

Красные девушки и кумач: цветовые атрибуты праздника

«Красные девушки» — хрестоматийный образец постоянного эпитета в фольклоре. Формула эта настолько крепко впаяна в поэтический ряд, что вопрос, почему же девушки таковы, не возникает. Пожалуй, только в работе Г. И. Мальцева по формулам русской необрядовой лирики я нашла созвучное собственному любопытству по поводу «красных девушек». По мнению исследователя, формула эта является второй (после «дородного доброго молодца») «эстетической доминантой» русского фольклора и скрывает «пласт народных представлений, непосредственно невыговариваемых, требующих для своей формулировки значительных усилий со стороны наблюдателя»¹ [Мальцев 1989: 44].

Не преследуя цели установить или реконструировать во всей полноте (жанров и контекстов) значение формулы «эстетической доминанты» в данной статье, я исследую тот «пласт народных представлений», из которого образовался этот краеугольный камень поэтической формульности. Формула «красные девушки» особенно продуктивна в обрядовой (подблюдные песни, троиче-семицкие песни, свадебные песни, свадебные причитания, хороводные) и необрядовой лирической песне, заговорах, эпической поэзии.

Еще девицы гадали, еще красные гадали
[Поэзия крестьянских праздников: 134]

Да что за этим за столом да красна девица сидит,
Да красна девица сидит Ириния Павловна
[Там же: 97]

¹ Г. И. Мальцев добавляет: «Имеется, однако, опыт и вульгарносоциологической интерпретации этой формулы: “Так, например, если существительное ‘девица’ сочетается с постоянным эпитетом ‘красная’, то словосочетание ‘красная девица’ не будет равнозначно сочетанию ‘красивая девица’. Сочетание ‘красная девица’ означает, что именно девица, а не женщина и, как правило, девица — крестьянка. Эта девица в меру красива (а не красавица), в меру некрасива (но не уродлива); она нормального роста, правильного телосложения, не богатая и не бедная и т. п.” (Ухов П. Д. Постоянные эпитеты в былинах как средство типизации и создания образа // Основные проблемы эпоса восточных славян. М., 1958. С. 164)». Цит. по: [Мальцев 1989: 45].

Кровь-яровица, **красная девица**, поиграла, пошутила
на белом камушку; нитка, оборвися; кровь, у раба Божия
(имя рек) уймися!

[Великорусские заклинания: 64]

На мори на Кияни, на острови Буяни, на камне на высоко-
ком стоит гробница, в гробнице лежит **красная девица**;
ты встань, восстань, **красная девушка**, возьми иглу ли-
невую, ты вздешь нитку шелковую, зашей рану кровавую;
аминь, аминь, аминь.

[Там же: 61]

Ой благослови да меня, Господи,
Да **душу красную девицу**.
Уж да на сёводняшной божий день.
Да на топерешной святой цяс,
Мне походить да погулети
Да со своим-то **собратьицём**,
Да с **дивьим все красованьицём**.
Дак от роду да не в первый раз,
Да **девушкой-то последний раз**.

[Русская свадьба: 75]

Во саду-то не гуливать,
Да во раю-то не сиживать,
Да **красною-ту девицею**,
Цёсной славной невестою!

[Там же: 231]

У меня доць Чаица Чусавцна
Во девках — **красна девушка**,
Во лебедушках — **красна лебедушка**.
[Свод русского фольклора II: 91]

Приведет тебе царь да перву толпу,
Перву-то толпу да **красных девушек**,
Да в золоте, в серебре — не согнутца,
Говори ты, Садко, купец богатыя:
«В этой толпы да мне невесты нет».

[Там же: 242]



К ст. Веселовой

Рис. 1

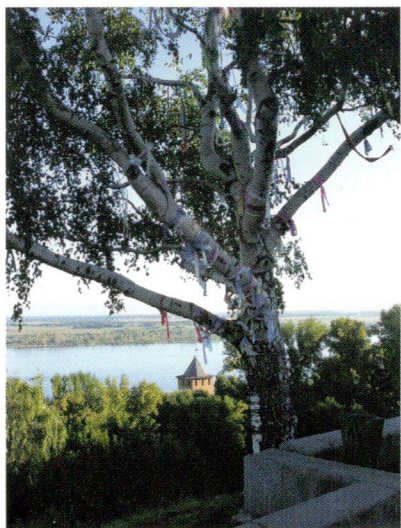


Рис. 2



Рис. 3

Таким образом, формула встречается в жанрах, которые отличаются высокой степенью формульной стереотипности и достаточной глубиной «исторической памяти».

