

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Институт этнографии им. П. Н. Миклухс-Маклая

# ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР



Издательство «Наука»

Москва 1982

В книге освещается, как в устной поэзии отразились древнейшие обычаи, различные культы, верования, каково место и значение слова в обрядах разного типа, соотношение слова и действия, особенности их сочетания.

Ответственный редактор  
В. К. СОКОЛОВА

О  $\frac{0508000000-169}{042(02)-82}$  170-82

© Издательство «Наука», 1982 г.

---

## Введение

Обрядовый фольклор — явление очень сложное и разнородное и исследовать его необходимо в разных аспектах и на разных уровнях. В него входят произведения, разные по времени и по жанру, начиная от простейших языковых формул и даже отдельных слов до сложных поэтических форм. Объединяет все эти произведения общий, основной для них признак — все они были неразрывно связаны с магическими действиями, составляли с ними единый ритуальный комплекс, выполняли единую функцию. Время и характер исполнения их были строго регламентированы. Обряды исполнялись в определенные дни года или по соответствующему поводу — в важные моменты семейной и личной жизни, а также во время болезни, стихийных бедствий и пр. Неразрывная связь в обряде слова и действия и их функциональная направленность определяли не только содержание словесных текстов, соответствовавших тому или другому типу обрядовых действий, но и их структуру и поэтические особенности.

В настоящее время интерес к обрядам заметно возрос. Появились новые публикации материалов, а также статьи, сборники и монографии, посвященные отдельным видам и циклам обрядов и обрядовой поэзии разных народов советской страны \*. Однако обрядовый фольклор все еще изучен недостаточно. Данный сборник ставит своей задачей показать некоторые возможные аспекты его исследования.

Много дает обрядовый фольклор в историко-мировоззренческом плане. Некоторые его виды генетически восходят к древнейшим формам словесного творчества, появление их было вызвано практическими потребностями. И в дальнейшем, на протяжении многовековой истории, обрядовый фольклор (так же, как и магические действия) был непосредственно связан с хозяйственной деятельностью человека, с общественной жизнью и бытом, выражал отношение народа к окружающей его действительности. Благодаря особому отношению к нему — обрядовым действиям и приносимым при этом словам приписывалась магическая сила — он оказался наиболее консервативной частью фольклорного насле-

---

\* Из сборников по обрядовому фольклору, вышедших в последние годы, можно назвать: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974; Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978 и др.

Обрядовому фольклору отдельных циклов и праздников посвящены монографии: *Круть Ю.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1968; *Ліс А.* Купальські песни. Мінск, 1974; и др.

дия. Разумеется, с течением времени обряды изменялись, модернизировались и переосмыслились иногда коренным образом, а словесные тексты свободно варьировались, но они все же донесли до нас многочисленные пережитки, реликты прошлых эпох, иногда очень древние.

Особенно ценным, иногда чуть ли не единственным источником, является обрядовый фольклор для изучения народного мировоззрения. Этот аспект исследования имеет не только научное, но и большое практическое значение. Отдельные религиозные пережитки и магические обряды сохраняются еще у отдельных представителей старшего поколения, и чтобы успешнее бороться с ними и способствовать их окончательному преодолению, надо знать их генезис и смысл.

Есть и другая важная практическая задача, заставляющая обратиться к обрядовой поэзии. Процесс постепенного формирования и развития обрядов был сложным и противоречивым. С изменениями, происходившими в сознании народа, с постепенным ослаблением религиозных верований и распространением научного мировоззрения многие произведения и целые жанры обрядового фольклора утрачивали свое значение и забывались, исчезали; некоторые из них стали восприниматься, как шутки, детские потешки.

Переход обряда в игру, а обрядовой поэзии в художественную — общий процесс, прослеживаемый как на отдельных произведениях, так и на целостных обрядовых комплексах. Сложные торжественные праздничные и семейные ритуалы — обряды новгородские, масленичные, купальские, свадебные и др. — были своего рода театральными представлениями, имевшими определенный сценарий и включавшими в себя большое количество поэтических произведений, выполнявших не только магическую, но и игровую, развлекательную функцию. С ослаблением, а затем и почти полным забвением магического смысла обрядов эти элементы выступали на первый план, пополнялись за счет не обрядовых произведений. Доминантной функцией всего действия становилась эстетическая, и оно воспринималось уже как увеселение, веселое праздничное гулянье. Большую художественную ценность представляют входившие в эти обряды разнообразные песни и игры, шутки и прибаутки. Многие из этого художественного наследия могут быть использованы при проведении массовых празднеств и гуляний, и в наши дни придаст им разнообразие и особый колорит. Народные традиции необходимо учитывать и при выработке современных гражданских ритуалов.

Специфический интерес имеет обрядовый фольклор для построения истории фольклора в целом, выяснения закономерностей его развития. Представляя в основе наиболее архаическую и консервативную часть устно-поэтического творчества, он может в известной мере послужить материалом для выяснения истоков искусства слова и реконструкции ранних его форм. Обрядовый фольклор развивался в одном русле с необрядовым, подчиняясь тем же

общим закономерностям. Отдельные жанры обрядовой поэзии вступали во взаимодействие с необрядовыми, влияли друг на друга. Сравнительное сопоставление обрядовых и необрядовых жанров дает возможность ярче раскрыть их специфику в ее историческом развитии, выяснить, что у них общего и что присуще только обрядовому фольклору. В ряде случаев такое совместное рассмотрение обрядовых и необрядовых жанров или групп произведений помогает уточнить время их появления; происхождение и смысл многих народнопоэтических образов и символов, вошедших и в письменную художественную литературу, нельзя понять без учета их обрядовой символики. Обрядовый фольклор должен привлекаться и при разработке типологии фольклорных явлений.

Цель настоящего сборника — на примере отдельных видов и произведений обрядового фольклора показать возможность исследования его в разных аспектах с применением разных методов. Естественно, что в одном сборнике невозможно сколько-нибудь обстоятельно рассмотреть все виды и жанры обрядового фольклора даже одного народа (или родственных народов) и раскрыть всю сложность проблематики, встающей перед его исследователями; некоторые проблемы и аспекты только намечены. Почти все статьи (за исключением статей Р. С. Линец и К. В. Чистова) основаны на материалах восточнославянского обрядового фольклора, но аналогичные проблемы встают и перед исследователем обрядового фольклора любого народа, который может изучаться в тех же аспектах и теми же методами. Поэтому, как нам представляется, этот сборник внесет известный вклад в разработку методики изучения обрядового фольклора вообще.

Все авторы исходят из основного положения, что произведения обрядового фольклора нельзя рассматривать в отрыве от обрядов, в которые они входят. Без анализа обряда в целом и выяснения места и роли в нем словесных текстов часто нельзя полностью и правильно понять не только их смысл, но и структуру, символику, образность и другие их поэтические особенности. В то же время фольклорные произведения помогают уяснить значение отдельных неясных деталей обряда. Отсюда понятно то большое внимание, которое авторы уделяют описанию и анализу не только фольклорных текстов, но и обрядовых действий.

Одна из основных проблем, поставленных в сборнике, — выяснение места и значения слова в обрядах разного типа, соотношение слова и действия, особенности их сочетания. Неразрывная связь, взаимообусловленность слова и действия наиболее отчетливо выступает в более простых обрядах, в которых действие сопровождалось отдельными выкриками, восклицаниями, краткими формулами, выражавшими требование или просьбу. Можно со значительной долей уверенности предполагать, что первоначальные примитивные магические действия имели сходное словесное сопровождение. Различные типы заклинательных формул, соответствовавших разным типам обрядов и разным стадиям развития сознания, их постепенное усложнение рассматриваются в статье

В. К. Соколовой «Закливание и приговоры в календарных обрядах». На календарных заклинаниях отчетливо видно, как их первоначальная, чисто утилитарная магическая функция постепенно дополнялась эстетической, роль которой все возрастала. Благодаря этому некоторые календарные заклинания сохранялись даже тогда, когда первоначальный смысл их был забыт, а обряд разрушился.

Подобные же короткие формулы и выкрики императивного характера сопровождали весьма древний обряд опахивания. Как показывает Э. В. Померанцева в статье «Роль слова в обряде опахивания», все компоненты этого своеобразного обряда были взаимосвязаны, сложным поэтическим произведением в нем не было места, они могли появляться лишь на последней стадии существования обряда, а приведенный в одном из описаний обряда длинный заговор, по мнению автора статьи, является фальсификацией.

Заговоры представляют более сложную поэтическую форму, развившуюся на основе первоначальных заклинательных формул. Как и заклинания, они выражали требования или просьбу, по типу многие из них близки к заклинаниям и формально, но роль их в народном быту была иной. Календарные заклинания и песни должны были обеспечить благополучие всей общины, и исполнение их считалось важной общественной обязанностью — они исполнялись чаще коллективно, всеми жителями деревни или определенной половозрастной группой. С производственной деятельностью заговоры были связаны слабее. Производственные заговоры наиболее распространены у пастухов и охотников, основной же сферой их стала личная жизнь. Переход их в частную жизнь привел к тому, что они стали исполняться отдельными лицами по мере потребности в них; выделилась и особая группа исполнителей-знатоков: знахари, ворожеи, колдуны.

В своем развитии некоторые типы заговоров испытали значительное воздействие письменной литературы, в частности христианских молитв. Разные типы заговоров и их соотношение с обрядовыми действиями рассмотрены на примере севернорусского (мезенского) материала в статье С. И. Дмитриевой «Слово и обряд в мезенских заговорах».

Для лучшего уяснения значения слова в обрядах разного типа целесообразно рассмотреть также обряды, в которых роль слова была минимальной или слово вообще отсутствовало. Таковы обряды белорусов Полесья, связанные с первым громом и защитой от града, детально рассмотренные в статье Н. И. и С. М. Толстых «Заметки по славянскому язычеству». Чем вызвано почти полное отсутствие словесного сопровождения в этих обрядах? Видимо, здесь сказалась местная традиция — во время грозы и града надо было молчать: грозные природные явления, могущие причинить большой вред, требовали от человека сдержанности, сосредоточенности. Поэтому и магические обряды, долженствовавшие якобы защитить от молнии и града, производились молча. Но у славян-

ских народов были и заговоры, отгоняющие тучи, а сербы сложили на этот случай даже очень развитые плачи (правда, они встречались только на ограниченной территории). Поэтому паряду с типом обряда важно учитывать его региональное распространение, условия, в которых он развивался, и местную традицию.

Встречаются и случаи, когда календарный обряд исполнялся без словесного сопровождения, но праздничный персонаж и связанные с ним представления получили отражение в разных фольклорных жанрах как обрядовых, связанных с другими днями, так и необрядовых. Примером этого может служить ильин день, рассматриваемый Т. С. Макашиной. Немногочисленные обряды этого дня исполнялись без словесного сопровождения; объясняется это, вероятно, тем же, чем и молчание во время грозы в белорусском Полесье.

Но с ильиным днем связаны также многочисленные приметы, сельскохозяйственные советы и пр., выраженные в форме пословиц, а образ Ильи-пророка вошел в разные фольклорные жанры. Образ этот многогранен. Как грозный повелитель грома и молнии он встречается в легендах и сказках. Ильин день был важной датой сельскохозяйственного календаря, он отмечал начало уборки хлебов, и Илья вместе с функцией громовержца приобрел и сельскохозяйственные. Как «зажинальщик» он вошел в белорусские весенние обрядовые волочечные песни, чаще всего именно ему «на бороду» оставляли последний несжатый пучок колосьев. А для объяснения основного обряда ильина дня — братчины с закланием жертвенного быка — была создана распространенная у северных русских легенда о прибегавшем в этот день для жертвенного заклания олене. Следовательно, для того чтобы лучше уяснить смысл отдельных обрядов, важно в ряде случаев учитывать другие обрядовые и необрядовые произведения, включившие образ рассматриваемого праздника.

Значение региональных традиций для формирования типов обрядового фольклора убедительно демонстрирует большой сравнительный материал по причитаниям, обобщенный К. В. Чистовым в типологическом плане. Похоронные плачи, генетические истоки которых также восходят к глубокой древности, были у большинства народов, но у каждого народа они имели свои особенности. Разные региональные традиции встречались и у одного народа. Так, у русских существенно различались северные и южные причитания, тогда как в сходной обстановке и при наличии постоянных контактов у неродственных народов возникали сходные их типы (например, у северных русских и финно-угорских народов северо-востока Европы), причем только у них на основе похоронных причетов были созданы свадебные причитания.

В. А. Чистяков на частном примере — изображении в русских причетах пути-дороги, в которую якобы отправляется умерший, показывает, что могут дать причитания для выяснения древних представлений о смерти и их эволюции. Постепенно, с изживанием религиозных представлений изображение дороги и традицион-

ные вопросы к покойнику (куда, например, он снаряжается) стали общим местом, стереотипом русских причетов. Подобных клише в обрядовой поэзии много, и именно они, как правило, сохранили и донесли до нас пережитки древних верований.

Анализ обрядовой символики и атрибутики дает возможность раскрыть архаические представления. Этой теме посвящена статья А. В. Курочкина «Растительная символика календарной обрядности украинцев». Автор показывает связь символики календарных песен с атрибутами, употреблявшимися в обрядах, и раскрывает на основе анализа обрядов их первоначальный смысл. Исследование обрядовой символики, помимо мировоззренческого, имеет и эстетический аспект, очень важный для истории поэзии. Поэтический символ часто оказывается долговечнее ритуального атрибута и с отмиранием обряда сохраняется в песнях, как поэтический образ, переходя с тем же значением в художественную поэзию.

С развитием общества ритуалы усложнились, в них появлялись новые поэтические, более развитые фольклорные жанры, прежде всего песенные. Значительное место в торжественных праздничных и семейных обрядах занимали песни-благопожелания. Их пели при праздничных обходах дворов, и когда величали молодых и гостей на свадьбе. Первоначальная функция этих песен, как и заклинаний, была магическая, они также должны были обеспечить счастье и достаток. Это определило характер и приемы изображения в них действительности. Один из основных приемов построения таких песен — изображение желаемого как действительного; то, о чем пели, должно было воплотиться в жизнь. Рисовались не реальные люди и обстановка, а идеальные; основными художественными приемами служили идеализация и гиперболизация, широко использовались красочные сравнения, эпитеты. Весьма ценные в художественном отношении песни-благопожелания и величальные раскрывают мысли и стремления крестьян феодального периода, их отношение к окружающему миру. В этом плане рассматривает колядки Г. И. Бондаренко в статье «Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии».

М. М. Плисецкий останавливается на стилистике колядок. Он берет только одну их группу — колядки героико-эпические. Из всех восточнославянских народов такие колядки более характерны для украинцев, во время новогодних обходов дворов их пели преимущественно нарубкам. Идеальный образ молодца в них давался в героическом плане, это — отважный воин, чудесный охотник и т. п. Сопоставляя общие места, эпитеты, лексику и другие особенности героико-эпических колядок с былинами и летописями, автор показывает их большую стилистическую близость. Отсюда он делает вывод, что эта группа колядок создана была в киевский период, когда складывались былины и развивалось летописание. Этот вывод имеет и методическое значение, он показывает, что сопоставление обрядовых произведений с идейно и стилистически близкими им фольклорными и письменными произведениями не только способствует их более углубленному анализу, но и помо-



гает в ряде случаев датировать их. Это лишнее свидетельство того, что развитие обрядового и необрядового фольклора шло в общем русле историко-культурного процесса.

Привлекать при исследовании обрядового фольклора необрядовый заставляет и то обстоятельство, что в некоторые жанры включались целиком или в отрывках обрядовые произведения, использовались их мотивы и образы. Особенно интересен в этом отношении героический эпос, в котором встречаются заговоры, причитания и другие жанры обрядового фольклора. Это видно из работы Р. С. Липец, рассматривающей описание похорон и похоронные причеты в тюрко-монгольском эпосе. Анализ этих описаний подтверждает и время создания эпоса — период военной демократии, эпоху освоения металлов, а также проясняет и некоторые моменты этнической истории рассматриваемых народов.

Под влиянием изменений в жизни и мировоззрении изменялись и обряды. У восточнославянских народов обряды стали особенно сильно трансформироваться и разрушаться со второй половины XIX в., после же революции эти процессы пошли более быстрым темпом.

Сопоставляя материалы по новгородской свадьбе XIX — XX вв. (и более ранние) с новыми записями, В. И. Жекулина прослеживает, в каком направлении изменялся свадебный обряд и как это сказывалось на входивших в него песнях. Песни теряли связь с определенными обрядовыми действиями и стали исполняться в разные моменты свадьбы, а это повлекло уже изменения в самих песнях, у них менялись зачины и эмоциональная тональность. Песни стали более свободно контаминироваться, что вызывало и ритмическую перестройку одной из частей контаминации, в них вставлялись новые мотивы и образы, соответствовавшие новым взглядам. Общим закономерным процессом явилось то, что во время свадьбы стали исполняться песни не собственно свадебные, а бытовавшие в этот период в данной местности, тогда как наиболее эмоционально насыщенные и художественно выразительные обрядовые песни начинали исполняться без связи с обрядом, переходили в разряд необрядового фольклора.

В последнее время в связи с усилившимся интересом к обрядности фольклорные и этнографические экспедиции собрали значительный материал, показывающий состояние обрядов в недавнем прошлом и сейчас. Новые записи важны для понимания процессов, происходящих в современном фольклоре. Они дали также возможность уточнить, а в ряде случаев и пересмотреть существующие представления о характере и распространении разного типа обрядов и восполнили некоторые из имеющихся пробелов. В сборнике публикуется статья К. П. Кабашникова, характеризующего современное состояние белорусской календарной обрядовой поэзии по записям экспедиций 1975—1978 гг. Белорусский материал представляет в данном аспекте большой интерес. Благодаря экономической и культурной отсталости ряда районов в прошлом, белорусы дольше, чем русские и украинцы, сохраняли некоторые архаиче-

ские пережитки и магические обряды; это отмечало большинство дореволюционных исследователей. Как можно видеть из материалов, приведенных в статье Н. И. и С. М. Толстых, в Белорусском Полесье о многих весьма древних обрядах старые люди еще помнят, а кое-кто их и исполняет. Но обрядовая поэзия и некоторые элементы обрядов сохраняются сейчас в основном в новом качестве — как художественные произведения и игровые моменты, входящие в праздничные развлечения.

Особая задача — картографирование обрядов и обрядового фольклора, которое даст возможность выявить в них общее и этническое своеобразие, определить локальные комплексы. Дело это достаточно сложное, так как методика картографирования явлений духовной культуры у нас еще очень мало разработана. Л. С. Гвоздиков и Г. Г. Шаповалова предлагают опыт картографирования одного из наиболее поэтических элементов свадебного обряда — «девичей красоты» («красота» — свадебный атрибут, символ девичества — получила широкое отражение и в свадебных песнях и причетах); используется для картографирования и народная терминология.

