

Дмитрий Баранов

Образы вещей.

(О некоторых принципах семантизации)

Каждая культура придает вещам свой смысл и, соответственно, имеет свою «картину» их образов. Причем одна и та же вещь в разных локальных/этнических традициях может иметь несовпадающие образы, что указывает на определенную избирательность культуры в семантизации тех или иных свойств вещи. При этом нередко семиотическая характеристика реалии связана с ее «физическими» свойствами и функциями не напрямую, а опосредованно, так как она *«отражает многообразные связи данного элемента с другими знаковыми элементами и вхождение его в различные культурные контексты»* [Толстая, Толстой 1998: 238]. Как представляется, на сегодняшний день одна из актуальных задач — выявление принципов и мотивов превращения природных свойств предмета в культурно значимые признаки. Это стало возможным благодаря многочисленным изысканиям в области «мифологии» вещи, так как уже с самого начала формирования этнографии как науки появ-

Дмитрий Александрович
Баранов
Российский
этнографический музей,
Санкт-Петербург

лялись работы, авторы которых за материальностью и «инструментальностью» вещи пытались увидеть нечто большее — ее символическое значение, т.е. глубинную суть, которая больше связана с духовным началом, нежели с «вещным»¹.

Опубликованные в последние два-три десятилетия работы по семантике и символическим функциям вещей по большей части решили задачу описания символического языка предметного мира. Как следствие были созданы необходимые предпосылки для обнаружения общих принципов процесса семантизации предметов. Но одновременно с успехами в изучении «языка» вещей возник и целый ряд проблем. Одна из главных и очевидных среди них — это доминирование экстенсивного пути, т.е. поиск смыслов связан по преимуществу с расширением поля применения «семантического» подхода, с помощью которого вещный мир как бы заново обживался-осваивался учеными.

В своем пределе эта тенденция чревата забвением или игнорированием «вещественного» в вещи, опасным отдалением от него. Попытки выявления символического языка вещи и его расшифровки в отрыве от первичных («реальных») функций и свойств предмета зачастую делают эти построения весьма умозрительными и метафизическими, обнаруживая тем самым определенные инфляционные тенденции в работах данного направления. Более того, тотальная символизация материального мира как бы растворила вещь, лишив ее основного предназначения. Сложилась ситуация, крайние проявления которой удивительно напоминают поэтические изыскания русских символистов почти вековой давности, о которых не без сарказма писал О. Мандельштам: *«Русские символисты запечатали все слова, все образы, предназначив их исключительно для литургического употребления. Получилось крайне неудобно — ни пройти, ни встать, ни сесть. На столе нельзя обедать, потому что это не просто стол. Нельзя зажечь огня, потому что это может значить такое, что сам потом не рад будешь... Вся утварь взбунтовалась. Метла просится на шабаш, печной горшок не хочет больше варить, а требует себе абсолютного значения (как будто варить не абсолютное значение)»* [Мандельштам О. «О природе слова»; цит. по: Айрапетян 1991: 131].

Благодаря работам как этнографов, так и этнолингвистов наибольшее освещение получили два аспекта бытования вещей: «практический» (материал, техника изготовления, утилитарные функции — вообще все, что касается «материального» в вещи)

¹ В этой связи можно вспомнить работу А.Н. Афанасьева, которая явилась, пожалуй, одной из первых попыток проникновения в мифологию «простых» вещей домашнего обихода [Афанасьев 1851].

и «символический» (семантика, ритуальные функции, образ вещи в мифопоэтических представлениях). Эти две формы проявления жизни вещей до недавнего времени изучались по большей части изолированно, в отрыве друг от друга, а значит — если не упускать из виду предполагаемую целостность мира в сознании носителей традиционного мировоззрения — и не вполне корректно. Эксплицировать связь практического и символического в вещи позволит, как представляется, поиск ответа на вопрос: не *что* символизирует или значит вещь, а *как*, *когда* и *почему* она это символизирует, выходя за границы своей утилитарности и становясь органичной частью духовного пространства. Кажется очевидным, что обращение именно к функциям, материалу, форме, фактуре, цвету, пропорциям — т.е. ко всему тому в вещи, что, с одной стороны, включает ее в пространство материальной культуры, а с другой — вызывает к органам чувств человека, позволит ответить на эти вопросы¹.

