

КУЛЬТ РОДА КАК МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ТЕЛЕСНЫХ НАКАЗАНИЙ

Модель мира (система мировоззрения) русского крестьянина прошлого века представляла собой единую универсальную знаковую структуру, устойчивость и жизнеспособность которой на протяжении столетий обеспечивалась семантической избыточностью мифологических представлений, реализующихся в различных знаковых воплощениях: фольклоре, этикете, семейной и календарной обрядности, обычном праве. Для человека мифологической аграрной культуры утилитарная прагматика была лишь необходимым условием для осуществления высших, сакральных целей¹. Органичное соединение сакральной и профанной сфер жизни осуществлялось в обрядовой практике, общественное значение которой заключалось в том, что с помощью ритуала люди решали жизненно важные задачи по сохранению основных социальных ценностей. Главнейшей из этих ценностей для русского крестьянина был культ Рода. С ним в большей или меньшей степени были связаны все основные обряды народной культуры. При эволюции целостной картины мира в народной культуре сохранились элементы мифологической системы, которые, несмотря на все видоизменения, как бы законсервировали определенные структуры, ранее входившие в программу ритуальных актов и практически утратившие свой глубинный мифологический смысл.

Когда ритуал начинает выполнять в культуре преимущественно практические функции, он вырождается. Обряд превращается в обычай, в котором, тем не менее, доминируют ритуализованные формы поведения, сохраняющие способность высвечивать затемненный практической деятельностью скрытый мифологический смысл архаичного, часто уже не существующего в живом бытовании, обряда. Помимо таких высоко ритуализированных форм, как свадебный и похоронный обряды, пронизанных идеологией Рода, в народной культуре вторичное существование получают и многие ритуальные или бытовые формы поведения, отмеченные меньшей «идеологической» и символической нагрузкой и формальной организованностью. Чаще всего воспроизведение этих ритуалов или их отдельных компонентов используется для актуализации стоящей за ними мифологической семантики, необходимой при совершении

каких-то магических или лечебных действий. В семантическом отношении вторичный ритуал или ритуализованный обычай всегда ориентирован на соответствующий первичный, но эта ориентация может воспроизводиться частично или пародийно².

Благодаря включению в ритуальную практику предметы материального мира становятся фактом культуры, так как “в ритуале как бы высвечивается знаковая сторона вещей, и вместе с тем они обретают особую смысловую емкость”³. Особая роль предметных символов в системе ритуальных средств выразительности заключается прежде всего в том, что с их помощью такие трудно выраженные идеи и абстрактные понятия, как судьба, благополучие, здоровье, плодородие и тому подобное, приобретают видимую и осязательную форму. Этим объясняется возможность воздействия на те идеи (силы, отношения), которые объективированы в предметных символах. “Собственно на этом семиотическом эффекте замещения основано то, что принято называть магией”⁴.

Магическую, символическую функцию в традиционной культуре может иметь практически любой предмет утилитарного назначения, которую он приобретает при вхождении в знаковую ситуацию (ритуал). При этом для ритуала значение имеет не конкретный предмет, а его образ, включенный в систему обрядовой и необрядовой метафорики. Входя в ритуал, предмет теряет свой “вещный” статус и функционирует как знак. В качестве первичного, исходного моделируемого объекта в ритуале могут выступать не только предметы, но и вся жизненная и хозяйственная деятельность людей - рождение, смерть, брак, пахота, сев, жатва и так далее, получающая семиотическое осмысление в соответствии со всей системой мифологических представлений⁵.

Универсальность механизма семиотизации и ритуализации в культуре приводит к тому, что их объектом становятся не только природные формы жизни, но уже и ритуализованные вербальные магические клише, предметы и действия. Те же самые слова, предметы (розги) и действия (хлестание) могут быть обрядовыми и не обрядовыми. Семантика ритуальности, сакральности возникает только при условии осознания исполнителем ритуала значимости производимых действий и строгого выполнения “сценария”, включая регламентацию времени, места и роли действующих лиц обряда. Впрочем носители обрядовой традиции могут и не понимать значение ритуала во всей его полноте, подменяя мифологический смысл действий “результативной направленностью”, когда пытаются объяс-

нить цель своих движений и манипуляций стороннему наблюдателю⁶.

Семантическое содержание каждого ритуала, кроме “результативной направленности”, имеет и апотропеическую (защитную) составляющую, которая может быть доминирующей в зависимости от ситуационного использования и актуальной “редакции” ритуала. Изменение условий функционирования обряда может привести к тому, что защитное значение вытеснит иные семантически компоненты, так что обряд, основной смысл которого состоял в получении о мифологических сил какого-то определенного результата, отклика, превращается в магическое действие, совершающееся “на всякий случай”, чтобы предохранить человека от любого вмешательства потусторонних сущностей в его жизнь. Подмена глубинного смысла обряда его новым функциональным значением происходит и вследствие осмысления ритуала как морального постулата, установленного предками закона. При этом следование традиции воспринимается как нравственно прекрасное деяние, а невыполнение обрядового сценария трактуется как нарушение моральной нормы.