Предположим, что существительное «девушки», «девки» практически не изменило значения, таким образом, искомые «невыговариваемые» представления могут скрываться за определением «красные». Общее место этимологии слова «красный» состоит в том, что фольклор сохранил исходное значение слова: «В произведениях народного творчества эпитет красный, встречающийся часто, многозначен. <...> Красный — это красивый, ценный, почетный, приятный, радостный, яркий» [Иссерлин 1951: 85–87]. Я предполагаю, что за определением «красный» лежит прежде всего не эстетическая (эта семантика вторична), а социальная оценка правильности-неправильности, основанная на «мифологии крови» как значимой для традиционного мировоззрения «красной» гуморальной (в пер. с лат. «жидкость», относящееся к жидким средам организма. — И. В.) субстанции. Анализируя механизм символизации в ритуале, В. Тернер обращает внимание на «физиологическую подоплеку» знаков в культуре: «К числу древнейших символов, созданных человеком, принадлежат три цвета (белый, красный, черный. — И. В.), ассоциирующиеся с продуктами человеческого тела, выделения которых сопровождаются повышенным эмоциональным напряжением: иными словами, культура как понятие “надфизиологическое” на ранних стадиях своего развития оказывается тесно связанной с физиологией человеческого тела, с осознанием сильных физиологических переживаний» [Тернер 1983: 101]. Эти три цвета, по Тернеру, символизируют телесный опыт (тем самым обеспечивая первичную классификацию действительности), «возвышенный физический опыт» (приобретая сакральную силу) и опыт социальных отношений. Поливалентность символа позволяет актуализировать в рамках отдельных обрядов или высказываний различные семантические возможности — телесные, социальные и сакральные. Так, субстанциально кровное заменяется красным по цвету, будучи в рамках ритуала преобразовывается в символ-утверждение честности, приобретает значение плодородного, праздничного, красивого, опять возвращаясь к красному, славному и кровному. Символизация происходит нелинейно: то вдруг пробивая скважину к самым архаическим и телесным значениям, то рассыпаясь многочисленны-

ми почти пустыми семиотическими репликами. Траектории символизации и будут прослежены в рамках данной работы.

Девичья менструальная кровь обладает в традиционной культуре высокой символической ценностью, реализуя репродуктивную семантику цветения, созревания (в каких обменах устанавливается цена, будет рассмотрено ниже). В статье Т. Агапкиной по поводу славянских обрядов и верований, связанных с менструацией, содержится вывод по поводу лингвистических данных славянских языков: «Практически во всех славянских языках для обозначения регул используются названия, восходящие к **květ-* или к синонимичным ему (в том числе в символическом и мифологическом аспектах) **kras-* и **čěrv-*. В славянских языках слова, восходящие к этим корням, обозначают красный цвет, период цветения растений (ср. бел., укр. “<красуется” о цветущем жите), цветок (ср. бел. “краска”), а также связываются с красотой (ср. рус. “краски”), свадебной красотой» [Агапкина 1996: 107].

Ван Геннеп при рассмотрении обрядов инициации настаивает на необходимости «отличать понятие половой зрелости от понятия социальной зрелости (совершеннолетия), так же как различают понятия физическое родство (кровное) и родство социальное» [Геннеп: 67]. Однако для женской половины традиционного общества в нормативной ситуации вряд ли возможно говорить о наступлении социальной зрелости до физиологической готовности организма к деторождению. Существенно указать на то, что и социальное родство (свойство, кумовство, побратимство) во многих традиционных культурах устанавливается как «квазикровное». Так, обряд побратимства включает в себя смешивание крови (лизание, нанесение кровавых меток)². Духовное родство накладывает сексуальные запреты, аналогичные запретам на кровосмешение кровных родственников³.

² «Побратимство, как древняя форма фиктивного принятия в род, выражавшегося, между прочим, символическим смешиванием, лизанием крови и т. д., существовало у разных народов и теперь еще существует кое-где как бытовой факт или переживание в песне. Мы встречаем его у лопарей, кавказцев и кельтов, в монгольском и тюркском эпосе; для германцев достаточно указать на северных *fóstboedrir* и на отражение древнего инстинкта в братании витязей французской *chanson de geste* и романа» [Веселовский 2004: 128].