Итак, чтобы совершить продвижение вперед, необходимо, в частности, посмотреть, какие физические, «природные» свойства предмета и почему становятся признаками, которые служат основой для формирования его семантического поля². Здесь следует подчеркнуть, что сама по себе вещь не обладает семантикой (хотя отдельного внимания заслуживают не рассматриваемые здесь случаи семантизации предмета в процессе его изготовления). Ее культурное значение формируется при включении в определенный культурный контекст, например обрядовую ситуацию, которая приписывает символическое значение тому или иному свойству предмета. Вероятно, выбор свойства в качестве объекта символизации в значительной степени обусловлен телеологией ритуала. Ритуал придает вещи только тот смысл, который ему необходим и отвечает его потребностям. Из всего многообразия «природных» свойств вещи лишь одно или несколько становятся основой для семантизации. Иными словами, каждый конкретный обрядовый контекст может, как это ни парадоксально, в какой-то степени «обеднить» вещь, сделать одномерной, плоской, завуалировав ее богатейшую семантическую потенцию высвечиванием лишь того, что не противоречит задачам ритуала. Таким образом, семантика вещи характеризуется ситуативностью, «перетеканием» смыслов и является результатом своего рода «встречи» реалии, обладающей первичными, природными свойствами, с той или иной знаковой системой.

¹ О различных аспектах изучения вещи в антропологической перспективе см.: [Топоров 1995].

² О принципах семантизации вещей см., например: [Байбурин 1989; Топорков 1989; Виноградова, Толстая 1994].

Генерируемые этой ситуацией признаки, если они общие для разных вещей, создают символическую синонимию, которая группирует объекты и, следовательно, порождает вторичную классификацию, имеющую неустойчивый и имплицитный характер. В этом случае, когда в обрядовом контексте актуализируется какой-либо признак, предметы, обладающие этим признаком, образуют изофункциональный ряд и могут без ущерба для результата обряда заменять друг друга.

И все же, при всей кажущейся простоте, механизм символизации вещи нельзя считать проясненным до конца. Речь здесь идет и о степени мотивированности вещи как определенного ритуального символа [Топорков 1989: 94], т.е., почему в том или ином обряде используется именно эта вещь, и — самое главное — о причинах избирательности семантизации одних свойств при полном игнорировании других, даже если эти другие вполне могли бы быть «на руку» ритуалу. Очевидно, что любому артефакту присуща определенная иерархия свойств: одни имеют сильную позицию в обрядовом контексте, и тогда они превращаются в признаки, другие остаются не востребованными, нерелевантными и не приобретают культурной значимости. В качестве предварительного замечания можно указать на то, что таксономия свойств вещи (формы, материала, фактуры, цвета, пропорций, веса, названия и т.д.), вероятно, обусловлена не только ее вхождением в тот или иной культурный контекст, но не в последнюю очередь и тем, что ее признаки коррелируют с органами чувств человека [Топоров 1995: 28]. Очевидно, что семантизация вещи связана с ее *идентификацией*, основывающейся на тех признаках, которые выделяют вещь, делают ее «заметной». Неудивительно поэтому, что ритуал с присущей ему мобилизацией всех средств выразительности в некоторых случаях «проявляет» интерес к тому в вещи, что наиболее мощно апеллирует к органам чувств человека.

В этом отношении с ритуалом сближается загадка, которая также обнаруживает избирательность признаков, через которые загадывается—идентифицируется вещь: одни признаки наделяются опознавательной функцией, другие обделяются вниманием со стороны загадки и, соответственно, не несут никакой семантической нагрузки. Более того, загадка в силу метафоричности своего языка проливает свет на механизм формирования образа вещи, который, в свою очередь, включается в обрядовую метафорику.

В качестве иллюстрации к сказанному приведем два примера ритуальных функций одного из самых полисемантических предметов в восточно-славянской традиции — *веника*, в которых

достаточно наглядно представлена роль загадки как путеводной нити в широкий семантический пласт.

Первый пример касается запрета для беременной женщины перешагивать через *веник*, в противном случае у новорожденного «ноги стянутся» [Иванов 1888: 38]. По-видимому, в данном контексте главным признаком *веника* стала такая его конструктивная особенность, как «стянутость», опоясанность составляющих его веток. Это предположение подтверждается загадкой¹, в которой обыгрываются аналогичные признаки: *Маленький Ерофейко подпоясан коротенько* (№ 3626), *Скручен, сверчен, связан, по избе скачет* (№ 3653). Кстати сказать, такая же мотивировка («ноги стянутся») относится и к запрету перешагивать через коромысло [Иванов 1888: 28], но в этом случае значимо уже такое конструктивное свойство, как способность «соединять» два ведра. Подобная «соединительная» функция коромысла засвидетельствована в описании его через образ *моста* в загадке: *Промеж двух морей, по мясным горам, гнутый мостик лежит* (№ 3842).