На первый взгляд, порка представляется хаотическим набором автономных и слабосвязанных элементов, которые проявляются в спонтанно возникающих ситуациях телесных наказаний вне связи с обрядовой традицией. Но при внимательном и систематическом рассмотрении всех обстоятельств битья можно выделить не только устойчивые ряды или последовательности ритуальных действий, но и предположить определенную их группировку по их глубинному мифологическому содержанию.

В дохристианской славянской культуре битье являлось неотъемлемым компонентом целого ряда ритуальных магических действий и имело преимущественно продуцирующую и отгонную функцию. О древности этой традиции свидетельствует тот факт, что битье широко представлено в семейной и календарной обрядности всех славянских народов. Орудиями битья могли быть палка, розги, ветки березы, вербы, орешника, сосны, крапива, пояс, хлебная лопата и т. д. Общий смысл этих действий заключался в передаче земле, скоту, молодоженам, детям растительной, рождающей силы, обеспечивающей здоровье, силу и плодородие. Битье отмечено в плювиальных обрядах (вызывания дождя), в которых участники ритуала били палками воду в колодце, секли озеро, реку, избивали заложных покойников. У южных славян битье служило средством

облегчения родов, при трудных родах муж должен был ударить роженицу по спине или по пояснице. Словенцы били коров после неудачной случки палкой или хлебной лопатой по спине, чтобы они лучше “погуляли”. В Западной Словении те, кто рвал лен, хлестали им друг друга, “чтобы рубашки были крепче”⁷.

У русских крестьянок на Урале и в Сибири было принято подвергать символическому битью молодых снох, которые проходили своеобразную инициацию во время так называемых “беседок”. Эти женские собрания имели характер ритуализованного бесчинства, включавшего обязательную концовку:

после обильного застолья женщины валили угощавшую их хозяйку на скамью и, задрав ей юбку, секли молодую голиком⁸.

Исключительное значение в языческой культуре придавалось сечению детей. Сербы били не научившихся ходить малых детей розгой, приготовленной с особым ритуалом. У поляков, чехов, украинцев известны представления о детях-подменышах, которых подбрасывали взамен украденных женские демоны. Таких детей надо бить в поле или во дворе на куче навоза метлой или веткой шиповника до тех пор, пока на детский плач не придет похитительница и не возвратит украденного ребенка. Вместе с тем существовали ограничения на битье детей в огороде в горохе, чтобы не напали черви, а также запрещалось бить кого-либо в определенные христианские праздники. У сербов и поляков было принято бить детей при определении сельским миром межи или пределе участка, чтобы те запомнили, где проходит граница, и чтобы тем самым эта граница была закреплена. Вероятно, битье на границе земельных угодий отражает еще более древний индоевропейский ритуал человеческих жертвоприношений, когда в знак нерушимости границ между народами умерщвлялись юноша и девушка. В этом случае смерть молодых представителей двух этносов символизировала брачные узы, скрепленные землей, а кровь двух народов узаконивала договор. Отголоски таких ритуальных убийств, слышны в сербском предании о Кровавом Камне и в белорусском предании “Столбцы”⁹.

Обращаясь к неславянским народам, мы можем предположить, что сечение розгой входило некогда у них и в обряд инициации. Аборигены острова Ява, например, использовали это средство как испытание юношей при переходе их в статус мужчин. Эти обряды совершались накануне сезона дождей, так что пролитая кровь (иницируемых били до появления крови) оплодотворяла землю и вызывала благодатный дождь. Обнажение зоны гениталий имело так

же символику плодородия и служило знаком плодоносной силы Рода, воплощенной в молодых воинах.

Христианская церковь придала сечению новый смысл. В евангельском сказании упоминается о том, как иудеи, приветствуя Христа в Иерусалиме, бросали перед ним на дорогу пальмовые ветви. В библейском рассказе Дж. Фрэзер видел отражение аграрного культа деревьев, согласно которому участники ритуала, рассчитывая на благотворное воздействие растительной силы, должны были сечь землю и себя пальмовыми ветвями¹⁰. Этот обряд повлиял на православный обычай освящать вербу и использовать ее в магических целях при ритуальном битье в Вербное воскресенье.

Праздник Вербного воскресения в народной русской культуре посвящен весеннему пробуждению вегетативных сил природы, и, подобно другим аграрным праздникам, сохранил большое число языческих рудиментов: веселое застолье с брагой и блинами, ритуальное исполнение песен - благопожеланий, посещение кладбища и ритуальное битье вербой. Последняя неделя Великого поста была своеобразным рубежом, отделяющим профанное (повседневное) время от окончательной победы Христа над смертью. В народном миропонимании страстная неделя представляла сакральным (священным) временем, когда каждый христианин мог стать сопричастным страданиям Спасителя, руководствуясь принципом: "Христос терпел и нам велел". Культ страдания воспринимался как великое благо, обеспечивающее верующему кратчайший путь к спасению. Самобичевание в христианской религии было признано одним из средств "умерщвления плоти" и даже отразилось в народном названии секты христове-ров, которых именовали "хлыстами", поэтому ритуальное битье детей становилось в осмыслении христианина символом спасительного страдания. Языческий обряд приобрел значение "искупительной жертвы" Христу, страдающему за весь род людской, а символическое битье детей являлось своеобразным подобием страданий Иисуса Христа и приобщало детей к таинству смерти и будущему воскресению Бога.