³ «Отношения между лицами, связанными кумовством, приравнялись к родственным: “Между ними более даже родства, чем между двоюродным бра-

Многими исследователями отмечалось широко распространенное представление о менструации как о периоде женской нечистоты, опасности женщины для окружающих. Трудовая и социальная активность женщины регулировалась системой запретов (самыми распространенными из них были запреты на ношение воды, хлебопечение, секс и участие в крестинах, похоронах). Впрочем, как это часто бывает, декларативные нормы противоречат индивидуальным практикам. «Восприятие регул как средоточия женского естества и жизненной энергии оказывалось порой сильнее запретов, преодолеvalo культурную, социальную и хозяйственную изоляцию женщины, не принижало ее, а, напротив, делало ее состояние желательным» [Агапкина 1996: 131]. Так, в личной женской магии менструальную кровь используют для воздействия на любовную, продуцирующую сферу. Для повышения плодородия женское состояние «цветения» передается культурным растениям, для «повышения плодovitости» женщины при отсутствии регул «цвет» магическим образом забирался у цветов, для «контрацепции» применяли ритуальное избавление от месячной крови. Система запретов, касающихся менструальной и родильной крови (например, садится в бане на то место, где сидела женщина в период очищений), демонстрирует опасения «смешать цвет» разных женщин⁴, что ведет к несанкционированному перераспределению крови как продуцирующей силы. Для урегулирования потоков кровного содержимого применяли специальные магические акты. В случаях обильного кровотечения использовали магический прием «перераспределение

том и сестрою». Как следствие этого половые связи между ними рассматриваются как кровосмешение. Корреспондент из Рязанской губернии сообщает, что «кровосмешение признается и величайшим грехом, и преступлением. Вступить в брак или в половую связь нельзя не только с родственниками, но и с крестовыми сестрами и кумами». Из Санкт-Петербургской губернии сообщали, что «кум с кумою как брат с сестрою. А если случиться с ними грех, то ради срама и исправления бабы обливают их водой из колодца» [Листова 1991: 37–52]. Кстати, стоит обратить внимание на слово «кровосмешение» как синоним инцестуальной связи. Сексуальные отношения есть смешение каких угодно физиологических жидкостей, но только не крови, но плод этих отношений — ребенок — видимо, представляется как раз таким сосудом-блендером. Соответственно, сексуальный акт запрещается в перспективе «кровосмесительного» плода. Хотя, если у кровных родственников одна кровь, то кровь в ребенке не смешивается, а удваивается?

⁴см. об этом: [Агапкина 1996, Листова 1996].

крови»: «В Сибири при обильных регулах знахарка брала горшок с водой, оставшейся от стирки белья, и отправлялась на перекресток, где под чтение специального заговора разливала воду на разные стороны. «Мать жильная, — говорила она, — мать телесная, возьми и поди на разстанях. Это твое (при этом она выливали воду налево), это мое (при этом она выливали воду направо)»» [Виноградов 1915, цит. по: Агапкина 1996: 136]. Важно, что в качестве своеобразного растворителя «крови» используется вода (и, видимо, с этим связаны запреты на ношение воды во время регул), а субстанция перераспределения не называется: оно безличное «мое». Эта формула перераспределения будет проанализирована в кумицких обрядах. Возможно, что представление о женской «нечистоте» — результат трансформации представлений о ценности крови и необходимости сохранения ее продуцирующих качеств внутри пространства семьи, опасения ее несанкционированного, случайного перераспределения.

Одним из медиаторов, фиксирующих кровь, оказывается текстиль, на котором остаются ее следы. Физическая способность текстиля впитывать жидкость (слезы, влагу, и, в частности, кровь) реализуется в разнообразных обрядах как основа семантизации атрибута. Например, чтобы избавиться от тоски по умершему, в ходе погребального обряда избавляются от платков, которыми вытирали слезы — влагу тоски, бросая их в могилу. В традиционной культуре девичья менструальная кровь обнаруживает себя как пятно на текстиле (см. название регул: «на рубашке», «рубашно»), становясь прямым знаком того, что «девушка созрела»⁵.

Ритуальная деятельность девушек состоит в «публикации» своего состояния (зрелости, цветения) для потенциальных брачных партнеров и всего социума. Причем «публикация», потребность в которой есть и со стороны спроса (брачных партнеров) и стороны предложения (девушек), происходит на разных уровнях. Девичья кровь, как «жидкость жизни», обнаруживается в знаках-индексах повседневности и символах (атрибутах и метафорах) ритуала. При изучении семантики тряпичных атрибутов в русской традиционной культуре мною была замечено, что яркие (цветные, в основном красные) ленты, лоскутки и т. п. по сути — сигналы ритуаль-

⁵ В современных постиндустриальных обществах, наоборот, культура приписывает девушкам страх «протечки» и полную белизну (см. об этом: Дандес А. Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание [Дандес 2003: 241]).

