизменно связывается ощущение безопасности: без трута и огнива в лес не ходи, нюлэсмурт уведет (Удм. фольклор 1987:265). Строго запрещалось осквернение огня: если будешь плевать в огонь, на языке чирей выскочит; если помочишься на горячую золу, будешь страдать ночным недержанием мочи; если будешь топтать угли, хлеб будет черным (Владыкина 1998:244, 261). Огонь был столь значимым элементом мировоззренческой схемы удмуртов, что

его именем, наравне с солнцем, Инмаром, хлебом, давали клятвы: *“Тыл понна”* (“Клянусь огнем”).

Апотропейные, осваивающие свойства огня/очага/печи, в целом домашнего тепла, хорошо известны. **“Согревшись** в избе, человек с трудом может сглазить кого-нибудь, если бы даже и хотел; но только что вошедший с улицы, даже из близких родственников, может сглазить всякого, на кого первого взглянет, даже если бы он и вовсе не желал этого” (Первухин 1890, 5:17). Тепло - значимая характеристика дома, его обязательная черта. Не случайно в загадках образ тепла передается через образ дома: *“Та коркан мон анай - В этом доме я мать”*; *“Корка трос эшьёсы, огез но уг адньиськы - Полон дом друзей, а ни одного не вижу”* (Удм. фольклор. Загадки 1982:93). Для того, чтобы избежать губительного действия взгляда вернувшихся с похорон, поминок, жертвоприношений Нюлэсмурту, детей “прятали” на печи (Первухин 1888, 2:100). Прикосновение к печи превращает чужого человека в своего: гости, приехавшие издалека, считались безопасными лишь после того, как дотронутся до печи; возвратившись с кладбища, руки терли золой, касались печи. Очевидно, исходя из этих же соображений веревку, на которой привели купленную корову, обвязывают вокруг печной трубы (“чтобы корова скорее привыкла” к новому дому).

Особенно наглядно связь печи с категорией “своего”, ее недоступность для нечистой силы проявляется в удмуртских сказках, где мотив спасения от потусторонних сил на печи встречается более или менее регулярно. Когда главные герои находятся вблизи печи или на ней, их не могут обнаружить ни ведьмы, ни черти. Но стоит им уйти от нее, как нечистая сила овладевает ими. Приведем характерные выдержки одной из сказок, приводимых Г.Е.Верещагиным, в которой к сторожу заходит злой дух в виде исправника: “...походил, походил - обратился к сторожу: “Слезай с печи, негодяй!”... Это, заключил он (сторож - П.О.), никто иной, как дух, привидение. Избави бог сойти с печи! И решил он не только не сходить с печи, но и слово молвить

опасно...Исправник-бес походил, походил и вышел, а сойди сторож с печи - бес задавил бы его” (Верещагин 1995:84; см. также: Кельмаков 1981:143).

Вера в охранительную силу огня печи прослеживается и в метеорологических повериях: чтобы остановить уже начавшийся град, нужно выбросить в окно ухват, кочергу или хлебную лопату. Инмар, видя, что на них падает град, говорит: “*Со селыктэм*” (“Он безгрешен”), и прекращает его (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С.109). Апотропейными свойствами домашнего огня объясняется и обычай трижды обводить рекрута (или его шапку) вокруг печи (трубы) перед отправлением в дорогу - чтобы он вернулся; важно, что при этом печь должна быть теплой. Вообще, собираясь в путь в дальние края, брали с собой кусочек глины от печи (“чтобы не скучать”), а на выходе из дома обязательно задевали печь. В ночь на Великий четверг вокруг дома проводили черту совком, которым выгребают золу из печи. Как видим, домашний огонь выступал подателем благополучия, посредником и защитником людей, символом и хранителем жизни семьи. Новорожденного ребенка подносят к печи, мажут темечко золой или сажей - удмурты до сих пор верят, что эти действия предохранят его от влияния злых духов, от сглаза. Подобные же действия проводились и с только что родившимся теленком - его заносили в избу и обходили вокруг печи; задевали его носом печное устье - “чтобы таким же большим был, как и печь” (ПМА, д.Г.-Пудга).

Думается, что в некоторых вышеизложенных обрядах “задействие” печи объясняется не только охранительными свойствами огня, но и еще одной важнейшей ее функцией - приготовлением пищи: сырое, неосвоенное, природное превращается в вареное, освоенное, культурное. Ср. распространенный у многих народов, в том числе и у удмуртов, ритуал “перепекания” ребенка в случае болезненности новорожденного: его сажали на хлебную лопату и клали в теплую печь, после того, как из нее вынули хлеб (Михеев 1926:47; см. также: Байбурин 1993:53; Топорков 1988; Ильина 1983:22; Попова 1998:73).

Зауральские коми заворачивали “подмененного” ребенка в раскатанный пласт глины и этот “пирог” сажали в нетопленную печь (Грибова 1975:109).

Эти действия представляют особый интерес, поскольку обнаруживают тесную связь с семантикой идеи преобразования/перерождения в результате варки-печения. Тем самым проводится аналогия между печью (точнее ее устьем: *гур ым* - “рот печи”) и женским лоном. На примере восточнославянского материала исследователи заключают, что в целом “для семантики приготовления... пищи не менее важным является уподобление устья печи женскому лону. В этом случае процесс приготовления пищи имитирует зачатие, вынашивание и рождение” (Байбурин 1993:216). В таком контексте ритуал “перепекания” ребенка приобретает характерное значение: его символика основана на отождествлении ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет - его как бы возвращают в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново. В этом же ряду представлений стоит и метафорический образ загадки о беременной женщине: “*Ар цоже няньзэ чырсагэ* - Целый год хлеб квасит” (Удм. фольклор. Загадки 1982:40). Параллели этому образу находим также в выражении *сукыриез пыжем уни* (“каравай его уже испекся”, т.е. ребенок уже вырос, вошел в пору совершеннолетия).

Мифологическое осмысление процесса приготовления пищи, проведение тождества между процессами варки, печения и сотворения, рождения в новом качестве, на наш взгляд, является первичным в изоморфной паре печь (устье) - женщина (материнское чрево), поскольку и в культурах, не знавших печи, также проводилась символическая параллель между предметами, использовавшимися для приготовления пищи (котел над очагом) и женской утробой. Ср. калмыцкий обряд, устраиваемый если в семье умирали дети: ребенка опускали в стоящий на тагане котел, под которым разводили огонь; или эротические песни кумандинцев: “Котел мой, поставленный на огонь,

бурля закипал. У девушек vulva спермой закипала” (ТМТЮС 1988:141-145; ср. также семантику котла у селькупов - Головнев 1995:255-258).

В традиционной культуре удмуртов проводимую в народном сознании (вернее подсознании) аналогию между печью и женским лоном наглядно демонстрирует текст песни, исполнявшейся в *нуны сюан*:

Ольга тымыш-тамаша.

Ольга смешная-потешная.

Гурам пони сіль перог,

В печь свою положила мясной

пирожок,

Аслым кылиз шу перог.

Достался же мне калиновый

пирог.

(Владыкина 1998:307)

“Употребление в песнях символического образа *гур* (печь), означающего женский детородный орган, соотносится с устойчивым фразеологизмом *гурез куашкам* - букв.: “ее печь пазрушилась”, т.е. женщина родила” (Владыкина 1998:307). Можно предположить, что на демонстрацию данного метафорического тождества, на закрепление за печью хтонического рождающего начала и были направлены столь фривольные действия при сбивании устья печи во время ее возведения.

О женской сущности печи говорит и целый корпус загадок: “*Анаез зкк, нылыз горд, пиез зарезь ськры кошкыз* - Мать толста, дочь красна, сын за море ушел (Печь, огонь, дым)”; “*Кышномуртлэн кктурдэсыз усьто* - У женщины бок дырявый (Вьюшка)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:85); ср. у мордвы: “В углу дома баба без внутренностей, без зубов, по утрам ей есть даю” (Морд. загадки 1968:123).

В связи со всем вышеизложенным представляется далеко не случайным, что название игры в жмурки - *горань* (букв.: “печка-женщина” - Лыткин 1964:79). К сожалению, мы не располагаем подробным описанием данной игры, что затрудняет ее семантический анализ, но само ее название весьма символично. Игрок с завязанными глазами, изображавший предка, покойника

(ср. рус. жмурик; слепота - характерный признак обитателей иного мира) перерождался, трансформировался, можно предположить, в этом качестве также и через посредство печи/женской утробы. Возможно, что и все знаковое поле игры переносилось в темноту потустороннего пространства и немаловажную роль в этом переносе играл универсальный канал связи с миром предков - женский низ и его ритуальный заместитель - печь. Здесь мы сталкиваемся с еще одной ритуально отмеченной функцией печи - она связывает миры.

Печь (и в особенности такой ее элемент, как дымоход, труба, выходящая за пределы дома) - своеобразный канал связи между своим и иным мирами, людьми и предками. Приведу некоторые примеры, в которых данное ее свойство проявляется особенно ярко. “Если младенец родился мертвым, то обращаются к умершим с просьбой отдать душу ребенка. При этом позванивают сковородой в дымоходном отверстии над очагом” (Емельянов 1921:33). По сведениям Г.Е.Верещагина, в случае, если ребенок рождался без признаков жизни, то открывали трубу и покачивая младенца у устья печи, просили: *“Пересьес! Дядяйёс! Лулзэ сетэ”* (“Старики, братья (умершие) душу дайте” - Верещагин 1995:86; см. также: Герд 1997:231). Удмурты считали, что при испуге, тяжелой болезни душа якобы покидала человека. В этих случаях обращались к туно, который и “отыскивал” ее. При этом он произносил заклинание: *“Уртэ чаль! Уртэ чаль! Кытћ потћд, отћ пыр. Мурье гыркетћ потћд ке, отћ пыр; укноетћ потћд ке, отћ пыр* - Душа возвращайся! Душа возвращайся! Откуда вышла, оттуда заходи. Если через дымоход вышла, оттуда заходи” (Михеев 1926:41). Имя новорожденному также давали, поднеся его к печи и обращаясь к мифическим существам, говорили: *“Пересьес, кулэмьёс, Му кылчин, Ву кылчин! Та сетэм нылтидэс шудо-буро улоно каре; солэн дано нимыз дантэмлы медаз кыль...”* (“Старики, умершие. Бог земли! Бог воды! Этого данного вами ребенка, сделайте счастливым, пусть его славное имя не останется бесславным...” - Герд 1997:250). Таким образом, именно через печь,

трубу в мир людей “поступают” души новорожденных; в свою очередь, через этот канал связи в иной мир уходят души умерших: с наступлением смерти (или для облегчения кончины) открывали выюшку печи, чтобы душа могла покинуть избу (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 1036, с.7).

На существование особой связи печи, домашнего очага вообще с миром предков недвусмысленно указывает и обычай кормления умерших, совершаемого у печи: “На край печи возле двери или к самому порогу ставят корыто... Бросая в корыто части поминальной пищи, говорят: “Эй вы там, прадедушки, прабабушки! Пусть будет это вам!” Корыто возле печи по-видимому предназначается исключительно для давно умерших...” (Емельянов 1921:14, 17; о том, что поминальную пищу, свечи ставили на предпечье см. также: Васильев 1906:23,44, 58, 63; Ильин 1926:46, 1914:320; Яковлев 1903:186).

Вероятно, в силу освященности домашнего очага авторитетом предков огонь здесь поддерживался постоянно. Т.Г.Владыкина справедливо усматривает взывание к помощи душ умерших предков, когда не сразу найдя соответствующий музыкальный настрой, информанты как бы в шутку подходят к печи и имитируют там поиск напева (Владыкина 1998:50). Как обращение к предкам можно расценивать и обычай перекликать в Великий четверг скот через дымоход - чтобы скот, выпущенный на выпас, возвращался домой (ПМА, д.Н.Юри). Именно умершие в первую очередь считались покровителями домашних животных. *

Итак, печь, печная труба - один из каналов связи с внешним, внеположным миру людей, пространством, сферой иного. Этим нерегламентированным путем в дом могли проникать не только благосклонные к человеку силы, но и колдуны. “Колдуны бросают изношенный лапоть в трубу и таковой, оборотившись в сороку, вылетает через трубу и напускает болезнь

* Ср. поверье: если скотина потерялась, значит ее покойники забрали: если умерших не поминать, то они уведут с собой скот (Смирнов 1890:185). Весной, когда в первый раз выгоняют скот на пастбище, то обещают умершим жертву, если со скотиной ничего не случится (Емельянов 1921:31)

на человека...” (Верещагин 1995:82). Через этот выход в поверьях и сказках ведьмы покидают свой дом (Верещагин 1995:76, 91), здесь же (или под порогом) хранится их колдовская книга (Верещагин 1909:6). По этой причине в ночь на Великий Четверг (время наивысшей активности нечистой силы) “пропускную способность” такого пути стремились максимально ограничить: “...Плотно закрывают все отверстия, окошки, трубу и подполицу - чтобы ниоткуда не проникли колдуны. Затыкая каждое отверстие, произносят “Остэ, Инмаре”. Окуривают вересковыми ветками...за печкой, под печкой. На заслонке из вереска складывают костер посреди избы” (Первухин 1888, 2:114-115).

С точки зрения социальной интерпретации статуса печи в удмуртской народной культуре, следует еще раз подчеркнуть ее женскую сущность. Печь, сама осмыслявшаяся в виде женщины, являлась ее атрибутом; околопечное пространство - исключительно женская часть (*кышнопал* - “женщины сторона”) избы, ее производственное место. Ср. в свадебных песнях: “...*Чильыр-мильыр учкон мимиед гур пыдэсэ учкоз табере*” (“Блестящие твои глаза теперь только в печку глядеть будут”, - Владыкина 1998:153). Далеко не случайно “участие” печи, околопечного пространства в обряде перемены *айшона* (женский головной убор) молодой спустя год (три) после свадьбы: “...В избу к молодой собираются парни. Молодуха наряжается в полный костюм и уходит за печку. По прошествии некоторого времени ее оттуда выводят и один из парней, сняв с молодой айшон, надевает его на себя, пляшет в нем и потом бросает его на пол...” (Островский 1873:25; см. также: Гаврилов 1891:131). В результате этого обряда молодуха окончательно теряла свое девичество и переходила в “ранг” женщины, приобретала статус последней. Таким образом, занять место у печи женщиной, как и стул у мужчин, означало стать хозяйкой в доме (с известными оговорками, конечно).

Выходы в мир (двери, окна). В мифопоэтической концепции дома удмуртов вход, а позднее - окна, занимают особое положение. То были выходы

во внешний мир, они таким образом неизбежно нарушали замкнутость домашнего пространства; жилище становилось более уязвимым, доступным для проникновения враждебных сил. “Особенность символики дверей и окон объясняется, по-видимому, тем, что содержание, приписываемое им как граничным объектам, осложняется их специфическим назначением: обеспечивать проницаемость границ. Такое парадоксальное сочетание признаков, противоположных по самой своей сути, обеспечило их статус особо опасных точек связи с внешним миром и соответственно их особую семантическую напряженность” (Байбурин 1983:135). В кризисные периоды времени (похороны, стык старого и нового года) эти выходы, а скорее входы, поскольку в этих случаях акцентировалось внимание на возможность нежелательного движения “извне”, требовали своего символического укрепления. Чтобы уберечь себя и свой дом от разрушающего влияния нечистой силы “окна, двери и другие отверстия в доме тщательно закрываются; на подоконники кладутся острые предметы, к дверным и оконным косякам ставятся можжевельные, вересковые или пихтовые ветки”, которым в удмуртской традиции приписывается сила отгонять злых духов и колдунов (Емельянов 1921:27, 13; см. также: Верещагин 1995:76). Во время эпидемий в оконный и дверной косяки втыкали топор, серп, мазали их карболкой (считалось, что дурной запах отгонит болезнь).

Через эти точки соприкосновения с внешним миром, ситуативно наделявшимся “иными” характеристиками, человека могла покинуть его душа, особенно в период болезни, когда он становился ближе к тому свету, когда нарушалось внутреннее равновесие между “своим” и “чужим”, нарушалась его целостность (ср. *скрыны* - наслать порчу, букв. “разбить”). По этой причине у северных удмуртов больного, дабы не допустить его смерти, старались не подносить к дверям и окнам; бесермяне считают, что иначе дух болезни покинет человека не дожидаясь его выздоровления и он умрет (Попова 1998:84).

В загадках место дверей и окон определяется в рамках оппозиции внутренний/внешний, подчеркивается их неопределенное положение, их амбивалентность: “*Корка пырыны медэ, медэ - уг быгаты пырыны - В дом войти пытается - зайти не может (Дверь)*”; “*Коркан но, педлон но ќвкл - Ни в доме, ни на воле (Дверь)*”; “*Коркан но ќвкл, педлон но ќвкл бадньым кышет - Большой платок ни в доме, ни на улице (Окно)*” (Удм. фольклор. Загадки 1982:70, 74). Таким образом, двери и окна не принадлежат до конца ни жилищу, ни внешнему пространству, это еще не дом и уже не дом, это граница. Промежуточное положение дверей отразилось и в лексике: *ќс кусып* - порог (букв.: “дверной промежуток”). Вход и выход из дома осуществляется тогда, когда перейден порог.

Дверь/порог - один из важнейших элементов в семантической структуре дома. Они отделяют дом от окружающего, отрицательно окрашенного пространства. Это - реальная, а не символическая (как в случае с матицей), граница двух миров. Здесь “протекает” для поезжан в свадебной обрядности “белая Кама”: “...*Корка ќс куспаз вылэм ткдьы Кам, Мон пыри ткдьы ц́кж сямен ньумкыса...*” (“...На пороге оказалась белая Кама, Я зашел как белая уточка нырнув...” - Васильев 1906:76; ср. представления о реке как границе между земным и потусторонним миром). В то же время дверь служит средством регламентированной связи с внешним миром; жизнь с неотвратимым постоянством задавала ситуации, в которых остро вставала необходимость снятия противопоставления дом/не-дом, когда нужно было ослабить разделяющую роль дверей. Так, например, когда “рекрут выходит из избы, пятясь назад, мать бросает ему под ноги какую-либо материю” (Богаевский 1888:49). О символике ткани как дороге, пути, соединяющем миры, будет сказано ниже, сейчас же для нас важно, что ткань стелится у дверей, т.е. связывает дом с внешним миром, а в более общем смысле - “свое” и “чужое”. Таким образом, вероятно, программировалась будущая ситуация благополучного возвращения (выходит спиной) из неведомого, а потому

опасного мира, - тем самым облегчалось возвращение домой. Практически идентичные действия совершались и при вводе невесты в дом мужа, но с обратной, внешней его стороны: перед дверью, а иногда и на порог клали еловую ветку, а на нее кусок холста. Ср. один из обрядов марийской свадьбы. Во время посещения крестной матери происходит обряд “разрубания порога дверей”. Он заключается в том, что после молитвы молодые встают на колени, а шафер как бы разрубает порог у ног молодухи. Это означает, что вход ее к родственникам всегда должен быть свободным и счастливым (Федянович 1997:47).

Дверь “встречает” каждого входящего в дом, т.е. “контролирует” вход и выход. Пересечение этой границы как в ту, так и в другую стороны было сопряжено с соблюдением ряда правил мифопоэтического плана, которые вошли как составная часть в удмуртский этикет, в культуру общения.

Выходя из дома, лишаясь таким образом его покровительства, нужно обязательно благословиться - сказать “*Остэ*” - иначе заболеешь. Эта сакральная формула произносится удмуртами во всех ситуациях порогового характера: перед сном, перед трапезой; несоблюдение этого правила ведет к похищению человека потусторонними силами (Васильев 1906:11) или же, напротив, к их вселению в человека (Михеев 1926:42-43). Согласно народным представлениям, мифические существа (в частности *нюлэсмурты*) посещают те дома, где закрывают и открывают двери без благословения (Васильев 1906:11). В то же время, шайтаны не могут отпереть двери, которые были закрыты с благословением, и поэтому вынуждены их прогрызть (Верещагин 1995:99).

В дом человека следовало входить, касаясь правой рукой косяка дверей (Верещагин 1889:130), переступить порог, предписывалось, правой ногой. Человеку, впервые входящему в дом, хозяева напоминают: “*Бур пыддэ легы*” (“Ступай правой ногой” - Удм. фольклор 1987:254). Не менее важно пересечение порога и в обратную сторону - выходить из дома следовало также с правой ноги (Христолюбова 1994:29). У тюрков-кочевников в юрту входили

также с правой стороны порога, откидывая войлок левой рукой (ТМТЮС 1988:69). В отличие от человеческого жилища, в среду обитания, дом мифического существа следовало входить сперва левой ногой. Так, в одной из сказок вумурт, приглашая к себе бабу-лекарку, предупреждает ее, чтобы она ступала в воду и в дом к нему сначала левой ногой (Первухин 1889, 4:№ 53). Семантика этого правила достаточно прозрачна. Для большинства мифологий характерно использование признака “левый” в отрицательном значении. Левая сторона синонимична нижнему миру, “чужому”, низовью реки, самой смерти. Человек, наливавший вино во время обычного гостевания “влево” (поворотом руки налево), вызывал своими действиями нарекания: “*Мар-о мыным кулэм муртлы кадъ понһськод*” (“Что ты мнеливаешь как мертвому” - (Владыкина 1998:254). “По левую руку своей дороги” следовало бросить кусок хлеба для умерших, отправляясь в путь (Богаевский 1890, 4:45). Лишь посмотрев налево, герои сказок и быличек видят представителей иного мира (Верещагин 1995:124, 153; Мифы, легенды... 1995:106). Именно по мокрой левой стороне одежды можно отличить вумурта от людей (Верещагин 1995:119). Список такого значения левой стороны может быть легко увеличен. В то же время, “правое”, напротив, несло в себе заряд положительных эмоций, ассоциировалось со “своим”. Ср.: *бур* - правый, хороший, добро, имущество. Очевидно, задевание входящим из мира “чужого” в мир “свой” правой стороны символизировало его мирные намерения.

Разговаривать, обмениваться приветствиями, здороваться за руку через порог было не принято. Разговор через порог, закрытую дверь возможен лишь в ритуале и моделирует ситуацию общения со сферой инобытия, а последующий затем заход в дом на уровне мифопоэтических ассоциаций прочитывался как новое рождение внешнего участника ритуала в человеческий мир. Так, в случае тяжелой болезни проводился обряд перемены имени. Мать с больным ребенком шли к дому жреца, где останавливались перед дверью избы. Жрец, находившийся внутри дома, спрашивал: “Кто там?” и “перебирал имена,

пользующихся здоровьем; тогда мать при нравящемся ей имени отвечает “Да”; после этого жрец впускает их в избу” (Васильев 1906:26).

Нельзя было, входя в дом, наступать на порог - это сразу формировало отрицательное отношение хозяев к гостю: при входе в дом на порог наступает только щеголь (Владыкина 1998:249). В древности, можно предположить, последствия столь недружественного действия могли быть куда серьезнее, чем плохое мнение о вошедшем. Вообще с порогом связано много поверий, главным образом табу, запрещающих наступать на порог, сидеть на нем; несоблюдение этих предписаний может привести к нежелательным последствиям: родители умрут, замуж не выйдешь, поясница будет болеть, пчелиный рой улетит.

Гость, а значит контактировавший с “чужим”, проходил своеобразный “карантин”: сперва садился у дверей, а затем постепенно переходил в переднюю часть избы, к столу (Богаевский 1888:15) - отголосок когда-то значимого “переходного” ритуала, в ходе которого “чужой” становился “своим”. Гость, пересекший границу дома, после обмена приветствиями временно включался в данный домашний мир, превращался на время в его жителя. Именно поэтому, очевидно, в определенных ситуациях он мог унести с собой часть благодати семьи/дома. “Если сосед придет во время дойки, то гостя не выпускают, пока не кончат доить, если он уйдет раньше, то молоко у коровы портится” (Гаврилов 1891:153); если гость приходит в момент укладки хлебов в печь, то его не выпускают, пока хлеб не испечется. Домашнее счастье мог унести с собой и кто-либо из домашних, если он навсегда покидал свой дом. Так, например, бесермяне полагали, что вслед за дочерью-невестой из родительского дома может уйти семейное счастье (Попова 1998:168). Чтобы этого не произошло, сразу после выхода молодых из дома невесты там закрывали двери.

Основная функция двери - впускать и выпускать в/из дома, закрыть дом, “охранять” его - дублируется связанными с ней запорами и замками. Именно с

их помощью в значительной степени и регламентируется связь с внешним миром. Ср. загадки о замке: “*Пичи папа юрт возъмалоз* - Маленькая птичка дом стережет”; “*Ачиз уг сиськы, юртэз возьма* - Сам не ест, а дом стережет” (Удм. фольклор. Загадки 1982:72). Реально закрывая и охраняя дом, замок защищал человека в нестандартных ситуациях, обладал апотропейными свойствами, что прослеживается в заклинаниях с отвращающим действием: “*Осто но Иньмаре, Козма Иньмаре! Эн сеты дышмон кайгырлы. Дышмон калыклэсь корт тунгон дуремын*” (“Господи да Боже, Великий Боже! Не выдай врагу-горю. От врага-ворога железные замки выкованы” - Владыкина 1998:94). Данная ограждающая функциональная характеристика замка лежит в основе того, что в качестве оберега использовался предмет, неразрывно с ним связанный - ключ - беременные женщины, чтобы оградить себя и ребенка, носили на поясе ключи (Герд 1997:205).

Являясь границей/путем между внешним миром и домом, порог/дверь играли весьма важную роль в похоронно-поминальной и родильной обрядности. При выносе покойника из дома снимали дверь, чтобы он не нашел дороги домой; зачастую ее прилаживали так, чтобы она открывалась не в ту сторону, как прежде, что связано не только с охранительной символикой, но и с представлениями об оборотности “того” мира к миру живых. Одетый не так, как живой, покойник и “выйти” должен в “другую” сторону. После выноса гроба в порог втыкали топор или нож, чтобы смерть больше не пришла в этот дом. Вынеся из избы гроб, сразу закрывали дверь и выходили лишь через некоторое время. У коми после выноса покойника из дома, кто-нибудь из родственников трижды запирает за ним дверь изнутри, а потом уже выходит сам (Белицер 1958:327).

Привходовое пространство - своего рода “горизонтальный низ” дома, место, максимально приближенное не просто к иному миру, но миру мертвых. Ср. название порога в удмуртском языке - *ос выж, ос выжы*. В семантическое поле основы *выж*- входят такие значения, как:

1. пол;
2. корень;
3. основание, подошва;
4. мост, переход, переправа;
5. лестница;
6. род, поколение.

К порогу ставилось корыто с зажженной на его краю свечкой (темнота мира мертвых), куда клали для умерших часть поминальных кушаний (Богаевский 1888:63; Ильин 1926:46 и др.). К двери или матице после похорон подвязывали часть холста, который разрывали на кладбище со словами “Душу берем сюда, а счастье сюда”. По истечении года этот лоскуток уносили на могилу (Емельянов 1921:9, 19). В щелочку у порога, у этого “корня” двери (и дома в целом), следовало бросать остриженные ногти, которые, таким образом “попадали” в загробный мир - считалось, что ногти понадобятся на том свете. Если же их разбрасывать, то после смерти заставят собирать.* У мордвы во время поминок на пороге зажигали свечи, под порогом ставили горшок с кашей, яйцами и приглашали предков в избу. Причем члены семьи “встречали” души умерших на пороге избы (Федянович 1997:144). В Карелии для облегчения кончины умирающего перекладывали на порог (Байбурин 1993:104). Марийцы, с целью отомстить своему обидчику, зарывали под порог его дома кость умершего. Считалось, что недруг умрет, как только переступит через положенную под порог кость (Смирнов 1889:169).

Именно здесь, на пороге, в удмуртских быличках проходит зачастую процедура обучения колдовству: колдун заставляет ученика встать на порог, положить под левую ногу крест и проклянуть своих родителей и самого себя (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 255, С.78).

* Ср. обычай коми-зырян пропускать свои остриженные ногти через пазуху рубашки. “Ногти, проходя через рубашку, как бы снова рождаются и за гробом будут составлять неотъемлемую часть тела. Усопшему придется взбираться на высокую железную гору - здесь-то ногти ему и понадобятся (Налимов 1907:14-15).