Второй пример более сложен, так как мотивация включения *веника* в обрядовый контекст не является очевидной. Речь идет о бытовании во Владимирской губ. запрета жечь *веники*, «а то не будут жить в этом доме телята» [АРЭМ. Д. 65. Л. 1]. Этот запрет указывает на загадочное семантическое отождествление *теленка* с *веником*. Обращение же к загадке хотя и не дает прямого ответа на причины такого уподобления, но обнаруживает ступенчатый, окольный процесс сближения этих, казалось бы, не имеющих ничего общего реалий благодаря метафоризации, которая характеризует язык загадки.

Так, в загадках образ *теленка* является в некоторых случаях сигнификатом языка: *Мокрый теленок в подполье лежит* (№ 1534), *В избе под лавкой мокрый теленок лежит* (№ 1535), *Мокрый теленочек из-за перегородочки глядит* (№ 1536) — *Язык*. Хорошо известно, что в разного рода паремиях *язык*, в свою очередь, метафорически обозначается *помелом*, ср. поговорку: *Бабий язык — чертово помело* [Даль 1955: 271], а также загадку: *Стоит столб, а в столбе помело — Язык* (№ 1542). В сказке баба-яга вместо помела «языком печку лижет» [Власова 1998: 572]. Отождествление *языка* и *помела* является частью более общего универсального уподобления *рта* и *печи*, которое усиливается представлением о *печи* как «пожирающей» дрова: *Стоит Матрена здорова, ядрена, пасть открывает, что дают, глотает* (№ 3332). Соответственно, благодаря «синонимии» *языка* и *помела*, образ *теленка* стал сигнификатом и для пос-

¹ Русские загадки цитируются в основном по собранию: [Митрофанова 1968].

ледного: *Сырой теленочек в подполье упал — Помело* (№ 3433). Таким образом, помело семантически сближается с теленком. И, наконец, *помело* через общую номинацию *помело* — ‘веник’ [СРНГ 29: 202] и через общий предикат *мести* отождествляется с собственно веником и, соответственно, на веник переходит часть образов, в том числе и теленка, в результате чего последний соотносится с помелом.

Разумеется, это лишь приблизительная и одна из возможных моделей метафоризации и семантизации вещи, но в данном контексте существенным является то, что загадка демонстрирует богатейшие возможности для реконструкции процесса превращения предмета в образ, который включается в общую систему обрядовой и внеобрядовой символики. Здесь следует заметить, что «загадочный» образ вещи только частично совпадает с обрядовым в силу принципиально неполной взаимопереводимости вербального и акционального языков. В этой связи стоит вспомнить известные высказывания Р.О. Якобсона и вслед за ним Ю.М. Лотмана о неотделимости языка от выражаемого им содержания, о направленности сообщения на код (язык) и вытекающей отсюда ситуации их взаимной непереводимости [Лотман 2000: 159–160]. В зависимости от того, в какой контекст — «загадочный» или ритуальный — входит предмет, меняется его семантика. В отношении загадки можно сказать, что не все признаки, через которые описывается вещь в загадке, оказываются задействованными в обряде, и наоборот, не все «обрядовые» признаки обнаруживают себя в загадке.

И последнее замечание, касающееся эвристических возможностей загадки. В загадке через отождествление—идентификацию представлена тотальная классификация предметного мира, его атрибутов и предикатов, где все взаимосвязано, где одно бросает луч света на другое, или — в терминах лингвистики — где почти каждый загадываемый объект (денотат) через отождествление со своим сигнификатом связан со всеми другими объектами. В качестве примера приведем загадку: *За стеной-стеной барашек костяной* (№ 1506), в которой через одинаковый образ (*барашек костяной*) загадываются два разных объекта, на первый взгляд, семантически не связанные между собой — *плод в утробе* или *зуб*. Этнографические же данные указывают на семантическое сближение младенца и зубов (ср. хотя бы представления о появлении первого зуба младенца как предвестия новой беременности его матери или гадания по зубам у ребенка о количестве беременностей в будущем [Баранов 2002: 19]), что указывает на неслучайность совпадения обрядовой части загадки. Ср. в этой связи высказывание Э. Кен-

гэс-Маранда о том, что «*между собственно загадкой и отгадкой существует тесная связь, как и между альтернативными отгадками одной и той же загадки*» [Кенгэс-Маранда 1978: 252].

Ниже через призму загадки и обряда предлагается анализ формирования семантики и ритуальных функций некоторых предметов печной утвари: *ухвата, сковородника, кочерги*. На поверхности лежит объединяющая их черта — признак места и функционирования (печь), что послужило, вероятно, одной из причин частичного перекрывания их семантических полей и в фольклоре, и в обряде.