В основе народного календаря лежит мифологическое восприятие времени как относительно автономных природных циклов, в которых наибольшее значение придается фазам начала и конца. Оппозиция *начало / конец* реализуется в ряде разномасштабных временных противопоставлений: *рождение / смерть, весна / осень, рождение месяца / ущерб луны серпа, рассвет / закат*. При этом годовой цикл соотносится с циклом недельным, а "исторические со-

бытия” жизни Христа - с христианской хронологией сотворения мира. Естественно, что каждое воскресенье тождественно по семантике Светлому Воскресению Иисуса Христа, а предпасхальная всенощная становится главным ночным бдением в ряду соответственных церковных богослужений¹¹.

Для богобоязненного христианина каждое воскресенье (по древнеславянски - неделя) является сакральным временем глубокого внутреннего сосредоточения, когда, отрешившись от повседневной суеты, верующий общается с Богом. В русской православной церкви принято, что каждый христианин, отправляющий ночное богослужение, очищает от греха не только свою душу, но и просит у бога прощение за все грехи, совершенные его родственниками. Глава семейства, идущий в церковь, выступал своеобразным медиатором, посредником между Богом и своими домочадцами, поэтому перед всенощной он обязан был провести домашний акт искупления грехов, перенять на себя проступки детей, и ритуализованное битье, которое проводилось обычно по субботам, как нельзя лучше отвечало этому предназначению.

Ритуальное битье в весенних календарных обрядах представлено у славян достаточно широко. Во всех славянских зонах считается, что священная верба защищает от стихийных бедствий, нечистой силы, влияет на плодovitость скота, чадородие женщин и символизирует здоровье, жизненную силу и быстрый рост. В Полесье после обедни, на которой освещается верба, дети выбегают в женщинам, идущим из церкви и несущим вербу, с криками: “Тетка, хоть меня вербой побей!” Женщины били вербою детей, заклиная:

Верба бье, не я бью
За тыждзень Велигдзень.
Будзь багаты як земля
И здоровы як вода.

В этом тексте обозначено сакральное время и указано на ритуальность битья (“не я бью - верба бье”) - бьющий в этом действии является только формальным исполнителем ритуала, бьет не он, а вербная сила. Этот текст содержит и заклинение плодородия - богатства (“как земля”) и чистоты, здоровья (“как вода”)¹².

У кашубов существует обряд битья веткой (прутиком, розгой), совершаемый на второй день Пасхи. Парни хлещут веткой березы или можжевельника девушек, приговаривая при этом: “degu, degu jaitra!..” На третий день Пасхи этот же обряд выполняется девушками по отношению к парням. В таком случае он называется “девчачьи

дегусы”. Примечательно, что розги для “дингуса” ставились за несколько дней за печь в воду с пеплом, чтобы они к Пасхе раскрыли почки и выпустили листочки, которые также назывались “dingus”¹³. Приготовление розги для традиционного битья, когда печь и пепел своей мифологической семантикой обязаны культу предков и культу домашнего очага, входит в ряд вторичных ритуальных действий и в ситуации телесного наказания получает утилитарно-практический смысл.

Подобное переосмысление ритуализованных действий характерно для стадии вырождения обряда, однако, в русской народной культуре сохранилось суеверие, что битье детей сухим прутом или лучиной может стать причиной болезни. Это предубеждение связано с тем, что противопоставление *сухой / мокрый* является частным проявлением основополагающей мифологической оппозиции *мертвый / живой*. Таким образом, косвенные свидетельства указывают на то, что сохранение определенных ритуализованных действий в обычае телесного наказания обусловлено не только утилитарно-практическими соображениями, но и мифологическими представлениями народа.

Семантика плодородия и продолжения рода, присущая сербскому ритуализованному битью, проявляется в магическом междометии *dega!* или *degu!*, которое восходит к глаголу *degovac*. Это слово в одном из своих значений соответствует русскому “обрюхатить”, “оплодотворить”, “много съесть”. Значение понятий “сила оплодотворения”, “сила рождаемости” отражается в диалектах русского языка: *дяг* — *рост*, *дяглый* — *сильный, могучий, дюжий*, *дяга* — *кожаный пояс*. В одном из районов Сербии на Вербное воскресенье, которое там называется “Цвети”, крестьяне украшают себя вербой и крапивой (известный оберег от нечистой силы), а девушки обвивают вербовую ветку вокруг талии, чтобы развиваться и плодиться, как верба. В этом обычае интересно сочетание символа вербы с символом пояса, который, помимо оберега получает значение плодородия.