Надо отметить, что во многих статьях наряду с печатными источниками широко используется архивный материал, а статьи С. И. Дмитриевой, В. И. Жекулипой, К. П. Кабашникова, Н. И. и С. М. Толстых базируются на материалах, собранных самими авторами и руководимыми ими экспедициями.

В данном сборнике, помимо сотрудников Института этнографии АН СССР, приняли участие сотрудники Института славяноведения и балканистики и Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР, институтов искусствоведения, этнографии и фольклора Академии наук УССР и БССР и филологического факультета МГУ.

---

В. К. СОКОЛОВА

## Заклинания и приговоры в календарных обрядах

Заклинания, как можно предполагать, были исконным, древнейшим видом обрядового фольклора. Их место и значение в обряде было определено их сущностью. Они имели ту же доминантную функцию, что и весь обряд в целом, целью их было оказать влияние на окружающий мир, вызвать желательное явление. Слово воспринималось, как дело, оно органически сливалось с действием, поясняло и как бы закрепляло его.

Термины «заклинания» и «приговоры» в известной мере условны, и четкой границы между ними нет. Но заклинание имело отчетливо выраженную магическую функцию и произносилось с целью вызвать желаемый результат, приговорам же, также сопровождавшим обряд, особого значения уже не придавалось, они исполнялись по традиции, выражали пожелания, на поздней стадии существования обрядов они могли приобретать и шуточный, развлекательный характер.

Общая основная функция всех заклинаний обусловила значительную близость словесного оформления разных их типов. Все они выражали требование, пожелание или просьбу, были обращены к кому-то или к чему-то. Это потребовало употребления сказуемого-глагола в повелительном наклонении, хотя тональность заклинаний была разная — от приказания до просьбы, мольбы. В основе заклинательные формулы — очень краткие, в них выражена, и очень четко, только основная мысль, но они могут развиваться, дополняться разными деталями. Различаются же заклинания по принципам их построения, обуславливаемыми характером обрядовых действий, в которые заклинание входило, и изменениями в народном мировоззрении. Это дает основание выделить и рассмотреть разные типы заклинаний.

Как и любой фольклорный жанр, заклинания находились во взаимодействии с другими жанрами — обрядовыми и необрядовыми, прежде всего с возникшими на их основе заговорами. Связаны они были также с обрядовыми песнями обходов дворов, являвшимися в своей основе также заклинаниями, а на последней стадии существования обрядов — с шуточными приговорами, потешками и детскими песенками. Эти связи отмечаются, насколько это возможно было сделать, в рамках данной статьи.

Простейший и, вероятно, наиболее древний первоначальный вид заклинаний — непосредственное обращение к объекту, на ко-

торый хотели воздействовать. А воздействовать пытались на весь окружающий мир, на явления природы, которые персонифицировались; к ним обращались, как к живым существам. Обращения, как правило, имели характер требования, приказа. Это могли быть отдельные выкрики, вроде тех, какими прогоняли зиму, уничтожая при этом антропоморфное чучело масленицы: «Уходи, зима, с морозами!» или: «Убирайся вон, рваная старуха, грязная! Убирайся вон, пока цела!»<sup>1</sup> В некоторых селах Московской губ. хозяйка, выгоняя первый раз в поле корову, заставляла ее переступить через положенную в воротах клюшку, а потом, ударяя ее этой клюшкой, приговаривала: «Тели телок, тели телок!»<sup>2</sup> Чтобы жатва была обильной, жница, нажав первый сноп, говорила: «Стань, мой сноп, на тысячу коп!»<sup>3</sup> Подобные заклинания были обращены и к солнцу: — «Солнышко, ведрышко, выгляни в окошко!»; к дождю: «Дождик, дождик, пуще!» или: «Дождик, дождик, перестань!»; и т. п.

Заклинания такого типа встречались и в виде двухчленной формулы. Так, в Ярославской губ. весною, катаясь по всходам ржи, приговаривали: «Расти, расти трава к лесу, а рожь к овину»<sup>4</sup>. Первым сжатым снопом, который вносили в дом, выгоняли мух, тараканов и пр.: «Первый сноп в дом, а клопы, тараканы вон» или: «Мухи, гады, вон, идет хозяин в дом»<sup>5</sup>.

Большую часть заклинаний, обращенных непосредственно к объекту воздействия, отличал повелительный тон: уходи вон, перестань, принеси, расти и т. п. Поэтому их можно определить как заклинания императивные. Их начальная, наиболее устойчивая формула — обращение-требование. Эта формула нередко составляет все заклинание. Но порою, особенно при массовых действиях, заклинания развивались за счет уточнений, дополнительных деталей. Так, требуя, чтобы пошел дождь, указывали ему, что он должен полить и притом полить обильно:

Дождь, дождь!	На девкин лен
На бабину рожь,	Поливай ведром <sup>6</sup> .
На дедову пшеницу,	

Окончив жатву, женщины катались по сжатой ниве и просили ее вернуть им силу: «Нива, нива, отдай мою силу!». Иногда этим заклинание ограничивалось, но чаще жницы подчеркивали, что потеряли силу, когда жали, а она им нужна, чтобы сжать еще яровые, и на другие работы:

Нивка, нивка,	На яровину,
Отдай мою силку,	На овес, на гречику,
Ну я тебя жала,	На конопельки!
Свою силу потеряла!	Чтобы мне постараться,
Жнивка, жнивка,	Конопелек набраться! <sup>7</sup>
Отдай мою силку	

Или: «Жнивка, отдай мою силку на пест, на мешок, на колотило, на молотило и на криво веретено»<sup>8</sup>.

Обращаясь к весне или к ее предвестникам — жаворонкам, просили их принести тепло, обильный урожай — «хлеба вольного», здоровья и пр. Украинцы с подобными призывами обращались к гоголю, прося его принести лето, а с ним «и зеленое житечко, хрещатенький барвиночок и загашенькой василечок»<sup>9</sup>.

В приговорах, постепенно утративших магическое значение, стали появляться бытовые картинки. Так, в заклинании жаворонков, записанном в Горьковской обл., рисовалось оскудение к весне крестьянского хозяйства:

Жаворонушки,	Хлеба ни крошки,
Прилетите к нам!	Дров ни полена,
Принесите нам	Горя по колено!
Красно летечко.	(или: Воды по колено).
Нам зима-то надоела,	Жаворонки, прилетите,
Хлеб и соль-то всю поела,	Красно лето принесите! <sup>10</sup>
Всю кудельку перепряла,	
На базары пертаскала.	

Это явно поздний приговор, но в нем устойчиво сохраняется форма заклинания (причем обращение к жаворонкам повторено и в конце) и его основная тема — ожидание лета с теплом и урожаем.

С расширением, дополнением заклинательных формул усложнялась их художественная структура. Заклинания типа приведенных обращений к дождю, ниве, жаворонкам можно уже рассматривать как художественные произведения, имеющие свои особенности. Они ритмически организованы, строки нередко строятся по принципу синтаксического параллелизма, временами появляется рифма. Используются в них, хотя и очень ограниченно, такие приемы народной поэтики, как постоянные эпитеты (весна красная, лето красное, теплое и пр.), уменьшительные суффиксы (жавороночки, летечко, нивка, силка и т. п.). Отличительными признаками их были вступительные формулы, придававшие всему произведению заклинательный тон. Утрачивая первоначальную функцию, они постепенно все больше сближались с шуточными приговорами, припевками и потешками, что облегчало переход их в детский фольклор.

К императивным заклинаниям по словесной структуре близки заклинания-просьбы. Но они принципиально отличаются от заклинаний первого типа тем, что обращены не непосредственно к объекту воздействия, а к посреднику — сверхъестественному существу, от которого ждали помощи. Этот тип заклинаний появился, когда в сознании человека сложились представления о духах-хозяевах, повелителях стихий. Заклинающий выступает здесь не как субъект, активно воздействующий на природу, а как пассивный проситель. На этот тип заклинаний сильное влияние оказало христианское мировоззрение; вместо обращения к первоначальным стихийным божествам стали обращаться к богу, богородице,

святым, а само обращение стало звучать, как церковная молитва. Это меняло тональность заклинания, из повелительного оно становилось просительным. Заклинания-просьбы часто не были связаны с какими-либо магическими действиями, что также говорит об их позднем происхождении.

Как и императивное заклинание, заклинание-мольба могло быть очень кратким и состоять только из обращения-просьбы: «Дай, боже, нам урожаю»; «Егорий Храбрый, береги мою скотинку»<sup>11</sup>, «Святы боже и святы Еры [Юрий]! Захочайце ніўку от граду»<sup>12</sup>; и т. п. Обращались и к названию праздника, который в сознании народа персонифицировался. Так, девушки молили: «Покров, покров, покрой землю снежком, а меня женишком!» В Каргопольском р-не Архангельской обл. на покров скармливали скоту сжатый последним сноп овса и говорили: «Покров, покров, покрой нашу избушку теплом, а хозяина животом»<sup>13</sup>.

[У всех восточнославянских народов бытовало заклинание-просьба: «Роди, боже, жито, пшеницу, всякую пашницу!» Особенно широко оно было распространено у украинцев. У них оно вошло в колядки и щедривки, в живные песни, в приговоры, которые произносили мальчики, когда утром на новый год ходили поздравлять с праздником и «засевали» (разбрасывали) по избе зерна: «На счастье, на здоровье, тэ на пове літо; роди, боже, жито, пшаницю и всяку пашницю: добры день, будьте здорові, з новим годом!»<sup>14</sup> Такой универсальный характер это заклинание приобрело потому, что оно выражало самые сокровенные думы и заботы крестьянина о хлебе насущном.] Такого же характера и приговор, с которым начинали сеять, — просили бога уродить столько хлеба, чтобы его хватило на всех на земле — на каждого человека, на богатого и бедного, и на всю живую тварь: «Уроди на всякого приходящего и заходящего».

Пошли, господи, милость свою  
На всякую долю,  
На нищую долю,  
На сиротскую долю,  
На птиц небесных,  
На свое семейство<sup>15</sup>.

Или:

Народи, боже, на всякого долю,  
На лядочого и на крадящего,  
И не остав мене біз хлеба  
З моею худобою<sup>16</sup>.

Из этих примеров видно, что заклинания-просьбы, как и императивные, могли дополняться, в них вносились уточнения. Казалось недостаточным просто попросить: «Народи, господи, с полосьмины три осьмины», а надо было перечислить, для кого именно нужно уродить хлеб, никого не забыть.

Иногда императивное заклинание могло превращаться в просьбу путем переадресовки его к какому-нибудь посреднику. Так, что-

бы вызвать дождь, обращались уже не прямо к нему, а к батюшке Николе, дальше же древнее заклинание осталось неизменным:

Батюшка Никола,                    На бабин лен  
Давай дождя большого!    Поливай ведром<sup>17</sup>.  
На нашу рожь,

Молитвенная формула, не меняя структуры заклинания, меняла его тон. Такие формулы были отличительным признаком заклинаний-просьб, самым устойчивым их элементом и придавали всему приговору определенную окраску.

Свои особенности имеют заклинания, генетически восходящие к обряду-жертвоприношению. Они требовали ритуального подношения, которое чаще выливалось в кормление мифологического существа, от которого зависело осуществление желания. Эти заклинания сохранили более древний пласт верований. Они были обращены к олицетворениям стихий, к домашним и полевым духам, к духам предков, которых хотели задобрить, с которыми старались договориться; иногда такие заклинания обращались и к персонажам христианской мифологии.

Построены эти заклинания как двухчленная формула: вот тебе. . . а ты нам (дай то-то, сделай или не делай того-то). Кончая жатву, оставляли на ниве несжатый пучок колосьев — «бороду». Русские во многих местах посвящали ее Илье, приговаривая: «Вот тебе, Илья, борода, а на будущий год уроди нам хлеба города»<sup>18</sup>; «Вот тебе, Илья, борода, а ты пои и корми моего коня»<sup>19</sup>; и т. п. Белорусы весной пекли не только жаворонков, но и пирожки — «галионы» в виде аистов («буслей»), с прилетом которых связывали наступление весны. С этими пирожками ребяташки бегали и кричали: «Бусля, бусля, на тебе галиону, а мне дай жита»<sup>20</sup>.

Одним из типичных примеров обрядов этого типа может служить «кормление» мороза киселем, сохранившееся до XX в. в некоторых центральных русских губерниях. В четверг перед пасхой варили кисель, выносили его на улицу (иногда выливали) и звали мороз:

Мороз, мороз, иди кисель есть!  
Не бей наш овес, нашу рожь,  
А бей былльник да крапивник<sup>21</sup>.

В поздних записях приглашение мороза приобретает шуточный оттенок:

Мороз, мороз, не морозь наш овес,  
Киселя поешь, нас потешь<sup>22</sup>.

Такого же типа заклинания сопровождали в Сибири «кормление» домового с целью сохранения скота. Оно проходило также в великий четверг. Хозяйка пекла особые лепешки, часть которых отдавали домовому («хозяину», «суседушке»), — клали их где-нибудь в укромном месте на дворе, приговаривая: «На тебе, хозяин, хлеб-

соль. Корми моева скота. Я ево кормлю днем, а ты корми его ночью»<sup>23</sup>. Домовому бросали монету под печь, говоря при этом: «Вот тебе, суседушко-батьюшко, гостинцы от меня»<sup>24</sup>. В Клинцовском у. Могилевской губ. сходное заклинание было обращено к хозяину пастбищ. Выгоня первый раз в поле скотину, хозяин брал с собой завернутый в тряпочку хлеб, который затем клал в расщепленное дерево с приговором: «Хозяин, на тебе хлеб и соль! Паси мой скот, штоб ня было ни якої шкоды»<sup>25</sup>.

Как и в других типах, у подобных заклинаний могла развиваться вторая часть — уточнялось, что должен сделать тот, кому приносили дары. Но есть случаи, когда эта часть выпадала. На радуницу, например, когда ходили на кладбище поминать умерших родных, звали разделить трапезу и покойных родителей: клали им на могилу еду, выливали рюмку вина, призывая: «Святіі родители, ходіте до нас хліба и солі їсти»<sup>26</sup> или: «Святыі радзицели, хадзите, хадзите к нам есци, што бог дав»<sup>27</sup>. Ясно, что это — остатки древних тризн с жертвоприношением предкам с целью заручиться их помощью. Но просить что-то у родителей за угощение было непристойно, это была дань уважения, а помощь их подразумевалась сама собой.

Ритуальное угощение или принесение даров со временем отпало, память же об этом могла довольно долго сохраняться в приговорах. Так, украинцы, заклиная дождь, обещали сварить ему борщ и притом в зеленом горшочке: «Дощику, дощику, зварю тобі борщику в зеленому горщику; секни, рубани дойницею, холодною водицею»<sup>28</sup>; (вар.: «Только не йди»). Или более сложное заклинание: «Дощику, дощику, зварю тобі борщику в новенькому горщику, поставлю на дубочку, дубочок схитнувся, а дощик линувся цебром, відром, дойничкою над нашою пашничкою»<sup>29</sup>. Несомненно, что дождю когда-то готовили угощение, возможно, что его ставили на дубок (дуб был посвящен богу грома), проливали его, имитируя дождь. Как воспоминание об этом остались лишь слова заклинания, переходившего уже в шутку, подобно русскому детскому приговору:

Дождик, дождик, пуще,	Дам тебе я ложку,
Дам тебе я гуци,	Хлебай понемножку.

Довольно часто встречались заклинания, основой которых служило сопоставление, уподобление двух (а иногда и нескольких) предметов или явлений — действительного и желаемого. Заклинания этого типа обычно произносили, когда производили действие чем-то подобное тому, которое хотели вызвать, или использовали предметы, свойства которых хотели передать заклинаемому. Такие заклинания построены на формуле: как... так бы... Например, в некоторых селах Московской губ. хозяйка, выгоняя корову первый раз в поле, заставляла ее перешагнуть через положенный в воротах сковородник, приговаривая: «Как сковородник от печки не отходит, так пусть бы и скотина от двора не отходила»<sup>30</sup>. В Сибири в этих случаях употребляли заслонку и произносили сход-



ные слова. В Боровичском у. Новгородской губ. в егорьев день гладили лошадь по голове яйцом с приговором: «Как яичко гладко и кругло, так и лошадушка моя будь кругла и сыта»<sup>31</sup>. В последний четверг перед пасхой, утром, полагалось умываться или обливаться водой, взятой из речки или колодца до рассвета. В Вологодской губ. девушки шли для этого на хмельник, при этом приговаривали: «Как хмель любят добрые люди, так бы и меня любил»<sup>32</sup>.

Примеров таких заклинаний немало. В них могло упоминаться и несколько предметов. Например, в г. Медынь в петров день женщины и девушки ходили к посевам льна, неся с собой творог; на льняной ниве они ставили длинную тычину и говорили: «Дай бог, чтоб наш лен был тверд, как смычина, длинен, как тычина, и бел, как этот творог»<sup>33</sup>. По мере того как обрядовые действия разрушались, а магические слова сохранялись по традиции, заклинания-сопоставления, как и заклинания других типов, стали произноситься и без соответствующих действий, например: «Как берег с берегом не сходится, так бы и зверь с моей скотинкой не сходился»<sup>34</sup>.

Основной художественный прием, используемый в заклинаниях этого типа, — сравнения, которые в заклинаниях других типов почти не встречаются. В сущности все эти заклинания в целом — сравнения, в которых второй член условен. В заклинании может содержаться и несколько сравнений, как в приведенном выше заклинании на лен. В некоторых же приговорах, например, произносившихся при ударах вербою, используется уже набор сравнений.

Вербные приговоры отличаются известным своеобразием. В них свойство предмета — только что распутившиеся ветви дерева — должно было передаваться человеку, с которым они соприкасались, дать ему здоровье, силу: «Будь здоров, как верба»; «расти, как верба». Иногда это были типичные приговоры-сопоставления: «Как вербочка растет, так и ты расти»<sup>35</sup>. Но обычно вербные приговоры более развернуты. Специфично же для них то, что субъектом, воздействующим на человека, выступает как бы сама верба. Это подчеркивалось формулой, очень устойчиво сохранявшейся у всех восточнославянских народов: «Не я бью, верба бьет». Столь же устойчиво и начало-обращение: «Верба хлес, бей до слез»; «Не я бью, вярба бье! Хира ў лес, а здароуя ў косьти»<sup>36</sup>.

В большинстве случаев приговоры дополнялись: желали не только здоровья, но высказывали и другие пожелания. Выражалось это чаще посредством набора сравнений, например:

Верба хлес, бей до слез!	Будь великий, як верба,
Не я бью, верба бье.	А здоровый, як вода,
За тиждень великдень:	А богатый, як земля <sup>37</sup> .