Ухват (рогач, рогатинка, емки, вилошник). Самым распространенным признаком ухвата, разыгрываемым загадкой, является особенность его формы — «рогатость»: *Что в избе за коровьи рога? (№ 3456); Длинный рогатый огня не боится, так и бросается туда (№ 3458); Рогат, а не бык (№ 3460)* и т.д. Тот же зооморфный код используется и в поговорках, ср. у В.И. Даля: *Рогатой скотины — ухват да мутовка, дворовой пищи — сыч да ворона* [Даль 1984: 64]. В южнорусских говорах этот признак лег в основу семантической мотивировки названия ухвата — *рогач*. Из загадки *рогатость* переходит в обрядовый контекст, где приобретает устойчивые апотропейные коннотации — ухват превращается в орудие устрашения всего «чужого», опасного. В Вологодской губ. в свадебном обряде родители жениха в вывороченных шубах с метлой и ухватом встречали невесту и дружка ей говорил: «*Бойся, молодуха, нового батюшки и новой матушки, как боишься этого*», указывая при этом на метлу с ухватом [Едемский 1899: 141]. В паремиях встречается тот же мотив, ср.: *Либо каши горшок, либо рогача в бок! С ухватом баба — хоть на медведя* [Даль 1955: 100]. Ср. также *рогачить* — «браниться, ссориться» (южнорусск., олонек.) [Там же]. В родинном обряде для защиты роженицы от нечистой силы ставили ухват рогами к печи; при выходе из избы роженица использовала его в качестве посоха [Русская изба 1999: 339]. Во время похорон ухват помещали на то место, где лежал покойник, чтобы он не вернулся [Там же: 340]. В Орловской и Тульской губ. под брачное ложе прятали ухват со сковородой «от порчи». У семейских Забайкалья, чтобы «отворотить» град, ухватом грозили туче [Белова 1999: 635].

С *рогатостью* связана также идея плодovitости, ср. хотя бы значение лексемы *комоль* — «безрогий», но и «бесплодный» [СРНГ 14: 235]. На Юге, где, напомним, данный признак лег в основу номинации ухвата (*рогач*), под то место, где стояли ухваты, закапывали после родов плаценту, чтобы женщина не стала *бесплодной* [Бубнов 1893: 263].

Другой опознавательный признак ухвата в загадке связан с его первичной функцией — передвигать, «хватать» горшки и чугуны в печи. *Хватать, брать, доставать* — распространенные глаголы образной части загадки: *Бычок рогат, в руках зажат, еду хватает, а сам голодает* (№ 3456); *Рогат, да не бык, пищу берет, а сам на отдых идет* (№ 3460) и т.д. Подобные предикаты и связанные с ними мотивы хватания, забирания, присвоения нашли развитие во внеязыковом пространстве. Так, во Владимирской губ., чтобы домовый не ушел в отсутствие хозяйина, печь загораживали ухватом [Власова 1998: 142]; во время сватовства сваха, прежде чем спросить о невесте, дотрагивалась связанными ухватами до печи с целью добиться положительного ответа [Русская изба 1999: 339]; при снимании покрывала с головы невесты наряду со сковородником использовался и ухват [Там же].

Наконец, рога ухвата в загадке вызывают определенные ассоциации с демонологическими персонажами: *Без тела, без души, с одной ногой и с двумя рогами* (№ 3463); *Хвост да рога черную жужгу тянут* (№ 3454); *Кривой бельмес под горшок залез* (№ 3470). «Демонические» черты ухвата, а также связь с печью, амбивалентность семантики которой хорошо известна, явились одной из причин возникновения соответствующих представлений о нем как атрибуте потусторонних сил: по поверьям, верхом на ухватах ездили ведьмы, повсеместно на Святках ухват использовался ряжеными, изображавшими быка и лошадь; в первый день после брачной ночи гости, вымазавшись сажей и взяв с собой ухваты, кочерги, лопаты, ездили вокруг деревни и т.д.

Конечно, в этих и ранее приведенных свидетельствах ухват не одинок — с ним соседствует и другая печная утварь: *кочерга, помело, лопата, сковородник*, что, на первый взгляд, противоречит предложенной модели символизации вещи, так как, хотя их и объединяет связь с печью и огнем, конструктивно и функционально они в той или иной степени различаются. Но здесь следует иметь в виду, что у каждой из этих вещей свой путь семантизации и метафоризации, который может привести их к общему образу. Так, помело, которое в некоторых обрядовых ситуациях изофункционально ухвату, также выступает универсальным атрибутом нечистой силы, но эта «демонологическая» характеристика обусловлена, если не считать отношения к печи, уже другим хтоническим признаком — «лохматостью», который имеет сильную позицию именно в загадке, ср.: *Марья мохната овец загоняла* (№ 3447); *Есть у нас в голбце мохноногая гостья* (№ 3443); *Вышла барыня из подполья, растрепала волосы, прихватила золото* (№ 3448). К нечистоте

помела ср. также «омонимию» загадки о помеле и мыши — классическом хтоническом животном: *Под полом, полом стоит барыня с колом* (№ 1215, № 3438).