Направленность движения к двери, т.е. изнутри наружу, сверху вниз, имело определенно негативную семантику. После выноса покойника пол мыли, мели только по направлению к двери. В обыденной же ситуации сор убирали в сторону печи, иначе счастье могло уйти. Домашний сор в обычные дни запрещалось бросать к порогу - овцы умирать будут; как правило его сжигали в печи. Здесь, очевидно, необходимо остановиться на семантике домашнего сора вообще. Сор - в первую очередь - это признак жизни, неотъемлемая часть человека, дома. Его отсутствие воспринимается как характерная черта иного, нечеловеческого. Ср. снотолкования: если увидишь во сне себя моющим пол, и если есть в избе больной, то он умрет; если во сне пол моешь - не к добру. Не случайно во время болезни кого-либо из домашних в избе не прибирали, не мыли - считалось, что иначе больному хуже будет (Верещагин 1995:114-115). Типологически к данным представлениям восходит и запрет на стирку, если в доме кто-либо болел; сюда же можно отнести и запрет на мытье серьезно больного человека. Показательно также, что после привода жены в избе не мели в течение трех дней (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С.320). Нельзя было мести пол и в случае, если кто-либо из домашних находился в пути. Являясь неизбежным следствием жизнедеятельности человека, сор, грязь наделялись и его производящими способностями, обладали плодоносной силой. Ср. сорение на пол ряжеными во время святок, в свадьбе. В этой связи большой интерес представляет описываемый Н.Г.Первухиным обряд *жаге куштон* ("бросание в мусор"), проводимый в случае болезни ребенка. "Все, что валяется на полу избы, должно быть выметено. Образовавшуюся кучу сора оставляют подле порога (в сенях - П.О.). Выносят ребенка, совершенно голого, замотанного лишь в какую-нибудь старую тряпку, и положив на кучу сора, поспешно уходят в избу. Специально приглашенные родственники или знакомые берут ребенка на руки и вносят его в избу, где обращаются к отцу и матери его, поздравляют их с новорожденным, при чем произносят и новое имя" (Первухин 1890, 5:38-39). Символика смерти/перерождения здесь достаточно очевидна: сор, как и в

случае с покойником, метется в сторону дверей, за порог - т.о. прежний ребенок как бы выметен (= умер). Он “рождается” в куче сора (показательна его обнаженность) у порога, после чего “новый” ребенок заносится чужими (новыми) людьми в “новую” (чистую) избу. Любопытно заметить, также, что в некоторых локальных традициях маленьких детей называют *жагалья* (малышня, салага) - очевидно от *жаг* (мусор, сор).

Связь порога/двери с миром предков, мифологизация этой границы/пути проявляются в родильной обрядности. Как и русские, удмурты в случае трудных родов открывали окна, двери, ворота, сундуки, отпирали замки, развязывали все узлы на одежде роженицы, распускали косы, расстегивали пуговицы. Открывая вокруг все запоры, раскрывая границы и выходы, стремились магически помочь “открыться” и роженице и тем самым облегчить роды. С другой стороны, открывание входов/выходов может быть объяснено их генитальной символикой (см. например: Байбурин 1983:139), что, впрочем, также входит в контекст установления связи с иным миром. У коми женщина иногда рожала на пороге; для облегчения родов роженицу окуривали дымом от стружек, взятых с трех порогов дома (Ильина 1983:17). Изоморфность дверей и женского детородного органа прослеживается, на наш взгляд, и в мордовском обряде избавления от бесплодия. Женщина приносила жертву хозяйке воды, по возвращении домой она ударяла по двери и говорила: “Тебе чтобы высохнуть, а мне пополнить” (Федянович 1997:84). В удмуртской традиционной культуре также можно найти такое осмысление дверей. Пуповину отрезали на пороге - тем самым обрывалась связь ребенка с иным миром, откуда он пришел в этот свет. Во время каши - праздника родин (*нуны сюан* - “свадьба ребенка”) ребенка, по прибытию родственников клали на порог избы. Отец брал его на руки и передавал жене, после чего он уже мог считать ребенка своим законным сыном или дочерью (Первухин 1890, 5:22; Атаманов 1988:124). Таким образом, вероятно, с помощью порога кодировалось свадьба/рождение ребенка “для” социума, его приобщение к более широкому кругу лиц. С этого момента его

уже можно было показывать более широкому кругу лиц. Мир людей получал из мира предков нового своего члена; и не просто получал, а он в этот мир “рождался”, что и демонстрировали действия у порога. Ср. у О.М.Фрейденберг: “В земледельческий период “двери”, “ворота” означают материнскую утробу и вульву, “рождая”, женщина отворяет и затворяет небесную дверь, - и потому-то Янус, бог двери, призывался при беременности и разрешал роды. В фольклоре женский рождающий орган - “ворота”, дитя - “путник”, акт рождения - “поезд” (Фрейденберг 1936:211). Ср. эротическое начало песен осеннего ряженья у удмуртов, где ворота (= дверь) и дом уподоблены vulva и женской утробе:

Быр-дым-дым, быр-дым-дым, бирдые чордэ(й),

Усьтэлэ(й), усьтэлэ(Й) капкадэс, ай-яй.

Быр-дым-дым, быр-дым-дым, пуговка моя кукарекает-
поднимается,

Открывайте-отворяйте ваши ворота, ай-яй.

Сизьымдон куско путол(ы) дисе,

Кусколы быдэ карасэн тисез.

Одигаз пырим но - карассэ куштӥм.

Мукетаз пырим но - нош карассэ куштӥм.

С семьюдесятью складками моя суконная одежда.

В каждой складочке мера семян.

В один дом забрались - мерочку сбросили.

В другой дом забрались - еще одну сбросили.

(Владыкина 1998:321)

С этим же комплексом представлений соотносится снятие порчи с детей у коми: “...берут ребенка и садятся с ним на порог, спиной наружу. Ребенка кладут на колени, головой по левую сторону и сводят поперек спины несколько раз правую руку с левой ногой и левую руку с правой ногой” (Сидоров 1928:107). Показательно, что подобного рода “массаж” совершался и с только что родившимся ребенком. Т.В.Цивьян справедливо отмечает “отношение дома

к людям, как матери к детям, которых она охраняет; этот женский признак не только подчеркивает защищающую функцию дома, но и содержит уподобление внутренности дома материнскому чреву” (Цивьян 1978:73). У хантов одним из имен богини материнства было - “Многих-домов женщина”. Тех “домов”, которые называются потлам хот - “темное вместилище, дом”. Это женское чрево (Головнев 1995:536).

Проведение мифологическим сознанием параллелей между дверью с одной стороны и vulva - с другой, объясняет, очевидно, и запрет открывать дверь, когда печется хлеб, иначе хлеб не испечется, останется сырым (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 759, папка № 3), как бы “недоношенным” (об аналогии между процессом печения хлеба и вынашиванием ребенка уже упоминалось).

Несмотря на довольно позднее появление (по мнению исследователей, окно в удмуртской избе появляется в результате контактов с русскими - см. Шкляев 1991:113), окно занимает весьма определенное место в знаковой системе дома удмуртов. Как и двери, окна соотносятся с идеей входа, связи жилища с внешним миром. Однако, в отличие от двери, связь эта носит нерегламентированный характер. В народном сознании проводилось четкое различие между окном и дверью: “Укноен кс одиг квкл - Окно и дверь - не одно и то же” (Удм. фольклор 1987:68); нельзя заносить в двери ребенка, выпавшего в окно, иначе он заболит (Черных 1996, 1:296). В то же время, если ребенок был хилым, болезненным или же в семье умирали дети, то после крещения его подавали в избу через окно, выбив стекло - “чтобы смерть не нашла дороги к ребенку” (Христоробова 1978:58). С другой стороны, вероятно, таким образом подчеркивалась его “новоявленность”, новизна (ср. внесение в избу нового огня через окно), акцентировалось внимание на том, что ребенок в этом доме чужой и потому не подвержен его “родным” несчастьям.

Окна как нерегламентированный вход в дом были особенно близки к иному пространству. Не случайно место под окном (со стороны улицы) используется для проведения гаданий (“что услышишь, то и сбудется”) и стоит

в одном ряду с баней, перекрестком дорог, пространством за околицей деревни, куда также ходили гадать. Проникновение в жилище через окно птиц, животных предвещало беду - смерть кого-нибудь из домашних, пожар. Именно через окно осуществлялось перемещение в дом и из дома существ с “иным” статусом.* Утром в день Пасхи нужно было убрать с окон можжевеловые веточки, разложенные там в ночь на Великий Четверг, считалось, что иначе Христос не сможет зайти в дом (ПМА, д.Макарово). В преданиях в окно же вылетает от скупых хозяев домашнее счастье в виде трех лебедей (Верещагин 1895а:24; ВКл 1971:№ 92). По некоторым сообщениям, гроб с телом покойника выносили не в дверь, а в окно, “если же это не представляется возможным, то раскрывали даже крышу” (Емельянов 1921:12). Характерно, что в уже жилом доме категорически запрещалось прорубать дополнительное окно (т.е. еще один “вход” на тот свет) - это могло повлечь за собой смерть кого-либо в семье (ПМА, д.Н.Юри). Любопытно, что в марийских деревнях, когда по улице проходила похоронная процессия, односельчане, чтобы не умереть, старались не смотреть в окна (Смирнов 1889:153). У мордвы и марийцев, когда умирал человек, на окне ставили стакан с водой - чтобы душа умылась при выходе из тела (Федянович 1997:127). Елабужские удмурты на поминках, угощая умерших, выставляли для них на окно блины (Емельянов 1921:16).

Непосредственная связь окон с иным миром прослеживается в правилах домашних молений: “Когда молятся в избе, то открывают летом окно, чтобы молитва удобнее могла дойти до Бога, зимой же дотрагиваются до окна, делая вид, что открывают его” (Гаврилов 1891: 151). Пространство за окном наделялось потусторонними чертами. Именно “от окна” в сказках начинается путь главного персонажа, приводящий его в мир, обладающий качественными характеристиками “иного”. Так, например, в сказках на сюжет “Мачеха и падчерица” мачеха выбрасывает в окно клубок, принадлежащий неродной

* Ср. у айнов: “...В доме было лишь одно окно и оно обладало сакральными функциями - “окно божества”; считалось, что через него в дом заглядывают “наружные” божества. Загораживать или глядеть в это окно считалось серьезным прегрешением, именно через него в дом подавали убитого медведя” (Таксами, Косарев 1990:121).

дочери, в поисках которого та попадает к мифической старухе, которая награждает падчерицу за “хорошее поведение” сундуком серебра (Яшин 1965:52). В результате христианизации и контактов с русской культурой появляется запрет выбрасывать что-либо из окна во время Пасхи и в течение сорока дней после нее - считается, что в этот период Иисус Христос ходит под окнами и можно попасть в него (ПМА, д.Чемошур-Докия). Ср. уже упоминавшийся ритуальный способ остановки града - в окно выбрасывали хлебную лопату, кочергу, ухват и т.п. Очевидно, таким **путем** достигалась их максимальная приближенность к потусторонним силам, наславшим град, что увеличивало шансы его прекращения. Наверное, неслучайно также и ребенка, выпавшего в окно (т.е. как бы “попавшего” в сферу инобытия) следовало вернуть в мир людей этим же путем, а не через дверь, которая предназначалась в первую очередь для живых людей.* Кроме того, возвращение в исходное мирское состояние было возможно только в точке “отправления”, т.е. там, откуда был осуществлен переход в “иное” состояние - в окно. В противном случае человек как бы сохранял связь со сферой потустороннего, на что указывает неизбежно следующая в этом случае болезнь такого ребенка. Ср. распространенную заклинательную формулу-обращение к инобытийным явлениям - “откуда вышел, оттуда и заходи”. Так, призывая душу больного или сильно испугавшегося человека, говорили: “*Уртэ чаль! Кытĥ потĥд, отĥ пыр. Мурье гыркетĥ потĥд ке, отĥ пыр; укнуотĥ потĥд ке - отĥ пыр.*” (“Душа возвращайся! Откуда вышла, оттуда заходи. Если через дымоход вышла, оттуда заходи; если же через окно ушла - оттуда заходи” - Михеев 1926:41). Также и прогоняя черта, говорили: “*Кытĥ ке пырĥд, отĥ потыса кошки. Пыремтĥетĥд!*” (“Где вошел, там и выйди!” - Владыкина 1998:76).

* Возможность проникновения в человеческое жилище мифических существ и богатырей или уход из него в сказках и легендах как правило связаны не с дверью, а с крышей, потолком, углом дома, на что в свое время обратил внимание еще Д.А.Яшин (Яшин 1965:35-37).

Символическая значимость окна как одного из каналов связи между мирами проявляется и в способах лечения болезней. Вообще, обращает на себя внимание задействие путей/границ для избавления от тех или иных заболеваний, что связано, по предположению А.К.Байбурина, с представлениями о локализации причины болезней во внешнем мире (Байбурин 1983:140). Водой, которой вымыли окна, двери, можно было снять сглаз (Семенова 1996:65). В случае, если какое-либо бешенное животное укусит человека, то он “должен взять в сорока домах, не заходя в избу, лишь через окно, по куску хлеба; когда он съест эти сорок кусков, то он гарантирован от бешенства” (Михеев 1926:44). Также и при желтухе у кого-либо из родственников, не заходя в избу, брали через окно яйцо, которое давали есть страдающему желтухой (там же).

Основной задачей/функцией окна является обеспечение визуальной связи с внешним миром, со светом. То, что без окна невидимо, становится с его помощью доступным зрению. Ср. в мордовских загадках об окне: “Без них не вижу, с ними вижу”; “Смотрю - смотрят, не смотрю - не смотрят” (Морд. загадки 1968:119). Таким образом, окно выполняет функцию “глаза” дома, что находит отражение и в удмуртских загадках: “У толстяка глаза большие”; “Кому новый глаз вставить можно?”; “Сверкающие глаза, переливающиеся брови” (Удм. фольклор. Загадки 1982:73-74). Характерной чертой постройки без окон является ее “слепота”: “Глухой и слепой Иван пальцы растопырил (Ветряная мельница)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:166). Ср. также название одноглазого человека *пал укно* (букв. “с одним окном”). Даже в тех традициях, где образ окна представлен слабо или вовсе отсутствует, дом тем не менее имел “глаза”. Так, у селькупов на дверях берестяного чума был обозначен зигзаг, называемый “глаза двери”. Чум без такого орнамента считался слепым, и живущие в таком чуме люди обречены ослепнуть (Головнев 1995:253). Очевидно, наличие у дома “глаз” (в том или ином виде) - необходимое условие его “оживленности”, слепота - характерный признак потустороннего, мертвого.

Ср. снотолкование: увидеть во сне избу без окон - к покойнику. У коми в течение сорока дней после похорон окна были завешены (Уляшевы 1997:60). Показательно также, что одним из условий выхода из подполья его “хозяина” в коми игре “*Гобог айка - Хозяин подполья*” является затененность окон (Несанелис 1989:82). Таким образом, очевидно, с помощью закрытых окон (= закрытых глаз), темноты создавалась атмосфера инобытия.

Обеспечивая визуальный контакт с внешним миром, окна в то же время являлись своего рода глазком для чужих людей и сторонних сил, которые могут подглядеть в него жизнь внутри жилища, проникнуть внутрь или хотя бы сглазить тех, кого удастся увидеть или услышать у окна. Удмурты считали, что в ночь на Великий четверг колдуны подслушивают слова людей под окнами; чтобы колдун был глух, следует перевернуть сковороду (Верещагин 1889:140). Данное обстоятельство породило определенные меры безопасности: ставни, подвешивание к окну разного рода оберегов, позднее появляются наличники с охранительными символами. Отчасти, быть может, этими причинами объясняется и то, что окна первоначально выходили во двор, внутрь, а не вовне. “В любой деревне можно встретить много изб, окна которых выходят во двор, а на улице сплошь да рядом видны лишь высокие бревенчатые стены” (Богаевский 1888:37; см. также Бехтерев 1880:635; Герцен 1838, №1; Харузина 1898:23). Ср. у В.Н.Топорова: “Когда окно возникает, его локус всегда периферийный, окно выходит во двор, внутрь (на Востоке до сих пор традиционные жилища обращены наружу глухими стенами), а не вовне. Если оно все-таки обращено вовне, то оно находится не на первом этаже. И во всяком случае, окно, обращенное наружу, обычно сочетается с рядом деталей, имеющих целью быть своего рода оберегом” (Топоров 1982:166).

С другой стороны, возможно и сугубо рациональное объяснение данного факта, которое мы находим у Н.Н.Харузина: “Там, где каждый двор представлял собой самостоятельное хозяйственное целое, где он мало объединен с соседними дворами, мы вправе ожидать, что жилые постройки

будут приноровлены к потребностям узкой семейной жизни, что каждый двор будет представлять замкнутую саму в себя единицу. Отсюда черта строить свой дом так, что на улицу выходят лишь глухие бревчатые стены” (Харузин 1895:72).

Вертикальная структура жилища. Внутренними границами вертикального плана жилища являются пол и потолок, которые делят дом на три части: подполье, жилое пространство и чердак/крыша. “При этом следует иметь в виду, что эта трехчастность, будучи поздней по своему происхождению, тем не менее соотносится с более архаичной моделью, при которой в роли границ выступали крыша и земляной пол, делившие космическую вертикаль на небо - дом - подземелье” (Байбурин 1983:177).

Пол настилали на врубленные в стены четыре переводины. Половицы всегда укладывались по направлению от входной двери к противоположной стене, что вызвано в первую очередь не технологической неизбежностью, а религиозно-мифологическими представлениями: “Половые доски поперек двери настилать нельзя - будто крест на доме ставишь, в таком доме плохо жить будут” (ПМА, д.Н.Татышлы). Весьма показательны, что информанты объясняя направленность половиц, иногда проводят сравнение с дорогой: “*Выж сюрес кадь луыны кулэ* - Пол, как дорога, должен быть”, т.е. настилаться от двери к фасаду (ПМА, д.Н.Какси). Связь половиц с идеей пути прослеживается и в толковании снов: если во сне пол метешь, - к дороге. Такая соотнесенность с дорогой приобретает значимый характер в некоторых обрядовых ситуациях. Так, когда ехали сватать, из дома выходили по одной половице. Так же входили и в дом потенциальной невесты (Христолюбова 1984:17). Таким образом, очевидно, с помощью образа дороги пытались символически соединить два дома, две семьи (ср. одно из значений *выж* (пол) - “мост”), т.е. обеспечить успех сватовству. У коми сваты садились вдоль половиц пола, так как расположение поперек половиц предполагало неудачу (Семенов 1990:28). Намек на движение, переправу (*выж* - *выжыны*) в иной

мир проявляется и в обычае укладывать покойника обязательно вдоль половиц. Вообще, семантика продольного устойчиво соотносится с идеей пути, перемещения. Пояс в погребениях пьяноборско-мазунинского населения Прикамья укладывали вдоль тела умершего (Бернц 1997:36). Женщине не следовало пришивать на штаны заплатку, укладывая ее поперек, нужно обязательно вдоль, - иначе роды будут тяжелыми (*вамен тиялод* - “поперек родишь” - РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С. 187).

Пол - нижняя граница жилого пространства; плоскость, наиболее приближенная к нижнему миру домашнего космоса, к подполью, которое соотносилось с подземным миром, миром предков. Не случайно умирающего в некоторых случаях укладывали на пол - считалось, что на полу легче умирать (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 433, С.11). Об особой близости пола миру мертвых свидетельствует поверье, приводимое М.И.Ильиным: во время поминок пол нельзя скоблить - у покойников лицо скоблится (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С.320). Очевидно, руководствуясь данными соображениями, удмурты предпочитали делать гроб из толстых половых досок. Любопытно, что в некоторых диалектах удмуртского языка пол напрямую соотнесен с категорией “старый” - так, в Кизнерском районе пол называют *вуж* (“старый” - РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 257). Показательно также, что ребенка до появления у него зубов нельзя ставить на пол (ПМА, д.Б.-Бигра, Б.Волково). Согласно народным представлениям, дети, пока у них не прорезывались зубы, были особенно беззащитны перед влиянием мира мертвых.

В рамках традиционных представлений обнаруживается символическое сближение подполья (*гулбеч, мурьол, выжул*) и мира предков и вообще сферы “чужого”. Подполье - обычное место захоронения следа (Герд 1997:236-237; РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 786, 1:8). У бесермян запрещалось ходить там, где прежде стояли дома, поскольку захороненные здесь когда-то следы могут “схватить” человека, потревожившего их покой, т.е. наслать ножную или глазную болезни (Попова 1998:61). В удмуртских и коми сказках подполье

иногда фигурирует как место пребывания умерших: оттуда поднимается гроб, туда же бежит покойник (Первухин 1889, 4:49; Смирнов 1891:246). По преданиям коми-зырян в подполье некогда хоронили покойников; отправляясь в путь, следовало прихватить с собой горсть могильной земли из холмика - эта земля избавляет от тоски по родине (Налимов 1907:4). В удмуртском фольклоре в подполье обитают вожо - "привидения, олицетворяющие души мертвых, блуждающих среди людей в зимние святки" (Владыкина Т.Г. - Предметно-тематический указатель // Верещагин 1995:230). Так, часто падчерицу уводят в заброшенный дом, где запирают в подполье, чтобы там ее растерзали вожо (Первухин 1889, 4:57; Сто сказок 1961:№ 51).

Итак, подполье, являясь низом дома, соотносилось в народных представлениях с нижним миром, или, по крайней мере, с входом в него. Ср. легенду хантов, в которой герой, превратившись в медведя, стал полы в доме рвать, чтобы попасть в потусторонний мир (Головнев 1995:168). Подобная соотнесенность усугублялась (а может во многом и исходила) и одним из элементов технологии строительства: в некоторых районах "основанием дома служили сосновые пни, выкорчеванные вместе с корневищем и снова врытые в землю в нужных местах" (Шкляев 1978:39). Ср. *выж* - *выжы* (пол - корень).

С подпольем были связаны и представления о домовом (*корка мурт*, *корка кузе*, *бустурган*, *гондыр*, *выжсул кузе* - Емельянов 1921:115; Первухин 1888, 1:71, 89; ПМА, д. Н.Татышлы, Б.Волково и др.). О его местонахождении говорит хотя бы тот факт, что при переезде в новый дом, в старом открывали подполье, клали на стол хлеб и звали домового. После этого шли в новый дом тоже открывали подполье, а хлеб клали на стол. Потом оба подполья одновременно закрывали (ПМА, д.Н.Какси). Удмурты считали, что домовый может подменить ребенка, поэтому оставляя его одного, в изголовье клали острый металлический оберег - нож или ножницы. В случае, если домовому "удавалось" подменить ребенка, проводился ритуальный обмен "детьми": на несколько минут ребенка закрывали в подполье и говорили: "Дай моего

ребенка, а своего возьми обратно, нас не мучай”. У бесермян у входа в подполье на ночь оставляли рубашку младенца, а утром забирали и клали около постели ребенка. Иногда “подмененного” ребенка обмывали в подполье речной водой, и знахарка передавала его через хомут на руки матери (Попова 1998:93).

Не останавливаясь подробно на характеристике этого персонажа домашней мифологии (он рассмотрен Г.К.Шкляевым - Шкляев 1989:37-40; см. также: Емельянов 1921:115-117; Первухин 1888, 1:90-91; Богаевский 1890, 4:67), следует отметить одну существенную деталь. В образе домового воплощаются представления о счастье, богатстве семейного коллектива. Показательно, что в случаях жертвоприношения домовому (в подполье приносили в жертву черную овцу - если полагали, что он чем-то прогневан) угощать чужих жертвенной пищей не разрешалось (Емельянов 1921:116). И еще один момент, наталкивающий на размышления, - домовому нельзя было приносить в жертву курицу (петуха - Емельянов 1921:118; Гаврилов 1891:138). Курица в удмуртской обрядовой практике предназначена исключительно для предков, покойников. Согласно народным представлениям, эта птица “*берлань чабья*” (“назад гребет”, - Владыкин 1994:166). Ср. с другой стороны, соотносительность домового с культом предков у восточных славян, эстонцев, финнов (Байбурун 1983:108; Шкляев 1989:38).

Итак, подполье, пол в семантической модели дома ассоциировались в мифологическом сознании с нижним миром космической вертикали. Что касается феноменов, связанных с верхним миром, то удмуртский материал по этому вопросу не столь представительен, как, например, у манси или народов коми (см.: Гемуев 1990: Конаков 1997; Грибова 1975:76-86). В отличие от коми, у которых с помощью орнито- и зооморфных символов верх дома маркировался аналогично космическому верху (скульптурно обработанные охлупни в виде птице-коней, причелины = крылья, стамики на крыше, уключины в виде птиц, - подробнее см.: Грибова 1980:36-43), у удмуртов

подобное “украшение” верха дома носило эпизодический характер и встречалось довольно редко (Шкляев 1978:41). Тем не менее, в древности крыша (а позднее чердак), очевидно, соотносились с небесной сферой, что оставило свой след в загадках: “*Корка сигын кык тусь: йклын но, вирен но* - На чердаке два корыта: с молоком и с кровью (Солнце, Луна)”; “*Корка сигын йк тусь* - На чердаке корыто со льдом (Луна)”; “*Корка йылын вкй тэркы* - На избе тарелка с маслом (Луна)” (Удм. фольклор. Загадки 1982:216-218). Весьма показательны и данные языка: удм. *липет* (крыша), коми *лэб* (навес) - удм. *лобаны* (летать), коми *лэбавны* (летать - Лыткин 1964:136, 184).

* * * * *

Итак, дом в традиционной культуре удмуртов обладал уникальным знаковым статусом, являл собой в представлениях удмуртского крестьянина компактную модель вселенной, которая “сгущается”, “оплотняется” (по меткой характеристике А.К.Байбурина) в рамках дома. “Дом - это мир, приспособленный к масштабам человека и созданный им самим” (Цивьян 1978:72). Он ориентирован по сторонам света, делится на части, семантически противостоящие (или, по крайней мере, разные) друг другу: северную - южную, верхнюю - нижнюю (букв. коренную), почетную - непочетную. Все это - проявления общечеловеческой концепции “дом - модель мира”. Дом - важнейшее промежуточное звено (как и любой срединный объект), связующее разные уровни в общей картине мира, внутреннее и внешнее, жилое и нежилое пространство, - своего рода медиационный комплекс. С одной стороны, дом принадлежит человеку, заслоняет его от остального мира, является воплощением его защищающего предметного окружения. Здесь, внутри, имеется ряд существенных деталей, которые можно рассматривать в качестве значимых показателей и атрибутов одомашненного пространства (стол, *торо пукон*, печь/домашний огонь, дверь, матица. Наличие этих предметов и

соблюдение по отношению к ним определенных предписаний во многом и очеловечивали пространство дома. С другой стороны, дом связывает человека с внешним (и даже потусторонним) миром. В этой связи особую символическую значимость приобретают прежде всего дверь/порог, окна, дымоход, т.е. те каналы связи, которые обеспечивали обитателям дома отношения с окружающим до пространством.

ОДЕЖДА КАК ЗНАК

В научной литературе, посвященной вопросам народного костюма, одежды, точнее, ее знаковым аспектам функционирования, принято выделять целый набор функций одежды: практическую, эстетическую, поло- и социоразделительную, функцию обозначения региональной и этнической принадлежности человека, его возраста, а также магическую или обрядовую (Богатырев 1971, Маслова 1984, Токарев 1970). Попытаемся здесь рассмотреть ритуально-мифологическое осмысление феномена одежды, одетости как таковой в удмуртской традиционной культуре, а также некоторые из элементов народного костюма.