Глубинная семантика пояса, заключающаяся в рождающей, плодородной силе, может выступать не как “мужская”, “зарождающая” сила, а как социальное проявление этого смысла — сила власти, сила старшинства (в семье, общине роде и так далее). В средневековой феодальной Европе пояс был символом высшей власти и переходил от отца к сыну как знак вассального достоинства. Указанные ритуально-семантические связи пояса с силой выступают и

на языковом уровне. Русское диалектное “дюжий” означает *сильный, мощный, крепкий*. Тот же набор значений характерен и для псковского диалектного “дяг” *буйный рост*, “дягло” — *молока, рыба семенная железа*. В Полесье “дяга” означает *полоса лыка, полоса рваной одежды*. С появлением новых типов ремня название “дяга” уступило свое место лексемам “пасок”, “попруга”, “ремень”¹⁴.

Брючный ремень, который в современной культуре стал непременным аксессуаром мужского костюма, воспринял мифологическую семантику пояса и приобрел дополнительное ритуальное значение средства наказания. Ритуальность использования этого предмета мужского туалета особенно видна в тех случаях, когда женщина (мать, бабушка) берет на себя роль инициатора и исполнителя наказания, используя для этого ремень мужа или отца. Мифологичность этой ситуации наиболее остро ощущается детьми, когда они, стремясь избежать наказания, мифологизируют символическое значение предмета, видят в нем источник причиняемой боли и прячут от матери ремень отца.

Символический статус ремня-пояса проявляется и в том, что порядок расположения вещей в доме в силу утилитарно-прагматических соображений и традиции, закрепленных мифологическими представлениями, воспринимается как единственно правильный уклад жизни, в котором каждый член семьи и, соответственно, его вещи получают “свое” место. В топографии крестьянского дома “мужскими” местами являются красный угол и правая часть избы от входа. Справа от двери обычно отец семейства оставляет свой ремень и плеть (это особенно характерно для казачьей культуры, в которой плеть выступает не только формальным элементом традиционного военного мундира, но и знаком принадлежности к казачеству как этнической группе).

“Мужская” семантика ремня включает в себя и фаллический компонент значения, так как пояс в семиотике русского национального костюма относится к предметам “низа”. Символическая связь пояса и детородного органа обнаруживается в заговорах и магических действиях против полового бессилия, в которых знаковым заместителем мужчины выступает его пояс. Кроме мифологической ассоциации, перенос символического значения “часть тела - элемент костюма” обусловлен произвольной подсознательной символизацией предметов по их метафорическому сходству с половыми органами, поэтому плеть, трость и монарший жезл обладают вполне определенным фаллическим значением. Предполагаемое

уподобление порки коитусу можно увидеть и на уровне языка: вульгарное “пороть”, “драть” означает *иметь с кем-либо половые отношения*. Предметная синонимия ремня-пояса и плети обусловлена их взаимозаменяемостью в сходных обрядовых контекстах различных славянских культур, особенно в свадебном ритуале. Преимущественная закреплённость роли исполнителя ритуала в ситуации бытовой порки за мужчиной доказывает, что ритуальное сечение (битьё) имело своей целью плодотворное воздействие отца на своего ребенка с тем, чтобы переделать, улучшить свое чадо, если ребенок, нарушив законы патриархального семейства, продемонстрировал свою “испорченность”.

Исключительное внимание к детским ягодицам во время бытовой порки может быть объяснено ролью “низа” в системе мифологических представлений о человеческом теле. Противопоставление *голова / зад* в славянской мифологии входит в один ряд семантических оппозиций: *верх / низ; начало / конец; хороший / плохой; жизненный / смертельный*. В то же время, христианская религия утверждает, что человек представляет из себя сосуд, наполненный как благотворными, так и греховными помыслами. Духовное очищение предполагает изгнание, исторжение из человека всего дурного, злого, поэтому битьё по человеческому низу, с точки зрения мифологической анатомии, означает, выбивание, выколачивание скверны из человека подобно тому, как изгоняется, выбивается болезнь в одном из заговоров: “На мари, на мари, на икани, стаиць раки товый куст, на тымь кусты ляжить гол каминь, на тым камни сидять 12 малодцоу, 12 богатыреу, диржать 12 малаткоу, бьють, как день, как ночь, выбивают чемирь з рыжий шерсти, из буйный галаве, из ярких вачей, из жил, из пажил, и лехкыга вздыхания”¹⁵. Мифолого-механистические представления о строении внутреннего мира человека отразились и во фразеологии. “Со дна человеческой души” может подниматься что-то дурное, смутное, и “в глубине души” человек хранит самые сокровенные интимные переживания.

Отношение к определенным частям тела в народной культуре связано с их знаковым потенциалом, который раскрывается в соответствии с их ролью в мифологической модели мира. Нижняя часть тела в народном мировосприятии наделяется мифологической силой проникновения в иной, потусторонний мир, поэтому в некоторых гаданиях о судьбе было принято оголять зад. В этом отношении битьё можно истолковать как воздействие на табуированную, мифологически значимую часть тела, где сосредоточено все скрыт-

нос, греховнос и где телесная сторона человеческой жизни получает свое предметное выражение. Битье по оголенным ягодицам имеет аграрно-магическое значение, так как нагота и продукты жизнедеятельности играют важнейшую роль при выполнении календарных ритуалов, направленных на воспроизводство растительных сил природы.

