

© 1997 г., ЭО, № 3

**Н.А. Криничная**

## **НА РОССТАНИ: МИФОЛОГЕМА СУДЬБЫ В ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ\***

*Кто этому месту житель,  
Кто настоятель,  
Кто содержавец?*

Из пудожского заговора

Образ росстани (перекрестка, креста, распутия, раздорожья, развилки, поворотки, расхлестки и т.д.) устойчив в русской поэзии, и не только в народной. Это знак-символ судьбы, предначертаний, отчасти выбора жизненного пути. Здесь, на распутье, расходящемся на две, на три или на все четыре стороны, принято было прощаться с отправляющимися в путь и дожидаться близких после долгой разлуки. Обычай расставания за околицей, на ближайшей росстани, сохраняется до наших дней. Вместе с тем поныне бытует выражение: «пошел на все четыре стороны», т.е. предан судьбе. С перекрестком связаны определенные надежды, размышления, опасения.

Этот образ присутствует едва ли не во всех жанрах русского фольклора: в былинне, сказке, мифологическом рассказе, заговоре, балладе, песне (исторической и лирической), частушке и пр. Однако круг представлений, на почве которых сформировался образ росстани, в сущности уже утрачен. Наша задача – реконструировать их на основе рудиментов, сохранившихся в фольклорно-этнографических материалах, взятых в совокупности.

Согласно этим источникам, росстани отводится место на стыке освоенного и неосвоенного пространств, культурного и природного, и даже на грани миров, «того» и «этого», потустороннего и земного, наполненного (и особенно в мифологических рассказах и заговорах) сугубо бытовыми реалиями, пронизанного повседневными крестьянскими нуждами и заботами.

Из фольклорных произведений, прежде всего из сказки, былины, заговора, выясняется, что путь героя не просто начинается с росстани, а определяется ею. Причем образ пути-дороги уже сам по себе символизирует судьбу. Реликты подобных мифологических представлений поныне сохраняются в обыденной речи: «беспутный», «сбил с пути», «нет пути» и пр. Однако концентрация этих верований связана с перекрестком, который, как правило, отмечен особыми атрибутами. Именно здесь подчас локализуется мифический камень Латырь (Аларырь, Алатырь, Олатырь):

*То мы съедемся в раздольице чистом поли  
Да у славного сыра дуба у Невида,  
Да й у славного у камня у Латыря  
Да й на тых мы на дороженках крестовых<sup>1</sup>.*

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 96-04-06151).

Этимологию названия этого камня А.Н. Веселовский выводит из слова «алтарь» (церковно-славянское «альтарь»)<sup>2</sup>. В «Голубиной книге» Латырь назван матерью или отцом «всем камням». В нем заключены неиссякаемая сила жизни, ее начало и источник, средоточие духовных потенций. Как утверждается в заговоре, «камень Алатырь, никем не ведомый, под тем камнем сокрыта сила могуча, и силе нет конца»<sup>3</sup>. Не случайно и в одной из былин герой ведет свое происхождение «от камня (...) от Латыря, от той от бабы от Латыгорки»<sup>4</sup>. Этот камень обладает целебной, живительной силой. Согласно одному духовному стиху, из-под белого камня Латыря протекли реки по всей земле, по всей вселенной «всему миру на исцеление, всему миру на пропитание»<sup>5</sup>. Со временем, в соответствии с народно-христианскими представлениями, нашедшими отражение преимущественно в духовных стихах и заговорах, святость камня Латыря обуславливается тем, что на нем «беседовал да опочив держал сам Исус Христос царь небесный с двенадцати со апостолами»<sup>6</sup>. Отсюда, с этого камня, он распространял свое учение, рассылал апостолов, распускал книги по всей земле. Согласно легенде, здесь родилась «Книга Голубиная»: ее христианизированный вариант – Священное Писание<sup>7</sup>. Камень Латырь был орошен кровью распятого Христа<sup>8</sup>.

Заметим, что в апокрифической литературе с камнем отождествляется, подобно апостолу Петру, сам Христос<sup>9</sup>. В свете изложенных представлений камень Латырь, который лежит на Сионской горе и служит основанием соборной, апостольской церкви, где на золотом престоле сидит Господь<sup>10</sup>, в известном смысле отождествляется с самим Христом как модификацией языческого божества. Аналогичен по своей семантике образ Божьей Матери, которая в святой церкви, стоящей на белом камне Латыре, «прядет и сучит шелкову кудельку»<sup>11</sup>, т.е. творит жизнь и судьбу.

В той же роли, что и камень Латырь, на росстани может фигурировать и бел-горюч или сер-горюч, равно как и белый, серый, а то и просто камень. Тот или иной его образ также порожден собственно языческими верованиями. Почитание камня, лежащего на распутье, отмечено уже в Древней Греции. Так, по словам Теофраста, сусверные люди, увидев на перекрестке двух дорог гладкий камень, прежде чем продолжить путь, становились на колени и молились перед ним, как перед божеством<sup>12</sup>.

Происхождение людей от камня, воплощение в камень, камень как предок и какместилище души – устойчивые мифологемы в русском фольклоре. Не случайно «бел-горюч камень» оказывается камнем преткновения для новгородского удалыца: здесь Василия Буслаева настигает рок за нарушение предписания, начертанного на этом камне. Наконец, по древним представлениям, камень–божество. «Не нарицайте себе бога (...) в каменіи»<sup>13</sup>, – увещевает паству древнерусский проповедник.

И все же основная функция общефольклорного образа камня, по мнению исследователей, – быть границей между мирами<sup>14</sup>. Вспомним, например, такой эпизод русской сказки: братья, отвалив в сторону лежащий на росстани камень, обнаруживают под ним пропасть, в которую и спускают Ивана-царевича. В результате, как оказалось, герой попадает в «подземное царство», «на тот свет». С помощью чудесной птицы Ивану удается подняться к «дыре» между мирами и вернуться на землю<sup>15</sup>. Согласно другой версии, «тот свет» находится на крутой горе, стоящей на перекрестке. Ведущая туда лестница показывается лишь тому, кто может забросить на вершину горы камень весом в полтораста пудов<sup>16</sup>. Причем слитность представлений о горе и росстани реализуется в синкретическом образе Росстань-горы<sup>17</sup>.