Семантика одетости. Выполняя свое основное и первичное предназначение, т.е. предохраняя человека от неблагоприятного воздействия внешней среды, от холода и непогоды, сохраняя человеческое тепло, одежда, как и дом (в некотором смысле, дом - та же “одежда”, только вынесенная за пределы тела), и вообще любой предмет “заслонявший” человека от внешнего мира, дает искомое чувство защищенности, комфорта, вследствие чего устойчиво соотносится с категорией “своего”. Защищающие свойства одежды усиливались и с помощью орнамента. При этом важно подчеркнуть, что в одежде магическим охранительным узором покрывались в первую очередь “отверстия”, через которые всевозможные зловредные духи могли проникнуть к человеку: ворот, подол, рукава. В прошлом орнамент вышивался золотыми, серебряными нитями. Одежда и дополнительные обереги-украшения – все это должно было охранять человека за пределами его “крепости”-дома, во внешнем мире с присущим ему, рассредоточенным в нем злым началом. “Охранявшая” человека одежда служила своего рода последней (а точнее первой) границей между ним, его телом, и миром вокруг него. Осуществляя целый ряд указанных выше функций, выступая знаком половозрастного и семейного статуса, одежда являлась одним из наиболее важных маркеров включенности человека в мир культуры. С другой стороны одежда скрывала его изначальную природность,

наготу. В силу указанных обстоятельств, лишаясь своей культурной “оболочки”, раздеваясь, человек освобождается от правил и предписаний регламентирующей Культуры, возвращается к исходному природному состоянию и приобретает способность к трансформации в “иное” существо, а в некоторых случаях и уподобляется ему. Именно поэтому в одной из народных сказок главный герой, чтобы добыть волшебную свечу с головы дракона, вынужден “раздеться догола” и таким образом принять “правила игры” потустороннего мира, стать его представителем (Сто сказок... 1961: № 63). Изменяя свой человеческий облик и соответственно, приобретая потустороннее обличье путем ритуального раздевания, человек узнавал “правила игры” (а точнее – борьбы) в обращении с представителями иного мира, получал возможность сопротивляться их влиянию (ср. уподобление как тип оберега, о чем пишет К.Э.Шумов – Шумов 1994:372). Так, для избавления от насекомых-вредителей посевов (выпущенных когда-то из нижнего мира Инмаром в отместку за людскую жадность через отверстие от воткнутого кола, - Богаевский 1888:18), устраивался обряд *кибы уллян* (изгнание насекомых), в котором принимали участие только женщины. Для нас важен их внешний облик – они “бывают с распущенными волосами, а иногда даже и без рубашек” (Емельянов 1921:149). Ср. представление о том, что ряженые – также исполнявшие символическую роль представителей иного мира, но только в этом случае подобная трансформация достигалась не с помощью раздевания, а в результате определенных действий с одеждой (выворачивание наизнанку, травестия и т.д.), - пугают банных духов, изгоняют болезни и всякие напасти (Владыкин 1994:227).

В упоминавшемся уже предании о появлении на земле медведей колдун превращается в медведя, сняв всю одежду. Приведем текст этой легенды полностью, поскольку в нем содержится еще один сюжет весьма важный для раскрытия семантики феномена одетости: “Однажды женился знаменитый колдун. Ночью, во время сна стал он вдруг стонать по медвежьи. ”Зачем так

стонешь?" - спрашивает его жена. "Ничего, - отвечает колдун, - пройду я по двору, и все прекратится". Вышел, разделся, а одежду оставил около клетки. Тихонько подкралась за ним жена его посмотреть, что он будет делать. И вот видит она, что муж ее пошел нагим в лес, дошел до рябины, влез на нее и стал спускаться вниз головой. В это время он был медведем. Затем, возвратившись из лесу, он пошел в деревню колдовать. Догадалась жена, что за ее мужем водится что-то неладное, и с испуга побежала домой, схватила оставленную мужем одежду и спряталась в клетки. Через несколько времени возвращается медведь и не находит одежды. Стал он стучаться в дверь к жене и медвежьим голосом просит свою одежду. Пуще прежнего испугалась жена и ни слова не говорит ему. Поревел он, поревел и пошел обратно в лес. Так и остался навеки медведем" (Богаевский 1892, 4: 174). Коми-зыряне также считали, что колдун превращается в медведя, предварительно сняв с себя одежду и трижды перекувырнувшись через голову, но если кто-либо подберет одежду колдуна, то он уже не сможет принять человеческий облик (Сидоров 1928: 15). Таким образом, нагота, отсутствие одежды – необходимое условие для перемещения в "иной" мир, перерождения в другом качестве. По этой причине в упоминавшемся обряде "жаге куштон" ("бросание на мусор"), совершавшемся в случае болезни ребенка и имевшем, совершенно определенно, семантику перерождения, обретение нового, безболезненного ребенка, последнего оставляли на куче домашнего мусора совершенно голого, замотанного лишь в какую-нибудь старую тряпку (Первухин 1890, V: 38 – 39).

Как уже было указано, одежда скрывает природность человека, его половую силу. В связи с этим ритуальная обнаженность не могла не использоваться в обрядах аграрного цикла: снимая одежду, убирая эту границу, человек экстраполировал, "излучал" во внешний мир свою магическую силу плодородия и плодовитости. "Половая сила и плодородие людей, их воспроизводящая способность издавна связывались в человеческом сознании с плодородием земли, с урожайностью полей" (Токарев 1990: 149, 363). Удмурты

считали, что если лен, коноплю сеять без одежды, то урожай будет хорошим. У мордвы лен также сеяли без штанов (Мордва 1995: 309). Очевидно, что подобное ритуальное обнажение имело целью обеспечить плодородие земли. Однако обращает на себя внимание, то обстоятельство, что данные действия совершались при посеве культур, как раз использовавшихся для изготовления ткани и одежды. По-видимому, сохранению этой традиции в отношении льна и конопли – на фоне ее исчезновения применительно к другим сельскохозяйственным культурам (предположение о существовании у удмуртов в прошлом обрядов, совершавшихся при севе пшеницы, ржи и др., имевших в большей или меньшей степени эротическое начало не противоречит логике мифического сознания) – в значительной степени способствовала именно это обстоятельство – их функциональное назначение (сырье для изготовления одежды). Показателен в этой связи рассказ одного из информаторов: “С дедом приходилось сеять коноплю. Дед перед посевом разделся: “Пусть Инмар видит, что у меня нет одежды и сжалится; вырастит хороший урожай конопли”” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 1042; С. 48).

С точки зрения людей традиционного общества **нагота, отсутствие одежды на теле вне ритуала чрезвычайно опасно, т.к. тело открыто нежелательным магическим воздействиям.** Одежда опосредовала, регламентировала связи человека с природой и обществом. В ситуациях общения с чужими, посторонними людьми, ритуалах, где устанавливается контакт “своего” с “чужим”, удмурты избегали непосредственного соприкосновения обнаженными руками. Так, знак приглашения в гости, своего рода пригласительный билет – *салам*, представлявший собой монетку с выцарапанной на ней тамгой, - который с попутчиком посылали родственникам, жившим в других деревнях, “принимается адресатом непременно на рукав одежды, откуда он берет его себе в рот и только потом его можно брать руками” (Первухин 1890, V: 53). У южных удмуртов “когда гость обглодает кость, то кладет ее себе на рукав...” желая при этом приплода

скота (Гаврилов 1891:116). В ритуалах жертвоприношения, т.е. прямого контакта со сферой “чужого”, также наблюдается опосредующая роль одежды, обычай прикрывания рук. В описанном выше обряде *шыд-сион* чашку “...берут не оголенной рукой, а натягивают до пальцев рукав” (Первухин 1888, II:74). Жертвенные деньги во время молений от каждой семьи жрецы принимали на правый рукав сукмана, после чего целовали их и клали в специальную деревянную чашку (Верещагин 1995: 57). Может, подобные представления, желание скрыть в определенных ситуациях обнаженность кисти руки и послужили одной из причин появления очень длинных “фальшивых” рукавов? Во время сватовства невеста, изъявляя свое согласие на брак, дарит через сваху будущему свекру полотенце. “Сваха отдает подарок не голыми руками, а прихватив запоном; тот в свою очередь, берет подарок полою одежды или рукавом...” (Багин 1896). Бесермяне из опасения передать свое счастье и благополучие чужим в свадебных обрядах деньги никогда не передавали из рук в руки голыми руками (Попова 1998: 149). Во время так называемого обряда крещения, который проводился через месяц после рождения ребенка, родители через стол передавали его в руки одного из восприемников (кумов), который должен взять ребенка не голыми руками, а на подарок (отрез ткани, одежда)” (Семенова 1996: 66). У коми также “при всякой сделке рукобитье совершается не голыми руками, а через посредство рукава, чтобы через руки не передать что-либо лишнее” (Сидоров 1928: 54). Сходные представления существовали и у мордвы – при продаже лошади, чтобы не отдать счастья хозяин ее передавал поводья покупателю не голыми руками, а через полу шубы (Мордва 1995: 308). У них же после успешных переговоров сваты надевали рукавицы и били по рукам (Федянович 1997:17). Таким образом, одежда служила своего рода “изоляцией”, сохранявшей “постоянное напряжение” счастья, благодати конкретного человека, которые могли уходить через оголенные участки тела.

Итак, одежда – один из существенных признаков “своего” (букв. “та самая “своя” рубашка, которая ближе к телу”), одно из важнейших достижений

культуры. Охраняющие, апотропейные свойства человеческой одежды отчетливо проявляются в поверьях, связанных с домашними животными. Так, в предостережение от порчи, новорожденных жеребят, телят и пр. покрывали чем-нибудь из одежды или же опоясывали поясом (Васильев 1906:65).

Выпуская первый раз гусят на лужайку, их пропускали через штанину или рубаху от ворота до подола, чтобы птенцы не терялись, не гибли, чтобы дорогу домой знали. Одежда является столь значимым маркером Человека, человеческого, что в записанном П.Богаевским предании колдун-медведь не может вернуть себе человеческий облик без своей одежды, "...так и остался навеки медведем". Любопытно, что и представители потустороннего мира, мифические существа без своей одежды не могут попасть в свое "иное" измерение, обрести свое "иное" обличье. Лишившись своей смертной одежды, вставшие из могил покойники не могут вернуться обратно в загробное царство (Верещагин 1889:174), а мифическая красавица-голубка не может вновь обернуться голубкой без припрятанной парнем одежды (Мифы, легенды... 1995: 125). Таким образом, одежда рассматривалась мифопоэтическим сознанием как знаково-трансформационный комплекс, с помощью которого осуществлялись взаимопревращения обитателей двух миров. Это та "граница", одевая/пересекая которую становилось возможным перемещение из одного измерения в другое.

Однако, если человеку одежда нужна, чтобы вернуть свой человеческий облик, то мифическим существам – для того, чтобы обрести свои потусторонние черты, вернуться в "иной" мир. Однако одежда последних, способ ее ношения имеют некоторые особенности, отличавшие ее от человеческой: вывернутость наизнанку, зипун, запахнутый левой полрой сверху, отсутствие определенных деталей – например, шляпа с дырой наверху у нюлэсмурта (Верещагин 1889:86). Ср. прорези под мышками в халатах духов у манси (Гемуев 1990:210). Со всей очевидностью отличие человеческой одежды от нечеловеческой прослеживается в погребальном обряде. Смертную одежду

полагалось шить только вручную, не завязывая на нитке ни одного узелка. Дело в том, что узлы и петли у многих народов использовались в качестве обергов. Проблема “охраняющих” свойств узла хорошо разработана в литературе (См. Толстой 1995: 234 – 242; Лавонен 1977). По этой причине, не останавливаясь подробно на этом вопросе, проиллюстрируем “запирающие” функции узлов на примере родильной обрядности. Удмурты считали, что если женщина съест узелок *виртырема* (кровяная колбаса), то роды у нее будут трудными. На одежде роженицы развязывали все узлы. В случае трудных родов расчесывали волосы роженицы. Причем, “гребень этот должен быть металлическим, т.к. металл не имеет никаких узловых образований, а составляет сплошную массу; на роговом гребне иногда бывают узловые образования, что считается предосудительным, т.к. узлы при родах необходимо развязывать” (Герд 1997:230).

Таким образом, наличие узлов в смертной одежде, одежде роженицы осложнило бы благополучный переход в мир предков – в первом случае, и получение “оттуда” ребенка-ценности – во втором. Пуговицы на смертной одежде заменялись завязками из тесемок. Показательно, что в одной из быличек охотник смог убить сорокового, самого главного медведя, лишь оторвав от азяма пуговицу и зарядив ею ружье (Владыкина 1992: 163 – 164). Пуговица здесь выступает как красноречивый признак “своего”, и поэтому лишний элемент для перехода в “иной” мир. Портянки, оборы лаптей обертывали покойнику не так, как живому человеку, а в обратном порядке. У мордвы существовал обычай делать меты на одежде покойника; для этого от нее отрезали по небольшому лоскутку или скоблили ножом (Федянович 1990: 204). Лишение человека некоторых деталей одежды живых, в известной степени, порча одежды символизировали вычленение его из мира культуры, из социума и способствовали перемещению в мир предков. Еще одна характерная особенность смертной одежды – она должна быть обязательно белого цвета (Белицер 1951:83; Христолюбова 1978:74; Владыкин 1994:156),

или, как минимум, светлая, однотонная. Персонажи суеверных рассказов как правило бывают одеты в белую одежду. На молениях (т.е. в ситуации “общения” со сферой духов) обязательным цветом ритуальной одежды всех участников был белый. Информанты, объясняя причину обязательного надевания белой одежды, говорят, что это делали для того, чтобы “бог любил” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 433, С.12). Также и “на полевые работы в начале каждого отдельного акта их выходят непременно вымывшись в банях и в чистой белой одежде” (Первухин 1888, 1:8). Очевидно белый цвет одежды и был наиболее архаичным. Именно нарушение цвета одежды (белый цвет был сменен на лиловый), как объясняет один из мифов, привело к удалению бога Кылдысина от людей (Верещагин 1889:90). Вообще, время, когда люди носили белые одежды, воспринималось народным сознанием как время изобилия, особой близости богов и людей – своего рода “золотой век”. Весьма показательна молитва, приводимая П.М.Богаевским: “Благослови, великий Боже, Всевышний свет и белизна: неприкосновенным хлебом мы тебя чтим и поминаем...” (Богаевский 1888:30). В разговоре с Н.Первухиным одна пожилая удмуртка сетовала: “Прежде, когда в белом ходили – и работали лучше, и богатства было больше” (Первухин 1888,1:54). Одним из основных требований секты *вылепырисев*, возникшей в ответ на попытки христианизации удмуртов, являлся отказ от цветного платья, чем можно было вернуть благорасположение богов. По наблюдениям Г.Е.Верещагина “...если увидите на мужчинах и женщинах цветные платья, скажите, что следы вылепырисев уже исчезли, напротив, если в одежде преобладает белый цвет, значит следы секты еще не совсем стерлись” (Верещагин 1995:203).

Таким образом, одежда мифических существ в немалой степени и обеспечивала им “иной” статус. Одевая ее, человек оказывался в другом измерении. Так, в приводимом Г.Е.Верещагиным мифологическом рассказе один крестьянин попадает в загробный мир, к своей умершей свояченице, которая надевает на него рубашку своего приготовления, чтобы его не

обнаружили другие покойники. “Когда, вернувшись домой, он стал разговаривать с родными, те с изумлением стали смотреть по сторонам – слышен знакомый голос, а человека не видно. Догадался мужик в чем дело, вышел в сени, снял рубашку, подаренную своячницей, и тут все стали его видеть” (Верещагин 1889: 178 – 179).

В случае необходимости живой человек мог трансформироваться в обитателя потустороннего мира в результате определенных манипуляций с одеждой, одежда – наиболее доступный и весьма эффективный для этого объект. Заблудившись в лесу, т.е. “реально” оказавшись в мифическом пространстве, человек, чтобы сориентироваться и найти выход в “свой” мир, должен был переместиться сюда, в “чужое” и в признаковом поле, т.е. лишиться тех признаков, которые указывают на его принадлежность к миру культуры: вывернуть одежду наизнанку, поменять лапти с правого на левый, вывернуть платок, варежки, надеть лапти задом наперед. Пояс и оборы лаптей гадающих завязывались в левый узел (Верещагин 1895a:20), т.е. не так, как в обычные дни. В этом же ряду стоит и переодевание ряженных во время *пкртмаськон*. В описываемом Б.Гавриловым молении *бор вось* его участники явно наделены потусторонними чертами: “ночью муж с женой отправляются в какое-либо глухое место, причем надевают одежду наизнанку, а жена надевает свой айшон задом наперед”; по возвращении в деревню первый, к кому они зайдут – разорится (Гаврилов 1891: 142). Немотивированные же манипуляции подобного рода с одеждой в обычной ситуации считались предосудительными и опасными: “Нельзя узел повязок завязывать сзади: нечисть прицепится; и левым узлом повязывать тоже нельзя: шайтан войти может” (Владыкина 1998: 253); “Если оборы у лаптей завяжешь назади, то, говорят, заблудишься” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207); “Если платье или фартук одеть наизнанку, это означало, что ты одеваешься для шайтана” (Черных 1997: 118); “Если утром рубашку надел наизнанку, то с кем-нибудь поругаешься” (ПМА, д.Г.-Пудга); детскую одежду нельзя выворачивать при стирке, т.к. иначе в нее поселится

Шайтан (Попова 1998:80).

Пребывание человека вне социума с помощью одежды могло манифестироваться и другим способом – в результате максимальной, нарочитой одетости. Стариков нередко хоронили в валенках, в шубе, надевали шапку и варежки (Владыкин 1994: 156). В описываемом И.Васильевым ритуале выборов хранителя-жреца родовой куа (куала утись) туно перед началом “камлания” надевает валенки; при этом “надо иметь в виду, что выборы бывают как правило летом, когда *ин ву* находится на цветах растений” (Васильев 1906:30). У мордвы на умерших женщин иногда одевали три рубахи, три пояса (Мордва 1995: 259). **Перед увозом в дом жениха на невесту у удмуртов поверх одежды надевали шубу (здесь, возможно, т.о. символизировалась еще и идея плодородия, продуцирующей силы женщины)** (Ильин 1928: 40). По сообщению Б.Гаврилова у южных удмуртов на невесту надевали три *сюлыка* (обрядовый свадебный платок-покрывало) (Гаврилов 1891:128; о семантической связи свадьбы и похорон см.: Байбурин, Левинтон 1985; Владыкина 1998: 113 – 131). Во время поминок, молений предкам в доме, перед тем как предложить умершим предназначенную для них пищу (т.е. в момент, когда требовалось максимально приблизиться к потустороннему миру), надевали верхнюю одежду: “...каждый из мужчин накидывает на себя верхнюю будничную одежду, надевает шапку, так же делают и женщины-старухи. В таком виде каждый поочередно подходит к корыту (которое стояло у дверей избы – П.О.) и крошит хлеб, перебирая поименно умерших, кого вспомнит” (Васильев 1906: 58, 44); “...женщины при употреблении всякой молельной пищи обязательно накидывают на себя какую-нибудь верхнюю одежду” (Аптиев 1892: 119).

С другой стороны, надевая дополнительную одежду, вероятно, пытались оградить себя от могильного холода нижнего мира – “...в соответствии с религиозно-мифологическими воззрениями о царстве мертвых как вечной стране холода, находящейся *уйшор палан* – в полуночной стороне” (Владыкин

1994: 156). Не случайно на могиле после похорон удмурты говорили: “*Эмеш татын кезьыт ук*” (“Слишком уж здесь холодно”, - Васильев 1906: 66).

В мире, где отождествлялись объект и субъект, вещь была неотделима от человека. Одежда представлялась не только внешним покровом тела, но и его продолжением. С передачей одежды другому человеку ему как бы передается часть личности ее владельца. Бездетная женщина похищала рубашку многодетной, чтобы перенять детородные способности. Если родители хотели, чтобы следующий ребенок был мальчиком, то новорожденного заворачивали в старую мужскую рубашку. Вообще детское белье готовили из чистого, но уже ношенного платья взрослых. Таким образом с помощью старой одежды начинается довольно длительный процесс включения новорожденного в мир культуры, его “очеловечивание”. “Категория старого в традиционной культуре отчетливо связывается со “своим”, обжитым, освоенным. Старые поношенные вещи воплощали идею преемственности, передачи благ и ценностей от одного поколения к другому” (Байбурин 1993: 45). Новая же одежда, как и все новое, в значительной степени принадлежала сфере “чужого”, неосвоенного и таила в себе опасность, требовала своего окультуривания. По этой причине, пропуская одежду первый раз через голову, произносили охранительную формулу: “*Остэ, Инмаре*” (Черных 1997 : 119).

Бинарные оппозиции свое – чужое, старое – новое могут быть дополнены, на наш взгляд, и противопоставлением грязное (точнее, поношенное) – чистое. Выше мы уже останавливались на соотнесенности домашнего сора с категорией “своего”. Эта идея прослеживается и в представлениях, связанных с одеждой. “Если кто захворает в семействе, тот во все время болезни до выздоровления лежит в одном белье, в котором постигла его болезнь...; волос больному не расчесывают, не водят его в баню, золу из печки не выгребают, пол не моют. Если этого не исполнять, то, говорят, больному будет еще хуже” (Верещагин 1995: 114 – 115; см. также Потапов 1893). Если человек при смерти, не разрешалось стирать (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№

435, С. 30). Таким путем пытались закрепить, точнее сохранить (образно говоря “законсервировать”) больного в мире людей, в мире его, освоенных им вещей, чистота здесь опасна, чревата плохим исходом. Налицо стремление избежать чистоты/обновления, могущих прервать хрупкую связь больного с миром живых. Очевидно, данными соображениями руководствовались и запрещая менять одежду во время поминок – иначе умершие с собой заберут (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519). В то же время, чистую одежду обязательно надевали для молений, когда впервые выходили на полевые работы. Известен также обычай класть можжевеловые ветки в ночь на Великий четверг в замоченное белье (место возможного проникновения нечистой силы?) (Владыкин 1994: 231). Однако, если все же состояние больного ухудшалось, то есть не удавалось сохранить его в мире живых, тогда, напротив, прибегали к ритуалу его символического перерождения через временную смерть. Больной в старом загрязненном белье заходил в реку, где его и скидывал; выходя на берег, он надевал все чистое (Первухин 1888,2:123). “Одержимый лихорадкой в весеннее время должен перейти бродом реку и, сняв с себя рубаху, оставить ее на другом берегу, а сам должен перейти нагим, не оглядываясь назад; тогда лихорадка прекращается” (Верещагин 1995:81).

Одежда, непосредственно прилегающая к телу человека, в народных представлениях является неотторжимой частью его носителя, отождествляется с ним, уподобляется ему, что отразилось в ряде поверий и предписаний (помимо вышеизложенных). Если белье ребенка после мытья колотить колотушкой, то ребенок скоро умрет, поэтому рубашки маленьких детей мяти руками (Гаврилов 1891: 151). У бесермян запрещалось полоскать в проточной воде (на ключе, в проруби, в реке) одежду младенцев, так как считалось, что вниз по течению уйдет душа ребенка (Попова 1998:80). Именно через одежду (делая на ней прорези и соответственно нарушая целостность костюма человека) колдуны могли наслать порчу, поэтому старались не оставлять ее на ночь вне пределов дома, особенно в ночь на Великий четверг. По данным

М.Елабужского, *ведһн* насылал порчу, ворюя одежду и положив ее к истоку какого-нибудь ручья (Елабужский 1894: 650). Отсюда и пословицы: “*Урод муртлэн дэрэм созыез йотиз ке, вандыса кушты* – Пола дурного человека тебя коснется – отрежь и выбрось”; “*Урод мурт дорысь скзыдэ вандыса кошки* – От плохого человека, полу отрезав, уходи” (Удм. Фольклор 1987: 85). Одежда выступала символическим заместителем своего хозяина. В поминки, устраиваемые на сороковой день “...на стену вешают одежду покойника, рубашку, штаны – если умерший – мужчина, юбку – если женщина; одежда в этом случае представляет умершего” (Черных 1997: 118). Бесермяне, чтобы вернуть подмененного домовым ребенка, у входа в подполье на ночь оставляли рубашку младенца, а утром забирали и клали около постели ребенка (Попова 1998: 93).

Еще одна деталь, касающаяся места одежды в системе религиозно–мифологических верований удмуртов, на которой хотелось бы остановиться. Многие исследователи прошлого описывают один, довольно странный способ борьбы с нечистой силой, семантика которого до конца не ясна. Чтобы остановить *убира* (вампира), летящего на свой губительный промысел, следовало развязать тесемку у подштанников или порвать шнурок от ворота рубахи – тогда *убир* упадет на землю (Верещагин 1889:87). “В ночь на Великий четверг выходят мертвые, знающиеся с нечистой силой. Они летают в виде огненных шаров или огненных змей. Чтобы преградить им путь, следует надеть на себя хомут: от этого они падают на землю и принимают вид человека. Тогда можно узнать, кто они, откуда, и поступать с ними как угодно, так как они теряют при этом свою силу. Предлагается еще порвать завязки, заменяющие верхние пуговицы на прорехе рубашки” (Васильев 1906: 67). Обращает на себя внимание, что ворот рубахи следовало не развязывать, а именно разрывать. Дело в том, что и с покойника рубашку снимали, разрывая ее надвое с передней стороны (Ильин 1914 : 321). Вообще разрывание узлов, ткани в традиционной культуре удмуртов означало символический разрыв всех

отношений, разрушение всех “мостов”, путей, связывающих людей друг с другом, вычленение мертвых из мира живых: разрывание специального пояса *зар* в случае конфликта между деревнями (Владыкин 1994: 219; Шкляев 1973: 28 – РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 447); прежде чем закрыть гроб, разрывали надвое белый холст (Емельянов 1921: 9); ср. также у коми: древняя форма развода – разрывали платок (Уляшев 1993: 121); разрывание на куски полотна, на котором опускают гроб в могилу (Рябцева, Семенов 1990:118). Можно предположить, что разрывая ворот рубашки, человек магически нарушал и “транспортные артерии”, связывающие миры, чем преграждал путь для нечистой силы. С другой стороны, возможно, что **надевая хомут (значение хомута как символического входа в тот мир хорошо разработано в литературе)**, развязывая опояску, разрывая рубаху, человек таким образом уподоблялся представителю “иного” мира – об апотропейной силе уподобления речь уже шла выше. Любопытно также, что акцентируется нахождение злых духов над землей – они летят. Быть может, в таком способе их принудительного “приземления” отразились не дошедшие до нашего времени древние представления о волшебных, магических приемах, обеспечивавших “летательные” способности духов.

Символическая “топография” народного костюма. Символическая значимость одежды в мифологической традиции определялась еще и тем, что в ней нашла свое воплощение система взглядов и представлений о мире и мироустройстве. Представляется возможным говорить о космической топографии народного костюма, одежда являла собой космический слепок в микрокосме человека – в ней также имеется свой центр, середина, верх и низ. Так, у тюркских народов Сибири одежда, “...подобно своеобразной пространственной конструкции, воспринималась в универсальных категориях верха и низа” (ТМТЮС 1988: 175).

Большую роль в удмуртском костюме играет пояс: верхнюю одежду и рубашку носили подпоясанными. Кроме утилитарной роли, – придать

удобство и сохранить тепло, пояс играл весьма важную роль в системе традиционных представлений удмуртов. Мифологию пояса (*кускерттон* – “поясницы повязка”) во многом определяет его связь с центром тела человека, его серединой – поясницей, талией. Лингвисты сравнивают удм. *кус* (*куск* – в притяжательной форме и мест. п.), коми *кос* – поясница, удм. *кусын* – промежуток с финским *keski*- “средний, центральный” (Лыткин 1964: 51). В представлениях о пространстве в большинстве мифологических систем середина рассматривается как источник космической гармонии, порядка. Со всей очевидностью семантический ряд “упорядоченность - середина - пояс” проявляется в космогонических мифах хантов. Нум-Торум укрепляет качающуюся землю, останавливает ее вращение и таким образом устанавливает космический порядок, опоясав ее своим поясом: “...Спустил Нум-Торум на землю свой пояс. Его пояс был украшен тяжелыми пуговицами. Земля глубоко осела в воду и стала неподвижной. На том месте, где лег пояс, теперь Уральский хребет. Это самая середина земли” (Мифы, предания хантов и манси 1990:297-298).

Здесь, в середине, находится мировое дерево, пуп земли, жизненное начало мира. Любопытно, что на ритуальных поясах *зар* по убедительному предположению Л.И.Савельевой, изображался с помощью вышивки образ мирового дерева (Савельева 1975). **Обращает на себя внимание и один из элементов женского головного убора – головное полотенце (*чалма*), яркие узорные концы которого, ниспадающие на спину, маркировали уровень пояса. Согласно предположению С.Х.Лебедевой, чалма служила и поясным украшением (Лебедева 1980:37).** Весьма показательным, что для орнамента тканых и вышитых концов головных полотенец типична трехчастная схема композиции. Нередко встречается здесь и растительный древовидный орнамент. Маркируя эту телесную середину, на линии которой находится символ зарождения, жизненности – пуп (пуповина), пояс служил их вещественным аналогом, являлся средоточием жизненной силы.