Или:

Не я бью, верба бье,	Не будь <u>сопливый</u> ,
За тиждень великдень.	До работы <u>ленивый</u> ,

Не будь зависливой,	Будь богатый, як земля!
Али буде здоров, як вода,	От року до року,
Рости, як верба!	Вербою по боку <sup>38</sup> .
Будь шмыткий, як пчела,	

В последнем приговоре чувствуются уже шутливые нотки, но построение и формулы его традиционны, дополнение шло главным образом за счет новых сравнений. Шуткой-прибауткой они стали тогда, когда обычай хлестаться вербой перешел к детям:

Верба хлест, бьет до слез,  
 Верба бела бьет за дело,  
 Верба красна бьет напрасно.

Для заклинаний-уподоблений такой переход в шутку не типичен, вербные заклинания, пожалуй,— единственный пример, и связано это с их особым характером. Значительно чаще отмечалось влияние на данный тип заклинаний заговоров. Большая часть заговоров была также построена по формуле уподобления. А. А. Потехня считал, что основную формулу заговора лучше всего определить, как «словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее цель произвести это последнее» <sup>39</sup>. Поэтому сближение с заговорами именно заклинаний-уподоблений было естественным. Заговоры имели особую форму со специфическими начальными и заключительными формулами, испытывавшими сильное влияние христианских молитв. Эти заговорные формулы вставлялись и в заклинания. Так, в Приозерном р-не Архангельской обл. хозяйка перед тем, как первый раз выгнать скотину в поле, повязывала вокруг голого тела пояс, а затем расстилала его в воротах, через которые выгоняли скотину, приговаривая: «Коль крепко и плотно пояс вокруг меня держится, толь крепко и плотно пестрюнюшка вокруг двора держится и своей большушки матушки. Век и повеку, отныне и до веку» <sup>40</sup>. Здесь для придания большей силы заклинанию использована концовка заговоров, так называемые «ключевые слова». То же и в приговоре, с которым в Западной Сибири на Тавде «брали в круг муравьев» для того, чтобы овцы плодились. В великий четверг хозяин шел в лес, вырубал в пне небольшое углубление и собирал туда муравьев, говоря при этом: «Как эти муравьи плодятся, так бы у меня, раба божия (имя), плодились оьчки: беленькие, черненькие и пегенькие. Ключ и замок словам моим. Аминь!» <sup>41</sup>.

Использовались и начальные формулы заговоров. Например, в Каргопольском р-не Архангельской обл. при первом выгоне скота сливали в один сосуд воду, взятую из } трех ключей, с приговором: «Во имя отца и сына и св. духа. Как бы сия ключевая вода стекала в одно место, так бы сходился и стекался мой скот любимый, крестьянский жить в одно место» <sup>42</sup>. Типичный заговор — «чтобы растения росли» — приведен С. А. Гуляевым: «Встану я, раб божий (имярек), благославясь, пойду, помолясь, из избы в

двери, из дверей в ворота, в чистое поле, прямо на восток, и скажу: «Гой еси, солнце жаркое, не пали и не пожигай ты овощ и хлеб мой, а жги и пали куколь и полынь-траву. Будье слова мои крепки и лепки»<sup>43</sup>. Как можно предпологать, здесь древнее заклинание императивного типа, обращенное к солнцу, обросло типическими заговорными формулами (не исключена, впрочем, здесь и известная литературная правка — «гой еси» и др.).

Заговоры не являются обрядовым жанром и в составе календарных обрядов встречаются редко. Но их обычно знали пастухи и достаточно широко ими пользовались; почти всегда они производились весной при первом выгоне скота. Это, видимо, и оказало влияние на приговоры, с которыми хозяева отправляли в поле свою скотинушку. Показательно, что почти все заговоры, зафиксированные в календарных обрядах, связаны со скотом.

Таким образом, в календарных обрядах можно выделить четыре типа заклинаний: императивные, молитвенные, с жертвоприношением (угощением) и уподобления. Между этими типами нет четкой границы, они во многом близки, и один тип мог переходить в другой. Так, как было показано, заклинания императивные могли переходить в просьбы посредством простого присоединения к ним молитвенного обращения.

Тип заклинаний во многом был связан с характером обряда. Так, заклинания с жертвоприношением и уподобления требовали определенных обрядовых действий. В то же время один и тот же обряд мог сопровождаться заклинаниями разного типа. Например, подбрасывание ложек после весенней трапезы на озимом поле (когда смотрели всходы) часто сопровождалось простым приговором-приказанием: «Расти, рожь, вот такая!» Так как подбрасываемая ложка показывала, какой высокой должна вырасти рожь, появилось и уподобление: «Как высоко ложка летает, так бы высоко рожь была»<sup>44</sup>. Русские стали ходить смотреть в поле всходы на вознесенье и в некоторых случаях в заклинаниях появилось упоминание о возносящемся на небо Христе, за ноги которого должна была ухватиться рожь, чтобы вытянуться как можно выше. Есть и заклинания, обращенные к самому Христу:

Христос, иди на небеса,  
Ржицу возьми за колоса<sup>45</sup>.

Как видно из этих примеров, прикрепление обрядов к христианским праздникам также могло сказаться на содержании заклинаний. Очень разнообразны заклинания, с которыми первый раз выгоняли в поле скот; здесь и простые ласковые обращения к своей животинушке, и молитвенные обращения (чаще к Егорию) с просьбой сохранить скотинку, и заклинания уподобления, переходящие в заговоры, обряды, в которые входили эти заклинания, были разные. Когда вера в магическую силу действий и слова утрачивалась, хозяйка уже просто напутствовала свою корову: «Ходи, бог с тобой, кормись да домой не торопись. Впереди коров не бегай и позади не оставайся»<sup>46</sup>.

С заклинаниями генетически связаны песни-благопожелания, с которыми в праздники обходили дворы. Первоначально им также придавалось магическое значение — они должны были обеспечить тому, кому пелись, всяческое благополучие: урожай, здоровье, счастливый брак и пр. Некоторые из таких песен, особенно колядки и щедривки, звучат, как заклинания, включались в них и типические формулы заклинаний. В качестве примера можно привести известную русскую колядку:

А дай бог тому, кто в этом дому!  
Ему рожь густа, рожь ужиинста.  
Ему с колоса осьмина,  
Из зерна ему коврига,  
Из полузерна пирог!  
Наделил бы вас господь  
И житьем, и бытьем, и богатством... 47

В Пинежском р-не Архангельской обл. ребятишки, когда ходили колядовать, пели:

Дай тебе, господи,	На столе сиорина,
На поле природ,	Сметаны ти толсты,
На гумне примолот,	Коровы ти дойны 48.
Квашни гущина,	

В форме заклинания построены украинские щедривки, главная тема их — пожелание обильного урожая:

Зароди, боже, жито, пшеницю,	На покуті гостьми,
Всяку пашницю;	На полу дітьми,
А в полі ядром,	А в полі зернятком,
А во дворі добром,	На деорку жереб'ятком 49.

Можно думать, что первоначально обходили дворы с заклинаниями, при этом производили и магические действия (рассевание зерен и др.). Заклинания эти, ритмически организованные, постепенно усложнялись, превращались в песни, величания. У них выработалась своя особая образная система и символика, художественные приемы (гипербола, изображение желаемого как действительного и др.), композиция. Анализ этих песен — особая задача. Здесь важно было лишь указать их генетическую преемственность от заклинаний. Заклинательный тон некоторые из песен-благопожеланий сохраняли долго, даже тогда, когда они перешли в детский фольклор. Это также свидетельствует о том, что основным видом обрядового фольклора были именно заклинания.

В свою очередь песни обходов дворов тоже оказали влияние на поздние приговоры. Обычно эти песни оканчивались просьбой или требованием угощения и денег за высказанные добрые пожелания, которые подкреплялись угрозой тем, кто скупился. Такие просьбы характерны и для приговоров, которыми дети поздравляли домохозяев, за это им давали какое-нибудь лакомство. Показательным

примером таких поздних приговоров, создававшихся по традиционным образцам, могут служить средокрестные приговоры. Средокрестьем народ называл середину великого поста, говорили, что в ночь со среды на четверг пост ломается пополам. В эти дни выпекали особое печенье — «кресты». Ему приписывали магическое свойство — обеспечивать урожай. «Крест» хранили до первого весеннего выезда в поле, крошили в семена, чтобы набраться сил для летних работ. Ослабление веры в магическую силу хлеба и «крестов» привело к тому, что их стали использовать для гадания, а потом стали давать как угощение ребятишкам, которые бегали по избам и выпрашивали их приговорами. Это были разные прибаутки, но в них обязательно вставлялась просьба «давай крест», а начало чаще всего было связано с их календарным приурочением — «половина говения (часто сокращенно — говина) переломилась»:

Половина говения переломилась,  
А другая под овраг покати́лась.  
Подавайте «крест», подавайте другой,  
Обмывайте водой <sup>50</sup>.

Встречались и такие прибаутки:

Тетушка-лебедушка,  
Поветь-то упала,  
Коров-то задавила,  
Кадка молока опрокинулась,  
Христов-от день пододвинулся!  
Подавайте крест,  
Поливайте хвост <sup>51</sup>.

Или:

Тетушка Анна, садись на окошко,      Чем хошь поливай,  
В осиново лукошко,                      Только крест подавай <sup>52</sup>.

Появлялись и угрозы: «Кто не даст креста — упадет изба», и т. п. Все это — шутки, многое в них добавлено самими детьми. Средокрестовые приговоры были зафиксированы недавно, и только в двух областях (Костромской и Горьковской), что так же, как и содержание их, свидетельствует, что это позднее и местное творчество. Но есть в них устойчиво повторяющаяся деталь: «Поливайте водой», «чем хошь поливай». Иногда ребята действительно поливали, «чтобы к пасхе был дождь» <sup>53</sup>. Это дает основание предположить, что раньше в этих местах были весенние обходы дворов с целью вызова дождя, а хождения детей за обрядовым печеньем («крестами») возникли на их основе.

Дети могли сохранять приговоры и в том виде, в каком они переняли их от взрослых, лишь несколько видоизменяя их, делая отдельные вставки. Это наглядно видно на заклинаниях весны, обращенных к жаворонкам. Обряд стал детской забавой, для детей пекли и обрядовое печенье («жаворонки»), приговоры же при всех

изменениях сохраняли достаточно отчетливо выраженный заклинательный характер и исконную тему — ожидание тепла и урожая. Да и игры с «жаворонками» во многом повторяли действия, совершавшиеся в древности при заклинаниях весны: «жаворонков» старались посадить повыше — на крышу, дерево, пригорок, их подбрасывали вверх, имитировали полет. Однако наряду с приговорами, более или менее выдерживавшими форму заклинания, дети стали обращаться к жаворонкам (в южных областях и к кулику) и с такими прибаутками:

Кулик-саморот  
Полетел на гарот (в огород).  
Сламил палку,  
Убил галку.  
Галка плачить,  
Кулик скачить <sup>54</sup>.

Или:

Чу виль, виль, виль,  
Чу виль, виль, виль,  
Козел да баран,  
На дыбушки стал,  
Мои чувильки достал <sup>55</sup>.

Как можно видеть, дети, воспроизводившие как игру отдельные, бывшие некогда ритуальными действия, не только не воспринимали смысл сопровождавших их заклинаний, но и не всегда использовали их форму. В создававшихся ими приговорах часто отсутствуют заклинательные интонации и не всегда высказывается какое-то требование или пожелание (требование обрядового печенья — «крестов», конечно, не заклинание); иногда детские приговоры представляли собой набор отдельных фраз, в них включались строчки из песенок и прибауток; появлялись приговоры и в форме частушки, например:

Половина у овина,      Подавайте нам скорее,  
А другая у двора,      Нам в училище пора! <sup>56</sup>

Такие трансформации заклинаний в шуточные приговоры закономерны для стадии перехода обряда в детскую игру. Но заменять ритуальные заклинания приговорами-прибаутками могли и взрослые, когда обряд стал восприниматься как развлечение. Примером могут служить приговоры, с которыми в последний день масленицы жгли костры — «жгли Масленицу». Они занимали в масленичном веселье то же место, что и в традиционном обряде. Когда антропоморфное изображение смерти-зимы уничтожали (топили, сжигали, разрывали на части), то кричали, осыпали зиму ритуальной бранью. Над зловещим божеством насмехались; смех имел функцию оберега: побеждая смерть, утверждал жизнь. Таким образом, по месту, занимаемому в обряде, и по некоторым особенностям поздние масленичные приговоры как будто связаны с традиционными. По существу же это иное новообразование.

К таким приговорам не относились серьезно, не ждали, что они как-то повлияют на окружающую среду. Гуляющие просто выражали в них свое настроение и отношение к празднику, шутили; страха перед некогда грозным божеством и желания отгородиться от него в этих приговорах-прибаутках не чувствуется. Сударыня Масленица стала олицетворением самого веселого народного праздника, ее встречали как желанную долгожданную гостью и не прогоняли, а наоборот, в песнях просили подольше погостить. Провожали ее с честью, и если ругали, то за то, что она так скоро кончилась, не дала вдоволь нагуляться. Масленица имела разные прозвища, чаще забавные, иногда непристойные, но в большей части они были определены разгульным характером праздника. Масленицу называли блиноедой, блюдолизой, объедалой, ерзовкой (т. е., как поясняет это слово В. И. Даль, — пронырой, пролазой), мокрохвостой (отмечая состояние погоды в это время) и т. п. Чаще же всего ее называли обманщицей за то, что она только поманила праздником и быстро кончилась, не дала вдоволь погулять: «Мы думали, масленица семь недель, а она только семь денечков».

Масленица-обманщица,  
Обманула провела,  
Нагуляться не дала <sup>57</sup>.

Лейтмотив поздних масленичных приговоров — масленица все поела, ушла и посадила всех на великий пост, на квас и редьку, что было контрастом с обилием на масленицу всяких яств. Говорилось и об ожидании следующего большого праздника — пасхи: «Через семь недель будет светлый день». В приговоры вставлялись шутки, прибаутки, иногда мало связанные между собой, тон же их всегда был веселый, юмористический:

Масленица-обманщица	На заулок завела,
Мимо красного села	На великий пост
Обманула, увела,	Дала редьки хвост! <sup>58</sup>

Или:

Масленица-ерзовка,	На кислый квас,
Обманула нас плутовка.	На постные щи,
Оставила нас	На голодные харчи <sup>59</sup> .

К масленице могли обращаться и ласково, с уважением, но тон приговоров оставался шуточный:

Прощай, масленица, прощай, красная!  
Наступает великий пост,  
Дадут нам редьки хвост.  
А мы редьку не берем  
Кота за уши дерем <sup>60</sup>.

Заклинания, возникшие в глубокой древности и являвшиеся по своему генезису и сущности обрядовым жанром народного словесного творчества, сохранялись очень долго, пока сохранялись

хотя бы в рудиментах обряды, с которыми они были неразрывно связаны. Со временем они, естественно, изменялись, пополнялись новыми произведениями, взаимодействовали генетически и функционально с близкими им жанрами — заговорами календарных обходов дворов. Как можно было видеть, менялись и словесная структура заклинаний — от простой фразы, кратко выразившей пожелание или требование, до ритмически организованных, рифмованных поэтических формул типа коротеньких прибауток и присказок. Но всегда они сохраняли свои основные особенности и доминантную функцию. С утратой этой функции они теряли смысл и переставали существовать, исчезали вместе с обрядами, когда вера в магическую силу особых действий и слов утрачивалась. Какое-то время отдельные заклинания, исполнявшиеся коллективом, могли повторяться детьми как приговоры-прибаутки, причем дети могли их переделывать на свой лад. Когда элементы больших массовых действий, утративших ритуальное значение, становились праздничным развлечением, место заклинаний могли занимать новые приговоры-прибаутки (как-то было, когда жгли чучело Масленицы), иногда они тут же импровизировались. Эти новообразования не были обрядового происхождения, а восходили к юмористическим жанрам народной поэзии — к прибауткам, припевам.

- <sup>1</sup> *Городцев П. А.* Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — Ежегодник Тобольского музея, 1915, вып. 26, с. 28.
- <sup>2</sup> *Зернова А. В.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде. — СЭ, 1932, № 3, с. 42.
- <sup>3</sup> *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1877, т. 1, ч. 1, с. 240.
- <sup>4</sup> ГМЭ, д. 1860, л. 29.
- <sup>5</sup> ИЭЛО, ф. К-1, оп. 2, № 900.
- <sup>6</sup> *Терещенко А. В.* Быт русского народа. М., 1948, вып. V, с. 12.
- <sup>7</sup> *Добровольский В. П.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1903, ч. IV, с. 364.
- <sup>8</sup> *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1839, вып. IV, с. 82.
- <sup>9</sup> *Ефименко П. С.* Малорусские заклинания. М., 1874, с. 208.
- <sup>10</sup> ГУ, колл. 3, н. 6, д. 29, № 10.
- <sup>11</sup> ИЭ, д. 1374, л. 27.
- <sup>12</sup> *Шейн П. В.* Материалы для изучения..., с. 170.
- <sup>13</sup> МГУ, 1962, п. 2, т. 17, с. 147.
- <sup>14</sup> Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-Западный край. Материалы и исследования, собранные П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. III, с. 1.
- <sup>15</sup> *Зернова А. В.* Материалы..., с. 25.
- <sup>16</sup> ИИФЭ, АН УССР, ф. I, оп. 3, д. 308, № 146.
- <sup>17</sup> *Дерунов С.* Поэтические и суеверные воззрения народа в Пошехонском крае. — Ярославские губ. ведомости, 1870, № 21.
- <sup>18</sup> *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке. — Тр. Костромского научного о-ва по изучению местного края. Этнографический сборник. Кострома, 1917, вып. VIII, с. 17.
- <sup>19</sup> *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890, с. 33.
- <sup>20</sup> *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874, с. 102.
- <sup>21</sup> *Зернова А. В.* Материалы..., с. 22.
- <sup>22</sup> ИРЛИ, колл. 69, н. 15, № 265.
- <sup>23</sup> *Виноградов Г. С.* Материалы для народного календаря русского старожильского населения Сибири. — В кн.: Зап. Тулунов-