Приравняется к сакральному камню и фигурирует вместе с ним дерево, одиноко стоящее на распутье. В одной из эпических песен это береза, особо почитаемая в русской традиции:

*Как теперцьку наехал в цистом полі:  
А ту белую березку кудрѣватою.  
Под березкой лежит сер-горюць камень...<sup>18</sup>*

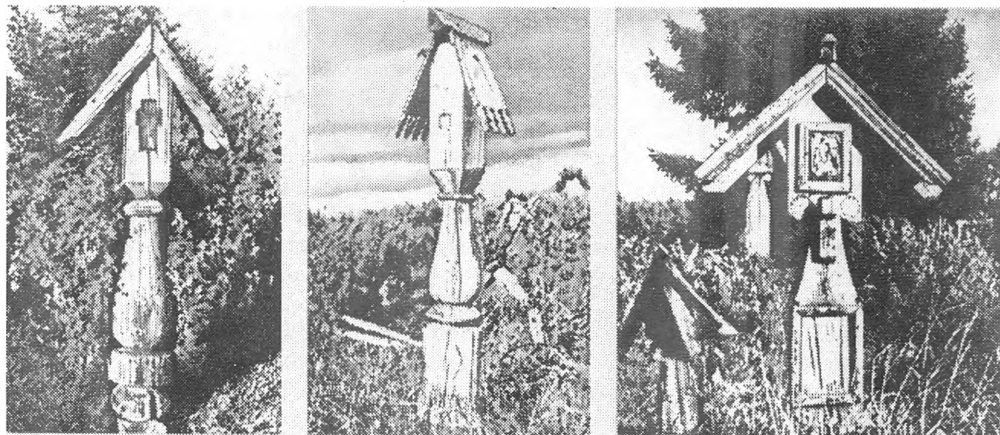


Рис. 1. Надгробия на кладбище в селе Шуерецкое (Карелия). Взято из: *Ополовиников А.А. Сокровища русского севера. М., 1989. С. 133.*

В другом случае это «старый кряковистый» или «славный сырой» дуб, названный иногда по имени (например, Невид). Такой дуб подчас изображается с птицами на вершине (подобный мотив, как известно, распространен в севернорусской традиционной вышивке). От садящихся на него голубя с голубкой герой узнает о том, что творится дома<sup>19</sup>. В этом образе можно обнаружить некоторые признаки мирового древа – древа жизни и судьбы, соединяющего миры.

Функционально тождественным дереву и камню в фольклорно-этнографической традиции является столб: «Вот отправились царевичи в путь-дорогу, приезжают к столбу, от которого идут три дороги (курсив мой. – Н.К.)»<sup>20</sup>. И камень, и столб приравниваются в народных верованиях к алтарю (престолу) и даже к самому божеству (Богу, Богородице, святому), о чем свидетельствуют, в частности, заговоры: «На Сионских горах, на синих морях, на желтых на песках, на тридесять ключах лежит бел камень гладк. На том на камне стоит столб и Христов престол. На том на престоле сама мать Пресвятая Богородица (курсив мой. – Н.К.) опочивает»<sup>21</sup>.

Согласно этнографическим сведениям, на распутьях или «на путях» и межах некогда стояли столбы, древесные обрубки, чураки, чурбаны, в буквальном смысле неотесанные болваны. Такой чурак воплощал умершего предка семейно-родовой общины, пращура. Одновременно он знаменовал границу ее владений – кон. Мимо этого столба-чурака ни конный не проезжал, ни пеший не проходил, не принеся какой-либо жертвы или во всяком случае не перекрестясь<sup>22</sup>. Возможно, признаки подобных архаических столбов сохранились в старообрядческих надмогильных резных «столбцах» («голбцах», «теремцах»), представляющих собой врытый в землю столб с двускатной кровлей, нередко имеющих явные антропоморфные признаки<sup>23</sup> (рис. 1). Не случайно в наименованиях частей столба («фигуры») различают оглавок (оглавье, оголовье), очелье и изножье<sup>24</sup>. (Заметим, что аналогами этим столбам или камням являлись античные гермы – столбы, установленные на дорогах из Афин и отмечавшие места погребений.) Другие же надмогильные памятники – «срубцы» (невысокие прямоугольные срубы с двускатными кровлями) – представляют собой по сути одно из промежуточных звеньев между столбом и часовней.

Подобный столб мог заменяться крестом. Впрочем, и само пересечение дорог – перекресток – образует крест. Характерно, что тот самый знак, который со временем стал атрибутом христианства, первоначально был связан с языческими верованиями: он служил символом скрещения путей<sup>25</sup> либо являлся геометризованным вариантом мирового древа<sup>26</sup>, причем одно не исключает другого (относительно происхождения креста есть и иные точки зрения<sup>27</sup>). Во всяком случае даже собранные в наши дни

Рис. 2. Часовня в селе Данилово (Карелия). Взято из:  
*Красовский М.* Курс истории русской архитектуры:  
деревянное зодчество. Пг., 1915. Ч. I. С. 130. Рис. 155.

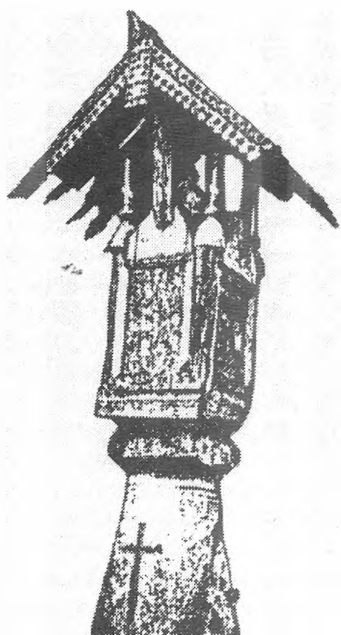


Рис. 2

Рис. 3. Придорожные часовни (Карелия). Взято из:  
*Красовский М.* Курс истории русской архитектуры. Ч. I. С.  
48. Рис. 60.

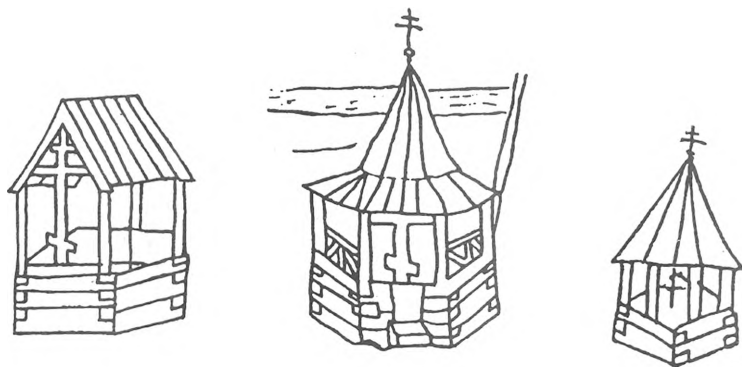


Рис. 3

полевые материалы подтверждают тождество семантики и взаимозаменяемости столба (дерева, камня) и креста, равно как и соотносительность их с перекрестком. Так, в с. Спасская Губа (Карелия, Кондопожский р-н) нам рассказали: «Дак где вот дороги идут – и туда, и туда, и сюда, дак там *крест стоял*, роспись была, что это благословили в дорогу (...). У нас один *столб* был (...) и там тоже *иконка* была» (курсив мой. – Н.К.)<sup>28</sup>.