Очевидно, не случайно в песнях удмуртов годы проходящей жизни сравниваются с изнашиваемым на поясице поясом:

<i>Ай-кай но арлэн ортчемез –</i>	Ай-кай, как проходят года –
<i>Кускысь путолэн пксьтемеz.</i>	Как на поясице кушак
<i>Пксьтоно путо мед ик</i>	изнашивается,
<i>пксьтоz, -</i>	Кушак, предназначенный
<i>Ортчонтэм даур лусал ке.</i>	износиться, пусть износится
	Если б жизнь была
	нескончаемой.

(Гаврилов 1880: 5; см. также Удм. фольклор 1987: 261)

В одном из преданий коми разбойники смогли убить легендарного знахаря Шипичу, только разрезав его пояс (Коми легенды 1984: 61). У коми же существует поверье о том, что еретика невозможно погубить, воздействуя на тело: для достижения этой цели необходимо разрезать нательный пояс (Шарапов 1997: 45). Герой одной из хантыйских сказок, участвовавший в состязании по перетягиванию веревки, сумел победить противника лишь после того, как “из короба опояску достал и опоясался” (Головнев 1995:285).

Н.И.Толстой на примере славянской традиции приходит к выводу, что “глубинная семантика пояса заключается в ‘силе’, прежде всего, в ‘силе рождающей, детородной’; как частное проявление этой силы выступает ‘мужская сила’, ‘сила зарождающая’” (Толстой 1995: 111). В удмуртской традиции мужской (мужнин) пояс также включает в себе сексуальную силу, потенциал рождения. При трудных родах женщине следовало перешагнуть через пояс мужа (Герд 1997:232-233). Незамужняя женщина, будучи беременной, загодя брала у своего любимого его пояс – чтобы он помог ей во время родов (Там же). Ср.: для облегчения мук роженицы заставляли ее мужа перешагивать через нее (Христолюбова 1978: 54). У бесермян в случае тяжелых родов роженицу подпоясывали вокруг поясицы полотенцем, концы которого

повязывались на шею мужа (Попова 1996:126). По сообщению священника с. Укан К.Сатрапинского, у бесермян "...в трудных родах повивальные бабки бесчеловечно мучают рожениц, привязывая их опояскою или веревкою под мышки к бруску, чтобы скорее разродилась" (Цит. по: Попова 1996:126). Очевидно, перемещение пояса (границы двух сущностей в самом человеке) вверх увеличивало "территорию" его животного низа, что должно было облегчить роды. Нужно отметить, что описанные выше действия совершались во время трудных родов, т.е. в экстремальной ситуации. Во время же обычных родов (если их вообще возможно так охарактеризовать) присутствие мужчины не допускалось, т.к. это могло их задержать (Герд 1997:223); одним из обязательных условий магии родовспоможения являлось снятие пояса и, таким образом, выход из сферы культуры.

Пояс может быть силой, противостоящей нечистой силе и болезням, он наделен охранительными, апотропейными свойствами. В одной из народных сказок дети, спасаясь от преследовавшего их вумурта, бросают пояс. Пока вумурт преодолевает это препятствие, они убегают далеко (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 255). В коми быличке убитый медведь погнался за охотником, отозвавшимся о нем непочтительно. Спасается он лишь тем, что протягивает поперек дороги перед медведем шнурок-повязку от своих штанов. Только перебежав эту границу, медведь упал и окончательно умер (Сидоров 1928:134). Пояс стоял в ряду тех сигналов, которые отделяли, оберегали человека от всех других существ, от внешнего мира. Как граница от мира пояс, опоясанность является универсальным оберегом, постоянным магическим кругом, "внутри" которого человек чувствовал себя в безопасности (ср. очерчивание вокруг себя круга при гаданиях). Удмурты считали, что ребенок в утробе матери может быть подменен злыми духами и колдунами. Чтобы предохранить свой плод от подмены, женщины опоясывались шерстяной ниткой на голое тело. Этот "пояс" не рекомендовалось снимать даже на ночь (Герд 1997:206). Вспомним также, что только что родившихся животных с целью избежать порчи

опоясывали. У коми, чтобы избежать порчи, жених и невеста обязательно подпоясывались: часто куском сети или же на поясе завязывали узлы (узел = оберег) (Сидоров 1928: 50, 102). Охранительная сила пояса усиливалась и с помощью культового литья: по сообщению Н.Первухина к концам поясов крепились медные бляхи с подвесками (гусиные лапки или бубенчики, лопаточки) (Первухин 1888, I: 24). Пояс - столь значимый символ своего, родного, что во время свадьбы, при переодевании невесты, надевая на нее пояс, говорят: *“Воршудэд та мед луоз, шудзэ мед сетоз, зечсэ мед сетоз”* (“Пусть воршудом он тебе будет, счастья пусть даст, хорошего пусть даст”) (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 760).

Пояс являлся знаком, указывающим на принадлежность миру людей. В лечебной магии коми новорожденных, за жизнь которых были основания опасаться, передавали через хомут (= перерождение) и обвязывали его пояском (Ильина 1997:48). Снимая пояс, т.е. лишаясь упорядочивающей **середины**, выходя из границ этого охранительного “круга”, человек преображался в потустороннее существо, попадал в “иной” мир. Гадающие снимали пояс, или, по крайней мере, завязывали его не так, как в обычные дни – в левый узел. При археологических раскопках Тураевского I могильника обнаружилась характерная деталь – пояса лежали обычно вытянуто вдоль тела (о семантике продольного уже шла речь) (Бернц 1997: 36). В коми традиции одержимые **шевой (кликушеством) не должны носить пояса, волосы у них должны быть распущены** (Сидоров 1928: 86). В этом же ряду стоит и развязывание пояса во время родов. Пограничный статус пояса, отделявшего, по большому счету, “свое” от “чужого” прослеживается в действиях, совершаемых, если заблудишься в лесу. Нужно было снять пояс, перешагнуть через него. Учитывая определенные манипуляции с одеждой (выворачивание наизнанку и т.д.), совершаемые при этом, можно предположить, что пересекая эту “границу”, человек символически уподоблялся обитателям леса (= иного мира), чтобы суметь сориентироваться в нем.

Пояс в традиционной культуре выражал также символические функции “замыкания, заключения чего-либо в определенных пределах, привязывание чего-либо (кого-либо) к определенным пределам” (Толстой 1995:109). Весной, при выводе в первый раз скотины на пастбище, в воротах растягивали пояс, через который и прогоняли домашних животных, чтобы они вместе держались, в лес не уходили, домой возвращались (Христолюбова 1995:188; Первухин 1888, I:91). У коми, чтобы купленная лошадь позабыла старого хозяина, и привязалась к новому, прежде чем завести лошадь в стойло, снимали с хозяина пояс и раскладывали его под порогом поперек входа (Сидоров 1928: 48). В древности пояс служил, по-видимому, символом связи (связанности), установления взаимоотношений между людьми, что отразилось в обычае его разрывания в случае конфликта. Так, жители д. Ниж. Кукмор (Татарстан) не имели родственных связей с д. Ст. Юмья. По рассказам стариков жители этих деревень поссорились и в знак разрыва всяких связей разрезали напополам ритуальный свадебный пояс зар. Это означало, что никто не должен выходить замуж в Ст. Юмью и никто не должен жениться на девушке из Ст. Юмьи (РФНИИ, Оп.2-Н, Д№ 447, С. 28). Марийцы, для того, чтобы осуществить развод между супругами связывали их опояской, которую разрезали, и разведенные бежали в разные стороны (Уляшев 1993: 121).

Пояс маркировал вхождение в мир социума, подчеркивал возрастное отличие, и с этих пор его ношение считалось обязательным. Согласно устному сообщению А.И.Пинт, мальчики получали пояс, когда они шли в первый раз на общественное моление (Белицер 1951: 95). Опоясанность (наряду с надетой шапкой) – одно из обязательных условий участия в молениях, общении с богами (Ильин 1928: 43; Верещагин 1889:121; Герцен 1838).

Являясь серединой, пояс делит одежду человека на верх и низ. В нижней части костюмного комплекса оказывается таким образом, подол, полы одежды, условно говоря, “ноги” и обувь. В традиционных представлениях удмуртов прослеживается семантическая связь (хотя и не в столь явной форме, как

например, у тюркских народов – см. ТМТЮС 1988:180–181) подола (прежде всего женской одежды) с “производительным низом”, рождающим и исцеляющим началом. Ср. поговорку: “*Нылпи - скзы, воргорон - сюлэм*” (“Дети - подол, муж - сердце”, - Удм. фольклор 1987:116). Чтобы уберечь новорожденного от сглаза или же снять его, ребенку утирали лицо изнаночной стороной подола (ПМА, д.Баграш-Бигра). Символическая причастность подола к животворящей силе женского телесного низа, к стихии плодородия прослеживается в удмуртской традиционной ветеринарии. У коров вымя иногда твердеет (удм. *сургубат*); в этом случае следовало прикоснуться подолом юбки к вымени и сказать: “*Оло ськд синмын, оло вож синмын, оло ськд синмын, оло лек синмын учкиллям. Эмыз-емыз та мед луоз* – Или черным взглядом, или зеленым взглядом, или черным взглядом, или злым взглядом посмотрели. Лечение это пусть будет” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 762). Заманчиво было бы в связи с этим сопоставить некоторые материалы, даваемые языком – ср.: *скзы* (пола, подол) и *сэзь* (бодрый, шустрый), *сэземыны* (оживать, становиться бодрым).

Находясь в нижней части микрокосма человека, подол соотносится с нижним миром макрокосма. Эта соотнесенность использовалась в погребальном ритуале: землю в могилу вначале бросали подолом – чтобы земля, которая падет на покойника, не была тяжелой (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 439). Следовательно, земля, отправляемая в нижний мир с помощью “низа” же, не отягощается грузом среднего мира. Ср. противоположную ситуацию – отяжеляющее влияние “низа” на живых: в коми фольклоре богатырь Ёыркап погибает, выпив квас, в котором были замочены портянки. “Ёыркап после этого (выпив квас – П.О.) отяжелел и стал проваливаться. Однажды стал переходить по льду через озеро и утонул” (Коми легенды... 1990, № 26). В коми традиции ноги изоморфны нижнему миру, отсюда и обычай не закрывать ноги умершего до обмывания (Рябцева, Семенов 1990: 121).

С анатомическим низом, его нечистотой и вредоносностью связана обувь.

В некоторых местах шайтана иносказательно называют *кушкунт (исъникунт)* – отопок, изношенный лапоть.* С помощью такого лаптя колдуны насылают порчу: “Колдуны бросают изношенный лапоть в трубу и таковой, обратившись в сороку, вылетает в трубу и напускают болезнь на человека, к которому посылает колдун. Вернувшись обратно, сорока обращается опять в лапоть” (Верещагин 1995: 82).

Сама процедура обувания являет собой особый, ответственный акт, носит своего рода пороговый характер - человек наклонялся (= опускался) на “первый этаж” своего микрокосма. Ср. загадку с отгадкой “нога в лапте”: “**Выжыез сисьме, юбоез кыле - Корни** гниют, ствол остается” (Удм. фольклор 1982:53). Во время надевания обуви нельзя петь, а то заплачешь. Показательно, что по той же причине запрещалось петь и в переходные состояния времени суток - до восхода и после захода солнца. Соотнесенность обуви с нижней зоной, вероятно, обусловила и ее использование в обряде захоронения поседа. **У бесермян чисто вымытую, завернутую в холст плаценту, клали в поношенный лапоть и зарывали, (точнее, хоронили) в углу подполья (Попова 1996:127). Удмурты совершали подобные действия с пуповиной и последом (Герд 1997:237).**

С другой стороны, в обычае помещать послед, пуповину в лапоть, актуализируется идея пути, возвращения детского места “назад”. Именно такой смысл прослеживается в ряде случаев. Так, во время поминок – в самом конце – устраивали проводы покойников обратно на кладбище: брали старый лапоть, куда клали перья, пух и горячие угли. Этот лапоть уносил за околицу один из мужчин. “Унося его, он дует на уголь, произнося следующую молитву: “Старики, ешьте, пейте да уходите отсюда”” (Богаевский 1890, 4:56; Емельянов 1921:18). В свадебной лирике удмуртов поезжанам удается преодолеть “темный лес” и попасть в “чужой” (= нижний) для них мир свата, лишь надев

* Изношенность одежды в целом, обноски, лохмотья - в сказках характерный признак мифических существ: “...Глаза у него (Шайтана - П.О.) страшные, одежда истаскана, словом, - все признаки недоброго человека” (Горбушин 1941:110).

старые лапти: “*Сапег вылам кышкунт кутчаса, ськд нюлэс пыр мон потӱ*” (“На сапоги старые лапти надев, через темный лес я прошел”, - Владыкина 1998:137). Чтобы избавиться от клопов утром, в Великий четверг несколько насекомых собирали в белый мешочек, который клали в старый лапоть и с пением свадебных песен относили на перекресток трех дорог (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207). В случае запора на живот клали старый лапоть (Михеев 1926: 44). “У чуваш Казанской губернии старые лапти кидают в догонку уезжающему начальству: волостному писарю, становому приставу и судебному следователю. Нужно думать, что этим выражается пожелание уезжающим счастливого пути. У них же существуют еще обычай вешать старые лапти на сучья берез по почтовым трактам” (Зеленин 1994: 218 – 219; в этой же работе Д.К.Зеленин приводит целый свод обрядов и обычаев, связанных с обувью).

Таким образом, обувь устойчиво соотносится с идеей пути, дороги, избавления, отправления, увода от человека нежелательных явлений, а в идеале и их предотвращения. Обувь отводит от людей разрушительные силы и поэтому используется в качестве апотропеического средства. В целях предотвращения порчи, чтобы защитить цыплят от хищных птиц, удмурты вывешивали на забор, под навесом у входа в скотный двор, около пасеки, у входа на огород сношенные лапти (Гринкова 1940: 134). Сходные действия зафиксированы и у коми-пермяков (Рогов 1860: 28).

На противоположном полюсе человеческого микрокосма, в верхней его зоне находится голова, волосы и прикрывающий их головной убор. Прикрытие волос (особенно у женщин) – важнейший момент для понимания семантики шапки. В мифопоэтическом сознании волосы воплощают непреодолимую силу роста. В загадках они задаются через растительный код: “*Гурезь йылын турын будэ, скал сое уг сиы* – На горе трава растет, и для коровы не годна (Волосы)”; “*Пеймыт нюлэскытӱ вальёс ворттыло* – В темном лесу лошади скачут (Вши)” (Удм. фольклор 1972: 42, 44). “Растительное” осмысление волос проявляется и в языке – в елабужском диалекте удмуртского языка *си* (волос) обозначает

также годовой слой дерева (Лыткин 1964: 181). В связи с этим, а также благодаря таким качественным характеристикам, присущим волосам, как множество, бессчетность, с ними связываются обилие, плодородие, плодоносная, сексуальная сила. Вполне естественно, что эти представления переносились и на головной убор. Очевидно, именно данная связь лежит в основе одного свадебного обычая: укладывая молодых спать "...у присутствующих мужчин отбирают шапки, а у женщин платки или фартуки и все это бросают под подушку молодых..." (Верещагин 1995: 42). Одним из магических приемов родовспоможения является накрывание роженицы платком с головы девушки (Владыкина 1992:156). В последнем примере закономерно возникает вопрос - отчего именно девичий платок обладает силой, помогающей женщине разродиться? Согласно одной из гипотез (о которой см. – Гаген-Торн 1933:79), исходящей из сексуального значения волос, и объясняющей неукоснительно соблюдаемый обычай как можно более полного прикрытия волос замужней женщины, в отличие от девушек, последние могут вести свободную половую жизнь (что характерно и для удмуртской традиции) и поэтому могут ходить с непокрытой головой – девичий головной убор значительно проще женского. По представлениям карел девушка считает, что в волосах заключаются ее *lembi*, т.е. "слава" – все ее обаяние, магическая половая сила (Гаген-Торн 1933: 80). С этой точки зрения, на наш взгляд, и может быть объяснено использование во время трудных родов именно девичьего платка, как предмета, условно говоря "маркирующего" еще не регламентированную половую силу, используемую в магии родовспоможения. Ср. роль девушек в аграрных культах удмуртов: так, например, разбрасываемые во время сева яйца подбирали именно девушки (юж. удмурты), при этом считалось, "если подбирающие яйца девушки часто спотыкаются и падают, то это является признаком того, что колосья будут склоняться к земле (от тяжести зерен - П.О.)" (Емельянов 1921:143). Именно девушки поливали засеянные участки водой, чтобы летом не было засухи (Владыкин 1994:187). Таким образом,

волосы девушки, ее головной убор определенно обладает плодородной символикой. И, по-видимому, не случайно, что после выхода замуж и до наступления беременности женщины сохраняли некоторые “девичьи черты” в своем внешнем облике (прическа, головной убор) и даже в поведении, что очевидно должно было способствовать скорейшему наступлению беременности (бесплодие в удмуртской традиционной культуре расценивалось как большая беда). Удмуртка после замужества сохраняла еще некоторое время девичью прическу – косу. По данным М.Буха, этот период ношения косы замужней женщиной продолжался до рождения первого ребенка (Buch 1882: б), в других местностях – до трех лет (Белицер 1951: 59). Сарапульские удмуртки делали *чужырет* (женская прическа: волосы делятся на две косы, которые завивают в кружки рядом с ушами) через три года после замужества (Верещагин 1889:49). В одной из локальных традиций (Шарканский район) замужняя женщина в продолжении определенного возраста носила свой девичий головной убор – *такью* (круглая шапочка – в других районах – это исключительно девичий убор): “ Молодушка до снятия с нее такьи считается еще как бы девушкой, поэтому девушки приглашают ее на игры и посиделки как свою подружку, нимало не стесняясь ее мужа. Окончательное же лишение девичьей свободы наступает со времени снятия с нее такьи и замены таковой подургою. Женщины-соседки, ввиду беременности молодушки или без таковой, но по истечении примерно одного года ... силой снимают с ее головы такью – девичий убор. Когда такья будет снята, надевают вместо нее подургу, и это считается символом перехода молодушки в разряд женщин” (Верещагин 1995: 214 – 215). Весьма показательно, что в некоторых случаях “свекровки бросать рано такью сами не дают: пусть де еще ходит девушкой” (Там же). Можно предположить, что столь странное пожелание свекровь высказывала в тех случаях, когда невеста еще не успевала забеременеть. Таким образом, статус девушки – с момента замужества все же уже довольно символический – совершенно парадоксальным образом способствовал, увеличивал плодородную

силу женщины. В контексте вышеизложенного, очевидно, следует рассматривать и участие парней в обрядовом снятии/перемены айшона/сюлыка.

В большинстве районов проживания удмуртов женщина с момента свадьбы и до беременности (в случае бесплодности – в течении 1 – 5 лет) носила особый свадебный *сюлык* (платок – покрывало на высокий берестяной убор – айшон), как правило, имевший растительный древовидный вышитый орнамент. Характерно, что при этом она сохраняла свою девичью прическу. Также и у бесермян лишь с наступлением беременности молодуха меняла головной платок *сюлок* на головной убор замужней женщины (Попова 1996:122). С наступлением беременности (или после рождения первого ребенка), т.е. с момента доказательства и конкретного воплощения своей плодородной, производительной силы, молодуха (так сказать “женщина-девушка”) окончательно порывала со своим, вобщем-то уже символическим, “плодородным” девичеством. Она больше не нуждается в последних его атрибутах. С этого времени она переходила в ранг женщины, что осуществлялось с помощью перемены головного убора, одежды, изменением прически.

Для проведения обряда в избу к молодушке собирались холостые парни, что отмечают некоторые авторы (Островский 1873:25; Гаврилов 1891:131; Buch 1882:6). Вот как описывает этот обряд Д.Островский: “Молодуха наряжается в полный костюм и уходит за печку. По прошествии некоторого времени ее оттуда выводят и один из парней, сняв с молодухи айшон, надевает его на себя, пляшет в нем и потом бросает его на пол. После этого обряда молодуха становится уже кышномуртом (т.е. женщиной – П.О.) и перестает носить белую одежду” (Островский 1873: 25). С этого момента и до прекращения периода деторождения женщина уже носит *горд сюлык* (красный сюлык), украшенный в технике аппликации и уже не имевший древовидного орнамента, с помощью которого, видимо, актуализировалась идея плодородия

женщины, ее плодородной силы в этот первый и весьма ответственный и тревожный (а вдруг бесплодна?) момент своего замужества. Участие молодых людей в обряде, думается неслучайно, очевидно оно подчеркивало существовавшую до этого момента символическую связь/причастность замужней женщины с девичеством, являлось своего рода “последним аккордом” ее “девичьего” статуса, его логическим завершением (бросание парнем прежнего головного убора на пол).

Следует отметить еще одну характерную деталь. В прошлом, по-видимому, подобные изменения в костюме молодухи, смена прически на женскую проводились во время сенокоса, в первый его день, и, очевидно, предваряли обряд купания молодой в реке (*сялтым*), который, как правило, проводился в период сенокоса. В Малопургинском районе Удмуртии до сих пор в первый день выхода на сенокос молодые люди с позволения старших срывают с головы молодухи платок, фартук или женский верхний кафтан и забрасывают их на дерево, а ее привязывают к нему. После “экзаменации” в терминах родства и когда муж снимет принадлежащие ей вещи, ее отпускают. После этого начинается обряд купания (Владыкина 1998:118–119). Вспомним также упоминаемый Г.Е.Верещагиным запрет на участие молодухи в сенокосе, пока не будет исполнен обряд снятия с нее (очевидно, свадебного) шортдэрема (Верещагин 1995: 213). Весьма показательна также и народная поговорка “*Ныллэн чеберез турнан дорозь* – Красота девушки до сенокоса” (Удм. фольклор 1987: 115), которая, кстати, еще раз подчеркивает так сказать “девичий” статус молодухи, поскольку никаких обрядовых действий, приуроченных к началу сенокоса, с собственно девушками не зафиксировано. Думается, что изменение прически, смена головного убора, одежды молодухи далеко не случайно совпадали с началом сенокоса. Такая приуроченность действий с человеческой “растительностью” к действиям, совершаемым с “волосами” земли, глубоко символична.

Следующий знаменательный аспект этой проблемы связан с обычаем

избегания. Замужней женщине нельзя было показываться простоволосой перед родными в семье, ни тем более на улице и общественных местах. “Никакая замужняя женщина, - писал еще П.С.Паллас, - не показывается без упомянутого убора (айшон) перед чужими, и когда приезжие к ночи в дом к вотяку приходят, то женщины во всем своем головном уборе спать ложатся и во всех работах и движениях не только не теряют его, но и стараются не покривить его” (Паллас 1788, III: 31–32). Как отмечает В.Н.Белицер, “женщина–удмуртка не могла входить в общественную молельню (Бадзым Куалу) без головного убора...; страх перед родовым предком, боязнь “нечистого” не позволяли женщине показываться с непокрытой головой не только при посторонних, но и при исполнении домашних работ” (Белицер 1951: 60 – 61). Считалось, что если женщина будет ходить с непокрытой головой, то *кылчин* (ангел-хранитель) будет бояться к ней подойти (Гаврилов 1891: 152).

Вообще неприкрытые, неприбранные волосы, **волосатость**, - характерный признак мифических, демонических существ. Даже если и головной убор имеется, то он с человеческой точки зрения таковым не являлся, поскольку не мог выполнять своей основной функции – защитить голову от непогоды. Так, например, сарапульские удмурты считали, что нюлэсмурт ходит в белой шляпе с дырой наверху (Верещагин 1889: 86). Колдунья, чтобы наслать порчу на домашних животных, входит в хлев с распущенными волосами; спит она также распустив волосы (ПМА, д.Б. Сибы). У коми одержимые шевой обязательно распускают волосы (Сидоров 1928: 86). Участвующие в гадании также распускают волосы. В этом же ряду стоит распускание волос у роженицы.

Неприкрытая голова, демонстрация земного начала – волос, вызывает небесный гнев. Во время грозы следовало укрыть голову (надеть шапку, прикрыть рукавом и т.д.), иначе убьет молнией (Гаврилов 1891: 152). В этом смысле шапка, головной убор имеет апотропейную силу, относится к категории “своего”. Вероятно поэтому в народных сказках главный герой при переходе

из своего в чужой мир и обратно теряет свой головной убор (Мифы, легенды...1995:161; Верещагин 1995:155). При входе в ворота Луда (т.е. пересечении другой границы между мирским и сакральным) участники моления также снимали шапки, а вошедши в Луд, вновь надевал их (Гаврилов 1891:113). У коми, чтобы избежать порчи, жених, не должен во время свадебной церемонии снимать шапку (Сидоров 1928: 50, Смирнов 1891: 217). Очевидно в этом контексте (шапка – апотропей) следует рассматривать удмуртский обычай не снимать (или надевать) шапку во время молений, о котором пишут практически все исследователи удмуртской культуры кон. XIX в. – нач. XX в. Покрытая голова (прикрытие волос) свидетельствовала о маркированности ритуальной ситуации контакта с иномирами (как верхним так и нижним). Надетая шапка, повязанный пояс (который, как мы видели, также обладает охранительной силой) – обязательное условие для безопасного обращения к мифическим силам (Верещагин 1889:121). Надевая шапку, человек закрывал, оберегал в момент максимальной близости к потустороннему миру свою жизненную силу, здоровье, заключенные в волосах. Порча, насланная на человека через его волосы, считалась одной из наиболее страшных. Удмурт никогда и ни за что не позволит чужому, незнакомому человеку, а уж тем более колдуну, погладить себя по голове. Считалось, что человек, с головы которого срезали прядь волос не переживет и трех дней (Верещагин 1995: 82). Восприятие волос как концентрированного выражения жизненного начала человека (что, в общем-то, понятно, учитывая их “растительное” происхождение), прослеживается и в представлениях, связанных с болезнями. Так, в случае тяжелой болезни сжигали волосы больного и меняли ему имя, что на уровне мифопоэтических ассоциаций воспринималось как символическая смерть и возрождения в новом качестве (Емельянов 1921: 151). Не случайно, очевидно, волосы и судьба человека в народных песнях оказываются в одном семантическом ряду:

...Вожак возь вылын иуж На зеленом лугу желтые цветы

<i>сяськаед</i>	Бутонами вместе переплелись,
<i>Йыръёсы валче геръаськем.</i>	Бутонами вместе переплелись,
<i>Йыръёсы валче геръаськем,</i>	Наши судьбы (букв. Волосы) с
<i>Йырсимы кинэн геръаськем ?</i>	кем переплетутся ?
<i>Йырсимы тӱ пала, ай</i>	Нас (букв. Наши волосы) вы к
<i>берытскем,</i>	себе приворожили,
<i>Йырсимы кинэн геръаськем...</i>	Наши судьбы (букв. волосы) с
	кем переплетутся ?

(Нуриева 1995: № 66)

В обычае надевать головной убор во время молений, очевидно, реализуется и более широкий круг представлений, связанных вообще с противопоставлением покрытость/непокрытость. Все то, что покрыто, имеет верхний предел (иногда довольно символический), рассматривалось как менее уязвимое для влияния потусторонних сил. Охранительные свойства данной характеристики (покрытость/закрытость) отчетливо прослеживаются в народных поверьях. Так, удмурты считали, что если разостлать постель и оставить ее непокрытою, то на нее ляжет пери (злой дух) и тот, кто ляжет на нее после этого – заболит (Гаврилов 1891: 146). Если хлеб на столе оставить на ночь неприкрытым, шайтан его возьмет, а на этом месте оставит свои экскременты (Владыкина 1998: 245). Ср. также у коми: обычай закрывать крышкой сосуда с съестным, “и часто совсем не для физической защиты; если нечем прикрыть, то ложат сверху на посуду палочку, называя ее “тень”” (Сидоров 1928: 149).

С другой стороны, можно предположить, что обязательное наличие головного убора на молящихся связано с его соотнесенностью с сакральным верхом, что отчетливо прослеживается в традициях многих народов (ср. хотя бы шаманский костюм). Сами удмурты, объясняя Г.Е.Верещагину обычай молиться в шапке, говорили: “...вотская молитва без шапки не угодна Богу; при молитве жрец без шапки, все равно как без головы” (Верещагин 1995: 200).