И, наконец, еще одна черта, а точнее — функция, которая объединяет хват с другой печной утварью и формирует общую для них метафору. Это «медиативная» и связанная с ней «транспортная» функции, которые обеспечивают связь между околопечным пространством и собственно печью, противопоставление последних происходит в рамках оппозиции 'свое/чужое'. Действительно, в загадках об хвате актуализируются мотивы медиации, езды: *Загнала на двор быка, во хлеву рога, а хвост в руках* (№ 3757); *Сяду на конь и поеду в огонь* (Горшок на хвате) (№ 3748) и т.д. Транспортная функция обнаруживается и в обычае ездить верхом на хвате, как на коне, в ситуациях, требующих от людей «некультурного» поведения. Метафора коня присуща также и сковороднику, помелу, кочерге, лопате, но — и это важно здесь отметить — только для кочерги она имеет, пожалуй, основное, базовое значение. Здесь в игру смыслами включается, помимо прочих атрибутов, звуковой образ вещи, о чем подробнее будет сказано ниже.

Сковородник (*блинник, емки, печальник, chapelник, кочерга*), как и хват, выполняет те же функции — им сажают в печь и вынимают из нее посуду, в данном случае сковороду. В этом контексте показательно совпадение («омонимия») их диалектного названия — *емки*. Бытовая изофункциональность обусловила их синонимию в загадке вплоть до полного совпадения в вопросительной ее части, ср.: *Сяду на конь и поеду в огонь. — Ухват с горшком или сковородник со сковородой* (№ 3448, № 3913). «Конскую» тему можно обнаружить и в ритуале: уподобляясь нечистой силе, на свадьбе и во время святочных гаданий участники обряда ездили верхом на сковороднике.

Продолжая сопоставление образов хвата и сковородника, следует указать, что для последнего также актуален мотив *хватания*. В словаре загадки сковородник составляет неразлучную пару со сковородой: *Ворона — в куст, я — за хвост* (№ 3914); *Сорока — в куст, Алексей — за хвост* (№ 3917); *Сорока стрекочет, из куста не хочет, сыч пищит, ее вон тащит* (№ 3919). Этот мотив обыгрывается и в ритуале: на свадьбе одним из актов «присвоения» невесты было снятие с нее сковородником в паре с хватом покрывала.

В другой ситуации акцент делается на «неразлучность» сковородника с печью. Подобная мотивировка звучит в обряде первого выгона коровы в Московской губ.: хозяйка заставляла ее переступить через сковородник, приговаривая: «*Как скowo-*

родник от печки не отходит, так пусть бы и скотина от двора не отходила» [Соколова 1982: 16].

Хотя сковородник, как и другая печная утварь, обнаруживает в ритуале апотропейные свойства, ничто в загадке не указывает на мотивацию их приписывания ему: ни предикаты (*бежать, тягать, тащить, пищать*), ни образы (*кот, конь, селезень, соловей, сыч, чернец*). Естественно предположить, что свою лепту в семантизацию сковородника внесла связь с печью, а также его внешний вид. В.И. Даль, давая толкование названия, приводит формульное речение: *Причину найду: сковородником хвачу* с пометкой, что сковородник — *«обычное оружие бабы»* [Даль 1955: 200]. Действительно, хорошо известны случаи ритуального использования сковородника с целью защиты от порчи. Так, в Нижегородской губ. повитуха проводила роженицу в баню со сковородником в руках [Зеленин 1914: 753]; в Новгородской губ. роженица держала сковородник возле постели, причем пользоваться им нельзя было до тех пор, пока женщина не сходит 3 раза в баню [АРЭМ. Д. 890. Л. 10]. «Отгонные» функции сковородника сделали его непременным атрибутом святочных гаданий на перекрестке: сковородником очерчивались гадающие девушки со словами для защиты от нечистой силы и т.д.

И все-таки благодаря относительной «нейтральности» внешних признаков — отсутствие рогов, остроты и пр. — сковородник в качестве оберега «проигрывает» тому же ухвату. Можно было бы сказать, что относительная семантическая «бедность» сковородника в определенной мере, вероятно, обусловлена его внешней «невыразительностью», если бы не еще одна важнейшая черта вещи — ее *название*. Уже достаточно давно было замечено, что название вещи в результате этимологизации может стать таким фактором, благодаря которому происходит формирование ее семантики. В случае со сковородником определенную поддержку его апотропейным свойствам оказала «омофония» (созвучие) его имени с предикатом *воротить*. Это созвучие обыгрывается, например, в обряде «отворачивания» града, во время которого произносили: *«Ухват, отторгни град, клюка, отверни град, сковородник-отворотник, отвороти град»* [Белова 1999: 635].