Телесные наказания могут принимать форму шлепанья открытой ладонью. Шлепанье по ягодицам совпадает с действиями повитухи в родильном обряде, которые она совершает с родившимся младенцем. При этом крики, как и покраснение кожи, являются знаком жизнеспособности ребенка, поэтому покраснение кожи и детский плач в ритуальном битье суть знаки здоровья. Возможно, влияние родильного ритуала в какой-то степени повлияло на то, что шлепанье открытой ладонью приобрело в народной педагогике значение “женского” наказания, которое применяется при незначительных детских проступках.

Особенность мифологического моделирования человеческого тела состоит в том, что человеческий организм воспринимается не как совокупность взаимосвязанных физиологических функций, а как механистичное соединение отдельных органов, каждый из которых может жить вне связи со всем организмом и обладает относительно автономным интеллектуальным началом. Рудименты этих верований сохранились в сказке о Живой голове великана, в легенде “Сердце матери”, в многочисленных заговорах с мотивом расчленения и соединения человеческого тела, в современных страшных историях о Черной руке. Нечто подобное обнаруживается и в идиоматических выражениях: “сердце в пятки ушло”, “левая рука не знает, что делает правая” и тому подобное.

Те же мифологические корни проявляют себя в телесных наказаниях, когда объектом воздействия является не все тело, а только его часть. Наиболее характерным примером может служить битье рук. Примечательно, что соответствующие действия сопровождаются вербальным текстом примерно следующего содержания: “Куда твои руки лезут?!”, то есть наказание осуществляется не за сознательный поступок, а за то, что ребенок не контролирует своих движений. Такой способ наказания семантически тождественен приемам казни, существовавшим в некоторых азиатских странах, когда за кражу у преступника отрубали палец, за большую провинность отсекали кисть, руку, и только в случае рецидива отрубали голову. На исправление, корректировку направлено и битье щек, когда

необходимо предотвратить возможность отклонений в начальную пору биологического формирования организма. Во Фракии болгары били по щеке ребенка, когда у него прорезывался первый зуб, “чтобы скорее появлялись другие зубы”. На Витебщине женщины давали сильную пощечину девушке после первых месячных, “чтобы потом были правильными”¹⁶. При таком понимании мифологического смысла пощечины известное библейское назидание: “Если тебя ударили по одной щеке, то подставь другую”, - может быть истолковано следующим образом: “Если тебя пытаются исправить, то покорись воле своего наставника, чтобы быть лучше”.

Чтобы обрести ритуальное значение, всякое действие наряду с сакральным временем свершения, должно иметь соответствующее место реализации. В патриархальных крестьянских семьях субботняя порка происходит на кухне, рядом с печью. Печь с околочечным пространством в ритуальном качестве является семиотическим женским центром русского жилища, возле печи совершались разнообразные лечебные заговоры, важную роль играла печь в просватанье, в гаданиях, с домашним огнем связывается весь комплекс представлений о предках и очистительных свойствах огня. Кутный угол, иначе закуток, был традиционным местом, в котором матери наказывали провинившихся детей и там же их утешали, утирали им носы. Тесное запечное пространство благодаря своей близости к печи находилось в материнском, шире женском семантическом поле. Поэтому пребывание ребенка в “женском” углу с позиции семиотики является преддверием вторичного рождения, что находит свое опосредованное подтверждение в исследованиях по аналитической психологии, согласно которым всякое пребывание в темном и тесном помещении, явленное во сне, трактуется как возвращение в материнское лоно. Поэтому, когда родители отправляли расшалившегося ребенка за печь, они тем самым помещали его в защитную знаковую сферу печи, чтобы уберечь от порчи.

В деревенской избе ритуальное битье ориентировалось по диагонали красный угол - печь, то есть ребенок располагался между женским и мужским началом, поскольку красный (большой) угол маркирован как место главы семейства. Семиотическая ценность красного угла подчеркивалась так же и тем что здесь помещалась божница, на которую вместе с иконами ставили освященную вербу, прутки троицких берез, Псалтирь, свечи и так далее. До установления на Руси христианства на полочке в красном углу стояли “чурки”, антропоморфные изображения умерших предков. И в настоя-

щес время в русских селах иконы устанавливаются на божницах с небольшим интервалом, чтобы души умерших родственников в дни поминовения могли “отдохнуть”, наблюдая за ритуальной трапезой¹⁷.

Во многих русских семьях, наказывая детей, родители ставят своих чад лицом в угол, не подозревая, что тем самым повторяют древний языческий ритуал, в котором провинившийся ребенок испрашивал прощение не у своих родителей, а у мертвых пращуров. Если вспомнить о том, что под красным углом повитухи закапывали после родов послед и выливали воду, использованную при родах, то связь угла с детскими наказаниями становится предельно ясной: ребенка как бы возвращали в исходное состояние, к тому месту, откуда он появился на свет. То же семантическое наполнение в ритуальном акте сечения имеет поза главы семейства, зажимающего голову ребенка между колен. Наказанный должен был обновиться, родиться заново, подобно тому, как исцеляло больной ребенок в лечебной магии, когда его продевали сквозь хомут, расщепленное или раздвоенное дерево, передавали из рук в руки под подолом у матери или “запекали” в русской печи. Все эти действия связаны общей семантикой перерождения ребенка.