- ского отделения о-ва изучения Сибири и улучшения ее быта. Иркутск, 1918, вып. 1, с. 27.
- <sup>24</sup> *Городцов П. А.* Праздники и обряды..., с. 44.
- <sup>25</sup> ГО, XXI, 4.
- <sup>26</sup> Труды Этнографическо-статистической экспедиции..., с. 28.
- <sup>27</sup> *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина, с. 114.
- <sup>28</sup> *Ефименко П. С.* Малорусские заклинания..., № 197.
- <sup>29</sup> Там же, № 199.
- <sup>30</sup> *Зернова А. В.* Материалы..., с. 42.
- <sup>31</sup> ГО, XXIV, 6, л. 74, 75.
- <sup>32</sup> *Иваницкий П. А.* Материалы по этнографии..., с. 129.
- <sup>33</sup> ГО, XV, 29, л. 29 об.
- <sup>34</sup> ГУ, колл. 36, н. 3, д. 7, № 47.
- <sup>35</sup> *Макаренко А. А.* Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. СПб., 1913, с. 153.
- <sup>36</sup> *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8, с. 158.
- <sup>37</sup> *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина.— Собр. соч. Киев, 1877, т. III, с. 468.
- <sup>38</sup> *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина, с. 105.
- <sup>39</sup> *Потебня А. А.* Малорусская народная песня. Воронеж, 1877, с. 2.
- <sup>40</sup> МГУ, 1962, п. 2, т. 12, № 32.
- <sup>41</sup> *Городцов П. А.* Праздники и обряды..., с. 54.
- <sup>42</sup> МГУ, 1959, т. 3, № 31.
- <sup>43</sup> *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869, с. 277.
- <sup>44</sup> *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. 1, вып. 1 и 2, с. 343.
- <sup>45</sup> *Ушаков Д. П.* Материалы по народным верованиям великорусов. Этнографическое обозрение, 1896, № 2—3, с. 201.
- <sup>46</sup> МГУ, 1962, т. 13, № 101.
- <sup>47</sup> *Шейн П. В.* Великорус..., № 1032.
- <sup>48</sup> МГУ, 1970, т. 1, л. 72.
- <sup>49</sup> Труды Этнографическо-статистической экспедиции..., с. 452.
- <sup>50</sup> ИРЛИ, фонограммархив, М—517.
- <sup>51</sup> ГУ, колл. 36, п. 4, д. 11, № 88.
- <sup>52</sup> ГУ, колл. 33, п. 1, д. 2, № 192.
- <sup>53</sup> ГУ, колл. 36, п. 4, № 37.
- <sup>54</sup> *Резанова Е. И.* Материалы по этнографии Курской губернии.— Тр. Курской губ. ученой архив. комиссии. Курск, 1911, вып. 1, с. 184.
- <sup>55</sup> *Шереметева М. Е.* Земледельческий обряд «Закливание весны» в Калужском крае.— Сборник Калужского гос. музея. Калуга, 1930, вып. 1, с. 44.
- <sup>56</sup> ГУ, колл. 31, п. 1, д. 2, № 78.
- <sup>57</sup> *Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переяслав-Залесском уезде. По этнографическим наблюдениям.— Тр. Переяславль-Залесского историко-этнографического и краеведческого музея. Переяславль-Залесский, 1927, вып. 1, с. 21.
- <sup>58</sup> ИРЛИ, колл. 69, н. 15, № 258.
- <sup>59</sup> ИРЛИ, колл. 261, н. 2, № 504.
- <sup>60</sup> ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 30

Э. В. ПОМЕРАИЦЕВА

## Роль слова в обряде опахивания

«...Ни единого огня не было в деревне, а мимо избы Ильи шли, белея в темноте рубахами, «девять девок, девять баб, десятая удова», все босые, простоволосые, с метлами, дубинами, вилами, и стоял оглушительный звон и стук в заслонки, в сковороды, покрываемый дикой хоровой песнью: вдова тащила соху, рядом с ней шла девка с большой иконой, а прочие звонили, стучали и,

когда вдова низким голосом выводила:

Ты, коровья смерть,  
Не ходи в наше село!—

хор, на погребальный лад, протяжно вторил:

Мы опахиваем —

и, тоскуя, резкими горловыми голосами подхватывал:

Со ладаном, со крестом...»<sup>1</sup>

Так в 1910 г. описал древний обряд опахивания И. А. Бунин в повести «Деревня», рассказывая о последних десятилетиях XIX в. Описал безусловно, точно в этнографическом отношении, разоблачая «дикость и невежественность русского мужика».

Бунин привел все основные компоненты обряда опахивания, описал обстановку, костюмы, реквизит драматургического действия: глухая ночь, белые рубахи, босые ноги простоволосых женщин, их число, оглушительный шум и звон от битья в заслонки и сковороды, соха, икона, наконец заклинание, которое произносится на «погребальный лад»<sup>2</sup>.

Обряд опахивания окончательно ушел из быта: современным собирателям изредка удается записать лишь смутные воспоминания о нем глубоких стариков. Одной из позднейших является запись М. Н. Морозовой, наблюдавшей опахивание в 1924 г. в Мещевском р-не Калужской обл. Собирательница отмечает, что «молодежь интересовалась чисто внешней сторона обряда, так как никто из них не видел, как опахивают деревню»<sup>3</sup>.

Более или менее отчетливые описания опахивания сделаны в XIX в., преимущественно в центральной России, особенно в Калужской, Воронежской и Орловской губерниях. Судя по «Костромским епархиальным ведомостям» (1889, № 48, с. 359), опахивание против тифа и падежа производилось в Костромской губ. в 1889 г.

В «Этнографическом обозрении» приведены газетные свидетельства об опахивании в начале XX в. в Вятской, Рязанской, Московской, Минской губерниях и в Крыму (1910, № 3—4, с. 175—178). Несколько сведений об опахивании дает А. А. Мансуров в «Описании рукописей этнологического архива общества изучения Рязанского края» (Рязань, 1928—1929, вып. 2—4).

Из известных нам многочисленных описаний обряда самое раннее относится к 1810 г. Морской офицер В. В. Броневский, описывая свое путешествие от Триеста до С.-Петербурга, вспоминает, что «слышал об обряде, очень похожем на древние вакханалии, называемом «коровьей смертью». Судя по контексту, это описание относится к Тульской губ. Несмотря на осуждающий «сие гаэрство» тон, описание это — достаточно полное и точное: «В самую полночь, известив наперед, чтоб никто не выходил на улицу, женщины собираются у околицы, и шествие начинается следую-

щим порядком. Впереди идет девка с образом, за ней женщина, верхом на помеле, с распущенными волосами, с обнаженной грудью, в одной рубахе, в иступлении пляшет и кривляется. Далее хор девок, женщины в таком же виде, как и вожатая, с ухватами, кочергами, косами и серпами, поют, хлопают в ладоши и выпускают дикие крики, также пляшут и кривляются. Сзади толпа женщин с зажженной лучипой или пуками соломы окружают нагую старуху, обыкновенно вдову, запряженную в соху, коею три раза опахивают деревню. Процессия останавливается перед каждым домом, женщины идут к воротам и, производя ужасный звон в серпы и сквороды, неистово все вдруг кричат и голосом ведут: «Ай! Ай! Секи, руби смерть коровью, ай, ай, вот она! Вот она! Секи, руби, ай, ай!» Броневский отмечает, что обряд этот известен почти по всей России и что он «носит на себе печать глубочайшей древности»<sup>4</sup>.

Среди материалов об опахивании, хранящихся в Русском географическом обществе, преобладают описания, относящиеся к середине XIX в. Они однотипны и свидетельствуют, что основные черты обряда не варьировали: женщины, преимущественно девушки и вдовы, ночью, в белых рубахах или нагие, простоволосые, с диким шумом опахивали сохой селение. Интересны два описания, сделанные в 1848 г. П. Смирновым в Нижегородской губ. «Прошлой зимой, — пишет он, — во время скотского падежа в соседнем селе Троицком собраны были молодые, якобы непорочные девки, которые по настоянию стариков своих ночью порою, растрепав свои волосы и сбросивши с себя верхние платья, в одних белых рубахах, как бы жрицы некоей богини, запряглись в легкую соху и, не щадя ни здоровья, ни огорожей полевых и садовых, прошли вокруг села снеговыми сугробами и провели борозду, не менее версты составляющую». Неодобрительное отношение автора к описываемому им обряду еще более сказывается в другой его записи, обнаруживающей его начитанность в лубочной литературе: «Нынешним летом в июле месяце, когда здесь начала свирепствовать холера, тогда в одном же селе Троицком и разных соседственных деревнях тою же методою проводили окружные борозды уже косулею, коя и самым лошадям довольно тягостна, и этим девичьим многолюдным цугом немало приминали созревавшей жатвы... Это есть истинное подражание котова от мышей погребения»<sup>5</sup>. Изысканный характер этого «вакхантского хода» подчеркивали многие негодующие информаторы.

Обычно обряд проводился по инициативе суеверных старух, изредка по решению общества и еще реже — с ведома или даже по распоряжению волостного начальства.

Многочисленные описания середины XIX в. крайне единообразны, описываемый обряд отличается только в деталях: в одних селах он выполнялся только девушками, в других — девушками и вдовами, в третьих — с участием беременной женщины. В Юхновском у. Пензенской губ. для совершения этого обряда выбирали «наиболее распутных женщин», в Ростовском же уезде Ярослав-

лавской губ. опахивали «только невинные девушки» <sup>6</sup>. В одних местах опахивание происходило в полночь, в других — на утренней заре, в одних женщины несли с собой икону (спасителя, божьей матери, Флора и Лавра, чаще всего св. Власия), в других — черного кота или петуха, которых закапывали в землю. Основные же черты обряда повсеместно одни и те же. Выполняли обряд женщины, ночью, сопровождался он шумом, звоном, криком, часто непристойной руганью. Лишь немногие информаторы говорят об участии в обряде не только девушек, но и парней (Орловская и Волынская губернии) или стариков и мужчин (Орловская губ.). В Орловской губ. в 1891 г. во время опахивания при холере кричали, ругались, «кто как умеет»; песни пели «самые сильные, матерщинные» <sup>7</sup>. Встречных (их принимают за «смерть») могут избить или изругать: «Боже сохрани, кто попадется навстречу этой безумной группе — его порядочно колотят, принимая за смерть». Или: «Встречных бьют и ругают срамными словами», потому что «принимают за язву» <sup>8</sup>. Поэтому, как правило, мужики сидят дома «беда ради великия» <sup>9</sup>.

Все информаторы подчеркивают, что обряд опахивания выполняется «в надежде, что коровья смерть, испугавшись их крика, уйдет» <sup>10</sup>. Нижегородский священник свидетельствует, что каждый житель верит, что после того холеры у них не будет» <sup>11</sup>. «Повсеместно верят, — отвечал позже П. Ермолов, — что за пахотную черту коровья смерть не ходит» <sup>12</sup>.

В большинстве описаний упоминаются, кроме стука и звона, дикие крики, которые издают участницы обряда, а также ругательства, которые они громко, нараспев произносят. В описании опахивания, производившегося в Звенигородском у., говорится, что «на этот случай существуют причитания и заклинания, но они сохраняются в тайне» <sup>13</sup>.

Поскольку почти все информаторы говорят о крике и ругательствах, сопровождавших опахивания, о песнях, которые также выкрикивали, можно полагать, что слово издавна являлось органической частью этого обряда. Недаром А. Ермолов, говоря об опахивании как о наиболее известном для предохранения скота от болезней суверенном обряде, сообщает, что оно «производится в почное время голыми или одетыми в одни рубахи, простоволосыми бабами и с разными песнями и заговорами» <sup>14</sup>.

Однако лишь в немногих описаниях зафиксированы тексты, которые сопровождали обрядовое действие. При всем разнообразии их все они являются заклинанием, т. е. их основная функция едина. Один из корреспондентов Тенищевского этнографического бюро сообщает в 1899 г., что в Пензенской губ. во время опахивания останавливаются перед каждым домом и бешено восклицают: «Ай, ай, секи, руби! Вот она! Ай, ай, сгинь, пропади, черная немочь! Запашу, заколю, зарублю, загребу, засеку, замету!» <sup>15</sup>. Аналогичны сообщения из Калужской губ., относящиеся к середине XIX в. В одном из них приводятся слова, которыми «выпугивают» скотский падеж: «Не ходи к нам, появившаяся боль» или:

«Выходи, выбегай от нас»<sup>16</sup>. Другой корреспондент упоминает «воззвания»: «Здесь смерть! Вот она! Бей ее!»<sup>17</sup>

Как в самом обряде магические приемы уживаются с курением ладана, крестным знаменем и иконами, так и в словесной его части магические заклинания увязываются с молитвами и церковными возгласами. Например, в одном из пензенских сел в середине XIX в. вдовы, «известные своей добродетельной жизнью», и девушки при опахивании пели: «Царю небесный! Святой боже!»<sup>18</sup> В Тульской губ., где впереди опахивающих несли икону спасителя или божьей матери, пели: «Господи, помилуй» или «Святой боже!»<sup>19</sup> Корреспондент из Пензенской губ. сообщает об участии в опахивании благочестивой старушки, которая несет впереди процессии образ, а дорогою поют святые гимны «кто что умеет», бьют в заслоны и стучат голыми лутощками»<sup>20</sup>. Корреспондент Северов из Нижегородской губ. сообщает, что при скотских падежах «просят милости от бога»<sup>21</sup>.

Эта двойственность, «двоеверность» сказывается и в песнях, сопровождающих обряд, например, в заклятии «выйди вон, выйди вон»; изображение шествия девяти дев и трех вдов сопровождается упоминанием о ладане и свечах: «Мы идем, мы идем со ладаном, со свечами, со горячей золой»<sup>22</sup>. Во время холеры в с. Ляхах Владимирской губ. «случайный свидетель» опахивания И. Щеглов сумел разобрать из пенья женщин только слова:

Мы не ангелы, не архангелы,  
Мы апостолы, с неба спосланы,  
Чудо видели, чудо слышали.

Он же свидетельствует, что впереди процессии шла женщина со свечой, и рассказывает, как для этой цели деревенские старухи безуспешно пытались выпросить у священника церковный подсвечник<sup>23</sup>.

Так, с течением времени христианские и языческие элементы в обряде опахивания слились воедино. Например, в Казанской губ. во время холеры первоначально отслужили молебен с поднятием икон и водосвящением на поле, потом выкопали земляной ров и добыли «живой огонь», а затем совершалось опахивание вокруг села девушками, одетыми в белые рубахи, далее началось «хлопанье кнутами пастушескими по три почти по всему селу»<sup>24</sup>.

Корреспондентка Тенишевского этнографического бюро М. Михеева сообщала, что при падеже скота девочка должна сшить ладанку, а мальчик повесить ее на корову и сказать: «Власий святой, прогони ты болезнь в горы, в леса, в широкие поля, тут ей не стоянье, тут не житье. Говорю тебе: «Выйди вон!» После этого женщины и девушки хватают кто что может: цеп, сковороду, ножик и разом выбегают все из хат». Идут по деревне, стучат и кричат: «Коровья зараза, не ходи к нам, у нас святой Власий ходит с ладаном, со свечой. Уж ты, смерть, коровья смерть, не ходи в наше село, в нашем селе прогонит тебя святой Власий ладаном и свечой. Три вдовушки молоды, четыре замужних, девять девок

рядовых мы запашем, заскородим, помелами заметем, кочергами загребем, топорами изрубим, косами скосим, ножиком зарежем, цепом измолотим». С этой песней женщины обходят деревню, выходят на поле, жгут солому, при этом каждая должна копнуть землю. Когда пепел развеют, начинается веселье: поют, пляшут. Вернувшись домой, говорят: «Ну, закопали коровью смерть, теперь не придет!»<sup>25</sup> Рассматривая обряд опахивания, И. М. Снегирев писал: «Не есть ли (он) остаток обрядов таинственного служения Волосу, ибо шествие его сопровождается иконой св. Власия»<sup>26</sup>.

В некоторых местах при опахивании рассеивали песок (иногда зерно). В Орловской губ. это объединялось с ношением икон и приговорами: «Где это видано, где это слыхано, чтобы девушки пахали, молодушки-девушки сеяли. Когда песок взойдет, тогда и смерть к нам зайдет»<sup>27</sup>.

К сожалению, лишь в небольшом количестве описаний даются тексты, сопровождавшие обрядовое действие. Тем большую научную ценность представляет каждый из них. Так, например, очень интересна близкая к тексту Бунина запись, опубликованная в «Воронежском литературном сборнике» (Воронеж, 1861, вып. 1, с. 387):

Выйди вон,	Девять девок,
Выйди вон,	Три вдовы,
Из подклети,	С ладаном,
Из села	Со свечами! <sup>28</sup>
Мы идем,	

Близок к этому и текст, зафиксированный в середине XIX в. в Орловской губ.:

Смерть, смерть, выйди вон!  
Мы идем, восемь дев, две вдовы,  
Со ладаном, со свечами,  
Со святым со Власием!<sup>29</sup>

Интересен и текст заклинания, приведенный корреспонденткой В. Булгаковой в 1898 г. в подробном описании опахивания в Орловском у. Орловской губ.:

Смерть, выйди вон,	Три вдовы, три замужние жены,
Выйди с нашего села,	Мы идем, мы несем
Из всякого двора!	Со ладаном, со свечой,
Как у нашем у селе	Со святым Власием <sup>30</sup> .
Девять девок, девять баб,	

В. Булгакова отмечает, что песню эту «поют до трех раз с криком, свистом, бьют палками в косы и заслоны»<sup>31</sup>.

Из Орловской губ., также в 1898 г., из Знаменско-волинского правления поступило описание опахивания, совершавшегося в 1896 г. в с. Жидком в связи с падежом скота. Корреспондент сообщает, что для этого собрался «установленный коллектив из де-

вяти девушек, девяти баб, трех вдов и трех замужних жен». Он упоминает шум и неистовый крик:

У-у-у-у! Ура, ура, ура!	Запахали мы смерть, запахали,
Неуродимая земля!	Запахали, мои други, запахали,
Девять девок, девять баб,	Запахали мы смерть лошадиную,
Три старые вдовы,	Коровью, овечью, свининую,
Три замужние жены,	Куриную...

На этом корреспондент обрывает текст, заметив, что дальше идет перечисление разного скота и птицы.

Вторую соху тащили и при этом кричали:

Девять девок,	Три замужние жены,
Девять баб,	Последнюю смерть запахали,
Три старые вдовы,	Последнюю, други, запахали.

Приводя такие детали, как: на перекрестках жгут в молчании костры, прыгают через них, а затем на дверях и воротах рисуют кресты, корреспондент сообщает текст, исполнявшийся «при бешеном крике»:

Захрестим мы смерть,  
Захрецаем!  
Уж как, други мои, захрецаем!  
Девять девок...

Когда крест нарисован, громко кричат:

Захрестили мы смерть,  
Захрестили,  
Уж вы, други мои, захрестили!  
Девять девок... <sup>32</sup>

«Так шла эта дикая в своем неистовстве, — пишет корреспондент, — растрепанная, в длинных белых рубахах, как бы в погребальные саваны окутанная толпа, с поруганной иконой св. Власия от одного дома к другому». Он сообщает также, что это его «собственное наблюдение, местами пополненное рассказом крестьянки села Жидкого Прасковьи Татаровой, участвовавшей неоднократно в обрядах опахивания».

Для текстов, сопровождавших опахивание, характерен прежде всего императивный тон («выйди вон, выйди вон»). Они зловещи и полны угрозы («заколю, зарублю, засеку»). И то и другое предполагает наличие в сознании женщин, совершающих обряд, персонализированного образа смерти или болезни, которые можно испугать, уничтожить, подчинить своей воле. Магическое значение имеет и ритм заклинаний, их мужские рифмы, их завораживающие повторы. Все это — приемы, хорошо известные не только по шаманским заклинаниям, но и по русским заговорам, приемы, подслушанные у раскольников и гениально использованные М. П. Мусоргским в опере «Хованщина». В текстах, сопровож-

давших опахивание, эти приемы сочетаются с обычным для заговоров описанием обрядового действия и даже, в редких случаях, с распространенным повествованием.