Вспомним также метафорическое тождество сюлык – стол – алтарь, с которого жертва возносилась к небу (*вылэ мычон*) (см. Васильев 1906: 20). Любопытно, что при поясных поклонах во время молений шапка снималась (Васильев 1906: 38). Тем не менее подобная трактовка наталкивается на одно “но”. Шапка надевалась и при обращении к умершим предкам, т.е. к силам нижнего мира, что весьма странно, если рассматривать шапку как маркер мира верхнего. Очевидно, все же головной убор в молениях в ситуации контакта сферой “чужого” в первую очередь играл охранительную роль, защищал волосы человека, сохранял целостность человека в статусе “одетости” (букв.: “с ног до головы”).

Итак, сделанная по правилам и правильно носимая одежда стояла в ряду символов, отделявших и защищавших человека от опасностей внешнего мира (как реальных, так и ирреальных), служила одним из значимых атрибутов человека, Культуры в целом. Лишаясь этой своей культурной “оболочки” он вновь “обретал” свою изначальную природность. В то же время, в случае необходимости, одежда служила инструментом соединения миров, что достигалось в результате сознательного или случайного нарушения общепринятых правил при ее изготовлении и способе ее ношения, в результате изменения норм одетости человека.

СВЯЗЬ “МИРОВ” (СИМВОЛИКА ТКАНИ)

Выше уже затрагивались некоторые аспекты символической значимости ткани в связи с обычаем ее разрывания. Попытаемся несколько более подробно осветить семиотическую, знаковую роль холста и конкретных его выражений, его мифологических эквивалентов (нить, полотенце, скатерть) в обрядовой жизни удмуртов, их молитвенных ритуалах.

Нить, прядение. В ритуально-мифологических традициях очень многих народов выделяется образ нити как метафоры жизни, судьбы, времени - с одной стороны, и дороги, пути, связи - с другой (см.: Топоров 1992,2:343-344; Карев 1992,2:472; Байбурин 1993:217-223; Криничная 1995; ТМТЮС 1988:184-188). В удмуртском традиционном мировоззрении представления подобного рода также имели место. Уже сам материал, сырье для изготовления нити (шерсть, лен, конопля), имевшие растительное происхождение и сопоставлявшиеся с волосами (ср. хотя бы загадки), обладали силой роста, являлись вместилищем жизненной силы. Соответственно и выпряденная нить на уровне мифопоэтических ассоциаций осмыслялась как нить жизни. В немалой степени подобной семантике нити способствовали такие ее качественные характеристики, как протяженность, непрерывность.

Как символ судьбы-жизни и судьбы-смерти осмысляется нить (холст) при изготовлении тканых вещей, что отразилось в некоторых поверьях, где конечность нитки устойчиво связывается со смертью: если при окончании шитья рубашки оканчивается нитка, то хозяин рубашки умрет; если после окончания ткань во время отрезания холста зайдет кто-либо, то он вскоре умрет (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 207, С.48). Сюда же, очевидно, можно отнести запрет выходить из дома в момент, когда отрезают ткань после окончания ткачества (Петропавловский 1926:2). Идея нити-судьбы, нити жизни воплощается и в обычае перевязывать дерево нитками, собранными в Великий четверг: “Если такой ниткой перевязать березку или елку, то она будет

предсказывать болезни или смерть тому, кто ее перевязал: перед болезнью она будет несколько вянуть, а перед смертью и совсем засохнет” (Первухин 1888,2:116).

Метафорическая соотнесенность нити с представлениями о долгой жизни прослеживается, на наш взгляд, и в погребальной обрядности. Перед тем, как вынести гроб, родственники умершего по очереди подходили к нему проститься. При этом по другую сторону гроба стояли два человека из членов семьи умершего и каждому, кто подходил проститься, давали несколько ниток, носовой платок. Показательно, что нитки передавались через гроб, над покойником, - “чтобы он “видел”, - и расценивались как подарок от самого умершего (ПМА, д.Б.Волково). Ср. марийский обычай выдергивать нитки из специально положенного в гроб мотка; при этом каждый вытянувший нить говорил, обращаясь к покойному: “Нас с собой не бери; я вот какую долгую нитку вытянул, и ты оставь мне столь же долгую жизнь; не заставь меня умирать не вовремя” (Смирнов 1889:152; Попов 1981:164). Думается, что с помощью ниток в обычае их раздачи, покойный, переходивший в ранг предка и соответственно обладавший таким правом, как бы наделял своих сородичей долгой жизнью (в обмен на то, что последние, в свою очередь, также одаривали умершего нитками, кусками холста и таким образом облегчали его перемещение в мифический мир - см. ниже). Получение ниток, по-видимому, расценивалось и как гарантия того, что умерший не “прихватит” на тот свет вместе с собой еще кого-нибудь. Причастность обитателей “иного” мира к прядению нити, то, что нить-судьба находится в их руках (ср. греч. мойр), обнаруживается в участии мифической пряжи в святочных ряжениях: “...одна из девушек наряжается черемиской и входит в избу, где устраивается *нардуган*, с веретеном и куделью, садится и начинает прядь” (Гаврилов 1891:102).

Сами приспособления для прядения, согласно народным представлениям, заключают в себе определенный магический смысл, они также соотносятся с жизнью и ее конечностью. Здесь, очевидно, будет

уместным вспомнить широко известный сказочный сюжет о спящей царевне, которая засыпает (= умирает), уколовшись веретеном. У карел для облегчения смерти разламывали веретено (женщина) или три сетевязальные спицы (мужчина - Сурхаско 1985:62). В одной из быличек коми орт мертвеца стучит веретеном и таким образом дает знать о смерти отца (Коми легенды... 1984:№142). Магическая связь веретена с представлениями о жизни/смерти прослеживается и в удмуртской сказке “Сирота и клад”, где девушка, ударив веретеном по выкатившемуся из подполья гробу, превращает его в кучу серебряных монет (Первухин 1889, 4:49). В данном контексте особый, мифологический смысл приобретает использование в прошлом удмуртскими женщинами веретена для прерывания беременности (ПМ Е.Н.Воронцовой). Ср. в тюркской традиции: одним из атрибутов Умай - богини, олицетворявшей женское, плодоносное начало и покровительствовавшей младенцам, - является веретено (ТМТЮС 1988:184-185). Таким образом, в представлениях об этом предмете соединялись воззрения на жизнь и смерть, начало и конец.

Весьма символичен обычай коми класть пряслице в колыбель новорожденной девочки (Горб 1992:166), что, очевидно, должно было обеспечить младенцу долгую жизнь. Показательно в этой связи, что в ходе археологических исследований древних и средневековых поселений Прикамья ученые часто находят орнаментированные пряслица. Причем в орнаменте многих пряслиц нашли свое отражение древовидные мотивы - одно из воплощений концептуальной идеи мирового древа. Как отмечает Л.И.Ашихмина “...по пряслицам достаточно четко реконструируется соотношение горизонтальных и вертикальных сфер, где направление сторон света может быть моделировано контурами лосиных голов или веточками, расположенными крестообразно по отношению к центру - деревянному стержню веретена, который определял вертикальную ось” (Ашихмина 1992:7). Итак, образ веретена соединяет мотив прядения с идеей мировой оси (ср.

представления о нити как пути, дороге, соединяющей миры), расположенной в центре мира - там, где находится источник жизни.

Орнамент некоторых других пряслиц, думается, обладает календарной символикой; в нем нашла отражение циклическая концепция времени. В частности, для пряслиц ананьинской эпохи характерно изображение лося и медведя, что, по мнению К.И.Корепанова, свидетельствует о том, что год у ананьинцев делился на два сезона: осенне-зимний, символом которого является образ лося и весенне-летний - его символом выступает образ медведя (Корепанов 1991:13; см. также: Конаков 1990:108). Рискнем предположить, что и изображение солярных символов на пряслицах обладает временной семантикой (суточное и годовое круговое движение солнца по отношению к оси веретена (= мировой оси). Причем, в таких изображениях преобладает девятичная модель (девять точек, девять кружочков, девять лучей). Ср. девять периодов в промысловом календаре коми (Конаков 1990:103-121). Таким образом, комплекс пряслице-веретено-нить являл собой своего рода космическую модель, объединявшей в себе пространство и время. Нить, полученная в результате вращения веретена, рассматривалась мифологическим сознанием как символ непреходящего, непрерывного циклического времени. Очевидно этими представлениями объясняется ритуальная значимость процесса прядения в переходные, кризисные моменты года. Ночью в Великий четверг, до восхода солнца, в каждом доме женщины пряли немного нити, ткали. В святочном ряженьи, как уже было сказано, необходимый его персонаж - женщина с куделью. Можно предположить, что прядение, воспринимавшееся на уровне мифопоэтических ассоциаций как воспроизводство времени, нить с присущим ей свойством объединять разрозненное, согласно народным представлениям, должны были помочь преодолеть кризисное время, точнее, период "безвременья" (зимнее солнцестояние, конец/начало года), стимулировать жизненные силы природы.

Представления о нити, связующей воедино космическое начало и жизнь человека, мир людей и мир духов, наиболее четко реализовались в погребальной обрядности удмуртов. С умершим в гроб укладывали семь нитей пряжи, равных длине тела. В д. Ст.Игра зафиксировано предание о том, что после смерти человек переправляется через бурную реку по мосту, равному толщине нитки (Атаманов, Владыкин 1985:134). “По одним представлениям удмуртов, нитки символизировали дорогу, по которой умерший отправляется на тот свет; по другим - нитки были связующими нитями умершего с живыми родственниками; иногда нитки специально завязывали, чтоб покойник не смог возвратиться домой” (Владыкин 1994:158). По сообщению М.Ильина, каждая приглашенная на похороны родственница приносила с собой в подарок умершему кусок холста и нитки, которые затем раздавали нищим, прохожим (Ильин 1914:322), рассматривавшимися в данном случае как люди, на которых лежит “печать” потустороннего. Так, обычай обязывал отдавать что-либо из одежды умершего чужому незнакомому человеку. При этом говорили: “*Аязы мед усез*” (“Пусть пред ними упадет” - т.е. пусть попадет к умершим). В погребальном ритуале соседних марийцев нитки также выполняли магическую функцию облегчения перехода умершего в мир мертвых: покойник будет использовать их для устройства качелей, для подъема на небо, для прохода над котлом с кипящей смолой (Попов 1981:163). Как полагает Н.С.Попов, здесь имели место представления о нитях жизни, обретаемых человеком при рождении и объединяющих его с иными мирами (там же). У марийцев же встречался обычай опускать шелковую нитку с борта могилы до ее дна (“Для вылезания и слезания пусть служит” - Кузнецов 1905:20).

В традиционной культуре удмуртов, в их погребальном ритуале, реализуется распространенная в мифологии многих народов мира идея путеводной нити. “Дорожная” символика ниток проявляется и в некоторых удмуртских поверьях, регламентирующих сматывание, сплетение ниток, т.е. те действия, в результате которых нарушается такая принципиально важная их

характеристика, как “продольность”, протяженность. Спутанность метафорической “дороги” могла повлечь за собой неблагоприятные последствия в дороге реальной, либо нарушить желанную в данный момент времени связь между мирами. Так, нельзя после захода солнца наматывать пряжу на мотовила - иначе муж заблудится. Перед выходом в дальний путь шить нельзя - дорога неудачной будет. Нельзя шить и во время поминок. И, напротив, не-спутанность, несплетенность ассоциируются с дорогой: если когда сплетишь волосы в косу и часть останется незаплетенной, то предстоит дорога (ПМА, д. Н.Юри).

В мифологическом плане нити эквивалентна веревка. Она также соотнесена с путем, дорогой. Их изоморфность хорошо видна в народных загадках о дороге: “*Пумтэм-йылтэм гозы лэземын* - Бесконечная веревка протянута”; “*Быдэс дуннеез сисьмем гозы котыртэм* - Гнилая веревка весь мир обмотала”; “*Дунне быроз, гозы кылез* - Мир кончится, веревка останется” (Удм. фольклор. Загадки 1982:127-128). Отсюда и использование веревки в обряде возвращения заблудившегося в лесу человека: выйдя во двор через **левое** плечо за спину бросали веревку (ПМА, д.Н.Какси) и таким образом “прокладывали”, “указывали” заблудившемуся дорогу к дому.

Холст. Сходным комплексом семантических значений в традиционной культуре удмуртов обладала и ткань, тканые изделия.

В современной этнографической науке существует несколько версий, объясняющих символическую значимость тканых изделий. Н.И.Гаген-Торн пришла к выводу, что использование ткани в ритуалах связано с ее апотропейными функциями (цит. по: Косменко 1983:48). Ю.Ю.Сурхаско на примере карельской свадебной обрядности заключает, что полотенце является эквивалентом жертвы (Сурхаско 1977:192). По мнению И.И.Шангиной ткань являлась вместилищем душ предков (Шангина 1977:118-124). И, наконец, в настоящее время широко распространено мнение о медиативных, функциях ткани, которая, таким образом рассматривается как предметный посредник

между мирами (Лавонен 1994; Косменко 1983). Некоторые из этих версий находят свое подтверждение и на удмуртском материале.

Уже сам процесс тканья носил более или менее выраженный ритуальный характер. Не следовало начинать ткать, предварительно не расчесав волосы. Считалось, что насколько они запутаны, настолько и нитки при работе будут путаться (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, С.134). Нельзя никого выпускать в самом начале и конце работы. Чтобы работа шла легко и нитка не путалась, пред тем как начать ткать, следовало ненадолго выйти на улицу. Заходят обратно в дом обязательно с правой ноги и при этом благословляются - говорят "*Остэ!*" (РФ НИИ, Оп.-2Н, Д№ 1036, С.12). Мы уже видели, что манипуляции с нитками/тканью в некоторых случаях способны повлиять на исход, конечный результат пути/дороги человека. Не является ли предписание выйти и зайти в дом перед началом работы (т.е. перемещение в пространстве) в свою очередь способом обратного воздействия такого "пути" на удачное производство соотнесенной с ним ткани? Переходная семантика холста как дороги, соединяющей миры, отчетливо проявляется в снотолкованиях: увидишь во сне кусок холста, значит скоро предстоит дорога; если во сне белишь холсты, то умрешь (ПМА, д.Б.Сибы). Сходная картина наблюдается и в сказке, где ткань также метафорически соотносится с дорогой, мостом, соединяющим мир людей и мир духов. В сказке "Ветряной дух и вумурт" похищенных ветряным духом детей спасает бык с полотенцем на рогах, которое превращается в мост через реку (= границу между мирами). Показательно, что ветряной дух не смог преодолеть реку без полотенца, даже при своем умении летать (Сказки, легенды...1995:139).

Рассмотрим теперь, как использовались ткани в удмуртских обрядовых церемониях.

Видное место ткани, а именно полотенца, занимали в молитвенных ритуалах, т.е. в ситуации, когда особенно актуальной становилась проблема контакта с иным миром. Полотенца играли столь значимую роль в ритуальном

оформлении молений, что в одном из преданий именно с полотенцем так или иначе связывается причина появления культа Луда у удмуртов. Когда-то Луд ходил по свету с полотенцем необыкновенной красоты и говорил: “Кто меня возьмет, кто будет мне молиться, тому я буду счастье давать”. Удмурт прельстился полотенцем и стал молиться Луду (Богаевский 1890, 1:154).

Во время общественных молений деревья, ограда места моления обвешивались полотенцами (Богаевский 1888:21; Кошурников 1880:20; Емельянов 1921:85, 109). Иногда полотенца вешали на протянутую между деревьями веревку. Как отмечает Г.Н.Потанин, “их было так много, что они образовали сплошную стену” (Потанин 1884:258). Закамские удмурты называли такую “стену” **небесными воротами (!)** (Миннихметова 1996:80). Название здесь само за себя говорит о функциональном назначении полотенца. На время молений в родовой куа на стену также вывешивали полотенце, которое обычно хранилось в воршудном коробе. Белый холст стелили и на стол, землю под жертвенную пищу. По сообщению А.Емельянова, белый холст постилали отдельно под каждое блюдо (Емельянов 1921:85). Марийцы при жертвоприношении коня Великой матери предварительно обряжали его в вышитые ритуальные полотенца и вели от самого стойла до места моления по постеленным на землю белым полотнищам (Смирнов 1889:193).

Вероятнее всего, такое обилие тканых изделий во время подобных ритуалов было вызвано стремлением обеспечить необходимый контакт с иномирами, временно ослабить противопоставление “своего” “чужому”, открыть свой мир, себя, для того, чтобы через образовавшиеся “ворота” устремились жизненно важные ценности. Думается, что ткани в данном контексте заключали в себе функции особых сакральных предметов-посредников, осуществлявших связь между людьми и духами. С их помощью преодолевалась граница между земным и потусторонним мирами. Характерно, что жрецы, начиная молиться, т.е. в момент, когда требовалась максимальная близость к богам, набрасывали себе на шею полотенце, которое по окончании

молитвы снимали (Потанин 1884:258-259). А в некоторых местах жрецы, поверх полотенца накидывали еще и березовые ветви, спускавшиеся, таким образом, с плеч (там же), что весьма символично, поскольку здесь обнаруживается изофункциональность дерева и ткани. Показательно, что и в костюме удмуртского шамана (туно) мы также находим полотенце. Перед ворожкой он надевает одно полотенце на голову, а другим опоясывается (Богаевский 1888:28; Васильев 1906:30). Таким образом, полотенце - необходимый элемент костюма лиц, вступающих в контакт со сферой инобытия. Очевидно, в этом же контексте следует рассматривать обычай накидывать на шею уходившему в армию рекруту полотенце, которое маркировало его отправление в неизвестные и чужие края.

Символика ткани как пути, дороги, соединяющей миры, связывающей разные пространственные локусы, в обряде проводов рекрута прослеживается более или менее отчетливо. В ходе гостевания в каждом посещаемом доме рекруту дарили полотенце. Такие полотенца хранились в родительском доме до возвращения солдата. В соответствии с народной традицией призывник в каждом доме вбивал в матицу ленту или полотенце (*чук*), которые висели до его возвращения. Вбивая чук, рекрут пел:

Монэ адъемды ке потъз,

Та чук шорам учкылэ,

Монэ адземды ке кз поты,

Ишкалтыса куштылэ.

Ишкалтыса куштылэ но,

Тулыс ву ськры лэзелэ.

Тулыс ву ськры лэзиды ке,

Со мон доры вуылоз.

Меня увидеть если захотите,

На этот мой чук взгляните,

Меня увидеть если не захотите

Выдернув выбросьте.

Выдернув выбросьте,

И с весенними водами пустите,

С весенними водами если
пустите,

Он ко мне приплывет.

РФ НИИ ДН[№]769, с.5

Отправляясь в путь, рекрут выходил из избы пятясь назад, а мать в это время бросала ему под ноги какую-либо материю (Богаевский 1888:49). Тем самым, по-видимому, программируется, задается будущая ситуация возвращения из неведомого, а потому опасного (=“чужого”) пространства.

В удмуртском ритуале похорон ткани также являлись его обязательным компонентом. На дно гроба клали белую холстину, сверху покойного также покрывали полотном. У бесермян прощающиеся с покойным приносят для него отрезки тканей, полотенца, которые кладут в гроб, проговаривая: “На том свете пригодятся” (Попова 1997:208). На полотенцах же несли гроб до деревенских ворот у околицы. В могилу гроб опускали также на полотенцах или кусках тканей, которые затем дарили копавшим могилу. Как отмечает Л.С.Христолюбова, это было связано с представлением о переходе душ в загробный мир через реку, мостом через которую могут послужить эти полотенца (Христолюбова 1984:90). Традиционным было привязывать к надмогильному столбу или кресту разноцветные куски тканей, полотенца (Владыкин 1994:161). Можно предположить, что ткани здесь также функционируют как предметы, связанные с пространственными перемещениями души умершего. С их помощью она попадет в мир предков.

Символика ткани, как мифологической дороги, соединяющей миры, выявляется в похоронно-поминальной обрядности многих народов. Коми во время похорон вывешивали на улице простыни (Рябцева, Семенов 1990:117). У них же в могильной яме под углы клали полотенца (Белицер 1958:328). У эстонцев на время похорон стены и потолок у большого угла обтягивали белым полотном или скатертями, а в момент смерти в окно вывешивали простыню или полотенце (Лавонен 1994:89). Широко было принято вывешивать полотенце в открытое окно во время поминок и у карел. Конец его клали на стол, как бы протягивая покойному дорожку к столу (Сурхаско 1985:116). Приглашая на поминки, вепсы говорили: “Приходите от белых прародителей по белым рушникам” (Косменко 1983:53). Можно привести еще немало

примеров, где ткань в ритуале осуществляет медиативные функции (см. например: Путилов 1980:171-174; Дьяконова 1981:147; Фрейденберг 1936:222-223; Горб 1992).

Однако, наверное, было бы неправильным ограничивать символическую значимость ткани, сводя ее только лишь к функции установления контакта с иномирами. Думается, что полотно в традиционной культуре обладает более широким кругом значений, является медиатором в самом полном смысле этого слова. Ткань является не только символом объединения земного и потустороннего миров, но и символом единения людей. С ее помощью устанавливались не только мифологические, но и социальные связи. Именно в этом контексте, как нам кажется, следует рассматривать удмуртский обычай разрывать белый холст над гробом во время похорон. Тем самым умерший вычленялся из социума, разрывались все связи, соединявшие его с миром людей. Вспомним символический разрыв отношений между конфликтующими деревнями путем разрывания тканого пояса *зар*. У коми для того, чтобы развестись, супруги выходили за околицу, где разрывали платок и кидали в разные стороны (Уляшев 1993:121).

Наиболее отчетливо роль тканых изделий в установлении и закреплении социальных связей проявляется в свадебной обрядности. Так, во время сватовства в знак согласия родители невесты стелили на стол белую скатерть. Будущая сноха, изъявляя свое согласие, дарила родителям жениха скатерть или полотенце. Показательно, что взяв такой подарок, они уже ни в коем случае не должны отказываться от невесты, хотя бы даже если у нее впоследствии были обнаружены какие-либо важные недостатки (Багин 1896, №39). Свадебный поезд, отправлявшийся в дом невесты оформлялся вышитыми полотенцами. По приезде к жениху, невесту ведут по постеленному белому холсту, дав ей в руки конец платка (Ильин 1926:42). В избе развешивали платки, полотенца (в том числе и головные), скатерти из приданого невесты. На следующий день невеста ходила за водой (*кен пылатон* - купание молодухи). При входе в дом

свекровь дарила ей платок или полотенце (Хомяков 1911:6). В родовую куа молодуха относилa полотенце или скатерть. Думается, правомерным будет предположить, что тканые изделия в контексте свадьбы являлись предметными посредниками, благодаря которым заключались связи между двумя семьями, между двумя родами. Ср. поверье коми - если девушка с парнем одновременно утираются одним полотенцем, то они непременно поженятся (Ильина, Уляшев 1998:89).

Таким образом, одним из наиболее важных характеристик символической значимости (нагрузки) ткани в традиционной культуре удмуртов являлось свойство связывать, соединять свое и чужое (причем как в мифологическом, так и в социальном плане). Ситуативно с помощью ткани - дороги могли соединяться как социальные единицы, так и сферы мироздания.

В некоторых случаях полотно могло выступать в качестве вместилища для потусторонних существ (души). У коми, мордвы, бесермян зафиксирован обычай вешать после смерти кого-либо из домашних в красном углу полотенце, которое висело здесь 40 дней (Налимов 1907:2; Мордва 1995:272; Попова 1997:221). Коми в сороковой день снимали полотенце и шли "проводить душу". За околицей деревни полотенце встряхивали и говорили умершему напутствия в загробный мир (Белицер 1958:328). У удмуртов подобные действия также имели место. На кладбище, перед тем как закрыть гроб, разрывали, как уже было указано, белый холст. При разрывании холста говорят: "Душу берем сюда, а счастье сюда" (Емельянов 1921:9-10). Ту часть, которая остается в левой руке, кладут на грудь покойника, а другую часть холста несут домой и привязывают к притолоке двери или вбивают в матицу, где она остается в течение года (т.е. в тот период, когда душа умершего еще живет дома). В день годовщины этот лоскут материи относили на кладбище и торжественно закапывали в могилу умершего (Емельянов 1921:19). Думается, что аналогичными представлениями руководствовались и во время обряда символического захоронения родственников, умерших на стороне, чьи тела не

были погребены на родовом кладбище. Близкие родственники расстилали на месте будущей “могилы” белую холстину, равную по длине росту погибшего. Топором прочерчивали размеры. Возможно, предполагали, как считает В.Е.Владыкин, что пусть не тело, но душа умершего обязательно вернется домой (Владыкин 1994:164). Очевидно, не случайно, что в обряде поисков души (например, при сильном испуге) туно отправлялся искать ее с белым холстом в руках (Емельянов 1921:4). У бесермян в таких случаях выходили с белой скатертью или полотенцем во двор или огород и обращались к душе с просьбой вернуться (Попова 1997:88).

Итак, подведем некоторые итоги. Ведущей идеей в характеристике полисемантической сущности ткани является связь, соединение, преемственность. Именно с ее помощью устанавливался (или разрывался) социальный и мифологический “диалог”, связывались люди и боги, человек и общество, жизнь и смерть, устранялись разрывы во времени и пространстве. Думается, что в основе данной семантической нагрузки лежит способ изготовления холста путем переплетения, соединения в одно целое бесчисленного множества нитей, которые, в свою очередь, также могли связывать воедино космическое начало и жизнь человека, мир людей и мир духов.

ЗНАКОВЫЙ СТАТУС ПИЩИ

Люди, боги, еда. Помимо своей основной роли удовлетворения витальной потребности организма, пища в любой культуре играет огромную знаковую роль. У большинства народов мира существует почтительное отношение к пище. Мусульманские народы приравнивают пищу к Корану - клятва на ней считается столь же прочной, что и клятва, данная на этой священной книге. В удмуртской традиционной культуре пище, актам ее принятия придавался особый магический смысл. Удмуртами любая пища рассматривалась как божий дар: “К пище своей вотяки относятся с благоговением, считая, что всякая пища дается богом, и бросание и топтание даже крошек хлеба считается грехом; вотяки полагают, что вместе с пищей, при ней, бог посылает и духа-покровителя экономии, а потому особенно осторожным нужно быть к этому духу, чтобы его не оскорбить, не напугать” (Максимов 1925:36). Пища наделяла человека некоторой магической жизненной силой, способностью противостоять враждебности внешнего мира, что отразилось в народных поверьях. При заразных болезнях утром нельзя выходить из дому, не поев. Если, собираясь в дальнюю дорогу, не отведаешь приготовленной еды, не будет тебе удачи (Владыкина 1998:245). По сведениям П.Богаевского, утром не рекомендовалось заходить к соседям, предварительно не поев дома (Богаевский 1888:15).

Значение пищи, еды в мифологической традиции в самом общем виде определяется её местом в противопоставлении природа - культура. Принадлежит первоначально (по происхождению) природе, еда используется уже как продукт культуры, как результат перехода от природы к культуре. В этом смысле еда нейтрализует это противопоставление и является медиатором (Топоров 1991, 1:427). Очевидно в этом контексте можно рассматривать удмуртский обычай *тетер нуон* (приношение гостинцев, угощений) - один из элементов послеродовой обрядности. Узнав о рождении ребенка в той или

иной семье, соседки и родственницы шли с визитом к роженице, причём идти к ней полагалось обязательно с каким-нибудь угощением (блины, шаньги, перепечи, кумышка). “Приходили в любое время без приглашения. В течение месяца, вернее до праздника родин, почти каждый день в дом кто-нибудь приходил. После праздника родин такие визиты считались уже неуместными” (Христолюбова 1978:56). Как сообщает Первухин, женщины “...приходят к родильнице не позже двух недель после родов “кормить” родильницу, которая предполагается как бы, что, истощена родами и не может есть грубой повседневной пищи” (Первухин 1890, 5:23). Считалось, что продукты, принесённые женщинами, способствовали выздоровлению роженицы; чем больше женщин придёт с угощениями, тем больше будет молока у матери. Весьма показательно, что у бесермян продукты, которые приносили женщины, назывались “облегчающая пища” (*капчи сиён*), “пища для выздоровления” (*тунатһсь сиён*). Передавая эти продукты, роженице желали скорого выздоровления: “Шкд, ваи! Капчи медло! Висемось дугдк ьоггес! - Суп принесла! Пусть тебе легко будет! Скорее поправляйся!” (Попова 1996:131-132). Если рассматривать послеродовой период как период очищения, движения от природы к культуре, то подобные “кормления” роженицы, пища, также как результат перехода природного в культурное, оказываются наиболее удобным и целесообразным способом и средством постепенной социализации, “окультуривания” женщины. По справедливому замечанию А.К.Байбурина “кулинарный код оказался ... наиболее приспособленным к выражению основных идей ритуала как механизма воспроизводства культуры (Байбурин 1993:217). Роженица как бы заново осваивает мир людей, постепенно вновь включается в систему общественных связей и отношений. И важную роль в этом процессе играет пища, еда, через которые роженица причащается (приобщается) к ценностям мира культуры, получает (от других женщин) столь необходимые ей в данный момент времени жизненные силы. Характерна и неуместность таких “кормлений” после праздника родин - очевидно женщина

уже не нуждается в “облегчающей пище” , поскольку она уже прошла “карантин” очищения, вновь приняла свой “культурный облик”.