Следует напомнить, что ребенок, которого подвергали наказанию, часто был привязан к скамье. В обрядовой ситуации лавки иногда принимают не свойственные им в обыденной обстановке значение пути, которое наиболее отчетливо проявляется в ритуальном испытании “девичьей зрелости”, когда девушка ходила по лавке и, перекрестившись, прыгала с лавки в подставленный сарафан, мужские штаны или мешок, что означало готовность девушки к замужеству или согласие на брак¹⁸. Семантика ритуального измерения возраста ребенка заложена и в народном изречении: “Воспитывай сына, пока он поперек лавки лежит”.

Ритуально значимым местом в крестьянской избе был и порог, мифологическая семантика которого также соотносится с культом предков. С порогом связаны многочисленные обряды, в которых доминирует значение приобщения ребенка к дому: когда младенца приносили после крещения из церкви, то клали его на несколько минут на порог избы, чтобы “освятить ребенка через порог”¹⁹. С этим же комплексом представлений связан обычай захоронения под порогом умерших без крещения детей. Отголосок этого обычая отмечен у многих славянских народов. Потусторонняя сила мертвых предков призывалась на помощь, когда ребенка условно секли на

пороге, чтобы избавить больного от “собачей старости”, “утина”, “сглаза”. В Польше существовал обычай битья младенцев на пороге после крещения розгой с тем, чтобы он слушался отца и мать, ел “горох-капусту” и стал хорошим хозяином. На Украине эту операцию производили, чтобы ребенок не плакал²⁰.

Прикладывая ребенка к порогу, родители передавали его под покровительство мертвых предков, которые должны были дать силу, здоровье и обеспечить быстрый рост ребенка. Свидетельством жизнеспособности мифологических верований в силу мертвых предков является измерение прироста детей на косяке дверного проема. В старых родовых домах косяки входных дверей исчерчены отметками роста нескольких поколений детей. Представление о том, что сразу за/под порогом начинается мир мертвых, мир инобытия, высвечивается в обычае ставить детей в наказание на длительное время за дверь, или у дверей. Мифологическая логика этого наказания заключается в изменении, перерождении ребенка в результате потустороннего воздействия мертвых предков. Амбивалентный образ дверей, обозначающий границу с миром мертвых, в ритуальной практике может иметь генитальную символику входа / выхода. В эротической фольклорной загадке ворота и двери означают материнское чрево и вульву²¹. Древние римляне полагали, что “рождая”, женщина отворяет и затворяет небесную дверь, и потому Янус, бог двери, призывался при беременности и разрешал роды²². Во многих славянских зонах при трудных родах, что бы облегчить страдания роженицы и ускорить появление ребенка на свет, повитухи отпирали все замки и открывали ворота и двери. В вышеперечисленных ритуальных действиях, как и в обычае удалять за непослушание детей за дверь, обнажается родовая, производительная семантика дверей.

К числу “статичных” наказаний с полным правом можно отнести и стояние на коленях. Знаковое содержание коленопреклоненной фигуры состоит в выражении покорности, просьбы, почтения и подчинения чужой воле. Уничижительный смысл такой позы настолько очевиден, что коленопреклонение во всех национальных традициях понимается как этикетный знак вассальной зависимости или мольбы, обращенной к богу, и не требует дополнительного “перевода”. Отчетливая символичность стояния на коленях привела к тому, что коленопреклонение стало обязательным ритуальным действием при отправлении различных религиозных культов. Чтобы усилить религиозно-воспитательное воздействие этого испытания,

наказываемого ребенка или послушника (в духовных учебных заведениях) ставили на горох или соль.

Мифологический смысл такой процедуры, с точки зрения патриархальной народной педагогики, состоял в том, чтобы приблизить ребенка к земле, в которой покоятся умершие предки, сделать его на одно родовое колено старше, а следовательно, мудрее и взрослее. Обратная семантика вертикальной шкалы, по сравнению с измерением роста ребенка, продиктована представлениями о родовом клане как древе жизни, корни которого обозначают предков, а ветви - детей и внуков. Об устойчивости этих представлений свидетельствует тот факт, что в некоторых семьях от поколения к поколению передавалось скульптурное изображение родового древа, выпиленное из дерева²³. При подобном восприятии родственных связей предполагается, что чем старше человек по роду, тем ближе к земле, корню должны быть расположены его родовая ветвь как родовое колено. Вербальная омонимия понятий: “колено” - *сустав ноги* - и “колено” - *родовое ответвление* — в ритуале не только не создает двусмысленности, но и придает дополнительное знаковое выражение, возвращающее к общему этимологическому корню индоевропейского характера. Слово “колено” имеет ту же основу, но с перегласовкой, что и “член”. Не различие внешнего звукового совпадения и внутреннего этимологического родства обусловлено особенностью народного мифологического сознания, в котором внешнее сходство предполагает, подразумевает символическое тождество. Древнее мифопоэтическое сознание не только не упускает из виду этих затмненных в языке связей, но и актуализируют, воскрешают их, нагружая их дополнительной символической или магической функцией²⁴.