С усилением христианства такие объекты языческого культа, как камень, гора, дерево, столб, были совмещены с атрибутами христианства, например с иконой, либо вытеснены последними, например крестом с иконой, а то и часовней:

*И наехал часовню, зашел Богу молиться,  
А от той часовни три дороги лежат*<sup>29</sup>.

Характерно, что объекты культового назначения, построенные на перекрестках дорог, на распутье на две, на три или на все четыре стороны, обычно посвящались св. Параскеве. Имя ее, в переводе с греческого обозначающее Пятница, стало на Руси дополнительным прозвищем популярной святой. Судя по одному из рассказов, зафиксированных более 150 лет тому назад, на территории Рязанской губернии была маленькая часовня на столбике под кровлей, защищавшей от непогоды полку, где была установлена икона (рис. 2). По сути она мало чем отличалась от стоящего на ростани столба. К Параскеве Пятнице обращались с молитвами во время поветрия моровой язвы, падежа скота или иного бедствия. Прикладывались к ее изображению в надежде избавления от недугов. Как верное целебное средство использовали цветы и травы, украшавшие образ Параскевы. Невесты прибегали к покровительству святой, почитая ее в качестве хранительницы брачных союзов. Еще в середине XIX в. продолжал бытовать древний обычай ожидания или проводов у Пятницы. Этим часовням (рис. 3), по некоторым сведениям, в период господства язычества предшествовали *пятницы* – женские капища Мокоши, также расположенные на распустьях. Мокошь – покровительница беременных, родов и рожениц. Она же богиня прядения и ткачества. Днем, посвященным Мокоши, как в дальнейшем и св. Параскеве, была пятница. К Мокоши обращались женщины, прося хороших и разумных детей, лада в семье, умения вести домашнее хозяйство. Она же осмыслялась как хранительница тайн рукоделия, имеющего (и нам уже доводилось об этом писать) влияние на судьбу, на течение человеческой жизни<sup>30</sup>. Со временем эти функции унаследовала Параскева Пятница, отчасти – Богородица.

Таким образом, Мокошь, св. Параскева Пятница, иногда Богородица или другие персонажи в известном смысле приравняются к Алатырю, «бел-горючу камню», дереву типа «сырого дуба Невида», а то и просто к обрубку-столбу. Им, помещенным на перекрестке, принадлежит вещая роль. Появление героя в этом сакральном пространстве обычно представлено в фольклоре как *случай*. Казалось бы, он мог быть, а мог и не быть. И все же случай – встреча, – согласно древним верованиям, и есть знак провидения. Вспомним о сербской Срече – своего рода богине судьбы – или о русских книгах-«путниках», содержащих приметы и предзнаменования опять-таки *на случай* той или иной встречи.

Слово судьбы произносится или пишется. Смысл его от формы выражения не меняется. Например, в древнегреческой мифологии камень, умасленный и покрытый венком или кудельной шерстью, выступал в роли оракула, изрекая свистящим голосом предсказания, истолковывавшиеся магами<sup>31</sup>. В рассматриваемом же эпическом мотиве, былинном или сказочном, слово судьбы чаще пишется:

*И увидел добрый молодец да Латырь-камышок,  
И от камешка лежат три ростани,  
И на камешки было подписано:  
«В первую дороженку ехати – убиту быть,  
В дру́гую дороженку ехати – женату быть,  
Третьюю дороженку ехати – богату быть»<sup>32</sup>.*

Варианты этой типовой коллизии содержатся в сказке: «И на том столбе написано: вправо идти – молодец будет сыт, а конь голоден; налево идти – молодец будет голоден, а конь сыт; прямо идти – живому не быть»<sup>33</sup>.

Надпись, которую прочитывают на камне или столбе эпические герои, – это формула судьбы. Согласно народным верованиям, доля дается каждому человеку или только при рождении, или же трижды: при рождении, браке, смерти. Так проявляет свое господство фатум, рок, участь.

Надпись на камне или столбе (кстати, определенные популярные сентенции имелись и на упомянутых выше гермах) вызывает ассоциации с книгами родословия, с книгами судеб. Так, среди памятников «отреченной» литературы известна по крайней мере с

VI в. «Эпистолия о неделе». Обращают на себя внимание прежде всего те ее редакции, где послание падает с неба *в камне* (в греческих и русских текстах) либо начертано на *доске* или *досках*<sup>34</sup>. Книгой рода является словенский «Рожденик», в котором записывается судьба каждого появившегося на свет. Все, что там предназначено, считается «на роду (т.е. при рождении. – Н.К.) написанным», миновать его невозможно. Таков же и русский «Шестоднев», по которому узнают свое будущее<sup>35</sup>. С усилением христианства решение судьбы приписывается Богу. Теперь, по легендам, книга судеб в его руках: «Потом старик спросил его (Бога. – Н.К.) опять: "У вас, – говорит, – мысль остра. Можешь ли ты знать, кому как жизнь буде". Бог и писал, и ковал, кому где буде смерть. У него книга така толста» (Карелия. Беломорский р-н)<sup>36</sup>. Вариант: ангел пишет судьбу каждого при рождении<sup>37</sup>. Да и «Эпистолия о неделе», согласно христианизированной версии, приносят с неба ангелы.

Казалось бы, три дороги, расходящиеся в разных направлениях от росстани, и три предначертания, написанные, вырезанные или вырубленные на камне либо дереве, символизируют в былине и сказке три разных судьбы. Как будто бы налицо и право свободного выбора, обусловленное нравственными качествами и физическими, магическими способностями героя. Этой точки зрения придерживается и А.Н. Веселовский, в сущности отрицая в эпической песне о трех поездках Ильи Муромца признаки фаталистического мирозерцания, выраженного, в частности, в поговорке «от судьбы не уйдешь», и усматривая здесь возможность более свободного решения<sup>38</sup>. Таковую же позицию занимает и О. Миллер: судьба, по его мнению, оказалась не властной над лучшим богатырем. И это действительно так, особенно если сделать заключения по поздним вариантам сюжета и верхнему слою реализующих его произведений. В данном случае окажется, что предопределение не столь уж неотвратимо. Оно может исполниться, а может и не исполниться вовсе. А если и сбывается, то не на той дороге, на которой предначертано. И все же, на наш взгляд, идея предопределения изначально довлела над правом свободного решения. Ведь герой по сути в наиболее полных вариантах былинного сюжета дорогу не выбирает. Так или иначе (мотивировки могут быть различными) он проезжает по каждой из трех дорог, даже вопреки декларируемым им принципам:

*А на что мне-ка стару жанату быть (...),  
А на что мне-ка стару богату быть.*

Это противоречие сразу же снимается, как только мы обнаруживаем, что три (или две) дороги в сущности сводятся к одной. Некую тождественность расходящихся от росстани путей, несмотря на разницу в их предначертаниях, подчас ощущают сами сказители, как бы невзначай бросая реплику: «В кую дорожку ни ехать – все одно убиту быть»<sup>39</sup>. Действительно, там, где Илье Муромцу предписывалось убиту быть, его во всех вариантах сюжета поджидают разбойники; где женату – как правило, кровать-западня; где богату – иногда погреб-западня. В одной из сказок два брата, разъехавшись на росстани в разные стороны, претерпевают в конечном итоге одни и те же перипетии судьбы: при сходных обстоятельствах женятся и при сходных условиях, вопреки сказочным канонам, погибают<sup>40</sup>. Умирает в некоторых вариантах былины даже богатырь. Вернее, он окаменеет, быть может, возвращаясь к исходному состоянию, к своим истокам. Происходит это, как правило, в третьей поездке Ильи Муромца, где ему предписано «богату быть». Содержание этого эпизода-мотива следующее. Побывав на росстани, прочитав надпись на камне и выдержав испытание на двух других предначертанных дорогах, Илья отправляется по третьей. И здесь герою опять-таки встречается «камень ужасные» с новой надписью: под ним лежит «матёр кованой сундук» с «несчетной суммой». Отвалив камень и вытащив сундук, Илья видит еще одну надпись. Происходит ступенчатое сужение масштаба предначертания: надпись на росстани, надпись в пути и, наконец, на сундуке:

*«Кому этот живот да достанется,  
Тому соорудит церква Индейская,  
Да соорудит тому церква Пеишерская».  
Тут соорудил стар церкву Индейскую;  
Да как нацѣл строить церкву Пеишерскую,  
Тутова стар и екаменел (т.е. окаменел. – Н.К.).  
Да к тому-то стиху и славы поют<sup>41</sup>.*

Так или иначе, отодвинув камень или сняв крест, стоящий на глубоком погребке, Илья Муромец берет много золота, серебра, жемчуга и на эти средства строит «церковь соборную», или «церковь пещерную». По окончании работы он окаменеваает (вариант: невидимая ангельская сила уносит его в пещеры). Предполагается, что возведенное Ильей сооружение оказывается его гробницей (ср. со Святогором). Третья поездка богатыря и есть завершение главного действия, из-за которого разворачивается весь сюжет. Круг связанных с ней представлений уже утрачен, и потому данный эпизод сохранился лишь в немногих архаичных текстах. Но и эти единичные варианты позволяют выявить в рассматриваемом сюжете идею предопределения, неотвратимости рока, со временем в значительной мере поколебленную.

Да и трехперсонажность, присущую сказке, не следует понимать буквально. Изначально это архаическая форма выражения единичности, сложившаяся в условиях, когда индивид еще не выделился и не мог выделиться из определенной общности, и лишь со временем наполнявшаяся различными бытовыми и социальными реалиями. Не случайно в былине в аналогичной коллизии действует *один* герой.

Предопределение будущего в форме придорожной надписи, которое герой сказки узнает чаще по достижении брачного возраста, а герой былины Илья Муромец – на старости, по сути эквивалентно словам судьбы, произнесенным мифическими существами в момент рождения или в один из переходных моментов в жизненном цикле определенного персонажа. Не случайно надпись на камне или столбе предвещает в сказке прежде всего брак, а в былине – смерть:

*А ездил-то стар по чисту полю,  
И от младости да стар до старости,  
И от старости да до гробовой доски (разр. моя. – Н.К.)  
Эдакого чуда не наезживал:  
Наезжает стар на три дороженки,  
А й три пути широких росстаночки...<sup>42</sup>.*

И вступающий в брачный период (в сказке), и находящийся на краю бытия (в былине) переживает, подобно новорожденному, лиминальное («пороговое») состояние, как бы находясь ни здесь, ни там. Этими обстоятельствами и объясняется появление героя в урочный час на ростани, у камня или столба, т.е. на грани между мирами. Причем третье предсказание – «богатым быть», – фигурирующее в эпической песне о трех поездках Ильи Муромца, является, несомненно, вторичным, обытовленным. Быть может, оно некогда заменило один из элементов в представлениях о трехчастности цикла (рождение – брак – смерть) или о трехчастном времени (прошлое – настоящее – будущее).

Мифологема судьбы, знаками-символами которой являются триединая дорога и триединая надпись на придорожном камне или столбе, в процессе длительного бытования претерпевает определенные изменения. По мере угасания фаталистических верований и – соответственно – трансформации связанного с ними сюжета судьба представляется все менее властной над героем. В дошедшей до нас традиции эта идея заметно превалирует. Однако она не в состоянии вытеснить полностью мифологему прирожденной судьбы, предопределения.

Если в былине и сказке семантика мотива смерти-похорон, локализованной на

перекрестке, уже утрачена, то в некоторых исторических песнях и балладах она в достаточной степени высвечивается. Герой, почуввав приближение смерти, просит перевезти его «на ту сторону, на белый камешек», где он и «стал скончаться»<sup>43</sup>. Вождя (во многих вариантах называют Степана Разина) или просто доброго молодца хоронят «промеж трех дорог» под горючим камнем или крестом, часовней, что в плане семантики одно и то же:

*И схороните меня промеж трех дорог:  
Промеж Питерской, Московской, третьей Киевской,  
Вы делайте мне крест из трех дощечек:<sup>44</sup>  
Из питуру, из китеру, из кипарису,  
За крест, за часовеику привяжите моего добра коня<sup>44</sup>.*

По словам Нестора, в честь умершего справляли тризну, а затем сжигали его на большом костре, специально по этому случаю разложенном, после чего, собрав пепел, клали его в небольшой сосуд (урну) и ставили его на столбе (столпе, столбце, столе) «на путях» (на раздорожьях и при дорогах): «И радимичи, и вятичи и Север (...) аще кто умряше, творяху тризну над ним, и по семь творяху кладу велику, и възложашуть и на кладу, мертвеца сожжаху, и посемь собравше кости вложашу в судину малу, и поставляху на столпе на путех, яже творять вятичи и ныне. Си же творяху обычая кривичи и прочии погании, не введуще Закона Божия, но творяще сами себе закон»<sup>45</sup>. Судя по словам летописи (Лаврентьевскому списку), в XII в. этот обычай был еще жив. Вот почему в фольклорной традиции «на путях» так часто локализуется столб (чурбан или определенной формы деревянное сооружение) либо камень, особенно Латырь, образ которого, по мнению А.Н. Веселовского, формируется из символики алтаря-трапезы<sup>46</sup>. По некоторым сведениям, над этим столбом для предохранения сосуда с прахом от атмосферных осадков устраивался навес. Такое сооружение – в сущности прообраз старообрядческого «голбца». По-видимому, изначально это был древний языческий обряд захоронения вождя, предка-родоначальника. Подобным актом освящались семейно-родовой быт и родственные связи членов общины. Со временем же на раздорожьях, перекрестках и путях стали погребать всех покойников. (Впрочем, последних погребали также на горах, в лесах либо спускали в воду, что имеет в фольклоре свои реминисценции.)<sup>47</sup> А деревянное изображение как воплощение души умершего предка-родоначальника постепенно трансформировалось просто в столб (камень) или крест. Согласно историческим песням и балладам, установленный в головах "живородящий", "чуден-дивен" или поклонный крест символизирует грядущее возрождение к новой жизни.