Так имя вещи может иногда указывать ее путь в широкое внеязыковое пространство ритуала. Загадка анаграмматического типа продолжает игру звуком и семантикой, формой и содержанием¹. Здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда сло-

¹ Об анаграммах в загадках и о соотношении семантических и фонетических связей см.: [Топоров 1999].

во отгадки, распадаясь на отдельные созвучные фрагменты подлежащего текста, генерирует новые образы, которые в свою очередь могут включить вещь в обрядовую метафорику. *Сорока, ворона, котик, конь* — распространенные образы сковородника, некоторые из них рождены звуковым подобием.

Кочерге (дергач, ожег, клюка, крюк) приписываются чрезвычайно широкие мифопоэтические значения. Само название *кочерга* переходит на другую печную утварь — кочергой называли также ухваты и сковородники. В загадке важным идентификационным, а значит и культурным признаком кочерги является *кривизна*. *Кривая собака (сука), кривой конь, горбатая старуха, отец горбоват, крюкова царица* — часто встречающиеся образы кочерги. Но, что любопытно, ритуалы, в которых используется кочерга, расходятся с загадкой по этому признаку. Сам признак кривизны как таковой в ритуальном контексте не выражен или, по меньшей мере, оттеснен на задний план, что указывает на его периферийное значение. Это тем более удивительно на фоне примеров актуализации кривизны других предметов. Ср., например, случай с *коромыслом* — в загадке его горбатость, кривизна являются важными описательными признаками, которые закономерно переходят в обряд. Так, беременной женщине запрещалось перешагивать через коромысло, во время крещения крестный отец новорожденного должен был принести воду для крещения без коромысла — и в первом, и во втором случае эти запреты были направлены на то, чтобы ребенок не вырос горбатым или чтобы его «*корча не гнула*» [Зеленин 1916: 1146].

В отношении же кочерги в обряде происходит символическая интерпретация не самой кривизны, а ее культурных (мифопоэтических) значений, абстрагированных от конкретных предметов. Иными словами, здесь мы имеем дело как бы с символизацией «в квадрате»¹. В этой связи стоит напомнить, что слово *кривой* имеет устойчивые демонологические коннотации, ср., например, поговорку: *Хромых да кривых нет в святых*, а также бытовавшее во Владимирской губ. мнение, что «*если человек хромой или кривой, то не наследует Царства Божьего*» [АРЭМ. Д. 30. Л. 30]. О негативных коннотациях кривизны кочерги свидетельствует и обозначение лексемой *кочерга* болезней, связанных с «искажением—искривлением» облика человека — эпилепсии, *родимчика* [СРНГ 15: 126]. В традиционной культуре, по замечанию С.М. Толстой, *кривой* понимается прежде всего как «нечистый», имеющий отношение к потустороннему миру, опасный [Толстая 1998: 220]. Неудивитель-

¹ О соотношении природных свойств и функций реалии и ее знаковых характеристик см.: [Толстая, Толстой 1998].

но поэтому, что образ кочерги, перекочевывая в сферу представлений и обрядовой практики, становится принадлежностью сверхъестественных сил. Так, в западнорусских весенних закличках один из частых мотивов такой: «*Приехала весна на кривой кочерге (лошади, веретене)*» [Там же: 226]. В обряде «проводы русалки» ее изображала девушка с распущенными волосами верхом на кочерге и с помелом через плечо. Атрибутом архангельских *шуликунов* (нечистой силы) была кочерга, которой они «загребали» оказавшихся ночью на улице детей [Власова 1998: 562]. Ср. также поговорку: *ни Богу свечка, ни черту кочерга* [СРНГ 23: 74]. В продолжение отрицательных коннотаций кочерги следует указать на языковые данные, обнаруживающие отождествление кочерги с человеком, а точнее — с его ногами, ср. *кочерги* — ‘ноги’, *кочерга* — ‘хромой’ человек [Там же]. В сказке ноги бабы-яги изофункциональны кочерге — «*ногами уголье выгребает*» [Власова 1998: 572].