Среди других привлекает внимание подробное описание опахивания, присланное в Тенишевское этнографическое бюро в 1899 г. из Городищенского у. Пензенской губ. Т. Невзоровым. Оно отличается обилием и разнообразием приведенных в нем текстов. Согласно этому описанию обряд опахивания начинается с того, что старуха, чаще всего вдова, в полночь выходит в одной рубашке на околицу и с диким воплем бьет в сковороды. Сбросив рубашку, «повещалка» клянет смерть. Т. Невзоров подробно описывает шествие, его порядок и отдельные детали (старуха верхом на помеле, одна из женщин сеет из кузова зерно, толпа пляшет и кривляется, хлопают кнутами, с истуПЛенными криками сжигают петуха и т. д.). В этом описании приводятся тексты «стихов», исполняемых при опахивании. Один из них — вариант заклинания, отмеченного также в описаниях, поступивших из других мест. Он перекликается с пастушескими заговорами:

Чур, наших коровушек, Белосисих, беловымых,  
Буренушек, рыжих, лысых, Криворогих, однорогих<sup>33</sup>.

Информатор приводит, кроме того, близкий вариант этого заклинания, бытующий в соседнем селе, а также такой вариант:

Где это видано,  
Где это слышано...<sup>34</sup>

Однако один «стих», сообщенный Невзоровым, дает основания говорить о зависимости его «записи» от книги И. П. Сахарова «Сказания русского народа» (СПб., 1885, кн. 2), так как оба текста совпадают слово в слово, лишь четыре строки Невзоров заменил пересказом их содержания. Текст этот перекликается с духовными стихами и заговором против лихорадок:

От океана-моря глубокого,	Двенадцать дев:
От лукоморья, от зеленого	«Ой, вы, старцы старые,
Выходили двенадцать дев,	Ставьте столы белодубовые,
Шли путем-дорогою, немалою	Стелите скатерти браые,
Ко кругым горам высоким,	Точите ножи булатные,
Ко трем старцам старым.	Зажигайте котлы кипучие,
Молились, печаловалсь,	Колите, рубите намертво,
Просили в упрос	Всякий живот поднебесный»... <sup>35</sup>

Этот большой эпический «стих», впервые встречающийся у Сахарова, как ни странно, привлек внимание ученых, писавших об опахивании, в частности О. Миллера и позже Н. Познанского<sup>36</sup>. Очевидно, И. П. Сахаров вставил в описание опахивания заговор более позднего происхождения (или сам создал его на основе заговоров), так как невероятно, чтобы такое сложное эпическое произведение исполнялось во время «дикого» шествия — функ-



ционально это другой жанр. Корреспонденция же Невзорова, якобы наблюдавшего его исполнение во время опахивания в Пензенской губ., несомненно, — фальсификация.

Итак, мы видим, что, исключая текст Сахарова — Невзорова, структурная система опахивания, при различии деталей, едина и целиком подчинена функциональной доминанте. С. А. Токарев справедливо считает, что обряд опахивания наиболее характерен для обрядов апотропеического типа, цель которых не допустить приближения болезни<sup>37</sup>. Апотропеем в этих обрядах, распространенных среди южновеликорусов и украинцев, является круг, железный сошник и др. Следует учитывать, что не меньшую роль играют шум, битье в косы и в сковородки и крики, направленные на то, чтоб отпугнуть болезнь, образ которой воочию стоит перед исполнителями обряда («Вот она! Бей ее!»). Играют роль при этом и представления о болезни, как о женщине, проносащейся в вихре, рассказы о том, что кто-то ненароком (иногда староста) привез в деревню холеру или чуму в облике старухи, отсюда — жестокое обращение со встречными животными или людьми.

Опахивание — яркий пример той особенности структурно связанных фактов, которую убедительно показал П. Г. Богатырев: «При исследовании обрядовых песен мы наблюдаем, что магическая функция структурно связана с функцией эстетической, однако в сознании людей вся структура в целом обладает особой функцией, которую нельзя свести к сумме магической и эстетической функций»<sup>38</sup>. Так и в обряде опахивания — сочетание действия, костюма, обстановки, слова, представлений о болезни и смерти дает не сумму иных функций, а систему их в единой структуре, подчиненной функциональной доминанте.

Имея лишь поздние описания обряда опахивания, мы можем только приближенно судить об его истории. Очевидно, древний магический обряд, продолжая жить после принятия христианства, с течением времени, естественно, подчинялся той «двоeverной» традиции, которая характерна для всего русского обрядового фольклора и для наиболее близкого к опахиванию фольклорного жанра — заговоров. Связь слова с магическим действием, очевидно, изначально, так как, пугая болезнь или смерть шумом, несомненно, произносили в крике и воях и какие-то слова. Это дает основание думать, что тексты типа «Выйди вон, выйди вон!» с их зловещим, повелительным ритмом восходят к глубокой древности. Так же, как и в заговорах, они представляли собой звуковую магию, тесно связанную с магическим действием: «Мы идем, мы идем»; «Мы несем, мы несем» и т. д. Как известно, магической функции слов и словесных произведений так же, как этой же функции примитивных орудий, придавал большое значение Д. К. Зеленин<sup>39</sup>. Академик же Марр убедительно говорил о «чародействе» слова и считал, что «употребление первой звуковой речи не могло не носить характера магического средства»<sup>40</sup>.

В первоначальный магический текст вплетаются упоминания о включенных в обряд предметах церковного культа (ладан, све-

чи, иконы), несущих магическую нагрузку подобно черте круга, железу плуга, нагому женскому телу. Христианские черты в тексте усиливаются, а текст разрастается, перекликаясь с духовными стихами и заговорами. Отсюда их органичность в обряде опахивания, в функциональной структуре, объединяющей подобно заговору магические функции слова и действия. Очевидно, описание магического действия так же, как в заговорах, пришло в обряд несколько позже магического акта, может быть, даже с ослаблением самого действия в стремлении увеличить его силу.

В обряде опахивания очень ярко сказывается драматургическая основа обрядов. Исполнители его отказываются от обычных форм поведения и перевоплощаются в носителей магической силы, которым в этой их функции надлежит вести себя «в роли», им разрешается обнажать себя, шуметь, кричать, кривляться и сквернословить (правда, в одном свидетельстве XIX в. указывается, что участники опахивания были привлечены к ответственности за нарушение общественной тишины). В данном случае мы имеем примеры, по терминологии Ю. М. Лотмана, «ритуального поведения», ситуацию, при которой в народном сознании резко дифференцируется практическая и символическая деятельность, когда поведение участников обряда в той же мере, как и произносимые ими слова, получает знаковую функцию, обеспечивающую действительность обряда, его практическую целесообразность.

Таким образом, мы можем говорить о драматургии этого обряда, так как в нем наличествуют элементы, родственные народному театру: сочетание движения и слова, изображение мнимого, воображаемого действия, распределение ролей, руководящая роль режиссера, костюмы, «играющий» реквизит. Вместе с тем это не театр или — лишь коллективный «театр для себя», так как все «представление» не рассчитано на зрителей и их реакцию, а живет как самодовлеющее магическое действие с единой доминантной функцией — магическое воздействие на болезнь и смерть. Эта же функция определяет в обряде опахивания и роль слова, изгоняющего коровью смерть.

Русский обряд опахивания типологически близок и к соответствующим украинским обрядам, к немецким и чешским шествиям с плугом, а также к обрядам народов Поволжья, в частности мордовским и чувашским. В «Саратовском этнографическом сборнике» (Саратов, 1922, № 17—20, с. 97—99) даны четыре описания мордовского опахивания конца XIX и начала XX в. Одно из них записано от фельдшера — очевидца опахивания, происходившего в 1926 г. Один из корреспондентов РГО, описывая опахивание, совершавшееся в 1863 г. в г. Ядрапе Казанской губ., утверждал, что «это обыкновение» перешло в город в 1831 г. из соседних русских деревень. «А те, — пишет он, — вероятно, сами приняли от соседних чуваш»<sup>41</sup>. Действительно, у чувашей опахивание (хёраки, хираги) было в свое время широко распространено как средство борьбы с холерой и падежом скота. Чтобы избавиться от бедствия, вокруг деревни «проводили железную ограду»<sup>42</sup>. Очевид-

по, возникшие самостоятельно, типологически сходные обряды в XVIII—XIX вв. активно взаимодействовали друг с другом.

Е. В. Аничков приводит аналогичные примеры из быта не только чувашей, но и черемис и вотяков, а также лужицких сербов, поляков и болгар, отмечает бытование этого обряда в Дагестане, в Германии, у древних римлян<sup>43</sup>. В данном случае для нас существенно, что в типологически схожих обрядах разных народов магическое действие сопровождается заклинанием — магическим словом. Благодаря этому возникает функционально единая магическая структура, в которой магия предметов, действия, ритма, сила звука, жеста венчается магией слова. При этом слово не только несет эстетическую нагрузку, но и наиболее сильно выражает доминантную функцию всей структуры. В данном случае действительно «слово есть дело»<sup>44</sup>. Недаром о глубокой вере народа в силу слова, в его реальную пользу А. М. Горький убедительно говорил на I съезде советских писателей, напоминая, что «заклинаниями пытались действовать даже на богов»<sup>45</sup>.

<sup>1</sup> Бунин И. А. Собр. соч. М., 1956 т. II, с. 75—76.

<sup>2</sup> Об опахивании см.: Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. Генезис. Арханга. Традиции. М., 1978, с. 71—94.

<sup>3</sup> Русское народное поэтическое творчество. М., 1971, с. 58—59.

<sup>4</sup> Броневский В. Б. Путешествие от Триеста до С.-Петербурга в 1810 г. М., 1828, ч. II, с. 362—365.

<sup>5</sup> ГО, XXII, № 82, л. 8, 9.

<sup>6</sup> ГМЭ, № 1714 и 1715.

<sup>7</sup> ГМЭ, № 949.

<sup>8</sup> ГО, XV, 28, л. 4.

<sup>9</sup> ГО, XV, 20.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> ГО, XXI, 78.

<sup>12</sup> Ермолов П. Народная сельскохозяйственная мудрость. СПб., 1905, т. III, с. 109.

<sup>13</sup> Соколов С. М. Из Звенигородского уезда. Суеверный обычай. — Моск. епарх. ведомости, 1870, № 7.

<sup>14</sup> Ермолов П. Народная сельскохозяйственная мудрость, с. 109.

<sup>15</sup> ГМЭ, д. 1297, л. 7.

<sup>16</sup> ГО, XV, 21, л. 1.

<sup>17</sup> ГО, XV, 31, л. 4.

<sup>18</sup> ГО, XVIII, 11, л. 12.

<sup>19</sup> ГО, XVII, 31, л. 4.

<sup>20</sup> ГО, XVIII, 72, л. 12—13.

<sup>21</sup> ГО, XXIII, 138.

<sup>22</sup> Симбирские губ. ведомости, 1864, № 10.

<sup>23</sup> ГМЭ, д. 45, л. 1. Корреспонденция Щеглова использована Г. Пономы в книге, написанной на материалах Тенишевского архива «Русская народно-бытовая медицина». СПб., 1903, с. 192.

<sup>24</sup> ГО, XIV, 93, л. 5.

<sup>25</sup> ГМЭ, д. 1161, л. 1, 2.

<sup>26</sup> Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1838, вып. II, с. 156.

<sup>27</sup> ГО, XVII, 6, л. 6.

<sup>28</sup> Воронежский литературный сборник. Воронеж, 1861, вып. 1, с. 387.

<sup>29</sup> ГО, XXVII, 7, л. 5.

<sup>30</sup> ГМЭ, д. 1068.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> ГМЭ, д. 901.

<sup>33</sup> ГМЭ, д. 297.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> ГМЭ, д. 1297, л. 11.

<sup>36</sup> Лозанский П. Заговоры. Пг., 1917, с. 315.

<sup>37</sup> Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 132—133.

<sup>38</sup> Богатырев П. Г. Функции национального костюма в Моравской Словакии. — В кн.: Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 357.

- <sup>39</sup> Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий. — Изв. АН СССР. Отдел общественных наук, 1931, № 6, с. 713—754; *Он же*. Магическая функция слов и словесных произведений. — В кн.: Академику Н. Я Марру. М.; Л., 1935, с. 507—517.
- <sup>40</sup> Марр Н. Я. О происхождении языка. — В кн.: По этапам развития яфетической теории. М.; Л., 1927, с. 327.
- <sup>41</sup> ГО, XIV, 87, л. 6 об.
- <sup>42</sup> Ашмарин П. И. Словарь чувашского языка. Чебоксары, 1950, вып. XVII, с. 31—32; *Магницкий В. К.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Казань, 1881, с. 135—137.
- <sup>43</sup> Аничков Е. В. Весенняя обрядовая поэзия на западе и у славян. СПб., 1903, ч. 1, с. 269—273.
- <sup>44</sup> Лотебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976, с. 425.
- <sup>45</sup> Горький М. О литературе. М., 1937, с. 426.

---

С. И. ДМИТРИЕВА

## Слово и обряд в мезенских заговорах

Бассейн р. Мезени принадлежит к относительно мало изученным этнографами и фольклористами районам Русского Севера. Особенно это касается такого интересного вида народного творчества, как заговоры. Работ, посвященных интересующей нас теме, нет, хотя отдельные записи мезенских заговоров, опубликованные в собрании П. С. Ефименко<sup>1</sup>, использовались в исследованиях, посвященных русским заговорам.

В основу статьи положен материал, собранный Архангельским отрядом Восточнославянской экспедиции Института этнографии АН СССР в 1971—1972, 1975 и 1976 гг. в деревнях и селах Мезенского и Лешуконского районов, расположенных по рекам Мезени и ее притоку Вашке. Всего было записано 60 текстов заговоров<sup>2</sup>.

Большинство записанных заговоров — это заговоры от болезней: на ожог, на кровь, на ураз (ушиб), на уши, на зубы, на жабу (от болезни горла), на рожу, на чирьи, от жару (лихорадки). Особенно часто встречаются заговоры от детских болезней: на исполох (испуг), на грыжу, на прикос (сглаз). Заговор на прикос широко применялся не только при «лечении» детских болезней, но и в случае заболеваний взрослых, происшедших, по суеверным представлениям, от недоброго взгляда завистливого человека. Болезнь от сглаза, которую, как считалось, могли лечить обычные женщины, отличали от порчи-болезни, специально напускаемой «знатливым», т. е. колдуном. Верили, что лечение от порчи (кликшества и килы) было под силу лишь другому «знатливому».

Гораздо меньше помнят любовные заговоры-присухи и отстуды. По своей форме они близки к заговорам от болезней, потому, вероятно, что любовь и страсть рассматривается в них как болезнь. К числу заговоров можно отнести и короткие формулы-обращения,

произносимые в обрядах, связанных с домовым (в основном при переезде в новый дом), и некоторые заклинания, приуроченные к календарным обрядам, например к жнивным.

Большая часть текстов была записана в деревнях Кильце и Кимжа Мезенского р-на и в группе деревень, объединяемых названием Кельчемгора Лешуконского р-на. Песколько заговоров есть из деревень, прилегающих к с. Лешуконскому, находящемуся в среднем течении Мезени. Гораздо меньше заговоров из сел, расположенных в верховье этой реки, хотя, судя по расспросам, в недавнем прошлом вера в силу заговоров была довольно сильной. Именно этой верой и боязнью, что заговор потеряет силу при передаче, объясняется, на наш взгляд, нежелание говорить их собиравшимся. Возможно, какую-то роль играло также бытовавшее в верхнемезенских селах представление, что заговор теряет силу при передаче его другому лицу, тогда как в других деревнях Мезенского р-на, а также в Кельчемгоре, считалось, что если заговор передать более молодому человеку, он своей силы не потеряет.

Специфично для Мезени то, что здесь заговоры знали многие женщины, а не только знахари, для которых «лечение» заговорами было профессией. А. М. Астахова считала такое широкое распространение заговоров результатом разложения заговорного искусства<sup>3</sup>. Однако существует и другая точка зрения, по которой широкое знание заговоров является пережитком той древнейшей эпохи, когда знание заговоров было всеобщим, и лишь потом перешло в руки отдельных профессионалов. К Мезени, на наш взгляд, больше подходит второе мнение; здесь в недалеком прошлом каждая женщина, имевшая детей, считала обязательным для себя знать заговоры от ушиба, испуга, сглаза, ожога и т. п. Почти каждая женщина знала заговоры от полуночницы, считавшейся виновницей бессонницы у детей. Заговоры применяли и к себе в случае болезни. Если же собственные заговоры не помогали, обращались к другим женщинам, считавшимся способными изгонять ту или иную болезнь. Однако на Мезени был довольно мало развит институт знахарства, да и само название «знахарь» («знахарка») на Мезени можно сказать неизвестно. Существовало сходное название «знатливый» («знатливая»), но оно больше соответствует понятию «колдун» («колдунья»), т. е. относилось к людям, которые по суеверным представлениям мезенцев, сами могли «сглазить» и «испортить». Правда, считалось, что знатливые могли и снимать болезни, «напущенные» якобы ими самими или другими колдунами.

Заговоры на Мезени так же, как на Пинеге и в других районах Севера, назывались «словами»<sup>4</sup>. Это название, по мнению большинства исследователей, свидетельствует о вере в могущество слова; считалось, что произнесение его уже само по себе способно произвести нужное действие. Однако в чистом виде «словесные» заговоры не существуют, большинство «слов» сопровождаются какими-либо магическими действиями, способствующими, по мнению говорящих, усилению действия заговорных формул.

Записанные нами заговоры не однотипны по своей конструктивной форме. При рассмотрении их воспользуемся классификацией заговоров, предложенной в свое время А. М. Астаховой. Это правомерно, так как записанные нами заговорные тексты с Мезени очень сходны с записанными А. М. Астаховой на Шинеге. В основу классификации положен «способ организации основного ядра заговора, иначе говоря, способ словесной формулировки желания, при помощи которой и стремятся добиться результата»<sup>5</sup>. Из семи установленных М. А. Астаховой типов заговоров в наших записях присутствуют пять. Отсутствуют лишь заговор — символический диалог и заговор — абракадабра, представляющий собой бессмысленный, с обычной точки зрения, набор фраз<sup>6</sup>.

Чаще всего в наших записях встречаются эпические заговоры; в них выражение какого-либо желания связано с предшествующей эпической частью, в которой изображаются чудесные лица, животные и птицы, символические действия которых должны способствовать желаемому результату. В этих заговорах в свою очередь можно выделить три разновидности.

В первой разновидности эпический зачин предшествует описанию связанного с ним желания: «Станет раба божия Акулина, станет, благословясь, пойдет, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами выйдет в чисто поле. В чистом поле есть окоян-море, в окоян-море есть злачен камень, в злачене камне есть золотая щука. У стой щуки нету ни щипоты, ни ломоты, ни отеколи, ни по костям, ни по жилам, ни по суставам. Так бы и у рабой божией Акулины не было бы ни щипоты, ни ломоты, ни опухоли, ни отеготы, ни по мозгам, ни по суставам...»