Производительно-родовое значение “коленипреклонения” усиливается благодаря наложению ритуально-мифологической функции “гороха”, семантика которого мотивирована символикой плодородия и брачных отношений. В свадебном обряде ритуальное обсыпание молодых горохом и рассыпание гороха по полу обеспечивало плодovitость скота, скорую беременность и здоровое потомство. О женщине, забеременевшей вне брака, в Сибири говорили, что она “гороху объелась”. Символическое уподобление гороха мужскому семени встречается и в славянском сказочном сюжете о рождении богатыря по имени Покати-горошек из горохового зерна, которое проглотила мать-царица. В известной сказке о принцессе на горошине Г.-Х.Андерсон свел испытание невесты уникальным ес

качеством является не изнеженность тела, а феноменальная способность ощутить через кипу перин плодоносную силу горохового семени. Для человека мифологического сознания сказочная невеста обещает стать в будущем многодетной матерью, именно в этом состоит смысл предсвадебного испытания.

Продуцирующая семантика гороха подкрепляется его использованием в поминальной обрядности в качестве культового блюда, предназначенного мертвым предкам. Таким образом, горох входит в круг образов, мифологическое воздействие которых обусловлено принадлежностью к потустороннему миру, и поэтому столь велика его роль в ритуальном наказании. Ребенок, поставленный на горох, должен прочувствовать, насколько могущественны его предки и насколько велика его провинность перед умершими пращурами. Подобное совпадение и дополнение знакового содержания коленипоклоненной позы и гороха (предметного образа) объясняется особенностью обрядового языка, которая, по мнению Н.И. Толстого, заключается в одновременной разнокодовости, вызванной общей тенденцией к максимальной синонимичности, к повторению одного и того же смысла, одного и того же содержания разными возможными способами, к нанизыванию обрядовых символических форм одного и того же значения. Результатом этого нанизывания оказывается заимствование отдельных элементов из других обрядов, свободная замещаемость одних форм другими²⁵. Это явление обнаруживает себя и в случае с ритуализованным наказанием, когда вместо гороха используются мелкие камни или соль. Если появление камушков в наказании связано прежде всего с их внешним материальным подобием гороху, то ритуальная роль соли заключается в ее магической семантике. Традиционно апотропеические (защитные) действия солью проводятся в ритуалах, связанных с рождением ребенка и направленных как против мифологических существ, так и против различного рода заболеваний. Известен обычай, существовавший у болгар, когда бабки-повитухи ложились рядом с только что появившимся на свет ребенком, образуя круг, делали несколько надрезов бритвой на теле новорожденного, а потом присаливали раны. В некоторых болгарских селах новорожденного посыпали солью на первый или второй день после рождения, чтобы он «не потел и не издавал плохой запах». При этом соль для соления ребенка специально толкли, а затем просеивали через сито. Самым древним свидетельством употребления соли в ритуальном качестве во время родов является ветхозаветное упоминание о со-

лении ребенка у древних евреев. Мотивация этого обряда сводится к тому, чтобы защитить ребенка от гибели, когда начнется разложение последа. Мифологическое значение этого обряда обусловлено верой в симпатическую магию, в сверхъестественную связь между ребенком, матерью и “детским местом”²⁶.

Утилитарно-практическое объяснение соления ребенка “от неприятного запаха” является, безусловно, вторичным, “первичным же следует считать защитное употребление соли против нечистой силы, сглаза и других бед вкупе с верованием, что соль, как и железо, приносит здоровье, благополучие и подобно хлебу и серебру (деньгам), изобилие и богатство. Таков глубинный смысл соли”²⁷. Из вышеупомянутого становится понятно, что подсыпание соли под колени ребенку первоначально означало защиту от вредных сил, но с забвением основного (первичного) смысла превратилось в средство истязания.

Архаичные обряды, связанные с рождением ребенка, сходны с ритуальными действиями при отеле коровы и могут прояснить глубинную семантику действий, которые уже не осознаются как ритуальные. Так, некоторые русские крестьянки при появлении на свет теленка берут его за уши с тем, чтобы проверить, насколько он жизнеспособен. Горячие уши являются признаком здорового теленка, холодные - больного. В Сербии хозяйка била на Рождество своих детей по ушам кизиловой веткой, “чтобы они были здоровы, как кизил”. В этой связи уместно вспомнить о поверье, по которому боль в обожженных пальцах можно унять, если взяться ими за мочку уха. Прогностическая семантика уха хорошо известна из суверенных мнений, что у человека, о котором говорят что-либо за его спиной, горят уши, и что звон в правом ухе означает похвалу, а в левом - хулу, на звон в ушах также загадывают желание. В одном из гаданий на судьбу девушка, чтобы увидеть в зеркале будущего мужа, должна взяться правой рукой за левое ухо, а левой - за ухо правое. Уши могут предсказывать погоду, дурные или хорошие вести, уши также “свербят” по новорожденному у знакомых людей. До сих пор распространен обычай, во время поздравления с днем рождения теревить виновника торжества за уши. Иногда такая процедура продолжается до тех пор, пока именинник не заявит о том, что у него горят, болят уши. В детской среде широко представлена игра-розыгрыш, в которой старшие дети, обещая младшим показать Москву, с силой тянут вперед ребенка за уши.