Встречающийся в представлениях о кочерге мотив *загребания—собираения* основан на ее реальной функции сгребать/разгребать угли в печи. Эта функция послужила основой для формирования образного ряда кочерги в загадке: *Черная гагара по полю скакала, золото собирала* (№ 3482); *Крюкова царица по миру ходила, золото собирала, сыта не бывала* (№ 3481). В ритуале данный мотив получил свое дальнейшее развитие. В святочном обряде *загребания женихов* девушки выходили на улицу с кочергой и сгребали ею снег, заваливая ворота тех домов, где жили парни [Русская изба 1999: 216]; в Поволжье с этой же целью девушки объезжали верхом на кочерге те деревни, где жили женихи [Традиционные обряды 1985: 23]; в Заонежье девушки пытались женить на себе своих избранников с помощью тоекратного обхода на заре дома парня со сковородой и кочергой [Кузнецова, Логинов 2002: 28]. На Юге России во время обряда опахивания села женщины и девушки пели, угрожая коровьей смерти: «*Мы огнем тебя сожжем, кочергой загребем, помелом заметем, попелом забьем*» [Власова 1998: 263]. В Вологодской губ., чтобы избавиться от тараканов, хозяйка в одной рубахе с помелом верхом на кочерге объезжала дом и приговаривала: «*Гребу и мету лишних тараканов и посылаю их за богатством*» [Власова 1998: 67].

Мотив *разгребания* также является важнейшей частью загадки о кочерге: *Полно поле рыжих коней, синий скочит — всех разгонит* (№ 3473), *Полон засечек красных овечек, волк сивой вскочит — всех разгонит* (№ 3471). В обрядовой практике предикат *разогнать*, а также связь кочерги с огнем, печью, вероятно, способствовали наделению ее «отгонными» функциями. Так, перед гаданием кочергой стучали по матице, чтобы отогнать

нечистую силу; рисовали кочергой магический круг, внутри которого гадающие считали себя защищенными от враждебных сил [Виноградова 2000: 331]. В Костромской губ. роженица отправлялась в баню, держа в правой руке кочергу, чтобы не сглазили [АРЭМ. Д. 606. Л. 1]. В Полесье для отпугивания духов, вредящих детям, клали кочергу на ночь под колыбель, закрепивали кочергой окна и двери [Виноградова 2000: 304]. В Тульской губ. крестьяне караулили снопы от лешего, взяв в руки кочергу и очертившись ею на гумне [Белова 1999: 636]. На Русском Севере, чтобы уберечься от лешего, обещали ему «кочергу в зубы» [Там же], в южнорусских губерниях от порчи под брачное ложе помещали кочергу [Сумцов 1881: 191].

Примеры можно было бы продолжить, но и так очевидно, что кочерга обладает амбивалентной семантикой, включающей мотивы как *присвоения–загребания*, так и *отпугивания*. Данная семантика основана на первичных, утилитарных функциях *загребания* и *яргребания* углей, что подтверждается отмеченностью их в загадке. Апотропейные свойства кочерги, как и другой печной утвари, подкрепляются также, безусловно, связью с печью, с огнем, о чем уже говорилось выше.

Наконец, нельзя обойти вниманием основную для кочерги метафору — образ *коня* и, соответственно, связанные с этим образом «транспортные» функции. Можно предположить, что релевантным для формирования этого образа оказывается повышенная активность, подвижность, постоянное «шнырянье» кочерги в печь и обратно, ср.: *Долгий Макар по суметам скакал* (№ 3485), *Суну, посуну в золотую посуду, там поколочу, назад поворочу* (№ 3475), *Едет царица, на всех ярится* (№ 3486). В словаре загадки главенствующую роль играют предикаты *лезть*, *знать*, *ехать*, *прыгать*, *скакать*, которые и легли в основу метафоризации кочерги, выступающей в некоторых случаях в образе *коровы*, *собаки*, *кота*, *ворона* и т.п., но в основном — в образе *коня*.

Конь как метафора кочерги требует специального комментария, учитывая, что ее жизнь не ограничивается рамками «загадочного» пространства, а активно включена в обрядовый контекст. Речь здесь идет о традиции ездить верхом на кочерге в ситуациях, требующих от человека демонстрации признаков «чужести», чтобы прогнать нечистую силу или защититься от ее воздействия. Так, в южнорусских губерниях во время обряда опахивания беременную впрягали в соху, а вокруг скакали на кочергах девушки с целью изгнания «коровьей смерти» [Зеленин 1914: 586]; в Великий четверг хозяйки верхом на кочерге объезжали свой двор для защиты от нечисти [Русская изба 1999: 217]; в Поволжье в этот же день хозяин садился верхом

на кочергу и трижды объезжал вокруг огорода, избы и поля со словами: «*Крот, крот, не ходи в мой огород, в день чистого четверга тебе в ... кочерга*» [Традиционные обряды 1985: 51]. Чтобы отпугнуть русалок, девушки подъезжали к ним верхом на кочергах [Белова 1999: 636]; в поволжском обряде «проводов русалки» русалку изображала девушка с распущенными волосами верхом на кочерге и с помелом через плечо [Там же] и т.п.