Часто встречаются эпические заговоры другой разновидности, когда в эпическом зачине показано символическое уничтожение зла чудесными героями и отсутствует выражение самого желания. Классической формой этого вида является заговор, записанный нами в с. Кимжа Мезенского р-на. После обычного зачина — «стану я, благословясь, пойду, перекрестясь...» — следует описание символического действия: «... под восточной стороны выкатилась туча грозная. Из этой тучи грозной вылетала огненная стрела от самого истинного Христа. Отстреляла и отшибала у рабы божией (и.р.) уроки, прикосы, щипоту, ломоту, исполох и родимец с белого лица, с ретивого сердца, с могучих плеч, с ясных очей, с черных бровей, из горячей крови, из-под пятной жилы, из черной печени. Есть семьдесят три жилы, семьдесят три сустава. Из каждой жилы, из каждого сустава... Эти слова острей вострого копья и вострей острого ножа. Ключ в море, замок в поли. Моим словам — аминь».

В заговорах третьей разновидности в эпическом зачине не говорится ни о действии, ни о состоянии «чудесных» героев, эти герои упоминаются лишь в связи с просьбой к ним со стороны произносящего заговоры: «Бабушка, Соломонеюшка, приди помыть и попарить рабе блада младенца в парну парушечку, баенку смыть уроки, прикосы, грыжи, щипоты, ломоты, сухоты, болезни...»

(далее идет перечисление болезней, на чем заговор кончается). Приведу еще один заговор такого же типа, записанный нами в трех вариантах: «Царь морской, царь донской и царица водяная, дай-те рабе божьей Марине водички и для питья и для здоровья». Эти три разновидности эпических заговоров наиболее характерны для северных русских, как об этом можно судить не только по упоминавшимся уже пинежским заговорам, но и по собраниям Л. Н. Майкова, В. Мапсикки и П. С. Ефименко<sup>7</sup>.

Довольно полно представлен в наших записях состав «чудесных героев» мезенских эпических заговоров — это Иисус Христос, Богородица, Иван Креститель, Илья-пророк, св. Макарий, Егорий Храбрый, Емеля или Данила на белой кобыле, ангелы; из языческих персонажей фигурируют: красное солнце, дедушка водяной — царь морской, царица морская, Бабариха, бабушка Соломонеюшка, почница-переночница (полуночница), мертвец, черт с чертовкой; из животных, уничтожающих болезни: щука золотая или щука-рыба белая, жаба, 33 вороша. За каждым эпическим персонажем закреплены определенные действия, совершаемые обычно в соответствующей обстановке; и то и другое способствует быстрейшему изгнанию зла. Богородица обычно зашивает рану острой иглой, смывает тоску, снимает уроки, прикосы и спускает их в быструю реку. Передко она изображается на каменном мосту через огненную реку одна или с Христом-младенцем на руках. Христос отстреливает болезни огненной стрелой; чаще изображается распинаемый Христос, который не чувствует ни раны, ни боли. Егорий на белом коне, который «едет чистым полем и копьём колет и железом ставит». То же делают и другие всадники. Из языческих персонажей Бабариха держит «горячу калену сковороду», которая ей тело не жжет, не берет; бабушка Соломонеюшка смывает уроки и прикосы. Из мифических героев наиболее часто в наших записях фигурирует щука с булатными зубами, которая «мечется, бросается, загрызает и снимает с раба божия (и. р.) щипоты, ломоты», и т. п.<sup>8</sup>

Довольно определенно обозначено место действия героев эпических зачинов. В связи со святыми обычно упоминается церковь, алтарь, золотой престол, каменный мост через огненную реку и т. п. Щука находится или подплывает к булатному или золотому камню, который лежит в синем море, а море в чистом поле; Бабариха сидит на синем камени в том же синем море; черт с чертовкой сидят на «проклятом озере у распроклятого дерева осины».

Очень часто изображению места действия эпических героев предшествует описание выхода из дома самого лица, произносящего заговор. Наиболее частый зачин эпических заговоров таков: «Выйду я, раба божия (и. р.), благословясь, пойду, перекрестясь, из избы дверьми, из двора воротами. Выйду я в чистое поле». И уже в чистом поле видно или синее море или церковь, т. е. все упомянутые места действия эпических героев. Замечу, что этот зачин часто употреблялся не только в мезенских, но и в пинежских, северодвинских, шенкурских, онежских заговорах, как об этом

можно судить по упоминавшимся выше сборникам дореволюционных собирателей. Не менее часто подобные зачины встречаются в рукописных сборниках XVII—XVIII вв., исследованных в свое время Е. Елеонской<sup>9</sup>, что позволяет предположить книжное влияние в распространении этого мотива.

Общими местами эпических заговоров, переходящих из одного текста в другой, являются формулы перечисления видов порчи, а также указания тех мест, откуда и куда эта порча снимается с больного человека: «с рабой божией скатитесь, свалитесь с ясных очей, с черных бровей, от всех печеней, с кровяных маκος уроки, прикосы, денны уговоры, почны исполохи...» Чаще варьируется указание мест, куда болезнь посылается: «в морскую пучину, в пуп морской», на острый нож, к старой хозяйке (хозяину) во темные леса, во глубокие ручьи, или к гнилой колоде («там у этой колоды и питье, и еденье, и кушанье») и т. п. «В «колдовских» заговорах употребляется тот же эпический зачин, где изображаются действия тех же героев, но с отрицательным значением: «встану я, раб божий (и. р.), не перекрестясь, пойду, не благословясь», и т. п. Символическое действие эпических персонажей изображается как враждебное по отношению друг к другу; они «бьются, дерутся, царапаются в кровь, про хлеб и соль не говорят и любовь не творят». В наших записях имеются лишь два подобных заговора — «отстудна» и «присуха». Судя по расспросам, эти заговоры были известны более широко, но женщины стеснялись признаваться в знании этих «греховных слов».

Среди эпических заговоров в наших записях выделяются своей оригинальностью несколько текстов. В с. Кильце Мезенского р-на записан заговор от головной боли, где довольно полно представлен мотив чудесного одевания: «стану я, раба божия (и. р.)... под красное солнце и на себя надену красное солнце, на голову светел месяц, обычусь частыми звездами, как острыми ножами...» Подобные заговоры, являющиеся, по мнению А. Н. Афанасьева, яркими мифологическими переживаниями<sup>10</sup>, довольно редки; даже в более многочисленном, чем наше, собрании А. М. Астаховой, они встречаются только два раза<sup>11</sup>. В с. Палащелье Лешуконского р-на записан оригинальный заговор на «летающий огонь». «Текет река с подоткладного бревна. По той реки плывет лодка железна, весла камешны. Гребут, пригребают к рабице божией (и. р.), подъезжают, летающий огонь засекают. Искрами засыплю, огнем запалю, чтоб не было веки повеки. Это повеки отныне и во веки веков. Аминь». Напомню, что с. Палащелье является центром знаменитой мезенской росписи. На палащельских прялках нередко можно видеть лодку с гребцами, изображение которой можно сопоставить с интересующим нас заговором. Вероятно, магической функцией заговора объяснимо появление образа железной лодки с камешными веслами (как для железа и камня не страшен огонь, так не должен быть страшен «летающий огонь» для больного).

Во втором типе мезенских заговоров видим непосредственное выражение желания без предшествующего ему зачина эпических



заговоров. Характерной чертой их является параллелистическая формула<sup>12</sup>. Например, в заговоре, записанном в Кельчемгоре: «Леда на пороге, леда на ладони, леда на семидесяти столбах, леда на восьмидесяти верстах. У рабы божьей Анны чтоб не было ни жару, ни пару»; и т. п. При заговорах на кровь обычно изображается всадник (Емеля или Данила) на белой кобыле, «который ехал, приустал и кровь у рабы божьей (и. р.) перестала». Заговоры этой группы в наших записях сравнительно немного, они, вероятно, были не особенно распространены в интересующих нас областях и раньше.

Более распространены на Мезени заговоры третьего типа, в которых желание выражено в форме обращения к какому-либо лицу или стихиям. Среди них, в свою очередь, выделяются «ложные молитвы», по терминологии А. М. Астаховой, в которых говорящий обращается к какому-либо святому. На форму этих заговоров оказали влияние молитвы, что и выразилось в просительном тоне обращения, не свойственном по сути дела заговорам, являющимися магическими по своим функциям. После обращения к святым в этих заговорах следует обычное для них перечисление болезней: «Свети боже, Михаил-архангел, спусти свои словеса...», «Иван Креститель, Иван Хранитель, сохрани рабу божию от уроков, прикосов...» и т. п. Подобные заговоры, имевшие хождение на Мезени, не были характерны для Пинеги<sup>13</sup>. Зато другой вид заговоров-просьб, в которых заговаривающий болезнь обращается к предметам или духам окружающей среды, удивительно схож в мезенских и пинежских деревнях. Например, в заговорах на тоску и здесь, и там фигурирует «текучая вода» («вода, водица-красная девица»), которая «моет и смывает все крутые берега» и которую просят: «смой еси с рабой божьей Анны тоску и кручину в морскую пучину, в пуп морской». В пинежских заговорах эта река «бежит и течет из семидесяти рек, из семидесяти болот, из семидесяти ручей». Та же характеристика остается, если этой рекой является «матушка Мезень». При бессоннице в пинежских и мезенских заговорах обращались к «ночнице-переночнице-щекорурщице», у которой просили «сну и покою на темны ноченьки». В подобных заговорах с Мезени иногда обращались к Богородице; иногда к Богородице и почнице вместе. В мезенских заговорах такого рода видим также обращение к «дедушке-водяному, царю морскому», которого просят дать воды ключевой от уроков и ирикосов.

Мезенский материал позволяет выделить еще одну разновидность рассматриваемой группы заговоров — заговоры-обращения к болезням, которых в народе представляли мифическими существами. Это обращение обычно находится во второй части заговора, а в первой выражена просьба к святым или стихиям. По-видимому, первая часть подобных заговоров поздняя, возникшая под влиянием молитв, приставка к основной второй части. Так, в упоминавшемся уже заговоре на исполох (испуг), начинавшемся обращением к Ивану Крестителю, во второй части идет уже об-

ращение в повелительной форме к урокам и прикосам! «... с гоголя вода, с камня струя, с зайца снег, с рабой божией (и. р.) скатитесь, свалитесь с ясных очей, с черных бровей, ото всех печеней, с кровяных макос уроки, прикосы, денны уговоры, ночны исполыхи...» Особенно заметно это соединение в заговоре на уши, записанном в с. Кильце Мезенского р-на. Начало этого заговора, в котором обращаются к Михаилу-архангелу с просьбой «спустить свои словеса рабой божией (и.р.) в чудные уши», положено было прочесть три раза, после чего три раза сказать, обращаясь к болезни: «Пооди, кочкон вон». Показательно и большее распространение подобных заговоров-молитв в Мезенском р-не, в котором немалую долю населения составляли раскольники; приверженность последних к молитвам могла сыграть роль в оформлении рассматриваемых заговоров.

Четвертый тип мезенских заговоров представляет словесное описание совершаемого обряда. Это главным образом заговоры на грыжу, исполох и прикос. Мезенские заговоры этого типа довольно четко делятся на два подтипа. В первом из них описываемое в тексте действие по изгнанию болезни не обязательно сопровождается реальным действием такого рода, хотя, можно предположить, что когда-то такое действие производили: «секу, высекаю, гоню-выгоняю» или «дую-выдуваю» уроки, прикосы и т. д. В заговорах второго подтипа изгнание болезни сопровождается реальными действиями. Это в наших записях заговоры на грыжу: «Сама дитя посила, сама и родила, сама грыжу загрызала. Загрызала, заедала, заговаривала пупову, станову, жильну, подпятну».

Во многих из записанных нами текстов имеются зачины и закрепи, играющие в заговорах, как известно, большую функциональную и конструктивную роль. Развернутые зачины, как об этом говорилось выше, являются принадлежностью эпических заговоров. В заговорах других типов они часто отсутствуют или же роль зачина в них выполняют слова: «Во имя отца и святого духа». Эти же слова могут находиться в конце заговора, играя роль закрепок; в этих случаях к ним прибавляется слово «аминь». Возможность подобной перестановки, на наш взгляд, свидетельствует о неорганичности этих строк в заговорах. Классические закрепи, сохраняющиеся еще в эпических заговорах, как бы подчеркивают и закрепляют силу произносимых слов: «...будьте мои слова крепки на ветху и на новцу и на перекрою месяцу, на всех межных днях. День при солнце, ночь при месяце...» или «мои слова крепки, яры, переговорены, недоговорены, переговорю, недоговорю. Ключ в море, замок в поле...» Однако в полном виде закрепи уже мало кто помнит; чаще произносят лишь последнюю строчку: «ключи — в море, замок — в поле...» или: «ключ да замок».

Произнесение заговоров сопровождалось определенными действиями, призванными усилить магическую роль слова. Чаще всего слова наговаривали в воду, реже в молоко, чай, масло. При наговаривании в воду ковш или какой-либо другой сосуд наполняли чистой водой, затем чертили концом ножа по дну сосуда крест

до тех пор, пока произносили заговорные слова. Потом выплескивали наговоренную воду в лицо больного или на больное место. Эту процедуру обычно проделывали три раза. В некоторых случаях наговоренную воду выплескивали на улицу (предполагалось, что вместе с болезнью). Чаще это проделывали на перекрестке. Если заговоры произносились без помощи воды, после произнесения слов нужно было дунуть или плюнуть три раза. Магическое значение имело очерчивание круга, которое применялось, в частности, при «лечении» кожных заболеваний. Круг чертили до тех пор, пока произносили слова; в конце заговора положено было воткнуть нож в центр круга.

Эти три способа — наговаривание в воду, очерчивание и сплевывание — являлись наиболее частыми магическими действиями, сопровождавшими произнесение мезенских заговоров. Однако нами записаны и более редкие обряды такого рода. Например, в с. Палащелье Лешуконского р-на произнесение заговоров, в которых говорилось о «засекании и высекании» болезней, сопровождалось действительным высеканием огня. Подобные заговоры, записанные в других мезенских деревнях, сопровождались наговариванием на воду, очерчиванием и т. п. действиями, описанными выше.

В д. Печище Мезенского р-на существовал другой оригинальный обычай, связанный с произнесением заговора «на уши»: «В печку посадишь житницу (лепешки или ячмень). Дух пойдет... Трубу прикроешь и начнешь выдувать и слова говорить: «дую, выдуваю...» В Кельчегоре подобные заговоры сопровождались более сокращенным обрядом, их надо было произносить, стоя у печи. А в с. Кильце достаточно было после произнесения подобного заговора три раза дунуть в больное ухо. В с. Кельчегора зафиксирован обычай наговаривать болезни на веник, ветку или помело. Обряд этот можно поставить в связь с купальскими обрядами, распространенными по всей Мезени. В день Ивана Купалы положено было париться в бане с березовыми вениками, которые потом бросали в реку и по которым гадали о предстоящей судьбе. Отсюда напрашивается вывод, что первоначальный смысл купальских бань заключался в изгнании болезней с помощью березового веника, который служил своеобразным козлом отпущения. Недаром его положено было сбрасывать в реку. Теперь же помнят только, что па Ивана Купалу парились в бане, чтобы не болеть.

Оригинальный обычай «лечения» ребенка от сглаза записан в с. Кильце Мезенского р-на. Ребенка поливали наговоренной водой сквозь решето, в которое предварительно клали ложки, ключи и другие вещи. Этот обряд напоминает подобные обряды у коми, в суеверных представлениях которых решето, как и другие сетчатые предметы, играли предохранительную роль. Так, например, ношение сетчатого пояса, по мнению коми, делало человека якобы невидимым для колдунов<sup>14</sup>.

На Мезени не существовало тесной связи между словами лечебных заговоров и сопровождающими их действиями. Одни и те же

магические обряды могли сопровождать разные по функциям заговоры и кочевать от заговора к заговору в зависимости от индивидуального вкуса заговаривающего. В этом отношении от лечебных заговоров отличались заговоры, связанные с домашним хозяйством и обращенные к домашним духам — домовому, овиному, баенному, а также к домашнему скоту, в которых магические действия строго соответствовали смыслу самого заговора.

В этой связи встает вопрос о роли, которая придавалась силе самого слова в мезенских заговорах. О том, что эта роль была значительной, во всяком случае первоначально, свидетельствует само название заговоров «словами», сохранившееся до сих пор на Мезени. Известно, что вера в силу произнесенного слова-заклятья была свойственна индоевропейским народам и особенно ярко проявилась в скандинавской и веддийской мифологии.

Рассмотрение вопроса о соотношении слова и обряда в заговорах связано с проблемой их происхождения, которая ждет своего окончательного решения. В свое время Ф. И. Буслаев, обратив внимание на сходство преданий индоевропейских народов, поставил происхождение русских заговоров в связь с индийскими мантрами или величаниями. «Знахари и ведьмы позднейшей эпохи, утратив живую связь с языческими божествами, вовсе не помнят мантры... всю сущность дела полагают они в языческом обряде»<sup>15</sup>. Точку зрения Ф. Буслаева разделял А. Н. Афанасьев, который также считал заговоры остатками древних языческих молитв и заклинаний<sup>16</sup>. Дальнейшие исследования показали роль письменных источников и духовенства в распространении заговоров. В. Мансикка выдвинул даже точку зрения, что суеверие проникло в заговоры, первоначально чисто христианские<sup>17</sup>. Из советских исследователей первенствующее значение словесной формуле в формировании заговоров придавала А. М. Астахова, считая, что магические действия возникли на почве действия, изображаемого в заговоре<sup>18</sup>.

Существует и другая точка зрения в вопросе о происхождении заговоров, по которой большая роль в древности отводится магическим действиям, а словесная формула лишь позже приобрела магическое значение. В. Ф. Миллер указал на связь русских заговоров с магией Востока<sup>19</sup>. На связь русского чародейства, как и чародейства всех европейских народов, с анимизмом и первобытной религией, в практике которой видную роль занимает магия, указал Л. Я. Штернберг: «У первобытных народов мы находим уже законченный цикл средств и методов чародейства, которые с поразительным однообразием встречаются и позднее у народов культурных»<sup>20</sup>. Главную роль магическому обряду в оформлении заговорных текстов отводила Е. Н. Елеонская. Проанализировав заговорные формулы XVI—XVIII вв., она пришла к выводу, что заговоры разрастались словесно в результате затемнения первоначального смысла магического обряда<sup>21</sup>.