Противопоставление сырого приготовленному, как одна из ипостасей противопоставления “природа - культура”, особенно наглядно проявляется в кулинарной паре “тесто - хлеб”, что обусловлено технологическими причинами - процесс приготовления здесь необходимо растянут во времени. Природное начало теста и тесно связанной с ним квашни (*шумес*) использовалось для обозначения природного же младенчества, женского детородного начала. Как уже упоминалось выше, не достигшего совершеннолетия ребёнка, его социальную неполноценность, сравнивали с недопечённым хлебом - ср. выражение: *сукыриез пыжем уни* (“каравай (его) уже испёкся”, т.е. ребёнок уже вырос). Адекватен этим представлениям и метафорический образ загадки о беременной женщине: “*Ар цоже няньзэ чырсагэ* - Целый год хлеб квасит”. Тесто, таким образом, как и любое незавершенное, недоделанное явление культуры, с одной стороны, и в силу своих “способностей” (увеличение в объеме, возрастание), с другой, обладает порождающим потенциалом, является символом зарождения жизни.* Сам процесс приготовления будущего хлеба воспринимался как акт его “зачатия”. Глубоко символично в этой связи использование особых “мутовок” для замешивания хлеба. Такие “мутовки” изготавливались из завязанных узлом верхушек молодых деревьев - для избавления от бесплодия женщина, желающая забеременеть, шла в полночь в лес, где завязывала узлом молодую елочку или пихту. Такое деревце продолжало расти и со временем узел сливался, образуя вместо себя утолщение. Эти “узловые” деревца, после соответствующей обработки и использовались в качестве “мутовок” (Герд 1997:195). Ср. также текст песни, исполнявшейся во время праздника родин (*нуны сюан* - “свадьба ребенка”), где проводится прямая параллель между приготовлением хлеба/блинов и оплодотворяющим актом:

Оло табань шуккиллям,

Оло мильым шуккиллям.

Шып-шап кариллям,

Пичи пияш лэсьтӱллям.

Не то табани взбивали,

Не то блины взбивали.

Шып-шап сделали,

Маленького мальчика

смастерили.

(РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 787, С.58)

Весьма показателен и устойчивый фразеологизм *шумес пыдэс* - букв. “дно квашни”, т.е. последний ребёнок в семье. В последнем случае проводится метафорическое сближение квашни и женского лона, как мест зарождения новой жизни, качественно нового состояния, в которых происходит расширение и рост (заквашенного хлеба и ребёнка). Думается, далеко не случайно в одной из загадок квашня уподобляется дуплу: “*Суйтэм-пыдтэм гыркысь потэ* - Безрукий-безногий из дупла выходит” (Удм. фольклор, 1982: 107; о значении дупла как символе женского лона, месте обитания мифических существ см. Орлов 1997: 75-78).

Непонятная, таинственная активная сила, заключенная в “безруком-безногом” тесте, его “природное младенчество”, переходное состояние настораживали мифологически мыслящего человека и даже пугали его. Очевидно поэтому в ночь на Великий четверг можжевеловые ветки удмурты клали в том числе и в заквашенный хлеб (Владыкин 1994:231), наряду с другими местами возможного проникновения “нечистой силы” (окна, двери и т.д.). У мордвы, прежде чем поставить тесто для свадебных пирогов, внутри квашни обводили зажённой лучиной, затем три раза обходили вокруг неё. Этим стремились изгнать нечистую силу (Федянович 1997:25). Удмуртское поверье запрещает замешивать тесто для хлеба, если в доме находится покойник - он его ногами испачкает (они находятся как бы в одном измерении, в одинаковом “транзитном” состоянии). Характерно также, что после поминок квашню тщательно мыли (Владыкин 1994:169). Именно в тесто летят брызги крови

* Ср. способ лечения больных детей у коми: ребенка протаскивают через калач из сырого теста (Ильина 1997:47).

умирающего (считалось, что смерть режет человека), поэтому на квашню, при смерти кого-нибудь в доме, клали какую-либо железную вещь - чтобы уберечь поставленный хлеб от осквернения (Гаврилов 1891:118). Нельзя было стричь ногти, если поставлено тесто для хлеба - в хлеб попадут (вспомним представления о необходимости в загробном мире ногтей). По сведениям Б.Гаврилова мамадышские удмурты верили, что если стричь ногти, когда в квашне замешано тесто, то пери (злой дух) унесёт остриженные ногти в тесто (Гаврилов 1891:145). Можно предположить, что квашня как место, где происходило таинство превращения, рассматривалась мифологическим сознанием, как один из весьма специфических каналов связи с “тем” миром.

В то же время еда являла собой фундаментальный способ общения между человеком и богами. Перефразируя известный афоризм, можно сказать, что по традиционным представлениям “путь к сердцу бога лежал через желудок”. Практически не встречаются ритуалы, структура которых не предусматривает приготовление угощений и их распределение среди присутствующих, как людей, так и богов. В этом смысле акт еды тесно связан с ритуалом жертвоприношения и зачастую сам имитирует жертвоприношение (ср. в рус. яз. “жрать”, “жратва”, этимологически восходящее к словам “жертва” и “жрец”, - см.: Топоров 1991, 1:428). “Праздники у вотяков, - как отмечает Г.Е.Верещагин,- нераздельны с жертвоприношениями: одно без другого бывает редко. Так, если кто делает общую пирушку, то должен сделать и жертвоприношение, и наоборот: если есть жертвоприношение, то должна быть и пирушка” (Верещагин 1995:51). “Единственным средством умилостивить богов, выражения им своих желаний вотяки знают обильные жертвоприношения” (Богаевский 1888:18). По мнению В.Н.Топорова, “в акте еды и в жертвоприношении равным образом совершалось приобщение человека к тотему, роду и микрокосма к макрокосму, их отождествление и слияние...” (Топоров 1991:428). В ходе еды, как процессе потребления пищи, человек соприкасался со сферой потустороннего. Удмурты считали, что чем

больше съедается жертвы и выпивается кумышки, тем молитва становится приятнее божествам (Верещагин 1995:59). Любопытен в этой связи один из способов “кормления” умерших: во время поминок полагалось как можно больше есть, чтобы умершие не ушли с праздника голодными. Согласно народным представлениям, насколько был сыт живой человек, настолько же наелся и умерший (Емельянов 1921:18). Начало ритуальной трапезы всегда отмечено обращением к богам, в котором люди высказывали свои пожелания. Так, например, в первый день сева в каждой семье на небольшом засеянном участке проводилась праздничная трапеза. Перед началом её глава семьи читал молитву: ”Господи, благослови и утверди корень, чтоб из одного зерна было 77 колосьев, чтоб солома была толста как камыш. Дай, господи, чтоб зерно уродилось столь же велико, как куриные яйца” (Владыкин 1994:186). Очевидно, сам процесс еды рассматривался традиционным сознанием как реплика к мифологическим силам, средство передачи людских молитв. Согласно народным поверьям, регламентирующим повседневную трапезу, во время еды про волков нельзя говорить, а то они радуются (т.е. они “слышат” людские разговоры за столом); если ешь лёжа, то пища уходит к умершим.

Весьма показателен в этой связи также и мотив проглатывания человека чудовищем в целях приобретения колдовских сил, поглощения как универсального способа достижения инобытия, состояния временной смерти, - мотив широко распространённый у разных народов мира (см. Пропп 1986:225-231). У удмуртов следы подобных представлений также встречаются. Желающий научиться колдовству должен влезть в пасть, пройти сквозь огромных жабу, зайца, волка, медведя: ”Захотел быть колдуном один молодой человек и просит его (колдуна - П.О.) научить колдовству. Колдун согласился и завёл его в баню... Колдун что-то прошептал, и из банной печи выпрыгнула огромная жаба, разинула рот и, видимо, просит есть. “Ну, пройди через эту жабу,” - говорит колдун. Ученик испугался... и убежал домой” (Верещагин 1995:92; см. также Верещагин 1909:4).

Пища в ритуале общественного жертвоприношения являла собой то жизненное начало, вокруг которого временно объединялись люди и боги, с её помощью снималась жёсткость бинарных противопоставлений. Как замечает Е.Я.Трофимова, обрядовая пища объединяла участников обряда, “причём в круг общающихся обязательно включалось и божество, духи предков и т.п., которые будто бы принимали участие в ритуальной трапезе” (Трофимова 1991:85). Являясь одним из образов мира (ср.: три каравай хлеба при выборах нового жреца - Васильев 1906:30; хлеб с воткнутой в его середину веточкой; космическое освящение каши в обряде *шыд-сиён*) кулинарный символ в равной степени был необходим как людям, так и мифологическим силам. Через приобщение к “мироподобной” пище каждый участник (и реальный и воображаемый) получал свою часть ценностей этого мира, свою долю жизненной силы. Части, предназначенные богам, сжигали, закапывали в землю, подвешивали на дерево. Примечательно, что в молитвах-обращениях к внешним силам перед ритуальной трапезой они приглашаются к столу: “Благослови Инмар-Кылдысин, воршуд рода Сальи, Инву рода Сальи! Приди и садись кушать свои вкусные явства и напитки. Благослови пить-есть из золотой чашки с серебрянной скатерти” (Верещагин 1909:26).

Люди также получали свою долю приобщенной к Космосу пищи, свою долю жизненной силы Мира с одной стороны, и богов - с другой. Каждый домохозяин по порядку вызова жрецом пробовал по ложке благословенной пищи или по кусочку от замоленного хлеба. Затем все приступали к еде. Особая ответственность, торжественность этого акта подчёркивалась тишиной, ритуальным молчанием, царящим во время еды. Остатки освящённой в ходе ритуала пищи никогда не оставляли - несли домой, где делили между членами семьи, которые по каким-либо причинам не участвовали в молении, в результате чего они также получали свою часть силы.

Другая важнейшая черта таких общедеревенских трапез обусловлена социальными аспектами. “Любая совместная трапеза... есть не просто

коллективно организованное насыщение. В любом случае это в то же время действие с определённым знаковым содержанием... Оно включает в себя констатацию того, что собравшиеся принимают, разделяют определённые установленные традицией... нормы поведения, следовательно, принадлежат к одной культурной общности и проявляют определённый минимум благожелательности друг к другу” (Культура жизнеобеспечения...1983:191). Обряд совместного ритуального поедания жертвенной пищи устанавливал и подчёркивал отношения особой близости его участников. На некоторых молениях (в родовой куале, на моления, посвящённых Му-Кылчину) если кто-то и присутствовал из чужих, то он не допускался к совместной ритуальной трапезе. “Таким образом, - заключает В.Е.Владыкин, - совместная ритуальная трапеза, имеющая очень древние корни, являлась показателем единства происхождения её участников, их принадлежности к единому родовому коллективу” (Владыкин 1994:151). Запрет на участие в трапезе посторонних во время молений, посвящённых Му-Кылчину (тогда как такое участие дозволялось при молениях, посвящённых другим богам), объясняется, очевидно, тем, что “божество земли здесь выступает и в качестве духа-хранителя данной местности, поселения” (Владыкин 1994:190). Характерно, что подобные табу на участие в совместной трапезе посторонних, появляются в тех случаях, когда внимание акцентируется на сохранении единства и целостности коллектива (рода, поселения или же семьи), его доли. Так, нельзя было угощать чужих жертвенной пищей, предназначенной для домового (Емельянов 1921:116), или пищей, приготовленной по случаю жертвоприношения, которое проводилось после новоселья (Васильев 1906:49) - считалось, что иначе дом - семья лишится благословения и счастья.

Символом, материальным воплощением единства коллектива и его единения с богами являлся *лем нянь* (букв. “склеенный (= собранный) хлеб”) - смесь пива, браги и кумышки. **Во время моления каждая семья отливает в общий туес часть принесённых с собой напитков; его освящает жрец, потом**

часть льёт в огонь, пьёт сам и по очереди пьют все присутствующие. Остатки же этого “сборного” напитка разделялись между семьями и хранились в воршудном коробе. Являясь воплощением коллективной силы, этот напиток имел магические сакральные свойства - его давали недавно родившим женщинам для очищения, а также при сильных болезнях или трудных родах (Первухин 1888, 1:30-31).

По своим качественным характеристикам и повседневная трапеза семейного коллектива за столом приближалась к ритуалу, что по-видимому, объясняется как переходной, двойственной (природа - культура) семантикой пищи, так и самим процессом еды, поглощением пищи, данной богами, приближавшим человека к инобытию. Ср. снотолкование - если ешь во сне, то заболеешь. Вкушение пищи и особенно спиртных напитков в традиционной культуре, по меткому выражению авторов, исследовавших застольный этикет, “предстаёт как своего рода “езда в неизвестное” (Байбурин, Топорков 1990:136). Ср. встречающийся у некоторых групп белорусов обычай вывешивать только на время еды в большой угол перед иконами полотенце (Лавонен 1994:83), метафорическая соотнесённость которого с дорогой, путём типична практически для всех традиционных культур мира. И начало этого “пути”, как и реального, требовало благословения “отъезжавших”. У удмуртов, прежде чем приступить к трапезе, следовало произнести магическую охранительную формулу “*Остэ, Козма*”. В одной из сказок лихорадка проникает в человека, который ест похлёбку, предварительно не благословившись (Михеев 1926:42). Небезынтересна в данной связи и уже непереводаемая в настоящее время здравица, которую произносят перед тем как выпить кумышку - “*Сябась!*” Напрашивается сравнение “*сябась*” с “*сябы*” - устаревшим названием ограды, заграждения. Быть может “*сябась*” в прошлом также имело охранительные функции.

Особая выделенность трапезы, которая воспринималась как таинство, из обыденного течения времени, из суточного цикла, ситуативное приближение

застольного пространства к мифическому плодоносному пространству, прослеживается в правилах рассаживания за стол для приема пищи. Удмурты считают, что если во время трапезы её участники не будут тесно сидеть за столом, то рожь редкой уродится (Владыкина 1998:268). Пороговый, переходный характер ситуации вкушения пищи определил целый ряд правил и запретов, соблюдавшихся во время еды. Так, нельзя есть в особо опасный отрезок времени - в сумерки. Нельзя есть и во время грозы - молния в рот ударит(!). Застолье в мифологической традиции представляло собой “своеобразную паузу в течении обыденной жизни” (Байбурин, Топорков 1990:145). Участники трапезы находятся в переходном состоянии, они как бы перемещаются из профанной мирской сферы. Особая их близость в этот момент к иному измерению прослеживается в народных поверьях: если у человека во время еды выпадал изо рта кусочек пищи, то удмурты считали, что этот кусок вытащил покойник (Смирнов 1890:188).

Очевидно, подобное мифологическое осмысление акта приёма пищи за столом лежит в основе запрета смеяться во время трапезы. “”Однажды всей семьёй сели вечером ужинать. А отец наш был очень строгий. Если вдруг засмеёшься во время еды, и не успеешь опомниться, как получишь ложкой по лбу” (Кельмаков 1981:86). Считалось, что если засмеёшься за столом, то шайтан подменит еду своими экскрементами (Владыкина 1998:245). Вообще, старались как можно меньше разговаривать за повседневным столом (ср. русское: “Когда я ем, я глух и нем”). Характерно, что статичность и безмолвие - характерные признаки не только застолья, но и мира мёртвых. В.Э.Шарапов, на коми материале, приходит к выводу, что застольный этикет “представляет собой символически оформленный процесс “смерти - рождения” семейного коллектива. “Участники трапезы, усаживаясь за стол приёма пищи, как бы выпадают из профанного времени и попадают в тот момент “первобытия”, который можно определить как переходное состояние между инобытием и бытием” (Шарапов 1990:102). Аналогичные заключения делают и другие

авторы: “Во время еды человек как бы умирает для этого мира” (Байбурин, Топоров 1990:145). Серьёзность, сосредоточенность, молчание или приличные разговоры участников трапезы подчёркивали особую ответственность этого момента. Тема смерти, непосредственная близость к ней процесса еды (особенно, если трапеза проходит у чужих людей) нашла своё отражение в поверьях: у чужих есть нельзя - мать умрёт (Владыкина 1998:243); у чужих людей, встав из-за стола, сразу уходить нельзя - овцы твои перемрут (РФ НИИ, Оп. 2-Н, Д№ 207).

Весьма показателен в контексте всего вышеизложенного и запрет смотреть в окно на улицу во время еды (окно = выход в иной мир - см. выше). Очевидно, взгляд участника трапезы, пребывающего таким образом, в переходном состоянии, в окно (= иной мир) мог повлечь за собой нежелательные последствия, своего рода мифологический “резонанс”, вследствие которого человек не символически, а реально мог переместиться в потустороннее пространство. Ср. также запрет на еду в переходное время суток - в сумерки.

Приближение трапезы к ритуалу, связывавшему сферу сакрального и профанного, привело к появлению и других правил, соблюдавшихся во время еды. Нельзя болтать ногами во время еды: ноги распухнут словно брёвна, и не сможешь ходить. Если за столом будешь есть через нож, умрёшь от ножа, покончишь жизнь самоубийством, бросившись в воду, или утонешь (Владыкина 1992:136, 131, 132). Нельзя есть через ручку котла: в лесу заблудишься; опаздывать везде будешь; упрямым будешь (РФ НИИ Оп. 2-Н, Д№207).

Всю поставленную на стол еду полагалось съесть до конца. Если кто-то оставлял что-либо недоеденным, то его предупреждали: “*Эн кельты уроддэ*” (“Не оставляй свою злость”, - Трофимова 1995:49). Считалось, что если не съесть начатого куска хлеба, то муж (жена) уйдёт к другой (другому) (Гаврилов 1891:145).

Трапеза завершалась благодарностью богам. При этом особо акцентировалось внимание на направлении движения “возвращавшихся” в исходное мирское состояние участников трапезы относительно стола. Выходить из-за стола следовало только в ту же сторону, с которой садились. Выход в противоположную сторону (и, таким образом, обход стола) был запрещен. Иначе не будут размножаться овцы (Гаврилов 1891:147), или народится столько детей, сколько места за столом (ПМА, д. Н.Какси), что также оценивалось как нежелательное явление. Возможно, что в данном случае отразилось табу на обход стола вне собственно ритуального контекста, в обычной повседневной ситуации. Хотя, с другой стороны, вполне вероятно, что здесь мы сталкиваемся с более широким кругом представлений о недопустимости возвращения из состояния инобытия, мифического мира (качественными характеристиками которого обладало и застолье) в каком-то другом месте, нежели точке “отправления” “туда” (о чем уже речь шла выше). Вспомним устойчивую заклинательную формулу при обряде поисков души тяжело больного человека: “*кытһ потһд - отһ ныр*” (“откуда вышла - оттуда зайди”). Очевидно, человек, вышедший из-за стола не с той стороны, где заходил, как бы все еще пребывал в переходном состоянии, продолжал оставаться в сфере потустороннего. Отсюда и его способность так или иначе влиять на рождаемость, плодовитость, истоки которых мифопоэтическое сознание непосредственно увязывало с мифическим миром. Весьма наглядно данная связь прослеживается в русских поверьях: если выйти из-за стола не с той стороны, откуда заходил, то в лесу заблудишься, жена (муж) умрет (Топорков 1985: 233).

По справедливому заключению В.Э.Шарапова, нарушение норм повседневного застольного этикета связывалось с возможным изменением статуса кого-либо из членов семьи (Шарапов 1990:103). Об этом свидетельствуют и некоторые поверья удмуртов: если кто ест суп и капает на стол, то у него муж (жена) будет пьяницей (Гаврилов 1891:145); наливая чай,

высоко держишь чайник - выйдешь замуж в дальнюю сторону, редко будешь видеть родных (Трофимова 1995:49); если будешь вытирать стол рукой без тряпки - не выйдешь замуж (там же).

Порядок рассаживания за столом выявлял субординацию сотрапезников и был обусловлен половозрастным статусом членов семейного коллектива, причём “верх” и правая сторона имели более престижное значение. В переднем углу во главе стола на единственном в доме стуле сидел хозяин, мужчины сидели по правую от него руку, для женщин и детей отводилась та сторона стола, которая шла по стене. Старики и старухи ели отдельно из другой посуды (Верещагин 1995:28). В некоторых локальных традициях (а в прошлом, очевидно, повсеместно) женщины ели отдельно от мужчин. Особенно строго это правило соблюдалось во время семейных молений, когда женщинам отводился стол у печи - в женской половине избы (Васильев 1906:11). Также и в куале накрывали два стола - для мужчин и для женщин. Запрещение женщинам принимать пищу вместе с мужчинами (жене с мужем) очень широко распространено и встречается в большинстве традиционных культур (см. Токарев 1970:6; Байбурин, Топорков 1990:137). Отчасти это может быть объяснено обычаем так называемой “пищевой экзогамии” - несовместимости брачного (полового) и пищевого общения: с кем вместе едят, на тех не женятся, на ком женятся, с теми вместе не едят (Токарев 1970:6). Традиционное сознание предполагало в акте еды некое оплодотворяющее действие, соотносило еду и половой акт (Байбурин, Топорков 1990:137). Нередко это проявляется и на языковом уровне. Так, у манси соитие называется буквально как “поедание друг друга”, у хантов “поедание нутром” (Головнёв 1995:291). Реликты представлений данного рода сохранились и у удмуртов. Об этом свидетельствуют некоторые народные поверья: если случайно съешь зёрна с двойного ржаного колоса, двойню родишь; женщине нельзя есть яйцо с двойным желтком - двойню рожать придётся (Владыкина 1998:258); если накормить кобылицу высушенной и истолченной в порошок жёлтой бабочкой

или стрижом, то она родит жеребёнка сильного и быстрого в езде (Верещагин 1995:98). У мордвы, в случае, если женщина страдала бесплодием, то она просила у повитухи тайно взять послед у кого-либо из родивших. Его подмешивали к какому-нибудь кушанью и давали съесть женщине, у которой не родились дети. Считалось, что после этого у бесплодной женщины станут рождаться дети (Федянович 1997:86).

Использование кулинарно-пищевого кода в качестве эвфемизма соития часто встречается в песнях осеннего ряженья удмуртов:

Нальым чорыг сиёд-а?

Налим-рыбку отведаешь ли?

Лымзэ мыным сётод-а?

Ухой меня накормишь ли?

(Владыкина 1998:321)

Девушки во время этого обряда, надев мужскую одежду, заходили в каждый дом деревни, где встав в круг, пели:

Кубиста-vulva сиеме потэ,

Капусту-vulva есть охота,

Ягмульы молодой сиеме потэ.

Ягоду-бруснику молодую есть

хочу.

*Кияд пукылё, япади губи сиеме
потэ.*

В руках обрубок, япади грибы
есть хочу.

(РФ НИИ, Оп.2-Н, Д № 440)

Думается, что в данном конкретном случае столь неприкрытое эротическое начало песен осеннего ряженья, ритуальное сквернословие, со всей откровенностью подчёркивавшее изоморфность двух возрождающих, плодоносных актов - соития и еды,* далеко не случайны. Таким образом создавался тот животворящий контекст, который должен был стимулировать продуцирующую функцию как человека, так и природы, способствовать возрождению жизни в любых её видах. Особенность осеннего ряженья заключается в том, что оно "...направлено на развитие продуцирующей

* * Ср. у В.Н.Топорова: "Итогом... акта еды является достижение искомого состояния - обращение к новой жизни, новому рождению, воскресению (Топоров 1991, 1:428).

функции земли и человека и потому так богато эротическими символами, действиями и поступками” (Владыкина 1998:318). Из подобных же соображений исходили и участники свадебного обряда, когда они в нецензурных выражениях “освящали” приготовленные пельмени или толокно (Ильин 1926:46), которыми кормили молодых, перед тем как уложить их на первую брачную ночь.

Итак, еда в традиционной культуре являлась носителем животворящего начала, заключала в себе потенциал нового рождения. Акт её вкушения приравнивался к оплодотворяющему действию, соитию. Совместная еда жениха и невесты в свадебном обряде знаменовала собой, можно предположить, их вступление в интимную связь. В доме жениха, взяв миску с кашей (в северных районах - с пельменями), молодых вели в кенос (клеть) и кормили их кашей, желая иметь побольше детей, после чего с шутками укладывали спать - эта выделенность совместной еды молодых из общего контекста свадебного обряда, место и время её проведения (в кеносе - по сути дела, в “спальне”, перед первой брачной ночью), весьма показательны в этом отношении. Характерно также, что в некоторых локальных традициях (где невеста принимала участие в свадебном пиру) молодые по три раза хлебали предложенное им кушанье (обычно каша) одной ложкой (Гаврилов 1880:177). Ср. у мордвы: молодых по приезде в дом мужа кормили обедом. Им давали одну ложку и круто посоленную горбушку ржаного хлеба. Они откусывали от неё по три раза. На колени молодым сажали маленького мальчика, чтобы у них родились дети (Федянович 1997:36). Об устойчивой связи еды и полового акта свидетельствуют, по мнению А.К.Байбурина, и использование пищи при оповещении о целомудренности невесты в свадебной обрядности восточных славян (Байбурин 1993:86).

Обращает на себя внимание особая роль каши в свадебных, да и в других обрядах. Как справедливо замечает Е.Я.Трофимова, “в удмуртских обрядах она по своему значению и распространению уступает, пожалуй, только хлебу”

(Трофимова 1991:89). Обладая такой качественной характеристикой, как множественность, обильность, каша в обрядах очевидно, должна была служить цели приумножения: урожая, приплода, достатка в семье, появления детей (там же). Недвумысленно и весьма наглядно плодоносная сила каши проявляется в одном из свадебных обычаев, зафиксированных Н.Первухиным у северных удмуртов. Под развешенным во дворе пологом, предназначенным для новой семьи (предмете довольно интимном и прикрывающим собственно интим) несколько мальчиков (2-5) ели за здоровье невесты кашу. И только когда они съедали всю кашу, начинался свадебный пир (Первухин 1889, 5:56). Таким образом, возможно, преследовалась цель повлиять на плодovitость женщины, причём старались обеспечить в будущем рождение в первую очередь сыновей. Отсюда и обязательность каши на празднике родин (ср. русское его название - "каша"). Приготовленную кашу хозяин выносил во двор, где читал над ней молитву, в которой просил счастья и здоровья новорожденному (Луппов 1927:109). П.М.Богаевский приводит подобную молитву - здесь есть весьма показательные строки: "Сколько зёрен в этой каше, так умножь число лет его (новорожденного - П.О.)" (Богаевский 1888:51). Характерно, что первые три ложки съедает, стоя у стола, сама роженица (Первухун 1889, 5:31), что, по-видимому, должно было содействовать её плодovitости и впредь. Лишь после каши на стол подавались другие блюда (там же).

Хлеб. Особое место в системе питания удмуртов занимает хлеб - смысл жизнедеятельности крестьянина-земледельца, что отчётливо отразилось в текстах молитв-заклинаний (см. Владыкин 1994:299-302). Именно хлеб воспринимался как основа жизни, её условие. Многие исследователи прошлого отмечают, что хлеб постоянно лежал на столе в доме (Верещагин 1995:28; Смирнов 1890:257; Максимов 1925:36). "Всякий приходящий может резать и есть хлеб. Этот обычай завещан вотнякам предками: "Лучше будет Бог урожай давать" (Миропольский 1876:359). С ржаным хлебом сравнивали доброго, надёжного человека: "Ъег нянь кадь" ("Как чёрный хлеб"). Хлеб был

олицетворением достатка - “*тырен нянен улыны*” (Трофимова 1990:57). В крестьянском сознании хлеб осмыслился как первоэлемент, первооснова всего сущего - “*няньлэсь котьмар потэ*” (“хлеб - всему начало”, - Удмуртский фольклор, 1987:124).