ной (коллективной и индивидуальной) активности девушек [Веселова 2005]. Большая часть ритуальных манипуляций с лентами-рипками⁶ совершается девушками — незамужними, но достигшими половой зрелости персонами женского пола, — чья продуцирующая сила максимально сохранна и не растрочена плодоношением.

К знакам-индексам крови относится такая черта физической привлекательности как румянец (*Бела, румяна, ровно кровь с молоком*). Корреспонденты Тенишевского архива на вопрос о признаках, по которым оценивают потенциальных супругов, сообщали о румянце или «краснорожести» девки. Румянец — один из визуальных знаков полнокровья, здоровья, красоты, по которому судят о плодородности.

Эталон красоты девушки: плавная походка, скромный взгляд, высокий рост, густые волосы, полнота, круглота и **румянец лица**.

При ухаживании парни подчеркивают свои достоинства, девушки — красоту, наряды (показатель красоты девушки — **румянец**).

Девы стараются выделиться модным платьем, лентами, пользуются **румянами**.

[Быт великорусских крестьян-землепашцев: 239–241]

Румянец как естественный, прямой знак красоты-привлекательности, обретает знак-атрибут *румяна*, который потом выступает в качестве жениховского подарка в свадебных обменах дарами. В структуре ритуала знак-индекс крови семантически трансформируется в знак-символ. Ключевым этнографическим фактом для старта трансформационной цепочки можно считать данные о появлении в костюме девушки ярких текстильных деталей с момента ее полового созревания. По материалам Гринковой, «...право на ношение в косе яркой красивой ленты (в действительности — не только красной, но и других цветов) вместо гаруса или косника девушка получала только с появлением регул» [Гринкова 1936: 31]. Символическим трансформом текстиля со следами крови становится красный (цветной) текстиль (в календарных и семейных ритуалах) и формула «красные девушки». Таким образом, цветной текстиль

⁶ «Рипками», по данным рукописного «Словаря местных слов и выражений Вашкинского р-на» (Вологодской обл.) Г. А. Аксенова, называется «ветхая одежда, лохмотья». В этом же районе бытует и близкое по звучанию и значению слово «ляпаки» — «яркие лоскуты».

есть знак крови созревания (языковая метафора человеческого «созревания» реализуется в фольклорном параллелизме красной девушки и красной ягоды).

«Кровное содержимое» как средоточие продуцирующей силы, родовой маны и его носители (девушки) находятся под особым контролем коллектива. Бытующее в современном городе представление об особой мужской/мужниной чести обладания девственницей вряд ли можно объяснить иными, нежели сакрализованными «кровными» переживаниями. Обряды, в которых кровная семантика эксплицируется особенно явно, можно условно назвать обрядами кровного перераспределения:

- обряды временного «слияния» с последующим перераспределением силы (календарные девичьи обряды);
- обряды однократного «переливания» продуцирующей жидкости (свадьба).

Обряды временного «перераспределения» крови

На зимних и на зеленых святках, в то время, когда мантическая, программирующая брачные контакты деятельность девушек активизируется, появляются и сигнализирующие о ней яркие знаки. Так в Архангельской области меня удивило записанное, очевидно, ритуальное и совершенно непонятное предложение девушкам на зимних святках: *«Ставьте, девки, веретешки в снег — шуликуну вам ленточек наматывают»*⁷. Это предложение теряет невинность при сравнении с более откровенными «ленточными» святочными играми с участием девушек, записанными И. А. Морозовым и И. С. Слепцовой в Сямженском районе Вологодской области (на границе с Архангельской). Назывались они «мерянием шелка»: «Покойника принесут на калиннике голого. Он лежит, а вокруг пипки-то нитки наматывают. Девку приведут: «Отмерь себе на платье да и откуси!». <...> Иногда наматывали не нитки, а связанные в длинную ленту лоскутки» [Морозов, Слепцова 1996, 267]. Эротическая семантика ленточных обменов между шуликунами и девушками очевидна. Предикат завязывания/развязывания девичьих атрибутов на атрибуте мужском предполагает установление связи между мифологическим «мужским» (*шуликуну*) и «девичьим».

⁷ Из экспедиционного дневника автора. 1990 г. С. Топса Виноградовского р-на Архангельской обл.