До нас этот обряд дошел с явными признаками вырождения. На росстани стали хоронить «заложных» покойников, т.е. умерших неестественной смертью: удушенных, утопленников, опойц и других самоубийц, а также детей – мертворожденных, недоносков, выкидышей, некрещеных<sup>48</sup>.

Как видим, образ росстани в значительной мере порожден представлениями, связанными с культом мертвых, восходящими к культу предков. Перекресток как место погребения, согласно фольклорно-этнологическим материалам, приравнивается к порогу, переднему углу, помосту, маркированным знаками домашнего духа. Не случайно в одной из сказок умершая девушка возрождается к новой жизни благодаря тому, что ее на похоронах протаскивают сквозь отверстие, вырытое *под порогом* избы, а затем погребают *на перекрестке*<sup>49</sup>.

Не утрачивая общефольклорной семантики, образ росстани в мифологических рассказах приобретает ряд дополнительных значений. Росстань в быличках, бывальщинах, поверьях – устойчивое место исполнения повседневных обрядов, призванных укрепить стихию рода, поддерживать естественный ритм и круговорот крестьянской жизни либо восстановить утраченный ею порядок. Здесь совершаются охотничьи и пастушеские ритуалы, без соблюдения которых, согласно народным верованиям, нет



удачи на промыслах<sup>50</sup>. Это излюбленное место исполнения особых обрядов, цель которых – сохранить жизнь заблудившемуся в лесу человеку либо пропавшему там домашнему животному, вернуть их домой здоровыми и невредимыми<sup>51</sup>. (В Пудожском районе Карелии такой обряд получил название «отведывание», в других локальных севернорусских традициях – «отворачивание».) На росстани также совершались магические действия, произносились заговоры, направленные на исцеление больного, которое осмыслялось как восстановление его жизненной силы. С перекрестком связана и любовная магия: именно здесь звучали слова заговора-присушки или отсушки, призванные направить жизнь того или иного члена общины в желательное русло, восстановить нарушенный порядок внутри определенной микроколлектива. Этот сакральный локус предпочитался и для совершения мантических обрядов: о будущем гадали в период, отмеченный знаками перехода в пределах годового цикла – прежде всего в Святки или на Ивана Купалу, когда миры, «тот» и «этот», оказывались наиболее взаимопроницаемыми. Здесь судьба открывалась в основном тому, кто достиг очередного этапа в своем жизненном цикле: «Если вот младшая шестнадцати лет, не почудится, ну, а нам-то было уж шестнадцать, шестнадцать-то было всем» (Вологодская обл., Вытегорский р-н)<sup>52</sup>. «Кресты» – сакральный локус, осмысляемый то как *богово*, то как *чертово место*, где в определенное сакральное время открывается возможность предугадать свою судьбу. Завесу, скрывающую от людей их будущее, приоткрывают различные мифические существа, так или иначе связанные с перекрестком. В дошедших до нас мифологических рассказах и поверьях это целый сонм духов-«хозяев», представленных то светлыми божествами, то вредоносной нечистой силой: «все черти, водяные, болотные, банные, свинные, лесные»; «лешие лесные, болотные, полевые, все черти, бесенята»; «черти (...), дьяволенки (...), бесенки (...), нечистые духи»; «черти всяких родов»<sup>53</sup>. Но чаще это конкретное мифическое существо, на формировании образа которого сказались дуалистические представления: «Леший *красный*, леший *черный* (курсив мой. – Н.К.), приходи ко мне, приводи милого!»<sup>54</sup>. И все же неоднозначность этих персонажей, их природа отчасти раскрываются в задаваемых этим существам вопросах: «Не утайте, скажите мою судьбу»; «скажите, в чем моя судьба?»<sup>55</sup>. Одним словом, на «крестах» узнают предначертания будущего во всех его проявлениях, связанных прежде всего с этапами жизненного цикла, изменением статуса, стихией рода и плодородия. При этом вера в могущество слова сливалась с верой в судьбу.

На росстани, согласно мифологическим рассказам, обнаруживаются признаки существования иного, параллельного мира, который одновременно и тождествен, и противоположен реальному: «На этот крест (т.е. на пересечение летней и зимней дорог. – Н.К.) пришла: "Господи Боже мой, где же я сейчас? Здесь, думаю, ведь надо бы деревне быть, а зароды... А здесь надо бы зародам – деревня. Как этот так? Если я туда иду, в огород, за конями? Нет, нет, нет". Стояла, не знаю, куда идти. Вот этот случай был» (Карелия, Кондопожский р-н)<sup>56</sup>. Чтобы преодолеть наваждение, заблудившаяся женщина раздевается догола. Нагим предстает на перекрестке и знахарь (Карелия, Прионежский р-н)<sup>57</sup>, пришедший сюда, чтобы отведывать, или «отворачивать», заблудившихся в лесу либо нейтрализовать вредоносные последствия *залома*, т.е. узла колосьев, завязанных чародем в поле особым способом со злым умыслом. По произнесении заговора знахарь вырывает залом и сжигает его «на ростаньках» или на ближайшей дороге<sup>58</sup>. Раздетость, – по мнению В. Тэрнера, – один из признаков лиминальных, т.е. «пороговых», людей, которые оказываются ни здесь ни там, ни то ни сё, как бы в промежуток между мирами<sup>59</sup>. Отряхнув одежду и надев ее заново, человек обретает свой прежний статус и положение, возвращаясь к исходному местонахождению: «Разделась, отряхнулась хорошень – узнала место» (Карелия, Кондопожский р-н)<sup>60</sup>.

На перекрестке потусторонний мир так или иначе дает о себе знать. Не случайно росстань – излюбленное место появления различных мифических существ, и прежде всего духов-«хозяев». Почитание этих былых языческих божеств уходит своими

корнями в культ предков, вплоть до тотемных, хотя им не ограничивается. Именно от подобных персонажей нередко получает колдун, знахарь или «знающий человек» (дед) необходимые для нормального течения жизни тайные знания, в том числе и предначертания судьбы. Причем передача знаний происходит чаще на росстани. Этим обстоятельством также объясняется происхождение эпизода «витязь на распутье». По мере развенчания былых языческих божеств в мифологической прозе они все чаще вытесняются аналогичными, но уже дискредитированными существами, персонажами-антагонистами. Отсюда – появление на росстани «заложных» покойников, чертей, бесов и даже дьявола. И вся эта «сила нездешняя» норовит заполучить человеческую душу или по крайней мере совершить некие злокозненные деяния, а то и просто напомнить о себе.