Приведенные примеры из обрядовой практики, на первый взгляд, объясняют причины частотности отождествления кочерги с конем в загадке. К тому же свою роль сыграло внешнее подобие кочерги коню. Но при более пристальном взгляде на загадку выясняется, что определенное влияние на семантику кочерги оказала фонетика, так как лексема конь оказывается включенной в механизм анаграммирования слова разгадки — кочерги. Ср. загадку: «*Черный конь прыгат в огонь*» (№ 3479), где звуковым способом кодируется слово кочерга¹. Было бы заманчиво предположить, что здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда фонетика порождает новые семантические связи, решая текстостроительные задачи, т.е. кочерга отождествляется с конем в загадке через анаграмму и включается затем в обрядовую метафорику. Но, вероятно, более корректным будет предположение, что фонетика и семантика находятся в данном случае в отношении дополнительности, обоюдной поддержки, которая является настолько устойчивой и сильной, что ассоциации с конем оказались актуальными и для другой утвари — *ухвата, помела, сковородника, лопаты*, близких по назначению и объекту воздействия к кочерге, но фонетически (кроме сковородника, см. выше) никак не связанных со словом *конь*. Так в символической классификации создается синонимический и изофункциональный ряд предметов печной утвари благодаря их «транспортным» способностям.

Разобранные выше случаи наделения вещей символическими значениями указывают, по меньшей мере, на неоднозначный характер этого процесса, так как, хотя в семантизации «природных» свойств вещей и прослеживаются некоторые закономерности, многое в этом процессе кажется произвольным. В этом отношении на помощь приходит загадка, которая, с одной стороны, показывает возможные пути символизации, с другой — предостерегает от любых попыток «алгоритмизации» семантической процедуры.

¹ Об анаграммах в русских загадках см.: [Топоров 1999].

Сокращения

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея. Ф. 7. Оп. 1.
СРНГ — Словарь русских народных говоров. Л.; М., 1965–2003.

Библиография

- Айрапетян В.* Толкование слова. Краткое введение в герменевтику для русистов // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 119–138.
- Афанасьев А.Н.* Религиозно-языческое значение избы славянина // Отечественные записки. 1851. № 60. С. 565–588.
- Байбурун А.К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 63–88.
- Баранов Д.А.* Образ ребенка в народной эмбриологии // Материалы по этнографии. СПб., 2002. Т. 1. С. 11–52.
- Белова О.В.* Кочерга // Славянские древности: Этнолингвистический словарь / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 635–637.
- Бубнов А.* Село Рогули Ставропольской губернии Новогригорьевского уезда // Сборник материалов описаний местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1893. Вып. 16. С. 222–266.
- Виноградова Л.Н.* Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян. М., 2000.
- Виноградова В.Н., Толстая С.М.* Символический язык вещей в традиционной народной культуре // Славяноведение. 1994. № 2. С. 3–5.
- Власова М.Н.* Русские суеверия. СПб., 1998.
- Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1955. Т. 3–4.
- Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 1984. Т. 1.
- Едемский Пр.* Описание сельской свадьбы в Сенгилевском уезде, Симбирской губернии // Этнографическое обозрение. 1899. № 3. С. 109–144.
- Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического общества. Т. 1. Пг., 1914; Т. 3. Пг., 1916.
- Иванов Д.* Станица Отрадная, Кубанской области, Баталпашинского уезда // Сборник материалов описаний местностей и племен Кавказа. Тифлис, 1888. Вып. 6. С. 10–40.
- Кенгэс-Маранда Э.* Логика загадки // Паремнологический сборник. Пословица. Загадка (Структура, смысл, текст). М., 1978. С. 249–282.
- Кузнецова В.П., Логинов К.К.* Русская свадьба Заонежья. Петрозаводск, 2002.
- Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000.
- [Митрофанова]* Загадки / Ред. В.В. Митрофанова. Л., 1968.

- Русская изба.* Иллюстрированная энциклопедия / Под ред. И.И. Шангиной. СПб., 1999.
- Соколова В.К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах // *Обряды и обрядовый фольклор.* М., 1982. С. 11–25.
- Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
- Толстая С.М.* Культурная семантика слав. *křiv- // *Слово и культура.* М., 1998. Т. 2. С. 215–229.
- Толстая С.М., Толстой Н.И.* О вторичной функции обрядового символа // *Историко-этнографические исследования по фольклору.* М., 1998. С. 238–255.
- Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // *Этнографическое изучение знаковых средств культуры.* Л., 1989. С. 89–101.
- Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области поэтического. М., 1995.
- Топоров В.Н.* Об анаграммах в загадках // *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст.* 2. М., 1999. С. 69–80.
- Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских Поволжья.* Л., 1985.