Апогей красно-тряпичной символики приходится на Троицкую обрядность, в которой происходят обряды кумления и раскумливания. Славянские обряды троиче-семицкого кумления занимали умы многих отечественных фольклористов, антропологов и этнографов (см. исчерпывающий обзор: [Агапкина 2002: 481–491]). Основная загадка девичьего кумления кроется в обряде раскумливания, как бы отменявшем все обнаруженные обрядовые цели. Обряд кумления-раскумливания выглядит примерно следующим образом: девушки и молодухи (молодые замужние женщины до рождения первого ребенка или в некоторых локальных традициях — дочери) выходят за деревню, где завивают березу, перевязывая ее лентами, обмениваются подарками и поцелуями, называют друг друга кумами, исполняют специальные кумицкие песни. Через несколько дней на том же месте происходит обратный обряд раскумливания, которые есть негация всех обрядовых действий первого: березу развивают и уничтожают, раскумливаются, в песнях пропевают обратные куплеты.

• «Еще в 1930-е годы в некоторых местах Шацкого района продолжал бытовать и древний обычай “кумления” при завивании венков. “Кумилися, как жа! Минялися, кумами делались... Мы вяночками минялися да трёх раз штоль: вот анна мне свой, а я ей свой; анна мне свой, а ей свой. И вот чириз вяночки цалумисм. Эт значит ‘пакумилис’. И кумой тада назывались: ‘Кума! Кума!’. И все время мы называемся ‘кумой’ тада послы этава. Эт такая завидения была”...» [Шацкий этнодиалектный словарь: 102].

• Болгарский обычай: ...выбрать среди них главную, первую, которая и получает имя *кума*, *кумица*, *кумача*, крьсница. Выбор кумы определяется по жребью [Славянские древности 2: 43].

Кукушечка, Кукушечка,
Птичка серая, рябушечка,
Кому ты кума, кому кумушка?
Красным девушкам и молодухам!
Иде девки красны шли,
Там и рожь густа,
И ужиниста, и умолотиста!
Идее бабы прошли,
Там и рожь пуста,
И неужиниста, и неумолотиста!

[Поэзия крестьянских
праздников. № 542, 388]

Нут-ка, кума, нут-ка, кума,
Покумимся, покумимся,
Покумимся, покумимся,
Полюбимся, полюбимся.
Ты мне кума, ты мне кума,
И я тебе и я тебе.
Твое ко мне, твое ко мне,
Мое к тебе, мое к тебе.
Кума куме, кума куме
Говорила, говорила:
Нейди, кума, нейди, кума,
Весной, замуж, весной замуж!
Весной, кума, весной, кума,
Хлеба нету, хлеба нету.
Ты йди, кума, ты, йди, кума,

В осень замуж, в осень замуж,
В осень, кума, в осень, кума,
Хлеба много, хлеба много!

[Там же. № 548, 392]

Кумицкие песни актуализируют следующие моменты:

- кумушки — «красные девушки и молодушки» — противопоставлены бабам, причем контакт первых с полем способствует хорошему урожаю, а контакт вторых для него губителен;
- замужество весной-летом в период роста урожая нежелательно, наоборот, рекомендуется выходить замуж осенью — видимо, после сбора урожая;
- действие «кумиться» параллельно «полюбиться»;
- для кумления используется та же словесная формула, что и в магических личных обрядах «перераспределения крови»: см. формулу в заговоре при обильном кровотечении, приведенную выше, эту же формулу в обращенном виде женщины в период регул говорят в качестве оберега, моясь в бане с другими женщинами. «Мое при мне, а ваше при вас!» [Агапкина 1996: 123].

Особого внимание заслуживает само название календарного обряда — «кумление». У фольклористов и антропологов не вызывала сомнения связь названия обряда с обрядом крещения, при котором крестные родители, кровные родители и крещаемый вступают в отношения кумовства в перспективе церковного духовного родства и воспринимались все народные формы. Так, в русском женском/девичьем кумлении среди тряпичных и растительных атрибутов обряда возникает антропоморфная (?) кукушка, которую в обряде крестят и хоронят, становясь кумами по крещению.