И все же ни для духов-«хозяев», ни тем более для их развенчанных дублеров роль предвестников судьбы не является превалирующей. Во всяком случае, она не является таковой ни для одного из названных персонажей. Эту функцию скорее всего они отчасти унаследовали, а отчасти разделили с некими мифическими существами, исчезнувшими (или почти исчезнувшими) из традиций, олицетворявшими прирожденную судьбу. Их признаки можно обнаружить, например, в образе *другодольных удельниц* (или просто *удельниц*), мифологические рассказы о которых были зафиксированы Е.В. Барсовым в Олонецкой губ., в Заонежье. Эти женские персонажи появляются именно на перекрестках: «По дороге из Космозера через гору в Фойму-губу есть ручей, донныне называемый Букин порог. От древности выходили отсюда *удельницы* и показывались на *росстанях* (курсив мой. – Н.К.): волосы у них длинные, распущенные, все равно, как у нынешних барышен, а сами черные»<sup>61</sup>. Другодольная удельница представлена в данном случае уже как сниженный, вредоносный дух, ведающий младенцами: она может вынуть ребенка прямо из утробы матери, изуродовать его или подменить новорожденного мифическим существом, принявшим облик ребенка. Изначально же этот женский персонаж соответствовал славянским божествам-роженицам, которые содействуют родам, покровительствуют младенцам и управляют человеческой судьбой<sup>62</sup>. Семантика этого персонажа выявляется из самого его названия *другодольная удельница*: *доля* – значит участь, судьба, рок (характерно, что само слово «бог» первоначально имело значение «доля»<sup>63</sup>); *удел* – судьба, рок, участь, доля, счастье или несчастье, а также предназначение, предопределение. Соответственно тот женский персонаж, который дает человеку удел, долю как предназначенную, и есть *удельница*.

Известны и другие мифические существа, соотнесенные с росстанью и судьбой. Например, в одной из украинских сказок женщина приносит на распутье горшки с борщом и кашей; положив сверху «чистеньку ложечку», она кличет Долю «вечеряти» – та после третьего зова приходит<sup>64</sup>. Причем, согласно некоторым вариантам данного сюжета, Доля, съевшая всю кашу, по сути является Недолей, а опрокинувшая горшок с едой осмысляется как счастливая и богатая Доля: «Ны хоче й каши исты»<sup>65</sup>. Характерно, что во власти этого мифического существа наделить человека судьбой и – соответственно – предсказать ее гадающему: «В старину в полночь под Новый год ходили на перекрестках дорог слушать Доли. Раз собрались четыре человека и пошли слушать Доли. Пришли туда, где две дороги *перекрещивались*, и стали *накрест* по концам, дорог. Вдруг пред каждым из них явилась его Доля и говорит, кому чем придется заниматься. Одному сказала: ты будешь чумаковать, другому: ты будешь купцом, третьему: ты будешь хлебобобом, а четвертому: ты будешь разбойником. И действительно, каждому пришлось заниматься тем, что было ему предсказано его Долей»<sup>66</sup>.

Женские персонажи, близкие к божествам судьбы, взаимодействуют с другими, в большей или меньшей степени себе подобными, отчасти трансформируясь под их влиянием, отчасти сливаясь с последними или вытесняясь ими. Связанные с росстанью женские персонажи обычно изображаются с длинными волосами (знак средоточения

жизненной силы) и с большой грудью (знак плодородия). В дошедшей до нас фольклорной традиции это чаще всего русалки. Они могут быть лесными, полевыми, водяными, домашними. Образ этих мифических существ чрезвычайно многозначен и многослоен. Помимо всего прочего русалки имеют некую власть над умершими младенцами. Не случайно на четвертый день (в четверг) Русальной недели матери поминают своих умерших детей, принося им мед (соты) на перекресток дорог<sup>67</sup>. В этом случае русалки (или родственные им мифические существа) предстают как покровительницы младенцев, уподобляясь божествам судьбы. Развитие этой идеи, родовой, прирожденной, А.Н. Веселовский усматривает в представлениях южных славян о вилах, самовилах (в самом их названии заключена идея вития, носящего магический характер), которые соответствуют восточнославянским русалкам<sup>68</sup>. В свою очередь Ю. Миролубов<sup>69</sup>, Б.А. Рыбаков<sup>70</sup> связывают русалок с Мокошью, осмысляемой, в частности, как богиня судьбы, прародительница рода. Напомним, что ее капища (позднее часовни, посвященные Параскеве Пятнице) устраивалась в древности именно на распутье. Не случайно русалки, как и Мокошь, устойчиво соотносены с пряжей, холстом<sup>71</sup>, уподобляясь божествам, прядущим нить судьбы<sup>72</sup>.

В процессе бытования народных верований и связанных с ними фольклорных произведений роль божества судьбы оказалась распределенной между удержавшимися в традиции персонажами, которые при этом не утратили других, присущих именно им функций. Объединяющим началом для формирования этих персонажей послужили и культ предков, и культ мертвых. (Не случайно в древнегреческой мифологии персонажем, связанным с намгильными знаками – гермами, является не кто иной, как Гермес – покровитель путников, проводник душ умерших, посредник между мирами – жизни и смерти и, наконец, вестник богов.)

На пересечении разновременных, разнородных и противоречивых представлений о предопределении, неотвратимости судьбы и в то же время возможности ее предопределения, реализации права свободного выбора и формируется многозначный, символический образ росстани, где погружаются в раздумье о предстоящем эпические, сказочные, песенные герои или являют свою магическую силу персонажи мифологических рассказов.

Обратимся к эпиграфу, предпосланному этой статье. Кто же хозяин росстани, ее «житель», «настоятель», «содержавец»? Ответ не может быть однозначным. В образе «жителя» росстани воплотились в различных сочетаниях разновременные представления, связанные с культом предков и с культом мертвых, с почитанием духов-«хозяев» и с низведением их до уровня нечистой силы. В этом персонаже сконцентрировались архаичные представления о соотношении миров, «того» и «этого», о возможности контактов между ними и о постоянном круговороте смерти и рождения, обеспечиваемом посредством соблюдения определенных обрядов с использованием атрибутов, ставших со временем знаками-символами. В образе «настоятеля» и «содержавца» росстани обнаруживаются и рудиментарные признаки божеств судьбы, роль которых, впрочем, взяли на себя в процессе бытования иные, сопредельные, сохранившиеся в традиции мифологические персонажи.

#### Примечания

<sup>1</sup> Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года. М.; Л., 1950. Т. 2. № 80. С. 72.

<sup>2</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. III–V. СПб., 1881. С. 24 (Сб. Отделения русского языка и словесности Имп. АН. 1881. Т. 28. № 2).

<sup>3</sup> *Афанасьев А.Н.* Языческие предания об острове Буяне // *Временник Имп. Московского о-ва истории и древностей российских.* 1851. Кн. 9. С. 16–17.