Собранный нами материал показывает, что на Мезени происходило соединение двух традиций — словесной формулы и маги-

ческих действий. Из мезенских заговоров собственно словами являются прежде всего эпические заговоры; произнесение их не всегда сопровождалось магическими действиями. Появление последних в словесных заговорах можно, на наш взгляд, рассматривать как результат влияния заговоров иного типа, где главную роль в предотвращении зла играет само действие или предметы, с помощью которых это действие совершается. Заговоры такого типа больше сохранились в деревнях Лепуконского р-па. Роль обряда по сравнению со словами усиливается в деревнях и селах, расположенных вверх по течению Мезени и Вапки, а также по соседству с коми. Здесь существовало представление, что избавиться от сглаза можно, если «на речку сходить, смыть все (умыться). Река все смоеет, унесет в сине море». Предполагалось также, что реку можно остановить, если все беды туда спустить<sup>22</sup>. Неслучайно деревни, в которых бытовали эти заговоры, расположены в верховьях Мезени по соседству с коми, у которых заговоры подобного рода преобладали, а «слова» появились позднее, под влиянием русских заговоров<sup>23</sup>.

Рассматривая соотношение слов и магических действий в мезенских заговорах, видим, что нередко тексты заговоров не связаны с сопровождающими их действиями, что свидетельствует о неорганическом соединении их. Там же, где действие соответствует описываемому в тексте, это соединение более органично и произошло, вероятно, значительно раньше. Да и по самим магическим действиям можно судить, насколько сохранилась вера в действенность слова. В тех случаях, когда наговоренная вода выпивалась или выливалась на больного, вода была призвана усилить действие слова. Если же наговоренная вода выплескивалась на улицу, основное внимание скорее всего уделялось магическому действию, так как вместе с водой «выбрасывались» и слова.

Принципиальное значение для формирования заговоров имело разное отношение к болезням, о которых шла в них речь. Магический обряд, сопровождающий заговор, как правило, связан с активными действиями заговаривающего, направленного против болезней: «Сама дитя носила, сама и родила, сама грыжу заедаю, загрызаю, заговариваю...» И святой, который в заговорах такого рода призывается на помощь, по существу выступает в роли знахаря и столь же активно борется с болезнью: «Едет храбрый Егорий на белом кони чистым полем, копьём колет, жезлом ставит, коць вон выживает...»

Иное в заговорах, на формирование которых оказали влияние молитвы. Да и само влияние молитв, на наш взгляд, свидетельствует, что обряду придавалось меньшее значение по сравнению со словами; недаром это влияние, как уже говорилось выше, больше сказалось в эпических заговорах. Произносящий подобные заговоры надеялся не столько на собственные действия, сколько на помощь извне; он обращается с просьбой к Христу, Богородице, к мифическим персонажам наподобие бабушки Соломонеюшки и даже к отрицательным персонажам, которых обычно в заговорах

изгоняют или ругают: «Госпожа, полунощица, не мучь меня; не позорь меня ни днем, ни ночью...» Возможно, что наличие в подобных заговорах параллелистических формул — «... как у тебя святого Макария нет ни рапы и ни синей опухоли, также и у раба божия (имя рек) не было бы ни крови, ни раны, ни синей опухоли...» — можно рассматривать как стремление приобщиться к божеству (первоначально) и тем самым избавиться от болезни.

Сказавшись в мезенских заговорах разное отношение к болезням в свою очередь связано с разным о них представлением. В заговорах с развитым словесным текстом болезнь рассматривается как нечто абстрактное, как общий недуг, одолевающий человека, тогда как в заговорах с преобладанием магического начала больше сказывается представление о болезнях, как об антропоморфных существах. Отсюда большая роль активного действия по изгнанию духов болезни, которых сплевывали, смывали, выжигали и т. п. В этих заговорах чаще упоминаются названия болезней, которые, по всей вероятности, были когда-то собирательными именами болезней: уроки, прикосы, стрелы, грыжи, кочи.

Показательно, что заговоры с преобладанием активного магического действия больше были распространены в Лешуконском р-не, где представление о вредоносных духах ярче сказалось в народных верованиях, чем в Мезенском р-не. Хотя повсеместно по Мезени бытовали былички о «посылании» колдунами болезней на людей, главным образом в Лешуконском р-не были распространены рассказы о насылании «икоты» (кликушества), которая мыслилась, как живое существо, вселившееся в человека, существо, способное разговаривать и даже требовать исполнения своих прихотей. Такие представления так же, как вера в могущество колдунов (знатливых), усиливались вверх по течению Мезени и Вашки. Здесь они смыкались с подобными же представлениями коми, у которых рассказы о колдунах занимали большое место в устном творчестве. Немалое сходство видно в рассказах о насылаемых колдунами болезнях, которые, в представлениях коми, имели еще более антропоморфный характер.

Продолжая сравнивать заговоры по географическому признаку, видим, что эпических заговоров было больше в Мезенском р-не и прилегающих к нему селах Лешуконского р-на; это можно сопоставить с большим распространением в этих местах в прошлом другого вида эпической поэзии — былии<sup>24</sup>. В центральной части Лешуконского р-на преобладают заговоры, представляющие собой словесное выражение совершаемого действия. Ближе к верховьям Мезени, к районам расселения коми, заговоры становятся намного короче, появляются заговоры без слов. Заговорным текстам Лешуконского р-на свойственна большая архаичность, ярче видна в них языческая основа. Если в заговорах из Мезенского р-на встречаются образы христианских святых, то в лешуконских чаще фигурируют черт с чертихой, почница-переночница и т. п.

Особенно четко различаются действия, сопровождающие заговоры: в мезенских заговорах очистительную роль играет вода,

в лешуконских — огонь. Соответственно в заговорах первой группы чаще фигурирует образ моря, реки, щуки, обитающей в море, тогда как в заговорах второй группы очистительному действию огня соответствует зачин: «секу-высекаю, гою-выгою» и т. п. Главным образом в лешуконских заговорах встречается образ всадника на белом коне (в наших записях — это Егорий Храбрый, Данила и Емеля). Напрашивается сопоставление этого образа с многочисленными изображениями коня со всадником на прялках, промысел которых был развит в с. Палащелье этого района. Преобладание дохристианских воззрений в лешуконских заговорах можно поставить в связь с южными соседями русских этого района — коми, которые приняли христианство довольно поздно и дольше, чем русские, сохраняли в своем быту языческие представления. То же можно сказать о пережитках культа огня в лешуконских заговорах. У коми еще в прошлом веке сохранялось много поверий и обрядов, восходящих к культу огня; очищение огнем применялось при «порче» и «наговорах»<sup>25</sup>. С коми, очевидно, нужно связывать и то значение, которое в магических действиях, сопровождающих заговоры, придается очерчиванию круга. Этот обычай, широко распространенный у коми, как и у других финно-угорских народов<sup>26</sup>, был больше свойствен лешуконским деревням.

Выявленные по нашим материалам различия в распространении разных видов заговорной поэзии на Мезени неслучайны. Исследование фольклора и изобразительного искусства позволяет выделить здесь две зоны: северную и южную, которые соответствуют примерно административному делению на Мезенский и Лешуконский районы<sup>27</sup>. Культура населения северной зоны по многим элементам тяготеет к культуре русского населения побережья Белого моря, нижнего течения Двины, Онеги, т. е. к областям, входившим в сферу влияния Новгорода. Южная зона по многим элементам может быть связана с верхневолжским бассейном и теми районами Русского Севера, которые заселялись с верхней Волги.

Некоторые древнейшие элементы имеют несомненные аналоги в культуре коми-зырян, соседствующих с русскими в верховьях Мезени и ее главного притока Вашки. Различия в культуре русских Мезени связаны с этнической историей края. Согласно историческим и антропологическим исследованиям Мезень заселялась двумя потоками: с севера — потомками новгородцев, а с юга — смешанным коми-русским населением из Московской Руси. Очевидно, что Мезенский р-н связан с северным, а Лешуконский — с южным потоком заселения Мезени. Выявленное по материалам народного искусства сходство, касающееся главным образом древнейших элементов культуры, свидетельствует не только о контактах русских с их соседями — коми, но и о более глубоких процессах, связанных, вероятно, с ассимиляцией русскими отдельных групп этого населения.

- 1 *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии.— Изв. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, т. XXX. Труды этнографического отдела, кн. V, вып. 2. М., 1878, с. 144—145; 180, 181.
- 2 Материалы Архангельского отряда Восточнославянской экспедиции 1971, 1972, 1975, 1976 гг., записи С. И. Дмитриевой. Архив Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, ф. 11, д. 9.
- 3 *Астахова А. М.* Заговорное искусство на Пинеге.— В кн.: Крестьянское искусство СССР. Искусство Севера. Л., 1927—1928, т. II, с. 50.
- 4 *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии..., с. 139 и сл.
- 5 *Астахова А. М.* Заговорное искусство..., с. 50.
- 6 Примеры этих заговоров см. в указанной статье А. М. Астаховой, с. 59—60.
- 7 *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания.— Заб. Русского географического об-ва по отделению этнографии. СПб., 1869, т. II; *Мансикка В.* Заговоры Пудожского у.— Живая старина, 1909, IV; *Он же.* Заговоры Шенкурского уезда.— Живая старина, 1912, I; *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии..., с. 139 и сл.
- 8 Напомню, что чудесная щука — довольно частый образ в русском фольклоре (сказках, былинах, подблюдных песнях), сходный многими чертами с тем же персонажем финского и скандинавского эпоса. Есть немало свидетельств культового почитания щуки в прошлом у народа коми: использование отдельных частей этой рыбы в практике знахарей, употребление крестьянами щучьего зуба для предохранения от глаза и т. п. (Фольклор народа коми. Архангельск, 1938, т. I, с. 20).
- 9 *Елеонская Е. К.* К изучению заговора и колдовства в России. М., 1917, вып. I, с. 43.
- 10 *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865, т. I, с. 417.
- 11 *Астахова А. М.* Заговорное искусство..., с. 56.
- 12 Там же.
- 13 Там же, с. 58.
- 14 *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии народа коми. Труды Ин-та этнографии АН СССР. М., 1958, т. XLV, с. 321.
- 15 *Буслав Ф.* Очерки русской народной словесности. СПб., 1861, т. I, с. 119.
- 16 *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения..., т. I, с. 419.
- 17 См. об этом: *Познанский Н.* Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития словесных формул. Пг., 1917, с. 1—8.
- 18 *Астахова А. М.* Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах. М., с. 5.
- 19 *Миллер В. Ф.* Ассирийские заклинания и русские народные заговоры.— Русская мысль, 1896, кн. 7.
- 20 *Штернберг, Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, с. 222.
- 21 *Елеонская Е. К.* К изучению заговора..., с. 25.
- 22 Интересно, что подобный обряд наблюдал в свое время П. С. Ефименко: «Весною 1866 г. мне случилось видеть, как только лед тронулся на Двипе тотчас десятки девиц побежали на берег мыться... Ведь эта вода лучше всякого зелья, чтобы лицо было белым да красивым. Старые люди нам бывало говаривали, что первая весенняя вода лучше всякого зелья». (*Ефименко П. С.* Материалы по этнографии..., с. 186).
- 23 *Сидоров А. С.* Колдовство, знахарство и иорча у народов коми (материалы по истории верований). М.; Л. 1928, с. 46.
- 24 *Дмитриева С. И.* Географическое распространение русских былин (по материалам конца XIX — начала XX в.). М., 1975, с. 32, 33.
- 25 *Белицер В. Н.* Очерки по этнографии..., с. 321.
- 26 *Лавонен П. А.* О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора).— В кн.: Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1975.



<sup>27</sup> *Дмитриева С. И.* О роли субстрата в сложении этнических групп Русского Севера (по материалам фольклора и изобразительного искусства). — В кн.: История, культура, этнография и

фольклор славянских народов. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Люблина, сентябрь 1978 г. Доклады советской делегации. М., 1978, с. 264—282.

---

И. И. и С. М. ТОЛСТЫЕ

## Заметки по славянскому язычеству.

### 3. Первый гром в Полесье.

### 4. Защита от града в Полесье\*

Настоящая работа ставит своей целью изложение, систематизацию и классификацию нового материала, относящегося к древнему славянскому дохристианскому мифологическому миропониманию. В ней рассматриваются представления и основанные на них обрядовые действия, которые связаны с восприятием отдельных природных явлений и могут быть названы мифологической народной метеорологией. Такая народная метеорология была подчинена аграрным нуждам славян-земледельцев, а лучше сказать — индоевропейцев-земледельцев, ибо описываемые ниже ритуальные действия, довольно хорошо из-за своей чрезвычайной устойчивости сохранившиеся в реликтовом виде до наших дней (или почти до наших дней), очень архаичны и восходят в своей основе к индоевропейскому периоду. Ценность этого материала для индоевропейской мифологии несомненна, как все более несомненной оказывается ценность славянских и балтийских фактов для реконструкции многих сторон индоевропейского праязыка. Отдельные фрагменты древнеславянской мифологии нередко оказываются архаичнее и тем самым существеннее для индоевропейской мифологии, чем фрагменты достаточно развитых и хорошо зафиксированных мифологий — греческой и римской.

Архаический славянский материал представлен на славянской территории неравномерно. В одних зонах он заметно стерся, в других — не утратил многих исконных черт и, образуя определенную систему символов и понятий, развивался, приобретая ряд локальных черт (в том числе и заимствований). Именно поэтому важно проводить обследование славянских народных мифологических

---

\* См. серию наших статей: Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца. — Русский фольклор, т. XXI. Поэтика русского фольклора. Л., 1981; 2. Вызывание дождя в Полесье. — Славянский и балканский фольклор. Генезис. Арханка. Традиции. М., 1978; 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах. — Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981.

представлений по отдельным макроразонам, сопоставляя и анализируя при помощи сравнительно-исторического метода данные отдельных зон.

Представленный в статье материал собран в 1974—1978 гг. во время экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР и филологического факультета МГУ (под руководством Н. И. Толстого) в села Брестской и Гомельской областей БССР и Ровенской области УССР, а также путем полевого обследования и анкетных опросов в Житомирской, Черниговской и Ровенской областях УССР, проведенных студентами Житомирского пединститута (под руководством Н. В. Никоичука и П. Ф. Романюка), Черниговского пединститута (под руководством А. А. Берлизова), Ровенского пединститута (под руководством Ф. И. Бабия) \*\*. Большинство информаторов относилось к самому старшему поколению. Значительная часть сведений сообщалась ими по памяти, так как многие из интересующих нас ритуалов в настоящее время уже не исполняются.

### *Первый гром в Полесье*

Первый весенний гром в Полесье повсюду считался событием значительным и сопровождался целым рядом разнообразных ритуалов, которые должны были, по народным представлениям, обеспечить благополучие (прежде всего — здоровье) людей и благоприятную погоду в течение грядущего хозяйственного года.

Среди этих ритуалов наиболее распространенным был обычай, заслышав первый гром, прислоняться к дереву или тереться спиной о дерево, чтобы не болела спина: «Коли вперше чулі грім, то притулювались спиною до дерева, щоб не боліла спина» (1, то же 7, 53, 61); «Підпірають спиною любе дерево, чи стають спиною до стіни, коли гримить первий грим. Роблять це для того, щоб не боліла спина» (5); «Як загримить нерви грим, то туляться спиною до дерева, щоб цілий год спина не баліла» (25). Однако в большинстве случаев в сообщениях информаторов говорится не о дереве вообще, а специально о дубе или дубовом бревне, столбе.

Как известно, связь грома (грозы) и дуба имеет глубокие мифологические корни и отражается в этимологическом родстве названий грома (слав. *перун*, литовск. *perkūnas*) и дуба (латинск. *quercus*)<sup>1</sup>. Ср. следующие свидетельства: «Прикладатися спиною до дубового дерева, щоб не боліла спина» (6); «Під час першого грому потрібно тертися 3 рази об дуб. Це нібито застерігає від того, щоб боліла спина» (58); «При первом гrome трутся спиной об дуб, чтобы не болела спина» (60, то же 13, 38, 59); «Первый раз, як загремиць гром, от починає он коли греметь там на весну чи коли, то это обчай, кажуть, об дуба плечи чухаюць, шоб не болела спина ни-

\*\* Список обследованных населенных пунктов приводится в конце статьи. В тексте статьи вместо названия населенного пункта дается его порядковый номер в указанном списке.

коли. Як загремпл гром, то он бегом бежить спиной к дубу, почухае там, значыць, уже не буде болеть спина» (86); «При первом гrome нужно тереться спиной обо что-нибудь дубовое» (15).

Это же действие могло носить не профилактический, а лечебный характер: «Если болела спина, то те люди становились спиной к дубу и терлись во время первого грома» (26). В отдельных случаях при первом гrome отмечены и другие действия, связанные с дубом, а именно — затыкание за спину веточек дуба, чтобы не болела спина (24), или предписание обнять дуб или погрызть дубовое полено (41), а также другие мотивировки этих действий: трутся спиной об дуб, чтобы вообще не было болезней (67), «з метою покращати свое здоров'я» (57) и, наконец, лишь однажды засвидетельствованное объяснение — «был обычай тереться спиной об дуб, вроде бы гром не будет бить в того человека» (76).

Нередко наряду с растущим дубом в этих ритуалах фигурирует дубовый столб: «Треба дубовэ шыло подперци, коб спина не болела» (22); «Як первый раз гром загремиць, дак треба к дубовому шулу подперець и кажуць: шоб так спина не болела, як эта дубина не болить» (22); «Во время первого грома трутся спиной об дуб или дубовый столб (шуло) на воротах, у сарайной двери, чтобы не болела спина» (20); «Відомий обичай під час першого гromу тертися спиною об дуб або дубовый стовп» (24, то же 39) — или вообще «что-нибудь дубовое» (15). Далее признак «дубовый» мог совсем элиминироваться, и тогда предписывалось «потереться спиной о столб», о забор: «Як первий грум гримить, то люди падпіралі плати, шоб ні боліла спина» (2, то же 44); «прижаться спиной к стене хаты» (70); «опертися спиною о хлів» (37)<sup>2</sup>. И, наконец, вообще это мог быть любой твердый предмет: «Під час першого гromу потрібно опертись до того предмета, біля якого застав грим — дерево, стіна» (54); «Известен обичай тереться спиной о какой-нибудь предмет, стоящий рядом, а если его нет, то лечь на землю спиной и потереться. Это делали в основном женщины, чтобы не болела спина» (23). Заметим, что в последнем свидетельстве впервые содержится указание на исполнителей ритуала.

Как видно из приведенного материала, который мы цитируем выборочно, различия между отдельными локальными (даже микролокальными) вариантами ритуала могут касаться всех его структурно и функционально значимых элементов, т. е. самого действия (прислониться, подпереть, тереться спиной, обнимать, грызть, затыкать за спину, за пояс), субъекта (любой человек, женщины) и объекта действия (дуб, дубовый столб, постройки, забор, дерево вообще, любой твердый предмет, земля, ветки), мотивировки или цели действия (чтобы не болела спина, вообще ради здоровья, чтобы не ударила молния), и некоторых менее значимых деталей.