Хлеб, согласно народным верованиям, обладал защитными, охранительными свойствами. Отправляясь в путь, удмурт всегда брал с собой каравай хлеба. Вот что пишет по этому поводу М.П.Прокопьев: “Хлеб приобретает во многих случаях даже значение талисмана, оберегающего от злых духов. Когда тёмная ночь застаёт вотняка в поле, он чувствует себя спокойно, если при нём имеется кусок хлеба” (Прокопьев 1926:10). Отсюда, очевидно, и целый цикл пословиц и поговорок: “*Нянь юнматэ* - Хлеб силы придаёт” (Трофимова 1990:46); “*Нянь (шуба овол ке но) шунтэ* - Хлеб (хоть и не шуба) греет” (Удмуртский фольклор 1987:125); “*Нянь ке вань, кыз улын но умой* - Если хлеб есть, и под елью хорошо” (Христолюбова 1995:171). В одном из рассказов, записанных Т.Г.Владыкиной от информантов, также проявляется вера в покровительство хлеба: “Письма мои не доходили в армию. Тогда я написала письмо, скатала хлебный катышек и сказала: “Ты, хлеб, безгрешный, кому письмо написала, тот и пусть получит”. Дошло ведь письмо моё” (Владыкина 1992:135). Недавно родившая женщина, впервые выходя из дома, обязательно съедала кусок хлеба. У коми, чтобы избавиться от порчи, насланной на ружьё, следовало прибавить к заряду кусочек хлеба (Сидоров 1928:27). Северные удмурты, прежде чем положить ребёнка в колыбель, на дно её клали ломоть от непчатого каравая, приговаривая пожелание новорожденному: “Чтобы он был также не подвержен заболеваниям, как этот хлеб” (Первухин 1889, 5:18).

В последнем примере сакральная сила хлеба усиливается ещё и его целостностью. Целый хлеб, каравай (*тыр нянь*) был символом полной, счастливой жизни, символом достатка. Практически перед каждым религиозным праздником, в семейных обрядах жизненного цикла, на стол

выставляли *тыр нянь*. Если в доме невесты во время сватовства на столе “случится цельный каравай хлеба, то говорят, что это к счастью, и невесту выдают за первого жениха; если же случится не цельный каравай, то выдают невесту обыкновенно лишь за третьего жениха” (Верещагин 1995:59). Вообще, идея цельного, полного связывалась с обеспеченностью, изобилием. Не случайно речная вода, из которой на Пасху делали суп, ставили хлеб, называлась *тыр ву*, т.е. “полная, целая вода” (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 748, с.12). Таким образом, очевидно, стремились обеспечить достаток в доме на будущий год (если учесть, что в прошлом начало года приходилось примерно на это время). Ср. также священный статус самой первой кумышки, которую называли *тырвыл* (Васильев 1906:30).

Хлеб являлся абсолютным выражением своего, семейного счастья, семейной доли. Вспомним, что если при посадке хлебов в печь в доме случался чужой, то ему не разрешали уходить, пока хлеб не испечётся. Нельзя ходить с куском хлеба к чужим - счастье своё к ним перейдёт (Владыкина 1998:245). Бесермяне считали, что вслед за невестой из родительского дома могло уйти семейное счастье (*корка шуд*). Поэтому после отъезда свадебного поезда совершался обряд “возвращения семейного счастья”. Пожилая женщина выходила с хлебом и скатертью за ворота и просила *шуд* вернуться домой. Затем скатерть и хлеб заносили в дом и клали на стол (Попова 1998:168). В одном из преданий, скупые хозяева, чтобы к ним не приходили гости, поступили следующим образом. Они поставили среди ограды столб, на который положили каравай хлеба. Один из членов семьи выстрелил в этот хлеб из ружья. Как только раздался выстрел, из окна вылетело домашнее счастье в виде трёх белых лебедей (Верещагин 1895а:24). У коми, когда давали займы хлеб, то всегда надламывали его - чтобы крошки от него остались в доме (Сидоров 1928:54).

Почтительное, почти благоговейное отношение к хлебу проявлялось во всём. Не поднять с земли упавший хлеб, тем более пнуть его, считалось грехом.

Ни одна крошка не сметалась на пол. Со спокойной совестью бросали крошки лишь на поле, приговаривая при этом: *”Выжыез музын”* (“Корни в земле”, - Прокопьев 1926:10). В случае, если хлеб выпекался плохо, его никогда не называли плохим, говорили, что люди, испёкшие его, плохи. Если же хлеб назвать невкусным, то в будущем году не будет урожая (Гаврилов 1891:152). Отношение к хлебу как святому культивировали различные прверья и табу: когда хлеб в печи, нельзя сидеть на ней, иначе корочка обгорит; нельзя стоять спиной к поду печи - хлеб не испечётся (Владыкина 1998:245). Признавая сакральную значимость хлеба, его первостепенное значение для своего питания, удмурты говорили: *”Нянь бадзым”* (“Хлеб велик”). В удмуртской мифологии именно осквернение хлеба послужило началом конца “Золотого века”: небо отделилось от земли, кустистая рожь перевелась, а колос стал расти не от корня - лишь на верхушке соломины. Попрание хлеба символизировало вычленение человека из мира культуры, его приобщение к “нечистой силе”. Не случайно хлеб использовался теми, кто хотел стать колдуном. В полночь нужно было идти в баню, где следовало одной ногой наступить на хлеб, снять с шеи крест и положить его около второй ноги. После этого необходимо сказать: “О боге я не думаю”, и сразу придут черти, чтобы учить, как должно портить людей (Васильев 1902:19).

Удмурты ставили хлеб в один ряд с солнцем, что со всей очевидностью проявляется в клятве: *”Шунды нянь понна”* (“Хлебом-солнцем клянусь”). Ср. иносказательное название хлеба у коми *шондїбан* (букв. “солнца сторона, лицо”). Хлеб являлся критерием истины, клятва на нём приравнивалась клятве жизнью. Так, в случае кражи потерпевший приглашал к себе в дом односельчан и в знак невиновности предлагал каждому съесть с ножа кусок хлеба. Когда вор съедал этот кусок (а не съесть - значит признаться), он отрезал себе все пути к отступлению, становился клятвopеступником. Считалось, что он долго не проживёт (Верещагин 1995:208-209; см. также Гаврилов 1891:117). В некоторых местах односельчане шли к обворованному человеку, в доме

которого взяв в руки хлеб каждый по-очереди говорил о своей невинности. Считалось, что настоящий вор, когда в руках у него находится хлеб, не сможет произнести слова о своей невинности (Христолюбова 1995:170). Во время сватовства девушка, если она согласна выйти замуж, также съедала ломоть хлеба - после этого она уже не могла взять своё согласие назад (там же).

Итак, можно заключить, что хлеб в мифологическом контексте осмыслялся как символ жизни. В первую очередь, с ним связывались представления о достатке, семейном счастье, коллективной доле. Хлеб являл собой концентрированное выражение своего домашнего, и шире, “своего” человеческого. Это тот необходимый минимум культуры, её олицетворение, с которым человек чувствовал себя в безопасности, находясь за пределами Дома. Не случайно коми охотник в своей охотничьей избушке держал под подушкой хлеб (Сидоров 1928:152).

Феномен кумышки. На противоположном семантическом полюсе в системе питания удмуртов находится кумышка (вид домашней водки), игравшая совершенно особую роль в обрядовой жизни, молитвенных ритуалах.

На протяжении всего XIX века царское правительство пыталось бороться с кумышковарением у удмуртов и таким образом осуществить принцип государственной винной монополии на территории их проживания. Однако, все неоднократные попытки запретить изготовление кумышки неизменно оканчивались провалом. Кстати, иногда встречались довольно курьёзные указы - в 1827 году удмуртам было разрешено варить кумышку из квашенного молока, чего они никогда не делали и делать не умели (Михеев 1928:147). “Есть один предмет, по поводу которого вотяк является и непокорным власти, и не щадит денег - это кумышка. Никто - даже откуп - не придумал мер к уничтожению курения этого напитка. Вотяков бунтующими даже трудно и вообразить, но, при преследовании кумышки, корчемной страже нередко приводилось встречать селение, оцеплённым вотяками для отпора страже, если она вздумает покуситься на обыск. Бывали нередко ожесточённые драки, даже

убийства. К одному новому корчемному заседателю, после нескольких недель его службы, явилась депутация из десяти вотяков. Ему было сказано: “Бачка! Коль хочет твой, чтобы голова сидел на плечах, то не якшайся больно с откупом...”. Корчемный, после такой угрозы, перед своими отъездами для обысков вынужден был тайно предупреждать вотяков о своём посещении. Кто знает быт вотяков, тот, не задумавшись скажет, что вотяк не способен даже думать об угрозе чиновнику, ради только угрозы” (Блинов 1867:34-35). После очередного указа 1890 года о запрещении кумышковарения, удмурты, по выражению И.С.Михеева, объявили русскому правительству настоящую войну. “Они (удмурты - П.О.) боролись с кумышечной стражей всеми средствами: они отступали в леса, в овраги. Когда же враг наступал их врасплох, вотяки с яростью бросались на своих врагов и очень часто эта борьба заканчивалась победой вотяков. В Елабужском уезде женщина-вотячка выстрелом из ружья убила урядника, дерзнувшего переступить порог куалы, где она варила кумышку. В Сарапульском уезде толпа вотяков убивает акцизного надзирателя, который, несмотря на предостережения местной полиции, забрался в лес, где вотяки варили кумышку. Около Н.Мултана вотяки из засады убивают стражников и урядников, специально представленных для надзора за кумышковарением. В Мамадышском уезде вотяки до полусмерти избивают кумышечного урядника, который после этого отпрашивается на другое место, подальше от вотяков. Среди полиции и надзирателей стало крепнуть убеждение, что умирать из-за какой-то кумышки совсем неинтересно; что бороться с кумышкой штрафами, тюрьмой бесполезно, так как вотяки не боятся ни штрафов, ни тюрьмы и варение кумышки продолжают” (Михеев 1928:150).

Отчего же удмурты с таким, неприсущим им, ожесточением отстаивали своё право на изготовление кумышки?

Дело в том, что кумышка была одним из обязательных жертвенных приношений языческим богам, являлась необходимым элементом каждого

молитвенного ритуала. И.С.Михеев в своей работе, посвящённой этому напитку, приводит слова одного крестьянина, осуждённого за кумышковарение: “Я вотяк, притом некрещёный. Мы молимся по-своему - то в луде, то в куале. Молимся с хлебом и кумышкой. Без кумышки нам нельзя молиться. Не варить кумышку не можем, тогда все моления надо бросать” (Михеев 1928:151). О необходимости кумышки в удмуртских молениях пишут и другие авторы. “...Жертвоприношение не может быть и не бывает без яичного блина и кумышки; блин и кумышка - необходимые принадлежности жертвоприношения” (Верещагин 1995:60). “Как священный напиток, как дар богов, играющий весьма важную роль в деле религиозных верований, кумышка не могла не выкуриваться” (Кошурников 1879:19). В удмуртском антропогоническом мифе рассказывается, как Инмар, сотворив человека, велел Керемету научить человека делать кумышку, напиток, исцеляющий от скуки; Керемет осквернил кумышку, и в неё вселились смерть и грехи (Айхенвальд, Петрухин, Хелимский 1982:173). Даже если учитывать влияние на этот миф библейской традиции (а оно здесь очевидно), то, тем не менее, появление в тексте кумышки, замена ею райских яблок, весьма символично и показательно.

В руке жреца, когда он обращался со своей молитвой к богам, была рюмка (точнее деревянная чаша - рюмки на моления недопустимы) с кумышкой. Жрецы причащались кумышкой, которую приносила с собой каждая женщина: “Женщины непрерывно подносят попам рюмки с кумышкой...” (Верещагин 1995:58). Кажется, что практически любое обращение богам, будь то общественное или же семейное моление, требовало наличия кумышки (см.Верещагин 1995:52-75). Например, моление хозяев во время новоселья: “...Она (жена) берёт бутылку с кумышкой, наливает в рюмку и подаёт мужу, и тот, взяв в правую руку рюмку, а в левой держа ветку, читает свои молитвы” (Там же:70).

В чём причина столь выдающегося значения кумышки в обрядовой жизни удмуртов? Отчего без этого напитка моление в глазах удмурта теряло

всякий смысл? Следует отметить, что опьяняющий напиток в большинстве традиций являлся средством достижения особого, сакрально отмеченного, переходного состояния.* Не выполняла ли и кумышка подобную роль в удмуртских ритуалах? Весьма показательно в этой связи, что кумышкой обливали умерших (Богаевский 1888:63; Владыкин 1994:112). По сообщению В.Кошурникова, это делалось “для облегчения их участи за гробом” (Кошурников 1879:23). Очевидно, кумышка облегчала переход покойного в потусторонний мир, мир предков. В другой пороговой ситуации - родах - мы вновь сталкиваемся с особыми функциями кумышки. Сразу после родов повитуха подносила роженице рюмку кумышки со словами: “*Цемгес, курадъитэк пинал ваилыны, кужмо луыны, ю!*” (“Чтобы чаще, легче детей рожать, чтобы сильной стать, пей!” - Первухин 1889, 5:16). В период действия запрета на кумышководарение удмуртские женщины жаловались, что “...труднее рожают детей и сильно мучаются за неимением кумышки” (Спренжина 1900). Этот напиток в отдельных местностях называли *пиян аракы* - родильное вино. Такая кумышка делалась ещё беременной женщиной специально для облегчения своих родов. Причём по её качеству судили о благополучном или неблагополучном исходе родов (Герд 1997:218). Считалось, что в *пиян аракы* находится будущее счастье ребёнка. “Некоторые, желая отомстить родильнице и украсть у будущего ребёнка счастье, тихонько воруют часть закваски (для браги - П.О.)” (там же). Таким образом, использование кумышки в ритуале, определённо имело мифологический подтекст. Она облегчала, а в значительной степени и обеспечивала (вероятно, благодаря своему “одурманивающему” воздействию) переходное между “своим” и “чужим”, профанным и сакральным состояние человека. Кумышка в контексте ритуала представляла собой одно из эффективных средств коммуникации между двумя мирами, своего рода “мост”, их соединявший. Отсюда и совершенно особая роль кумышки в ритуальных

* Ср. посреднические (между землей и небом) функции сомы в древнеиндийской мифологии; использование галлюциногенных средств в шаманской практике, действие которых в значительной степени обеспечивало чувство реальности шаманских путешествий-полетов в верхний и нижний миры.

молениях, в переходных обрядах и переходных ситуациях. Вспомним, что поезжан во время свадьбы пускали в дом (или в *ткр шор*) лишь после того, как они отведают кумышку (см. выше).

Опьянение в ритуальном контексте рассматривалось мифологическим сознанием как выход из профанного времени, следствием чего являлось, в частности, приобретение вещей способностей. Так, например, в праздник окончания молотбы хлебов старались напоить маленьких детей кумышкой, что должно было якобы придать им здоровья. Считалось, что “чем больше дурачатся подвыпившие дети, чем более они прыгают, тем лучше; этим предвещается хороший урожай и удачная работа на будущий год” (Первухин 1889, 2:87).

Обращает на себя внимание недопустимость замены кумышки во время молений водкой. “Кабацкая водка при молельных церемониях не употребляется; если нет кумышки, то обходятся и без неё, довольствуясь одним пивом” (Васильев 1906:59). “Водкой молиться нельзя. Мы молимся лишь плодами своих трудов. Кумышка наш трудовой напиток, а водку мы не делаем...” (Михеев 1928:151). Очевидно, подобное неприятие водки, чужого удмуртам напитка, табу на его использование в молениях, объясняется не только традиционным предпочтением кумышки, её освященностью многовековой традицией, авторитетом предков. Дело в том, что сам процесс изготовления кумышки носил, как нам кажется, более или менее чётко выраженный ритуальный характер, что в значительной мере определяло особые свойства этого напитка, свойства, которыми водка, разумеется, не обладала.

Приготовление кумышки было целиком женским занятием; в удмуртской семье каждая женщина “обязана сама приготовить себе кумышку” (Кошурников 1879:19). Обычно этим занимались в семейной куа или в лесу, около родника или реки. Мужчин туда не допускали, так как их “тяжёлый глаз” мог отразиться на достоинстве кумышки. (Смирнов 1890:115). Здесь

напрашивается сравнение с запретом мужчинам присутствовать при родах, так как это их затрудняло. По-видимому, их присутствие могло отрицательно сказаться на напитке, позволявшем устанавливать контакты с “тем”, внеположенным культуре миром.

Если кумышку делали в куа, то двери закрывали и никому не позволялось ни входить, ни выходить оттуда. Считалось, что иначе она получится плохой, невкусной (Блинов 1867:37). Весьма показательно, что вход и выход из помещения были запрещены и в других, ритуально отмеченных, ситуациях: при выборах нового жреца; во время поминок, когда крошили в корыто пищу, предназначенную для умерших (Васильев 1906:31, 44). Во время приготовления кумышки женщины пребывали в каком-то особом торжественно-молитвенном настроении. “При каждой операции с брагой (состав, из которого собственно и “гонится” кумышка - П.О.) они говорят: “*Остэ, Инмаре-Кылчинэ!*” (Ильин РФ НИИ Д№ 519, с.196-215).

Перед замешиванием браги женщина молилась нюлэсмурту, чтобы он помог варить кумышку, иначе она выйдет никуда не годная (Михеев 1928:157).

Неудачно приготовленная кумышка считалась предзнаменованием какого-либо несчастья, особенно, если вместо неё из “змеевика” шла брага (там же).* Существовал целый арсенал магических приёмов улучшить качество этого напитка. По сообщению И.Васильева, удмурты “посвящали” готовящуюся кумышку какому-либо человеку, считавшемуся счастливым - это, полагали, должно было способствовать её хорошему вкусу (Васильев 1906:29). В предупреждение от неудачи при варке кумышки кадку с брагой трижды обводили тлеющим угольком, который затем бросали в брагу. Считалось, что этого кумышка будет крепче (РФ НИИ, Оп.2-Н, Д№ 519, с.198). Кстати, в хорошей, годной для моления кумышке жрец якобы видел горящую свечу, а в негодной - головёшку (Васильев 1906:30). “Иногда женщина, замешивая брагу, приносит с гумна метлу, садится на неё верхом, бегаёт вокруг кадки и ударяет

её метлой: от этого кумышка будет пьяная, хорошая. Некоторые женщины просто бегают вокруг кадки, пляшут и поют песни, чтобы кумышка была весёлая. Во многих местах, когда выливают брагу в котёл, то изо всей силы кричат, ухают: от этого кумышка должна быть хорошая, способная возбуждать в человеке бодрость, силу, веселье” (Михеев 1928:157). Иногда кумышку варили во время бурной погоды, так как считалось, что в такую погоду она выходит крепче (там же).

Удмурты считали, что кумышка даётся живым предками. Поэтому при неудачно вышедшем напитке в жертву умершим приносили курицу чёрного цвета (Емельянов 1921:34; Васильев 1906:59-60). По сведениям П.Богаевского, молиться предкам следовало всем *бкляком* (патронимической группой родственников): “Должны присутствовать все родственники. Каждый должен поминать своих покойников. Может быть кто-либо из умерших в боляке препятствует варке кумышки” (Богаевский 1890, 4:48).

Существовали особые правила угощения кумышкой. Её подносила гостю только хозяйка, тогда как хлеб за столом распределял только хозяин. “Кумышка у вотяков находится в распоряжении женщин, поэтому, если дома только мужчины, гость и не должен думать, что его угостят кумышкой; так равно и не думай и о том, что кумышкой будет угощать сам хозяин, - этого у них нет” (Верещагин 1995:116). Угощая гостя кумышкой, хозяйка первую рюмку всегда подаёт своему мужу или же обязательно отольёт несколько капель сама. Подать сначала чужому означало отдать ему своё счастье, семейное согласие (там же). Характерно, что во время приготовления “родильной” кумышки особо остерегались давать пробовать кому-либо первые струйки этого напитка - в них заключалось будущее счастье ребёнка (Герд 1997:219-220). **СМ НЫЛ БРАГААА** Не следовало никому давать и хлеб, впервые испечённый из нового урожая - иначе не будет спорины. Как видим, Первому придавался особый смысл. Ср.: первый встречный, первый

* В то же время, необычно хорошо получавшаяся кумышка также рассматривалась как предвестница какого-либо горя (Гаврилов 1891:144).

вошедший, первый гром, “магия первого дня” в календарном цикле (подробнее см.: Байбурин 1993:146-147). Первое, начальное, первый элемент в традиционной культуре удмуртов (и не только их - см. Топоров 1992, 2:630) устойчиво соотносился с идеей целого, полного: ср. *тырвыл* как название первых капель варящейся кумышки (Васильев 1906:30) - букв. “целый, полный верх”, лучшая часть; *тыр ву* в Пасхе (= Новый год). Это первоначальное, этот первоэлемент содержал в себе целостность, единство, с которыми связывались представления о доле, домашнем человеческом счастье, полноценной, обеспеченной жизни. Нарушение такой целостности, неделимости (отдать чужому) было недопустимо.

Таким образом, ритуальная значимость кумышки, вероятнее всего, сопряжена с идеей переходного состояния, с её помощью человек апеллировал к мифическим силам, устанавливал контакт с ними. И в более широком смысле - этот алкогольный напиток служил инструментом соединения двух миров, обладал медиативными “способностями” - с его помощью временно снималась жесткость бинарного разделения мира. Имеет смысл обратить внимание и на то, что кумышка появляется в обрядах именно в те моменты, когда главное действующее лицо ритуала (в свадьбе, похоронах, во время родов) подвергается “переделке”, меняет свой статус.

Итак, что же для удмурта значила еда, пища, питье? Еда являлась источником (реальным и, что особенно важно, сверхъестественным) жизненной силы, обеспечивавшим устойчивость человека перед вредоносным влиянием злых духов. Особенно наглядно данные свойства пищи проявляются в таком ее элементе как хлеб, служившем символом “своего”, домашнего, человеческого. Еще в недавнем прошлом акт вкушения пищи, принятия напитков, их приготовление приближались в удмуртском обществе к ритуалу. В ходе трапезы (в особенности коллективной) устанавливалось символическое значение социальных отношений, семиотическое осмысление времени и пространства в религиозно-мифологическом воззрении. Вместе с людьми

незримо в трапезе принимали участие Боги и предки. Еда являла собой тот “третейский” элемент, вокруг которого могли объединиться люди, люди и боги: кулинарный символ в равной степени необходим всем участникам практически непрерывно ведущегося “диалога” между двумя глобальными сферами бытия. В то же время, само застолье, трапеза, приближали человека к сфере потустороннего. Ритуальная значимость пищи, акта ее вкушения была во многом сопряжена с идеей возрождения, плодородия, присущих еде, точнее ее потреблению.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключительном разделе работы хотелось бы остановиться на некоторых общих закономерностях экстраутилитарного функционирования вещей в традиционной культуре удмуртов, их месте в целостной системе религиозно-мифологического мировосприятия, на основных принципах семантизации некоторых элементов предметного мира.

Основываясь на удмуртском материале, можно высказать предположение о том, что механизм символического осмысления быта ориентирован главным образом на оппозицию “своего” и “чужого” мира. Данное фундаментальное противопоставление может существовать в самых различных модификациях: область живых - область мертвых, мир людей - мир богов, человеческое - нечеловеческое, освоенное - неосвоенное, селение - лес, внутреннее - внешнее. Внешний мир мыслится опасным для человека, враждебным ему.

В этих условиях вещи могли использоваться для осуществления следующих целей.

Рукотворное предметное окружение человека, как неизбежный и необходимый атрибут его социальной природы, как продукт Культуры, отделяло обжитой и упорядоченный мир от хаоса дикой Природы. Вещи являлись “надежным буфером между своим создателем и природой” (ТМТЮС 1988:194). Одной из важнейших форм освоения мира являлось его овеществление. Окружающее человека “его” пространство (не то, которое обширно и неохватно) заполнено вещами, имеет предметные характеристики. “Свой” мир удмуртского земледельца выстраивается и оформляется с помощью предметного окружения, он “свой” в значительной степени потому, что “вещен”. Определенность этого мира, обжитого пространства, прослеживается и в удмуртском языке: *котыр*, *котырлык* - вещь, вещи, имущество (букв. “все, что вокруг”) и *котыр* - окрестность, округа; околица, *котыртыны* - обойти; окружить; обнести, загородить. Не случайно для перевоплощения, для

приобретения “нечеловеческих” способностей, при моделировании перехода в другой мир человек вынужден выйти за пределы “защитного экрана” предметной среды (на улицу, за околицу во время гаданий, при обучении ведовству), лишиться своих предметных определителей (одежды), приобщиться к ценностям иного мира (вкусить пищу, а точнее - “антипищу”, его обитателей - Верещагин 1889:176-177).

В реальной бытовой обстановке человек постоянно ощущал физическую близость иного мира. Предметные символы упорядочивали связь людей с силами внешнего мира, придавали ей регламентированный характер. В ритуале с их помощью могут устанавливаться дополнительные границы между разными семантическими сферами бытия, перекрываться, блокироваться каналы связи между “своим” и “чужим”.

С другой стороны, вещи могли использоваться для достижения противоположных целей. Стоя на страже человеческих интересов, являясь буфером между человеком и миром, внутренним и внешним, они опосредовали контакты между ними, являлись инструментом соединения двух миров, т.е. обладали медиативными “способностями”. Использование вещей как медиаторов, по мнению А.К.Байбурина, обусловлено их двойственной природой: “...с одной стороны, всякая вещь принадлежит миру природы (материал для их изготовления взят оттуда); с другой стороны, она подвергалась специальным операциям, переводящим ее из области естественного в искусственное, обработанное человеком и по этому признаку включенное в культуру” (Байбурин 1989:85-86). Вещи во многом конструируют и оформляют “контактные зоны” (окна, двери, изгородь, подпол и т.д.), с их помощью устанавливается связь между двумя сферами мироздания (ткань, пища). Изменяя привычные предметные характеристики в рукотворном окружении, человек мог осуществлять переход из “своего” мира в “чужой”, от живых к мертвым (действия с одеждой).

Символические, знаковые функции и значения элементов материальной культуры, со всей очевидностью проявляющиеся в обрядовых контекстах, как правило, неслучайны. В принципе любой признак предмета, любое его свойство могут мотивировать его знаковые функционирование, могут стать основой для его символизации. Поскольку речь идет о предметах практических, то естественно, что одним из наиболее регулярных принципов символизации оказывается наделение предмета символическим значением по совершаемому им утилитарному действию. Наиболее простой механизм семантизации предметов исходит из тех или иных реальных их свойств, опирается на характерные для них практические функции. Так, матица приобретает символику “матери-бревна”, связующего звена между проживающими в доме членами семьи благодаря своей конструктивной роли (она держит на себе все потолочные доски); генитальная символика ступы и песта основывается на процессе толчения как эвфемизме соития; семантика квашни определяется тем, что в ней происходит таинство рождения хлеба и т.п.

Символическая значимость предмета может быть обусловлена его внешним видом: нить, веревка метафорически соотносятся с дорогой благодаря их общим признакам - длине, протяженности. Другой вид мотивации знаковых функций вещей - принадлежность предмета кому-либо или чему-либо: роль рубахи многодетной женщины при избавлении от бесплодия; сакральный статус *торо пукон* - своеобразного “домашнего трона” главы семейства; задействие очажной цепи, печной утвари для прекращения града. Вещи, существуя вместе с человеком, являясь его надежными “спутниками”, были причастны ему, отождествлялись с ним. Предметы служили своего рода вместилищем семейного благополучия, в них могла быть сосредоточена человеческая доля - отсюда и обычай ничего не давать в долг в определенные периоды времени, случаи ритуальной кражи.

Знаковые характеристики вещей могли определяться их пространственным расположением. Предметы, удаленные от

упорядочивающей середины, от центра своего мира, маркирующие его границы, в ритуале могут быть использованы для обозначения “чужого”, либо в качестве проводников-медиаторов (изгородь, двери, дымоход, матица, обувь). Напротив, предметы, воплощающие идею “своего”, находятся в ближнем, наиболее внутреннем круге предметного окружения человека, маркируют середину (дом, одежда, пояс).