Широта анализируемых ритуальных контекстов многих европейских культур с учетом всех форм кумовства (по крещению, примирению и по сексуальным отношениям) выделяет среди многочисленной литературы о кумовстве специальное исследование обрядов календарного Ивановского кумовства, предпринятое А. Н. Веселовским. За толстым культурным слоем «новых, церковных» отношений классик увидел «переживание старых отношений обрядов принятия в род» посредством свободных, в том числе инцестуальных, сексуальных связей [Веселовский 2004: 143–144]. Сомнения по поводу исходной церковной однозначности термина «ку-

ма» высказывали и этимологи. Приведу несколько статей из этимологических словарей и статей по мере возрастания сомнения от колебаний М. Фасмера до уверенности Брюкнера:

Кума обычная этимология от *kъmotra* лат. *Commater* не объясняет вокализма у-ъ. Возведение слав. слов к тюрк. *kuma* «**сожительница, молодая жена, наложница, рабыня, служанка**» не находит подтверждения ввиду отличий знач. последнего. В таком случае приходится принимать семантическое влияние *kъmotra* и новообразование *kumъ* от *kuma*⁸ [Фасмер 1967: II, 415];

«КУМА. Обыкновенно производят это слово от “commater”, хотя “сокращение” его в “кума” нам представляется труднообъяснимым. Однако в виду значения “крестная мать” вероятность только что приведенного производства конечно большая. Нам хочется только обратить внимание на древнее и диалектически весьма распространенное турецкое слово “kuma” — наложница; младшая жена; жены одного человека по отношению друг к другу; девушка, невольница, служанка. В значении “со-жена” встречается уже у Абу Хайяна. Где смешалось ли по значению это слово с кумой, происшедшею из латинского commater, и не лежит ли в смешении двух этих слов разгадка трудно объяснимого искажения слова commater в куму?» [Мелиоранский 1905: 121].

Kum, kuma — равнозначно с *kmotrom, kmoszka* (крестный, крестная), но произошло не от них, поскольку к нам пришло из русского <...>, а далее на запад не проникло: чехи, словенцы и лужичане не знают этого слова; из тюр. *kuma* «любовница, наложница», как о «склонности, дружбе, фамильярности» *кумиться с кем-то*, и даже в значении «зверь, соединяющийся с самкой», хотя вообще между крестными сношения были запрещены [Brukner 1957: 281].

Итак, этимологические изыскания с большой степенью уверенности говорят о том, что «кума» есть композит из нескольких форм

⁸ Аналогичное первенство женской формы слова над мужской встречается и в терминах свойства. «Мы постулируем, что женская форма “свекровь” является исконной формой прежде всего потому, что засвидетельствована в виде соответствий в индоиранских языках, латыни, славянских языках и в армянском, а также потому, что она не могла быть образована от формы мужского рода, ибо подобная модель словообразования нигде больше не обнаружена. Впрочем, первичность обозначения “свекрови” понятна: мать мужа играет более важную роль в жизни молодой жены, чем отец мужа; свекровь является центральной фигурой в доме» [Бенвенист 1995: 171].

родства: духовного родства по крещению, примирению и женского «кумовства» внутри группы жен одного человека или молодых наложниц, девушек. Появление тюркского заимствования исторически объяснимо брачными союзами с половчанками. «Из краткого фрагментарного обзора древнерусско-половецких отношений вплоть до 1185 года, похода князя Игоря, видно, что они характеризуются не только военными столкновениями и походами, но и мирными союзами, нередко завершающимися брачными связями между русскими князьями и половецкими ханами» [Баскаков 1985: 85]. Из 21 брака русских князей, учтенных в таблице «Генеалогия российских великих князей домонгольского периода (X–XIII вв. до 1237–1284 гг.) в их отношении к князьям северским (Ольговичам) с их указаниями на брачные связи русских князей с половцами», прилагающейся к монографии Баскакова, указано семь браков с половчанками. Треть от всех официальных брачных союзов (даже если процент брачных и иных сексуальных связей в иных сословиях был меньше) с «тюркоговорящими» женами может объяснить проникновение слова в женскую среду, ассимиляцию слова и его применение в отношении обряда, уже распространенного среди славян. Можно предположить принятие слова вместе с некой женской тюркской обрядовой практикой, но разыскания в области древних женских обычаев тюркоязычных кочевников, возможно, сохранивших черты матриархата⁹, мною только начаты.

Теперь возвратимся к оседлым «красным девушкам». По концепции В. Я. Проппа, высказанной в «Русских аграрных праздниках», смысл календарных аграрных праздников состоит в постоянном контролировании продуцирующих сил. Смысл обрядов кумления В. Я. Пропп рассматривает через символику семицкого венка, который «содержит и задерживает в себе растительную силу земли»: «Женщины, целуясь сквозь эти венки, приобщаются к этой силе не как индивидуальные существа, а как существа женского пола. Если смысл ритуальной распущенности состоит в том, чтобы рождающее начало передать земле, то здесь мы имеем обратное соотношение: рождающая сила земли должна передаваться женщинам. Можно высказать предположение, что обряд кумления подготавливает женщин к будущему материнству» [Пропп 1995: 140]. При

⁹ Об этом: [Дыренкова 1937].