Символика этой игры понятна - ребенка принуждают расти быстрее. Ритуально-магические представления, отразившиеся в различного рода манипуляциях с ушами, указывают на мифологическую зависимость быстрого роста и здоровья детей от состояния ушных раковин. Современная медицина, основываясь на опыте восточной иглотерапии, определенно говорит, что, растирая, массируя уши, можно активизировать защитные функции организма, так как именно на ушной раковине находятся нервные окончания, идущие по всем жизненно важным органам человека. Выскажем предположение, что банальное кручение ушей в извращенной форме донесло до нашего времени осколки мифологических верований, магических действий, ранее определявших программу ритуальных актов, предназначение которых заключалось в магической защите ребенка от всевозможных болезней.

Общественно-регулятивная роль ритуала в народной культуре заключается в особой форме включения человека в систему социальных отношений, которые в обряде приобретают наглядно-действенный характер. При этом социальный статус человека находит подтверждение в его ритуально-символическом статусе. Поэтому обрядовые роли членов семьи в ритуальном сценарии телесных наказаний становятся своеобразным знаковым выражением общественного значения и положения людей в обществе. Обычно ритуализованные действия воспринимаются человеком, не включенным в ритуал, как условность, игра, поскольку внутренний смысл обряда открывается постепенно в процессе многократного и регулярного переживания человеком ритуальной реальности. Без такого личного опыта невозможно не только понимание, но даже само восприятие ритуала как реальности²⁸. Необходимость и дидактическая целесообразность порки в народной педагогике обосновывается целым рядом пословиц, в которых битье является залогом ума, опыта, вежливости, а сечение символизирует процесс обучения: С черта вырос, а кнутом не бит; Кнут (плеть) не мука, а вперед наука; Без палки нет ученья; Не для сеченья - для ученья, Древо немо, а вежеству учит; Много учен, да недосечен; Не побивши, не выучишь; И медведя бьют да учат; Ум да умец, да третий дубец; Побой не мед - коня учат; Ненаказанный сын - бесчестье отцу. Таким образом, телесные наказания имеют как явное символическое значение, постижение которого возможно уже на уровне интуиции, так и скрытый, глубинный пласт мифологической символики. Истоки мифологической символики следует искать не только в

самых обрядах, но и в ритуализованных формах поведения, в обрядовых формах мышления, которые оказываются куда более устойчивыми и консервативными, чем сам ритуал. Реконструкция основных компонентов мифологической модели мира, связанных с культом Рода и ритуалом инициации, позволяет восстановить тот магический смысл, который некогда был заключен в данном действии, и понять первичную символику и результативную целенаправленность архаичных обрядов, предназначение которых состояло в магическом воздействии на детей, в сверхъестественном исправлении и перерождении ребенка.

¹ Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. М., 1988. С. 27.

² Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С.183.

³ Байбурин А.К. О жизни вещей в народной культуре // Живая старина. 1996: № 3. С. 3.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Толстой Н.И. Язык и народная культура. С. 168.

⁶ Там же, с. 75.

⁷ Морозов И.А., Толстой Н.И. Бить // Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н.И. Толстого. М., 1995. С. 177-180.

⁸ Архив РГО Р.29, ед. хр. № 51.

⁹ Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970. С. 12.

¹⁰ Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом завете. М., 1989. С. 383; Он же. Золотая ветвь. М., 1986. С. 69.

¹¹ Толстая С.М. Время // Славянские древности. С. 449 - 452.

¹² Толстой Н.И. Язык и народная культура. С. 68.

¹³ Там же, с. 65.

¹⁴ Там же, с. 109.

¹⁵ Шиндин С.Г. Рефлексы архаического ритуала в русских заговорах // Славяноведение. 1993. № 3. С. 63.

¹⁶ Морозов И.А., Толстой Н.И. Бить... С. 179.

¹⁷ Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М., 1983. С. 157.

¹⁸ Там же, с. 159.

¹⁹ Афанасьев А. Поэтическое воззрение славян на природу. Т.1. М., 1890. С. 115.

²⁰ Морозов И.А., Толстой Н.И. Бить... С. 178.

²¹ Русский эротический фольклор. Песни. Обряды и обрядовый фольклор. Народный театр. Заговоры. Загадки. Чвстушки / Сост., научн. ред. А.Л.-Топорков. М., 1995. С. 400, 403.

²² Фрейденберг О.М. поэтика сюжета и жанра. Л., 1936. С. 211.

²³ Предания и легенды Урала: Фольклорные рассказы /Сост.,вступ.ст. и коммент. В.П.Кругляшовой. Свердловск, 1991. С.7.

²⁴ Толстой Н.И. Язык и народная культура. С. 328.

²⁵ Там же, с.65.

²⁶ Там же, с. 419.

²⁷ Там же, с. 426.

²⁸ Евзлин М. Космогония и ритуал. М., 1993. С. 26.