<sup>4</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1862. Вып. 4. С. 17. См. также: *Соболевский А.* Камень-латырь // *Этнографическое обозрение.* 1891. № 1. Смес. С. 254.

<sup>5</sup> *Бессонов П.* Калики переходные. Сб. стихов и исследование. М., 1861. Вып. 2. № 84. С. 313.

<sup>6</sup> Там же. № 80. С. 290–291.

<sup>7</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским. Вып. 4. С. VIII–IX.

- <sup>8</sup> Там же. С. VIII.
- <sup>9</sup> Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 455–456.
- <sup>10</sup> Великорусские заклинания / Сб. Л.Н. Майкова. СПб.; Париж, 1992. № 211. С. 87.
- <sup>11</sup> Коробка Н. «Камень на море» и камень алатырь. СПб., 1909. С. 13.
- <sup>12</sup> Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. М., 1985. С. 259.
- <sup>13</sup> Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. С. 359.
- <sup>14</sup> Демиденко Е.Л. Значение и функции общефольклорного образа камня // Русский фольклор: Этнографические истоки фольклорных явлений. Т. XXIV. Л., 1987. С. 85–98; Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 110–111.
- <sup>15</sup> Ончуков Н.Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии). СПб., 1908. № 8. С. 41, 43.
- <sup>16</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева / Подгот. текста и примеч. В.Я. Проппа. В 3-х тт. Т. I. М., 1957. № 156. С. 358–359.
- <sup>17</sup> Никитина С.Е. Указ. раб. С. 134.
- <sup>18</sup> Онежские былины / Подбор былин и науч. ред. текстов Ю.М. Соколова. Подгот. текстов к печати, примеч. и словарь В. Чичерова. М., 1948. № 278. С. 878.
- <sup>19</sup> Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... Т. 2. № 80. С. 72, 86–87.
- <sup>20</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 172. С. 436.
- <sup>21</sup> Великорусские заклинания. № 219. С. 86.
- <sup>22</sup> Б.И. Обзорение губернских ведомостей в 1842 по 1847 год: статья 9-я // Журнал Министерства народного просвещения (далее – ЖМНП). 1851. Ч. 72. Октябрь. Отд. VI. С. 7; Котляревский А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1868. С. 124; Четыркин И.Д. Какое значение имеют слова Нестора: «Собравшие кости, вложу в судину малу и поставяжу на столпе на путех, еже творять вятичи и ныне»? Воронеж, 1889. С. 19.
- <sup>23</sup> Подробнее об антропоморфных признаках надгробных памятников, выявленных в болгарской, западноукраинской, карпатской (коломыйской) и других традициях, см.: Толстой Н.И. Язык и народная культура // Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Сост. С.М. Толстая. М., 1995. С. 206–212.
- <sup>24</sup> Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1882. Т. IV. С. 327.
- <sup>25</sup> Болсуновский К.В. Символика эпохи неолита. Киев, 1908. С. 11.
- <sup>26</sup> Топоров В.Н. Крест // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 12.
- <sup>27</sup> Голан А. Миф и символ. М., 1994. С. 97–103.
- <sup>28</sup> Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 192. № 87; Фонотека. 3273/1.
- <sup>29</sup> Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. Изд. 2-е. М., 1977. № 26. С. 136.
- <sup>30</sup> Терещенко А. Быт русского народа. Ч. VI. СПб., 1848. С. 55, 59; Б.И. Обзорение губернских ведомостей с 1842 по 1847 год. С. 7–8; Потемкина А.А. О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. 11. Баба-Яга // Чтение в Имп. О-ве истории и древности российских, при Московском ун-те. 1865. Кн. III. Июль–сентябрь. Отд. I. С. 216. Подробнее о семантике рукоделий см.: Кричичная Н.А. Нить жизни: реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Петрозаводск, 1995.
- <sup>31</sup> Фрэзер Д.Д. Указ. раб. С. 259, 261.
- <sup>32</sup> Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... Т. 2. № 171. С. 639.
- <sup>33</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 172. С. 436.
- <sup>34</sup> Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. III–V. С. 33.
- <sup>35</sup> Афанасьев А.Н. О значении Рода и Рожаниц // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. 1855. Кн. II. Половина 1-я. Отд. I. С. 135; Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. СПб., 1889. С. 240, 241 (Сб. Отделения русского языка и словесности Имп. АН 1889. Т. 46. № 6); Срезневский И. Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям. Харьков, 1846. С. 7; Шеплинг Д.А. Опыт о значении рода и рожаницы // Временник Имп. Московского о-ва истории и древностей российских. 1851. Кн. 9. С. 32.
- <sup>36</sup> Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 29. № 122.
- <sup>37</sup> Снегирев И. Русские в своих пословицах. М., 1831. Кн. II. С. 127 (примеч.).
- <sup>38</sup> Веселовский А.Н. Жданов И. К литературной истории русской былевой поэзии. Киев, 1881 // ЖМНП. 1884. Ч. 231. Февраль. С. 379.
- <sup>39</sup> Онежские былины. № 7. С. 91.
- <sup>40</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. I. № 155. С. 352 и след.
- <sup>41</sup> Песни, собранные П.В. Киреевским. М., 1860. Вып. 1. С. 89. См. также: Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... Т. I. М.; Л., 1949. № 58. С. 536–537; Т. 3. М.; Л., 1951. № 221.
- <sup>42</sup> Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом... Т. I. № 58. С. 533.
- <sup>43</sup> Народные баллады // Вступит. статья, подгот. текста и примеч. Д.М. Балашова. М.; Л., 1963. С. 265.
- <sup>44</sup> Там же. С. 263. См. также с. 113.
- <sup>45</sup> Повесть временных лет / Подгот. текста Д.С. Лихачева, пер. Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. Ч. I.

М.; Л., 1950. С. 157. См. также: Краткое обозрение мифологии славян российских. М., 1815. С. 37; Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916. С. 55.

Быть может, пережитком древнего похоронного обряда, зафиксированного в различных местностях, но преимущественно на севере России, служит обычай «честить» могилу богатыря. Согласно этому обычаю, ведущему начало с незапамятных времен, каждый, будь он конный или пеший, минув могилу (курган, бугор) богатыря, считает своим долгом бросить на нее, перекрестясь, клочок сена или ветку дерева. Так продолжается два года, пока не набирается большая куча из сухой травы и веток, которая чудесным образом возгорается. А на свежем целелище вновь появляются два сучка, сложенные крестом и служащие основанием для очередного костра, вспыхивающего с прежней периодичностью. В этом обычае, на наш взгляд, можно усматривать признаки репрезентации древнего погребального костра. См.: *Даль-Луганский В.И.* Картины из русского быта // Москвитянин. 1848. Ч. 4. № 8. С. 67–71.

<sup>46</sup> *Веселовский А.И.* Разыскания в области русского духовного стиха. III–V. С. 40.