несомненной объяснительной ценности этого вывода, он не снимает вопроса о том, зачем же женщины раскумливаются — дабы отказаться от «будущего материнства»? По-моему, смысл обряда кумления состоит в объединении кровного, репродуктивного содержимого «существ женского пола», и прежде всего девушек и молодых, и репродуктивных сил земли, о чем сигнализируют красные, цветные тряпичные атрибуты на березах, а раскумливания — в разъединении, «разливании» содержимого по индивидуальным телесным сосудам для последующего личного использования в браке.

Свадьба: переливание крови

Публичное избавление от «красоты» перед свадебным днем обычно трактуется как прощание с «девичеством», которое совершается до брачной ночи, т.е. символическое избавление от девичества предшествует физическому. Во время свадьбы трансформ тряпичного атрибута мигрирует между мужским и женским пространствами на плече дружки, на «убашоном» свадебном поезде, на переносимой в дом жениха «приданке», демонстрируя перемещение «красного». «Красная» лента в обрядах второго дня свадьбы в пространстве рода мужа служит признанием «правильности» молодой со стороны свойственников, и именно за эту правильность родственники мужа расплачиваются подарками с матерью новобрачной. То, что должен получить род мужа в результате свадебного ритуала и что должны сохранить родители у девушки, в русской традиции называется «честью» или «долей». Причем «честь» — сохранность, целостность девичьего «кровного содержимого» — важна не только для деторождения этого брачного союза, но и для хозяйственного процветания всего рода мужа. См. перевод белорусского приговора отца жениха в ожидании приезда невестки:

Приедет невестка,
Пригожая, красивая,
На долю счастливая.
Ой, дочка, дочка,
Распусти долю,
Да по моему полю,
Чтобы на моей ниве
Жито родило...

[Кабакова 2001: 181]

Представления о крови как эквиваленте «чести» бытовали и продолжают бытовать не только в традиционном крестьянском обществе¹⁰. «Пятна крови на сорочке или простыне в данном (свадебном. — И. В.) ритуале по существу не являются символами, будучи прямыми знаками совершившейся дефлорации невесты, однако именно они становятся основой целого ряда вторичных, уже в полной мере символических, обозначений девственности, в которых мотивирующим признаком оказывается красный цвет как символ крови» [Толстая 1996: 194]. Таким образом, в момент демонстрации невестинной рубашки участникам свадьбы из знака-индекса дефлорации ритуал творит знак оценки новобрачной и символ ее «чести». Далее «нередко все участники свадьбы получали “красный” знак: невесте привязывали красную ленту к волосам, жениху — к фуражке, родным и близким прикреплялись к одежде красные ленты или цветы» [Толстая 1996: 195]. Итак, одними из базовых ритуальных символов свадебного обряда представляются символы крови: «красота» невесты и ее рубашка, разнообразные красные атрибуты, все объявления и ожидания, связанные с честью и славой невесты (см., например, название престижных невест «девка-славутница»). Этимология Фасмера: «Красный от краса || вероятно, родств. др.-исл. hrosa “хвалится”, “слава”, нов.-исл. hros “слава”» [Фасмер II: 367] открывает еще одну перспективу смысловых коннотаций. Красный — славный, красивый, потому что «кровно честный», и поэтому уже красный по цвету. Таким образом, девушки — красные из-за славы и чести, которые содержатся в их сакрализованной крови.

Из этих кратких этюдов по поводу «мифологии крови» красных девушек можно сделать следующие заключения:

- девушки, достигшие половой зрелости и брачного возраста, образуют половозрастную группу «сосудов» кровной, витальной потенции коллектива;
- в ходе календарных обрядов девушки демонстрируют и перераспределяют символическое «кровное» содержимое;
- красные девушки — это девушки, отвечающие за содержащуюся

¹⁰Так, основу дуэльного кодекса чести составляет следующее положение: «Дуэль — риск своею жизнью во имя общественного к себе уважения, во имя своей внешней чести; *не чужая кровь* смывает с нее пятно, *а своя собственная*, или, по крайней мере, готовность ее пролить» [Дуэль и честь... 1902: 38].

ся в них «честь», что оценивается в ходе свадебного «переливания» крови по следам дефлорационной крови на брачной рубашке (функционально девичья менструальная и дефлорационная кровь — одна и та же продуцирующая кровь, необходимая роду).