Символическое значение предметов и их ритуальный статус часто обусловлен их качественными характеристиками (старый - новый, грязный - чистый, прямой - перевернутый, завершенный - незавершенный, целый - не целый, покрытый - непокрытый, первый - последний), в зависимости от которых предметы могут распределяться по признаку “свой” - “чужой”, живой - мертвый, счастливый - несчастливый и т.д.

Символика вещи может зависеть и от ее генезиса, способа ее изготовления (функционирование ткани в ритуальном контексте как символа объединения, т.к. ткань изготовлена путем соединения в одно целое множества нитей).

Предметный символ, таким образом, аккумулирует в себе семантику отношений, действия, лица, места, другого предмета, всего обрядового контекста. Такое многообразие способов мотивации ведет к существенному осложнению семантической нагрузки данной конкретной вещи, к возможности различного ее осмысления и к разнообразию ритуальных функций. Один и тот же реальный предмет может порождать несколько различных, иногда противоположных, значений символического языка. В разных контекстах могли актуализироваться разные свойства предмета, разные его признаки и функции. И даже один и тот же признак может определять несколько символических значений. В таких случаях мы имеем дело с полисемией (а нередко даже и омонимией) символов. Например, печь может выступать и в качестве апотропея, охранительного символа (связь с огнем, преобразование природного в культурное в ходе приготовления пищи) и как символический

канал связи с потусторонним миром, миром предков (дым, дымоход, выходящий за пределы дома), и одновременно женским символом (печь - производственное место женщины, приготовление пищи как процесс ее “рождения”); матица является символом устойчивости, благополучности дома/семьи, обладает “семейнообразующей” системой значений (конструктивная роль) и, в то же время, служит символической границей между внутренним и внешним, “своим” и “чужим” (поперечное ее расположение в доме).

Зачастую предмет приобретает положительную или отрицательную семантическую нагрузку в зависимости от направленности движения по отношению к нему - вовнутрь или вовне. Особенно это характерно для пограничных объектов, расположенных на рубеже миров (изгородь, ворота).

Подводя общий итог данному диссертационному исследованию, следует сказать, что изученные литературные, архивные и полевые материалы позволяют рассматривать материальную культуру (точнее, задействование ее элементов в нестандартных для них контекстах) как новый и важный источник для дешифровки “тайнописи” мифоритуального метафорического языка удмуртских обрядов и обычаев, в которых нашли отражение некоторые общие мировоззренческие установки народа. Предметный и опредмеченный мир представлял собой систему, отражающую мифопоэтические представления удмуртского этноса.

В настоящей работе затронуты далеко не все вопросы такой обширной и многоплановой проблемы, как вещь и миф, вещный мир и мировоззрение. Тема, конечно же, не исчерпывается поставленными здесь задачами, более того, открываются новые грани их решения. Ждут своего подробного освещения знаковые характеристики отдельных элементов народного костюма (в особенности - сложнейшего женского головного убора, ритуального значения его составляющих), домашней утвари, декора вещей. Чрезвычайно ценным было бы исследование такого уникального знакового комплекса как

украшения. В будущем необходимо остановиться на проблеме семантики орнамента, принципах его построения и размещения. Весьма перспективным обещает быть исследование символической организации традиционной деревенской (жилой) среды, т.е. системы смыслов и значений, которыми наделялись топографические (природные и созданные человеком) объекты. Большой интерес представляет изучение семантики хозяйственных построек удмуртской усадьбы и мн. др.

ЛИТЕРАТУРА

Айхенвальд А.Ю., Петрухин В.Я., Хелимский Е.А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования: 1981. - М., 1982. - С. 163 - 192.

Аптиев Г. Религиозные обычаи и поверья вотяков Бирского уезда Уфимской губернии // ИОАИЭ. - Казань, 1892. - Т. 10, вып. 1. - С. 119 - 120.

Атаманов М.Г., Владыкин В.Е. Погребальный ритуал южных удмуртов (кон. XIX - нач. XX вв.) // Материалы средневековых памятников Удмуртии. - Устинов, 1985. - С. 131 - 153.

Ашихмина Л.И. Реконструкция представлений о мировом древе у населения северного Приуралья в эпоху бронзы и раннего железа. - Сыктывкар, 1992. - 29 с.

Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда // Камско-Волжский край, 1896, №№ 39, 58, 65.

Багин С. Свадебные обряды и обычаи вотяков Казанского уезда: Этнографический очерк. - Казань, 1895.

Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Сб. Музея антропологии и этнографии. - СПб., 1992. - Т. 45: Из культурного наследия народов Восточной Европы.

Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983. - 188 с.

Байбурин А.К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Сб. Музея антропологии и этнографии. - Л., 1982. - Т. 38.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. - СПб.: Наука, 1993. - 237 с.

Байбурин А.К. Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. - Л., 1990.

Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. - Л., 1989. - 63 - 88.

Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии. - Л., 1981. - Т. 37: Материальная культура и мифология. - С. 215 - 226.

Байбурин А.К. Этнические аспекты изучения стереотипных форм поведения и традиционная культура // СЭ. - 1985. - № 2. - С. 36-46.

Байбурин А.К., Левинтон Г.А. Похороны и свадьба // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. - М., 1985.

Байбурин А.К., Топорков А.Л. У истоков этикета. - Л.: Наука, 1990. - 165 с.

Белицер В.Н. Народная одежда удмуртов (материалы к этногенезу) // ТИЭ. Нов. сер. - М.: Изд-во АН СССР, 1951. - 142 с.

Белицер В.Н. Очерки по этнографии народов коми. - М., 1958.-392 с.

Белицер В.Н., Маркелов М.Т., Сидоров Г.Ф. Удмурты. - Ижевск, 1931. - 30 с.

Бернц В.А. Характеристика жертвенных комплексов Тураевского I могильника // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития / Материалы международной научной конференции. - Глазов, 1997. - Ч. II. - С. 35 - 38.

Бехтерев В.М. Вотяки, их история и современное состояние: Бытовые и этнографические очерки // Вестник Европы. - Спб., 1880. - Т.4, ч. 7 - 8. - С. 621 - 654.

Блинов Н. Вопрос о кумышке // Записки для чтения. - Спб., 1867. - №7. - С. 31 - 42.

Богаевский П.М. Материалы для изучения народной словесности вотяков // ЭО. - М., 1892. - № 4. - С. 171 - 177.

Богаевский П.М. Очерк быта Сарапульских вотяков // Сб. материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этн-ом музее. - М., 1888. - Вып. 3. - С. 14 - 64.

Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО. - М., 1890. - № 1. С. 116 - 163, № 2. С. 77 - 109, № 4. С. 42 - 70.

Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. - М., 1971. - 544 с.

Васильев И. Обзор языческих обычаев, суеверий и религии вотяков Казанской губернии //ИЮАИЭ. - Казань, 1906. - Т.22, вып. 5.

Ватка но Калмез: Удмурт легендаос но преданиос / Сост. Н.П.Кралина, П.К.Поздеев. - Ижевск: "Удмуртия", 1971. - 163 с.

Вахрушев В.М. Удмуртско-русский словарь синонимов. - Ижевск: Удмуртия, 1995. - 280 с.

Верещагин Г.Е. Общинное землевладение у вотяков Сарапульского уезда // Календарь и пам. кн. Вят. губ. на 1895 г. - Вятка, 1895. - С. 79 - 146.

Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии // Записки РГО. - СПб., 1889. - Т. 14, вып 3. - 197 с.

Верещагин Г.Е. Знахарство в Вятской губернии. - Вятка, 1909.

Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков. - Вятка, 1895. - 63 с.

Верещагин Г.Е. Остатки язычества у вотяков. - Вятка, 1895. - 63 с.

Верещагин Г.Е. Собрание сочинений в 6-ти томах. - Ижевск, 1995. - Т.1. - "Вотяки Сосновского края". - 260 с.

Верещагин Г.Е. Старые обычаи и верования вотяков Глазовского уезда // ЭО. - М., 1909. - Кн. 83, № 4.

Виноградов С.Н. Гур - коркалэн сюлэмыз // Кенеш. - Ижевск, 1993. - № 7.

Виноградов С.Н. Удмурт ос. Пуконъес // Инвожо. - Ижевск, 1991. - № 12.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. - Ижевск: Удмуртия, 1994. - 384 с.

Владыкина Т.Г. Удмуртские поверья в системе этносоциальной регламентации // Традиционное поведение и общение удмуртов. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. - 126 - 171 с.

Владыкина Т.Г. Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции систематики. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1998. - 356 с.

Волкова Л.А. "Шийлык" - обряд аграрного культа удмуртов // История и культура Волго-Вятского края. - Киров, 1994.

Вотяки. - М., 1926. - Вып. 1.

Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда // Труды Четвертого Археологического съезда в России. - Казань, 1891. - Т.2.

Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. - Казань, 1880. - 188 с.

Гаген-Торн Н.И. Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы // СЭ. 1933. № 5-6. С.76 - 88.

Гемуев И.Н. Мироззрение народа манси. Дом и Космос. - Новосибирск: Наука, 1990. - 232 с.

Герд К. Человек и его рождение у восточных финнов // Герд К. О ней я песнь пою... - Ижевск: Удмуртия, 1997. - С. 188 - 273.

Герцен А.И. Вотяки и черемисы // ВГВ, 1838, № 1, 3.

Головнев А.В. Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. - Екатеринбург, 1995. - 608 с.

Горб Д.А. Материальные компоненты вепсского свадебного обряда в кон. XIX - XX в. // Население Ленинградской области: материалы и исследования по истории и традиционной культуре. - СПб., 1992.

Грибова Л.С. Пермский звериный стиль. - М.: Наука, 1975. - 147 с.

Грибова Л.С. Декоративно-прикладное искусство народов коми - М.: Наука, 1980. - 239 с.

Гринкова Н.П. Домашние промыслы, связанные с изготовлением одежды у удмуртов Башкирской АССР // СЭ. 1940. № 3.

Гришкина М.В. Типология удмуртской крестьянской семьи кон. XVII - пер. пол. XIX вв. // Мат.-лы VI Международного конгресса финно-угроведов. - М., 1989. - Т. I. - С. 203 - 210.

Елабужский М. Поверья некрещеных вотяков Елабужского уезда о злых духах и колдунах // ВЕВ. - 1894. - № 20.

Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: остатки старинных верований и обрядов у вотяков. - Казань, 1921. - Вып. 3. - 156 с.

Жуковская Н.Л. Традиционные представления о жилом и хозяйственном пространстве у монголов // Полевые исследования института этнографии. 1983. - М.: Наука, 1987.

Зеленин Д.К. Избранные труды: Статьи по духовной культуре (1901 - 1913). - М.: "Индрик", 1994. - 400 с.

Зеленин Д.К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. - М.-Л., 1937. - 79 с.

Иванов В.В., Топоров В.Н. Проблема функций кузнеца в свете семиотической типологии культур // Мат.-лы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. - Тарту, 1974. - Вып. 1 (5).

Иванова Л.И. К вопросу о бытовании карельской мифологической прозы и некоторых ее персонажей // Фольклористика Карелии. - Петрозаводск, 1995.

Иванова М.Г. Истоки удмуртского народа. - Ижевск: Удмуртия, 1994. - 192с.

Ильин М.И. Похороны и поминки вотяков // ВОУО, 1914. - № 8. С. 319 - 325.

Ильин М.И. Свадебные обычаи и обряды у вотяков // Труды НОИВК. - Ижевск, 1926. - вып. 2.

Ильина И., Уляшев О. Магия любви и любовная магия коми // АРТ / Республиканский литературно-публицистический, историко-культурологический, художественный журнал. - Сыктывкар, 1998. - №1. -

Ильина И.В. Идея "смерти - возрождения" в лечебной магии коми // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития / Материалы международной научной конференции. - Глазов, 1997. - Ч. II. - С. 46 - 49.

Ильина И.В. Обычаи и обряды, связанные с рождением и охраной здоровья ребенка у коми // Традиции и новации в народной культуре коми. - Сыктывкар, 1983.

Ильина И.В. Традиционные представления коми об этиологии заболеваний // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. - Сыктывкар, 1989.

Искусство Удмуртии. - Ижевск, 1975. - Вып. 1. - 255 с.

Кандинский В. Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян // ЭО. - М., 1889. - № 3. - С.102 - 110.

Карев В.М. Судьба // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1992. - Т.2. - С. 471 - 474.

Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи . Северное наречие и срединные говоры. - Ижевск: Удмуртия, 1981. - 300 с.

Кельмаков В.К. Образцы удмуртской речи 2 : Срединные говоры. - Ижевск: УИИЯЛ УрО АН СССР, УдГУ, 1990. - 364 с.

Климов К.М. Удмуртское народное искусство. - Ижевск, 1988. - 199с.

Коми легенды и предания. - Сыктывкар, 1984. - 172 с.

Коми народные сказки. - Сыктывкар, 1975.

Коми-русский словарь / Под ред. В.И.Лыткина. - М., 1961.

Конаков Н.Д. Строительная обрядность народов коми // Традиционное мировоззрение и духовная культура народов Европейского Севера. - Сыктывкар, 1996. - С. 21 - 30.

Конаков Н.Д. Промысловый календарь в мировоззрении древних коми // Мировоззрение финно-угорских народов. - Новосибирск, 1990. - С. 103 - 121.

Конка А.П. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом // Этнокультурные процессы в Карелии. - Петрозаводск, 1986. - С. 85 - 112.

Корепанов К.И. История и культура населения Елабужского края в раннеананьинскую эпоху. - Елабуга, 1991. - 31 с.

Косменко А.П. Функция и символика вепского полотенца // Фольклористика Карелии. - Петрозаводск, 1983. - С. 39 - 55.

Кошурников В. Быт вотяков Сарапульского уезда Вятской губернии. - Казань, 1880. - 44 с.

Криничная Н.А. Нить жизни. - Петрозаводск, 1995.

Крюкова Т.А. Удмуртское народное изобразительное искусство. - Ижевск - Ленинград, 1973. - 158 с.

Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурологического исследования. - Ереван, 1983. - 318 с.

Лавонен Н.А. Карельская скатерть: ее функции в народном быту и традиционной обрядности // Обряды и верования народов Карелии. - Петрозаводск, 1994.

Лавонен Н.А. О древних магических оберегах // Фольклор и этнография: связи фольклора с древними представлениями и обрядами. - Ленинград, 1977.

Лавонен Н.А. Функциональная роль порога в фольклоре и верованиях карел // Фольклор и этнография. - Ленинград, 1984. - С. 171-179.

Лебедева С.Х. Женские головные уборы Удмуртов (Обзор фондов Удмуртского республиканского краеведческого музея) // Народное искусство и художественные промыслы Удмуртии. - Ижевск, 1980. - С. 35 - 40.

Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике // Ю.М.Лотман и тартусско-московская семиотическая школа. - М., 1994.

Лыткин В.И. Исторический вокализм пермских языков. - М.: Наука, 1964. - 270с.

Максимов В.А. Вотяки: Краткий историко-этнографический очерк. - Ижевск: Удкнига, 1925. - 126 с.

Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - нач. XX в. - М., 1984. - 216 с.

Материальная культура и мифология // Сб. Музея антропологии и этнографии / Отв. ред. Б.Н.Путилов. - Л.: Наука, 1981. - Т. 37. - 227 с.

- Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. - М.: "Восточная литература", 1995. - 408 с.
- Миннихметова Т.Г. Календарные обряды закамских удмуртов / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. - Уфа, 1996.
- Миропольский А. Крещеные вотяки Казанского уезда, их поверья, обряды, обычаи // Православный собеседник, 1876. - № 12. С. 351 - 367.
- Мифы народов мира: В 2-х томах. - М.: Сов. энциклопедия. - 1991. - Т.1. - 672с.; 1992. - Т.2. - 720 с.
- Мифы, легенды и сказки удмуртского народа. - Ижевск: Удмуртия, 1995. - 207 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н.В.Лукина. - М.: Наука, 1990. - 568 с.
- Михеев И.С. Болезни и способы их лечения по верованиям и обычаям казанских вотяков // Вотяки. - М., 1926. - С. 41 - 48. / Труды НОИВК. - Вып. 2.
- Михеев И.С. Кумышка // ИОАИЭ. - Казань, 1928. - Т. 34, вып. 1 - 2. - С. 146 - 159.
- Мордва. Историко-культурные очерки. - Саранск, 1995.
- Мордовские загадки // Устно-поэтическое творчество мордовского народа. - Саранск, 1968. - Т.4, кн.2.
- Налимов В.П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. - М., 1907. - № 1-2.
- Несанелис Д.А. Старинная игра детей коми "горд гача": опыт семантического анализа // Генезис и эволюция традиционной культуры коми. - Сыктывкар, 1989. - С. 80-89.
- Нуриева И.М. Песни завятских удмуртов. - Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1995. - вып. 1. - 232 с.
- Орлов П.А. Семантика ступы в традиционной удмуртской культуре // История и культура финно-угорских народов: Материалы международной

студенческой научно-практической конференции. Ч.І. - Глазов, 1997. - С. 75 - 78.

Первухин Н.Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. - Вятка, 1888 - 1890. - Эск. І. - 105 с.; Эск. ІІ. - 141 с.; Эск. ІІІ. - 83 с.; Эск. ІV. - 84 с.; Эск. V. - 68 с.

Петропавловский Этнографическая экскурсия в деревню Пунем // Труды НОИВК. - Ижевск, 1926. - вып.2.

Поверья и обряды вотяков Глазовского уезда // ВГВ, 1883. - № 59 -65.

Попов Н.С. Погребальный обряд марийцев в XIX - нач. XX вв. // Археология и этнография Марийского края. - Йошкар-Ола, 1981. - Вып. 5: Материальная и духовная культура марийцев. - С. 154 - 173.

Попова Е.В. Родильные обычаи и обряды бесермян // Славянский и финно-угорский мир вчера, сегодня. - Ижевск: УдГУ, 1996. - С. 116 - 141.

Попова Е.В. Семейные обычаи и обряды бесермян (нач. XX - 90-ые гг. XX в.) / Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. - М., 1998.

Потанин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда // ИОАИЭ. - Казань, 1880-1882. - Т.3. - С. 189-259.

Потапов Взгляды вотяков Глазовского уезда на заразные болезни и способы борьбы против них // ВГВ, 1893. - № 66.

Прокопьев М.П. Сельское хозяйство вотяков Мамадышского кантона Татарской Республики к 1924 г. // Вотяки. - М., 1926. - Вып. 1.

Путилов Б.Н. Миф - обряд - песня Н.Гвинеи. - М.: Наука, 1980.-383с.

Рогов Н. Материалы для описания быта пермяков // Журнал министерства внутренних дел. - Спб., 1858. - № 29.

Рябцева Е.Н., Семенов В.А. "Язык" вещей коми погребального обряда в контексте универсальных космологических представлений // Традиционная духовная культура народов Европейского Севера: ритуал и символ. - Сыктывкар, 1990. - С. 116 - 124.

Савельева Л.И. Вышивка центральных районов Удмуртии // Искусство Удмуртии. - Ижевск, 1975. - Вып. 1.

Семенов В.А. Этногафия коми (зырян). - Сыктывкар, 1986. - 85 с.

Семенова Л.И. Культура и быт современной удмуртской сельской семьи. Ижевск, 1996. - 122 с.

Сидоров А.С. Знахарство, колдовство и порча у народа коми. - Л., 1928. - 190 с.

Смирнов И.Н. Вотяки. - Казань, 1892.

Смирнов И.Н. Пермьяки: Историко-этнографические очерки. - Казань, 1891.

Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. - Казань, 1889. - 212с.

Соловьев В.В. Трансформация представлений о мировом древе в связи с ранними брачно-семейных отношений у коми // Духовная культура: проблемы и тенденции развития / Тезисы докладов всероссийской научной конференции 11-14 мая 1994 г. - Сыктывкар, 1994. - Ч. 3. - С. 67 - 68.

Средства образного выражения в удмуртском языке / Сост. К.Н.Дзюина. - Ижевск: "Удмуртия", 1996. - 144 с.

Стеблин-Каменский М.И. Миф. - Л.: Наука, 1976. - 104 с.

Сто сказок удмуртского народа / Сост. Н.П.Кралина. - Ижевск, 1961. - 311 с.

Сурхаско Ю.Ю, Семейные обряды и верования карел. - Л.: Наука, 1985. - 171 с.

Сурхаско Ю.Ю, Карельская свадебная обрядность (кон. XX - нач. XX вв.). - Л.: Наука, 1977.

Таксами Ч.М., Косарев В.Д. Кто вы, айны. - М.: Мысль, 1990 - 318 с.

Теребихин Н.М., Семенов В.А. Семантика традиционной деревенской Среды у народа коми // Традиции о современность в культуре сельского населения Коми АССР. - Сыктывкар, 1985.

Токарев С.А. К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. - 1970. - № 4. - С. 4 - 16.

Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. - М.: "Индрик", 1995. - 511 с.

Топорков А.Л. Происхождение элементов застольного этикета у славян // Этнические стереотипы поведения. - М., 1985. - С.223 - 243.

Топорков А.Л. Ритуал "перепекания" ребенка у восточных славян // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды: Тез. Всесоюз. науч.-практич. конф.: В 2 ч. - М., 1988. - Ч.1.

Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М.: Наука, 1988. - С. 7 - 60.

Топоров В.Н. К символике окна в мифопоэтической традиции // Балто-славянские исследования. 1981. - М.: Наука, 1982. - С. 164 - 170.

Топоров В.Н. Числа // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1992. - Т.2. - С. 629 - 631.

Топоров В.Н. Древо мировое // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1991. - Т.1. - С. 398 - 406.

Топоров В.Н. Еда // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1991. - Т.1. - С. 427 - 429.

Топоров В.Н. Квадрат // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1991. - Т.1. - С. 630 - 631.

Топоров В.Н. Опьяняющий напиток // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1992. - Т.2. - С. 256 - 258.

Топоров В.Н. Первобытные представления о мире: Общий взгляд // Очерки истории естественно-научных знаний в древности. - М.: Наука, 1982. - С. 8 - 40.

Топоров В.Н. Пространство // МНМ. - М.: "Сов. Энциклопедия", 1992. - Т.2. - С. 340 - 342.

Топорова Т.В. К вопросу о семантических мотивировках обозначений пространства и времени в древних германских языках // Изв. АН СССР. Сер. яз. и лит. - 1985. - Т. 44, № 5.

Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. - Новосибирск, 1988. - 225 с.

Традиционное поведение и общение удмуртов. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. - 192 с.

Трофимова Е.Я. Как сложилась народная кухня удмуртов. Блюда удмуртской кухни. - Ижевск: Удмуртия, 1991. - 174 с.

Трофимова Е.Я. Коммуникативные аспекты питания удмуртов // Традиционная материальная культура и искусство народов Урала и Поволжья. - Ижевск: УдГУ, 1995. - С. 44-53.

Трофимова Е.Я. Некоторые формы общения и поведения современных удмуртов // Традиционное поведение и общение удмуртов. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1992. - С.43 - 61.

Удмуртский фольклор. Загадки / Сост. Т.Г.Перевозчикова. - Ижевск: Удмуртия, 1982. - 254 с.

Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы, поговорки / Сост. Т.Г.Перевозчикова. - Устинов: Удмуртия, 1987.

Удмуртско-русский словарь / Под. ред. В.М.Вахрушева. - М.: "Русский язык", 1983. - 592 с.

Уляшев О.И. Символика полотна у коми // Эволюция и взаимодействие культур народов северо-востока Европейской части России. - Сыктывкар, 1993.

Уляшев О.И., Уляшев И.И. Онтология сказки. - Сыктывкар, 1997. - 78 с.

Федянович Т.П. Семейные обычаи и обряды финно-угорских народов Урало-Поволжья. - М., 1997. - 184 с.

Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. - Ижевск, 1989. - 172 с.

Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. - М., 1978. - 605 с.

Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. - Л., 1936.

Харузин Н.Н. Очерк истории развития жилища у восточных финнов // ЭО. - М., 1895. - № 1, 2.

Харузина В.Н. Вотяки. - М, 1898. - 48 с.

Христюлова Л.С. Калык сямьесты чакласа. - Ижевск: "Удмуртия", 1995. - 213 с.

Христюлова Л.С. Обряды, связанные с рождением ребенка // Этнокультурные процессы в Удмуртии. - Ижевск, 1978. - С. 53 - 70.

Христюлова Л.С. Погребальный ритуал удмуртов // Этнокультурные процессы в Удмуртии. - Ижевск, 1978. - С. 71 - 86.

Христюлова Л.С. Предметный мир обрядов // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX - XX вв. - Ижевск, 1991. - С. 157 - 176.

Христюлова Л.С. Семейные обряды удмуртов. - Ижевск: Удмуртия, 1984. - 127 с.

Христюлова Л.С., Миннихметова Т.Г. Удмурты Башкортостана. - Уфа, 1994. - 56 с.

Цивьян Т.В. Дом в фольклорной модели мира // ТЗС. - Тарту, 1978. - Вып. 10. - С. 65 - 80.

Черных А.В. Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка у куединских удмуртов // Христианизация коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. - Сыктывкар, 1996. - Т.1. - С. 290 - 296.

Черных А.В. Символика одежды у куединских удмуртов // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития / Материалы международной научной конференции. - Глазов, 1997. - Ч. II. - С. 116 - 120.

Шангина И.И. К вопросу о пережитках древних верований в быту русских крестьян XIX в. // Этнография народов Восточной Европы. - Л., 1977. - С. 118 - 123.

Шарапов В.Э. О мифологических истоках некоторых этикетных этикетных ситуаций на примере застольного этикета в традиционной культуре

коми // Устные и письменные традиции в духовной культуре народа: Тез. докл. - Сыктывкар, 1990.

Шарапов В.Э. Понятие “тень человека” (морт вуджор) в традиционных представлениях коми // Духовная культура финно-угорских народов: история и проблемы развития / Материалы международной научной конференции. - Глазов, 1997. - Ч. II. - С. 43 - 46.

Шкляев Г.К. К изучению крестьянского жилища и поселений удмуртов (кон. XIX - нач. XX вв.) // Этнокультурные процессы в Удмуртии. - Ижевск, 1978. - С. 37 - 52.

Шкляев Г.К. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем // Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья. - Ижевск, 1989. - С. 28 - 43.

Шкляев Г.К. Поселения и жилища // Удмурты: Историко-этнографические очерки. - Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 1993. - С. 104 - 124.

Шкляев Г.К. Развитие планировки удмуртских поселений // Проблемы развития архитектуры Удмуртии. - Ижевск, 1979.

Шкляев Г.К. Традиции и инновации в удмуртском жилище // Хозяйство и материальная культура удмуртов в XIX - XX вв. - Ижевск, 1991.

Шумилов Е.Ф. Архитектура удмуртской крестьянской усадьбы // Искусство Удмуртии. - Ижевск, 1975. - вып.1.

Шумов К.Э. Способы размыкания границ между миром живых и миром неживых и обереги в некоторых жанрах русского фольклора // История и культура Волго-Вятского края. - Киров, 1994.

Элиаде М. Аспекты мифа. - Ульяновск, 1996. - 240 с.

Элиаде М. Космос и история. - М., 1987. - 312 с.

Этнографическое изучение знаковых средств культуры. - Л., 1989. - 297 с.

Этнознаковые функции культуры. - М., 1991. - 223 с.

Яковлев И. Как научаются ворожить и колдовать (рассказ, распространенный среди елабужских вотяков) // ИОАИЭ. - Казань, 1909. - Т. 24, вып. 5. - С. 154 - 155.

Яковлев И.В. Из жизни пермских вотяков Гондырского края // ИОАИЭ. - Казань, 1903. - Т. 19, вып. 3 - 4.

Яшин Д.А. Удмуртская народная сказка. - Ижевск: Удм. кн. изд.-во, 1965. - 154 с.

СОКРАЩЕНИЯ

ВКл	- Ватка но Калмез: Удмурт легендаос но преданиос
ИОАИЭ	- Известия общества археологии, истории, этнографии
ПМА	- Полевые материалы автора
РФ НИИ	- Рукописный фонд научного архива УИИЯЛ УрО РАН
ТМТЮС	- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири
УдГУ	- Удмуртский государственный университет
УИИЯЛ УрО	
РАН	- Удмуртский институт истории, языка и Уральского отделения Российской академии наук
ЭО	- Этнографическое обозрение