<sup>47</sup> *Веселовский А.Н.* Генварские русалии и готские игры в Византии. СПб., 1890 (Сб. Отделения русского языка и словесности АН. Т. XXXII); *Миролюбов Ю.* Русская мифология: очерки и материалы.. München, 1982. С. 168.

<sup>48</sup> *Зеленин Д.К.* Описание рукописей ученого архива Имп. Русского географического о-ва. Вып. 1. Пг., 1914. С. 294; *его же.* Очерки русской мифологии. С. 12, 14, 55; *Кирпичников А.И.* Очерки по мифологии XIX века // Этнографическое обозрение. 1894. № 4. (Кн. XXIII). С. 20, 39; *Клинггер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1911. С. 266; *Крачковский Ю.Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874. С. 169; Малорусские народные предания и рассказы / Свод. Михаила Драгоманова. Киев, 1876. С. 46; *Манжура И.И.* Малорусские сказки, предания и поверья, записанные в Екатеринославской губ. // Сб. Харьковского историко-филологического о-ва. 1864. Т. 6. Вып. 2. С. 186–187; Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 2. № 226. С. 209; *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край: Материалы и исследования. Т. IV. СПб., 1877. С. 712. *Шиманский Ф.С.* Из жизни Петровского уезда // Саратовские губернские ведомости. 1885. № 11.

<sup>49</sup> Народные русские сказки А.Н. Афанасьева. Т. 3. № 363. С. 126.

<sup>50</sup> Подробнее об этом см.: *Криничная Н.А.* Леший и пастух (по материалам севернорусских мифологических рассказов, поверий и обрядов) // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 154–181; *ее же.* Язычество и крестьянский быт: мифологические рассказы о лешем как покровителе диких животных и охотников // Традиционная культура: общечеловеческое и этническое. Проблема комплексного изучения этносов Карелии. Матер. симпоз. Сентябрь 1993 г. Петрозаводск, 1993. С. 112–117.

<sup>51</sup> *Криничная Н.А.* Лесные наваждения (мифологические рассказы и поверья о духе – «хозяине» леса). Петрозаводск, 1993. С. 21, 30 и др.

<sup>52</sup> Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 134. № 16; Фонотека. 1620/16.

<sup>53</sup> *Смирнов В.* Народные гаданья в Костромском крае // Четвертый этнографический сборник: Тр. Костромского научного о-ва по изучению местного края. Вып. XLI. Кострома, 1927. № 449, 464, 470, 479. С. 68, 70–71.

<sup>54</sup> Там же. № 454. С. 69.

<sup>55</sup> Там же. № 452, 479. С. 69, 71.

<sup>56</sup> Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 192. № 42; Фонотека. 3270/1.

<sup>57</sup> Там же. Разр. 6. Оп. 1. № 36. Л. 30.

<sup>58</sup> Белорусский сборник: Заговоры, апокрифы и духовные стихи / Собрал Е.Р. Романов. Вып. V. Витебск, 1891. С. 11–12.

<sup>59</sup> *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 168–169.

<sup>60</sup> Архив Карельского научного центра РАН. Кол. 192. № 32; Фонотека. 3270/1.

<sup>61</sup> *Барсов Е.В.* Северные сказания о лембоях и удельниках // Изв. Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XII. Вып. I – Труды этнографического отдела. 1874. Кн. 3. Вып. 1. С. 89.

<sup>62</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. С. 257; *Криничная Н.А.* «На роду написано»: мифологические рассказы и поверья о домашнем духе как вершителе жизненного цикла // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1992. С. 4, 7, 8.

<sup>63</sup> *В.И., В.Т.* Доля // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 167.

<sup>64</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. С. 257.

<sup>65</sup> *Иванов П.В.* Народные рассказы о Доле // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 352.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. С. 219, 303.

<sup>68</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. XI–XVII. С. 298.

<sup>69</sup> *Миролюбов Ю.* Указ. раб. С. 72, 204–205.

<sup>70</sup> *Рыбаков Б.А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 437, 444, 582.

<sup>71</sup> См. *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской

мифологии // Славянский и балканский фольклор: Верования, текст, ритуал. М., 1994. С. 27, 29, 31–32, 36–37, 40, 42; Власова М. Новая абевера русских суеверий: Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 308–309.

<sup>77</sup> Кришичная Н.А. Нить жизни... С. 6–7, 17.

## N.A. K r i n i c h n a y a. At the Cross-roads: the myethodologem of Fate in the folkloristic and ethnographic interpretations

In Russian folklore the term «Cross-roads» has a meaning of «Fate». This symbol is connected with very archaic concepts of the interaction of the worlds, of Death and Birth, with animistic beliefs and a cult of ancestors.

© 1997 г., ЭО, № 3

Н.В. Шлыгина .

### ИНГЕРМАНЛАНДИЯ: ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

Ингерманландией, или Ингрией, назывались в свое время земли, расположенные на южном побережье Финского залива от р. Нарвы на западе до р. Лавы на востоке, а также южная часть Карельского перешейка до р. Сестры.

Термин Ингерманландия впервые был употреблен в тексте мирного договора, подписанного между Россией и Швецией в 1617 г. в Столбове. Он представлял собой германизованную форму финского наименования этих земель – *Инкеримаа*, что соответствовало русскому названию *Ижорская земля*, связанному с р. Ижорой (по-фински – *Инкери*).

Правда, территория, отошедшая по Столбовскому мирному договору Швеции, была шире, чем область, называвшаяся в свое время Ижорской землей. Примерно через сто лет эта территория была возвращена России, что было подтверждено Ништадским мирным договором 1721 г. За период между двумя договорами произошли существенные изменения в этническом составе этого края.

Древнейшим известным нам населением этих мест была водь, по своему происхождению и языку близкая к североэстонским племенам. Среди археологов и лингвистов существует мнение, что разделение североэстонских и водских племен так же, как и выделение водского языка, произошло относительно поздно, в конце I тыс. н.э.<sup>1</sup>. Правда, некоторые исследователи полагают, что это разделение состоялось в более ранний период<sup>2</sup>.

Археологические материалы позволяют считать, что первоначально водь была расселена весьма широко, занимая земли Восточного Причудья, Принаровье и более восточные районы, включая Ижорское плато. Центром ее расселения было, возможно, Копорье<sup>3</sup>.

В русских летописях водь называлась вожанами, а также чудью. Последний термин имел, правда, судя по всему, собирательное значение, и его относили к разным племенам прибалтийско-финской языковой группы, в частности к эстонцам и велсам. Характерно, однако, что по отношению к воде он удерживался довольно стойко: П. Кёппен при составлении в середине прошлого века этнической карты Петербургской губернии, употребляя этноним водь, писал в скобках «чудья».

В русских летописях водь впервые упоминается под 1069 г.; позже, в «Уставе о мостях» князя Ярослава, названа и Вотская (Вочская) земля. Существование Вотской земли было известно и за пределами славянского мира. В частности, она упоминается в