Ритуалы демонстрации крови-созревания, обмена продуцирующей кровью с растениями и между собой и ритуалы переливания крови реализуют традиционную и, вероятно, архетипическую мифологию крови, давая повод для дальнейших мифологизирующих спиралей: красный текстиль кум, кумиц, кумачей стал знаком ритуальной, праздничной ситуации как таковой, а через праздничные кумачовые банты революционеров, кумачовые стяги опять впитал в себя кровь, но уже мужскую, военную — но это кровь уже совершенно другого праздника.

Литература

- Агапкина 1996: Агапкина Т. А. Славянский обряды и верования, касающиеся менструации // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 103–151.
- Агапкина 2002: Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
- Бенвенист 1995: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Общ. ред. и вступ. ст. Ю. С. Степанова. М., 1995.
- Бернштам 1981: Бернштам Т. А. Обряд «крещения» и «похорон кукушки» // Сб. МАЭ. 1981. Т. 37. С. 179–203.
- Великорусские заклинания: Великорусские заклинания: Сборник Л. Н. Майкова / Послесл., прим. А. К. Байбурина. СПб., 1994.
- Веселова 2005: Веселова И. С. Трипичная парадигма или «В рипках родились, в рипках жили, в рипках и помрем» // Антропологический форум: Исследователь и объект исследования. № 2. 2005. С. 289–316.
- Веселовский 2004: Веселовский А. Н. Гетеризм, побратимство и кумовство в купальской обрядности: Хронологические гипотезы // «А се грехи злые, смертные...»: Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX — начала XX века. Кн. 1. М., 2004.
- Геннеп 2002: Геннеп А. Ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.

- Виноградов 1915*: Виноградов Г. С. Самоврачевание и скотолечение у русского старожильного населения Сибири // Живая старина. 1915. № 4. С. 325–432.
- Дандес 2003*: Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М., 2003.
- Дыренкова 1937*: Дыренкова Н. П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков // Советская этнография. 1937. № 4.
- Дуэль и честь... 1902*: М. Э. Дуэль и честь в истинном освещении. «Собрание в офицерском кругу». СПб., 1902.
- Зеленин 1930*: Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. П. Запреты в домашней жизни // Сборник музея антропологии и этнографии. Вып. IX. Л., 1930. С. 1–166.
- Иссерлин 1951*: Иссерлин Е. М. История слова «красный» // Русский язык в школе. 1951. № 3. С. 85–89.
- Кабакова 2001*: Кабакова Г. И. Антропология женского тела в славянской традиции. М., 2001.
- Листова 1991*: Листова Т. А. Кумовья и кумовство в русской деревне // СЭ. 1991. № 2.
- Листова 1996*: Листова Т. А. «Нечистота» женщины (родильная и месячная) в обычаях и представлениях русского народа // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 151–175.
- Мальцев 1989*: Мальцев Г. И. Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики: Исследование по эстетике устно-поэтического канона / Отв. ред. Некрылова А. Ф., Л., 1989.
- Мелиоранский 1905*: Мелиоранский П. М. Заимствованные восточные слова в русской письменности до-монгольского времени // Известия отделения русского языка и словесности императорской академии наук. 1905. Т. X. Кн. 4. С. 109–134.
- Морозов, Слепцова 1996*: Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком (пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных) // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 248–304.
- Поэзия крестьянских праздников*: Поэзия крестьянских праздников / Сост., вступ. ст. И. И. Земцовского. Л., 1970.
- Пропп 1995*: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. СПб., 1995.
- Русская свадьба*: Балашов Д. М., Марченко Ю. И., Калмыкова Н. И. Русская свадьба: Свадебный обряд на Верхней и Средней Кокшеньге и на Уфтоге (Тарногский район Вологодской обл.). М., 1985.
- Славянские древности 2*: Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н. И. Толстого. Т. 2. М., 1999.

Свод русского фольклора II: Свод русского фольклора. Былины. Т. 2: Былины Печоры. СПб., 2001.

Толстая 1996: Толстая С. М. Символика девственности в Полесском свадебной обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 192–206.

Фасмер 1967: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. II, М., 1967.

Шацкий этнодиалектный словарь: Шацкий этнодиалектный словарь // Рязанский этнографический вестник. № 28. Рязанская традиционная культура первой половины XX века / Авт.-сост. Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н., Чижикина Л. Н. Рязань, 2001.

Brückner 1957: Brückner A. Słownik etymologiczny języka Polskiego. Warszawa, 1957.