Следующим по степени распространенности является обычай перекатывания по земле во время первого грома, преследующий те же профилактические и охранительные цели, что и предыдущая группа ритуалов: «Первый гром как загремит, нужно покатиться

по земле, чтобы спина никогда не болела» (87); «Качаюця шоб не боліли крижі. Як загримит грім, то де хто стоїт, там тре крижі, потом падає на землю і качаєця» (4); «Під час першого грому потрібно падати на землю і качатися, шоб не боліла спина» (14); «Качаюця по земле, чтобы не болела спина» (34, то же 32, 35, 68, 43); [При первом громе] «об зэмлю коб спиною потеряю. Упадеш да покочышся, шоб грому не боятися, качаюця крохи» (71).

Редуцированным вариантом этого действия можно считать обыкновение просто падать на землю (9) или даже пригибаться к земле (40). В одном случае отмечен обычай катания по ржи (46—47).

Перекачивание по земле как магическое средство, приносящее или возвращающее здоровье, благополучие, удачу, широко известно у славян, в частности восточных, в связи с различными календарными и аграрными праздниками<sup>3</sup>. Близкие параллели к приведенным выше полесским свидетельствам можно найти у южных славян. Так, у западных болгар и македонцев (Кюстендилско, Пернишко, Софийско, Видинско, гор. Велес) «катаюця по земле за здравие и чтобы у них не болела спина и поясница во время полевых работ, а также катают мальчика (мъжко дете), чтобы летом не бил град»<sup>4</sup>. У сербов в Груже (Центральная Сербия), «когда первый раз в году загремит гром, нужно повалиться по земле, чтобы не болела спина»<sup>5</sup>, а в районе Болевца (Восточная Сербия), «когда крестьяне первый раз в году услышат гром, они украшают себя крапивой, чтобы быть здоровыми весь год, а некоторые берут в рот соломинку и катаются по земле. Это они делают, чтобы быть легкими, как соломинка, и чтобы у них не болела спина во время работы»<sup>6</sup>.

Аналогичные представления бытуют у болгар (с. Вакарел Софийско и др.), которые затыкают в волосы соломинку или перо, «чтобы год был легким», или (с. Яна Софийско) «затыкают в волосы крапиву или полынь, чтобы зло не шло в голову»<sup>7</sup>. Словенцы считают, что первый весенний гром очень важен. В Прекмурье «при первом весеннем громе катались по траве, чтобы находить достаточно белых грибов», а в районе Лендавы «при первом весеннем громе трижды катались по траве для здоровья, иногда при тех же обстоятельствах трижды целовали землю»<sup>8</sup>. Перекачивание по земле отмечено и у западных славян. Ср. обычай, связанный с первым громом, «валяться по земле» в день св. Юрия у поляков<sup>9</sup>.

Среди прочих действий, приуроченных к первому весеннему грому, большинство носит локально ограниченный характер даже в пределах Полесья. К ним относятся:

1. Обычай умываться (у реки — 51, 74; у колодца — 36, 29), обливаться водой («громовым дождем»), чтобы не бояться грома (78), или утираться красным платком (36; 6, 76, 51, 78, 74—75), чтобы «быть красным (красивым)» (51, 6); выбегать на улицу молодым девушкам, чтобы намочить волосы (для роста волос—67); пабирать воду в дежу, в которой пекут хлеб (74).

2. Обычай бить камнем по голове: «Во время первого грома падо чем-нибудь постукать голову — камнем, палкой» (76, 47); «Качать камень» (31); «Камень чераз сябе кидали, каб спина не балела (3 раза)» (66).

3. Обычай поднимать что-нибудь тяжелое (колеса, телегу), чтобы не болела спина (6); «Печ поздымаюць, штоп сярэдзіна не балела» (66).

4. Обычай приговаривать: «Моя железна голова не боиться грома» (73, 70).

5. Обычай зажигать свечи: «На Стреченье берут в цэркви свечи и молятся к ним в чужой хате» (8); «Під час першого грому треба насамперед закрити каглу (отверстие дымохода), на вікна вішають священне зілля, хватаються за спину, ставити свічку під каглу» (52); «Світити свічку, класти хліб і сіль» (33).

6. Обычай ставить в угол (2) или сжигать под печкой (17) священную вербу.

7. Обычай крестить грозовую тучу или самому креститься: «Крестили три раза хмару» (81); «На першы гром трэба хрысціцца у той бок, куды загрыміць маланка: у ліцо, то будуць вочы балець, а калі у спіну, будзе паясніца балець» (85).

8. Обычай грызть хлеб с ножа, чтобы не бояться грома (41), или глотать нож после резанья хлеба (76).

Некоторые из этих фактов имеют соответствия, хотя и не абсолютные, у южных славян — болгар и сербов. Так, глотание ножа после резанья хлеба можно сопоставить с обычаем, зафиксированным в юго- и северо-западной Болгарии (Кюстендилско и Видинско), — при первом громе тереть зубы железом, чтобы не было оскомины, когда едят кислое, и чтобы были зубы здоровыми; или крещение грозовой тучи — с болгарским обычаем креститься (у сербов с Косова Поля, наоборот, известен запрет креститься при громе<sup>10</sup>) и особенно битье камнем по голове — с широко распространенным у болгар ритуалом (София, Троян, Трново, Драма, Софийско, Кюстендилско, Михайловградско, Пловдивско, Ямболско, Разградско): «при первом громе бьют себя железом или камнем по голове для здоровья и чтобы не бояться»<sup>11</sup>. В окрестностях Врацы (с. Тырнак) при первом громе «кладут землю на голову для плодородия», а недалеко от Софии (с. Локорско) «перебрасывают камень через голову, чтобы не болеть лихорадкой»<sup>12</sup>.

Ряд аналогичных обрядов, связанных с громом и градом вообще (а не с первым громом), распространен в Полесье и у южных славян довольно широко. К таковым относятся прежде всего зажигание свечей, в Полесье — сретенских и четверговых, у сербов — славских (относящихся к семейно-родовому празднику «слава») и троицких. У сербов широко известен обычай «отгона» градовой тучи ее крещением (рукой или сакральным предметом)<sup>13</sup>. К сожалению, материалы по этим обрядам у сербов и болгар собраны неравномерно, как были до недавнего времени неравномерно или, вернее, лишь фрагментарно собраны полесские материалы.

Весьма значительный по площади регион — Полесье — в отношении рудиментарных народных защитительных средств от града демонстрирует довольно ярко выраженное единство с рядом характерных почти для всей древней славянской духовной культуры вариантов, выступающих иногда спорадически, территориально рассеянно.

Общеславянским можно считать ритуал выбрасывания (реже выставления) хлебной лопаты. Ср.: «Як грывиць, у нас лопату хлебну выкидаюць поки пэрэйда...» (73); «Град падае — тую лопату, што хлеб саджаюць у печь, вунесьци и поставиць» (22); «Када ішов дощ із градом, то людї вікідали лопати, тис шо пеклі хліб, у двур, шоб ні ішов град і не побів ім жита» (2). Выбрасывание и выставление лопаты зафиксировано во многих районах Черниговской, Житомирской, Гомельской, Ровенской и Брестской областей (пункты: 2, 3, 8, 13, 16, 23—25, 37, 40, 42—44, 46, 47, 50—52, 55, 70, 71, 74, 81—84). Довольно обширной подзоной в границах ареала выбрасывания лопаты оказывается подзона выставления лопаты. Ср.: «Як гром б'е, лупаткі такіе постав'ац' кал'а дома, на стэнку лупатку положиц' под даху, таја лупатка, што хліб некуц'» (70). Выставление лопаты зафиксировано на юго-западе Брестской обл., на Пинщине, на севере Ровенской обл., на Мозырщине (70, 71, 84, 22).

Важным моментом, как будет ясно из последующего материала, в том числе и сербского, оказывается то, какой стороной — лицевой или тыльной — выбрасывается или выставляется лопата. На этот вопрос в большинстве случаев нет ответа, так как эта деталь ритуала не была отражена в первом варианте предлагаемого нами вопросника и может быть не значима в отдельных населенных пунктах. Тем не менее нам известно, что в некоторых селах этому придается значение. Ср.: «Викидають хлібну лопату на двір навиворот, шоб град хліба не побив» (25); и обратное: «В'інос'ат' лопату на дв'ір. Ј ак бол'шаја хмара іде. Ставл'ат' под хатоју коло ганочка (под стрехой) униз (ручкой)». К хате ставится та сторона лопаты, на которую не кладут хлеба. Это делает хозяйка дома, «шоб тучи, граду не було; так старије л'уди кажут'» (84). В связи с этим интересно объяснение магической цели этого действия: «отворачиванием» лопаты «отворачивают облако» (74).

Третьим вариантом, зафиксированным в единичных случаях, являются действия с лопатой внутри хаты или вокруг хаты. Так, в ровенском с. Глинное в начале грозы во избежание пожара нужно взять хлебную лопату, перекрестить ее и положить поперек на порог, рукояткой внутрь хаты (82—83). Несколько иначе поступали в с. Олтуш. Там, чтобы в хату не ударила молния, бьют крестообразно лопатой по стене хаты (72). На Пинщине при грозе «хлібну лопату выбрасывали, лопату выносили, ставили на дворе, крестили хмару». При этом обходили с лопатой хату: «Обој-

дѣ лопатој хату» (71). В последнем случае интересно отметить дополнительные действия — обход и перекрещивание тучи. Эти действия особенно характерны для сербского ареала<sup>14</sup>. Следует учитывать, что аналогичные меры предпринимались для защиты от грома, молнии, от грозовой тучи; выбрасывание хлебной лопаты широко применялось и в целях прекращения дождя, о чем мы уже писали в одной из предыдущих заметок<sup>15</sup>.

Нередко ритуальное предотвращение, «отворачивание» или обезвреживание града производилось той же хлебной лопатой вместе с другим предметом или предметами: кочергой, ухватом, вилами, топором, дежой (или крышкой от дежи), сковородкой, скатертью (или платком), метлой, вербой, наконец, сырым яйцом. Выбрасывание лопаты могло сочетаться с другими действиями — зажиганием свечи или раскусыванием (либо проглатыванием) градины. Выполнение в одном селе одновременно нескольких обрядов по предотвращению града (так же, как и по вызыванию дождя) было характерно для ряда полесских микрорайонов, но в еще большей степени — для некоторых сел в Сербии<sup>16</sup>.

Чаще всего хлебная лопата выбрасывалась при граде вместе с кочергой: «Викидають хлібну лопату і коцюбу на двір навхрест, коцюба на спід, а лопата наверх» (4). Положение лопаты и кочерги накрест, несомненно, значимо, оно специально отмечается рядом информаторов (31, 54, 65). Там, где этой детали не отмечали, по всей вероятности, кочерга и лопата клались таким же способом (5, 17, 20, 21, 33, 57, 60, 63). В д. Пювая Котельня хлебную лопату и кочергу выбрасывали на хату, а не на двор. Все это делалось, чтобы град «не побив урожай», «не пошкодив поля, хліба і городу» (21, 54).

На Брестщине в с. Олтуш, помимо хлебной лопаты и кочерги, во двор выбрасывали ухват: «Як град, то викидають от печкы прыпасы: лопата, тая шо хліб сажеты, коцюба и ухваты, просто кидають на грудок, шоб ны йшла вылыка туча, град шоб ны йшоу» (72). В черниговской д. Довгалевке, кроме хлебной лопаты и кочерги, бросали вилы (19). Вилы в сочетании с хлебной лопатой, но без кочерги выбрасывались против града в житомирском с. Бобрица (56). На Ровенщине с хлебной лопатой выбрасывали во двор топор (35), а в Хойницком р-не на Гомельщине — дежу и при этом первым градом мазали глаза, чтобы они не болели (26).

Сочетание хлебной лопаты — одного из «припасов от нечкы» — с другими хлебными «припасами» и с самим хлебом образуют особый «хлебный» круг апотропейческих (охранительных) предметов. В черниговском с. Гремяч бытовал обычай при граде выбрасывать во двор хлебную лопату, сковороду и «веко» (крышку) от дежи (6), а в волыцком с. Соловье в той же ситуации бросали куски хлеба (54). В Хойницком Полесье в с. Дубровица нам объяснили: «Град як иде, дак тую лопату вазьми, вунесь хлеба и с солью, вунеси на гарунчик, палож; стрепеш йо с хлебом солью, дак йон (град) знимаецца» (28). В этих действиях уже мотив отгона, активной обороны и борьбы, ярко выраженный в сербских обря-

дах <sup>17</sup> и присутствующий, хотя и в более скрытой форме (топор, вилы, огонь — горящая верба), в полесских ритуалах, заменяется мотивом умилоствления, формулой: «Добро пожаловать!» и т. п.<sup>18</sup> На Житомирщине (р-н Олевска) при появлении градовой тучи мужчина выходил на порог и махал в сторону тучи хлебной лопатой и скатертью (14). Скатерть здесь символизировала трапезу, трапезный стол. Поэтому в соседнем Овручском р-не помнят еще об обычае во время града выбрасывать во двор хлебную лопату и скатерть (15). Ср.: сербский обычай выставлять перед грозовой тучей трапезный столик — *софру, синию*<sup>19</sup>. В той же Овручской микроне зоне известен обычай одновременно с выбрасыванием во двор хлебной лопаты вешать на плетне освященный в церкви платок — *хустку* (18). Ср.: сербский способ отгона грозы яркими и пестрыми желскими платьями, а также платком, которым повязывали рот мертвецу<sup>20</sup>.

Важно отметить пока единично зафиксированный, но ценный для установления межславянских соответствий случай выбрасывания лопаты вместе с вениками (мётлами): «У град выкидвали лопату хлебную і венікі на двор» (85)<sup>21</sup>.

Особый круг апотропеических действий относится к культуре вербы, широко известному в Полесье и связанному с вербным воскресеньем и выгоном скота на св. Юрия. Так, в хойницком Полесье, в Дубровице, свидетельствуют, что «як грымиць — поставяць у хлеви, у хаце на куци вербу», либо «як сильна грымиць — усё съвечане выносяць (вербу, крупу и т. д.) на двур или п акно заткнуць» (28). В соседнем Мозырском Полесье: «Як ідз'е град, штоб град не біў, пал'ац' свечану вербу і хлебну лопату бросалі на двор, коб гром сціх» (22). Здесь уже присутствует стихия огня в ее прямом несимволизированном виде — освященную вербу жгут, чтобы не бил град. Ср. описанный в предыдущей статье черниговский обычай *жечь клечання* — ритуальную троицкую, уже подсохшую или засохшую зелень, чтобы остановить дождь<sup>22</sup>. На северной Житомирщине записан случай, когда во время грозы, чтобы град не причинил вреда полям и огородам, выбрасывают (а не жгут!) «свячену вербу» (хлебную лопату при этом не выбрасывают). В той же зоне в окрестностях Овруча, чтобы град не повредил полям и огородам, кладут накрест топор, лопату и кочергу, иногда и освященную вербу (12). Здесь верба как бы дополняет и усиливает набор сакральных предметов, используемых для защиты от града. Подобное усиление элементов обряда зафиксировано и на Тернопольщине, т. е. уже вне полесского ареала, где в грозу для защиты от града и грома кладут лопату с кочергой накрест и жгут освященную вербу (34).

Мотив огня непосредственно выступает в зажигании свечи, чаще всего «громничной» свечи, освященной в праздник сретенья, который в Полесье из-за обряда зажигания этой свечи во время грозы и грома называется «громницы». Громничную свечу зажигают при граде. Чтобы град не причинил ущерба полям, клали на дворе хлебную лопату и зажигали освященную свечу в хате



(78); иногда выносили из дома хлебную лопату, ставили возле порога, ручкой вниз; зажигали громничную свечку (69).

Большое значение для сравнительно-исторического исследования славянских народных древностей имеет факт (хотя и не так часто встречающийся) употребления яйца (или яиц) в качестве апотропея от града в Полесье. В черниговском с. Сивухи, «щоб град не вибив урожаю на полях і городах, люди викидають через вікна на вулицю сирі яйця і лопатки, на яких печуть хліб» (1). В данном случае существен признак «сырой» (а не «вареный»), который сохраняется в аналогичных обрядах и в других славянских зонах<sup>23</sup>. В другом случае оказывается важным признак «освященный» (плюс «раскрашенный», что означает и «пасхальный»). Такое яйцо, как показывают сербские примеры<sup>24</sup>, может также быть сырым, хотя и крашеным<sup>25</sup>.

На северной Ровенщине в с. Сварицевичи при первом ударе грома самый старший из мужчин в доме выходил во двор и перебрасывал через хату, в направлении с востока на запад, одно из освященных на пасху яиц. Такое яйцо обязательно крашеное (84). К сожалению, не отмечено, сырое оно или вареное. Сварицевичский обряд интересен оградительным для дома перебрасыванием, причем обратным по отношению к обычным действиям такого рода, т. е. с востока на запад, наконец, четким определением действующего лица — старший из мужчин. Приготовление такого яйца заранее, в один из календарных праздников, как и свечи на громницы (сретенье) или в чистый (страстной) четверг (что различно по зонам в Полесье) — явление, обычное для славян.

Выбрасывание хлебной лопаты сочетается в ряде случаев с другим обрядовым действием против града — перекусыванием градины, обычно первой или первых трех. Этот обычай чаще всего встречается на Ровенщине, значительно реже — на Житомирщине и Черниговщине. Лишь в двух случаях он отмечен без выбрасывания хлебной лопаты, во всех остальных — фигурирует и хлебная лопата и некоторые другие рассмотренные выше предметы. На северной Житомирщине в с. Новая Котельпя говорили, что «коли перші градини впали на землю, то три перші градини перекушують зубами, щоб ішоў менший град» (63), а на Ровенщине (с. Ставок) считали, что если градину перекусить и перекинешь через голову, град перестанет (49). В последнем случае выделяется акт перекидывания, уже упомянутый нами в связи с перебрасыванием яйца через хату. Некоторое внешнее сходство града и яйца и возникшие на этой основе магические представления довольно ярко отражены в ряде сербских (банатских) народных примет<sup>26</sup>.

На Ровенщине, «коли падас град, то викидають хлібну лопату на подвір'я або перекушують градину» (41, то же 75, 77) или делали то же самое, но притом градины бросали через голову три раза (80). Магическое число три соблюдается и в житомирском с. Гришковцы, где «під час града викидають лопату і кочергу давхрест, або три градины піднімають і перекушують» (58). В ро-

венском с. Березино, когда падает град, самый меньший ребенок, способный ходить и раскусить град, выходит из хаты и раскусывает три градины. Верили, что град тогда не повредит полям, а хлебная лопата «отвратит тучу» (76). На Черниговщине в Козелецком р-не, наоборот, полагали, что перекусывать град должен ребенок, родившийся у отца первым от первой жены. При этом не забывают выбрасывать и класть накрест хлебную лопату и кочергу (4).

Наконец, приведем случай несколько осложненного обряда, исполнявшегося ранее на Ровенщине в с. Чудель. Осложнение шло по принципу нанизывания одного действия на другое: в Чудели выбрасывали хлебную лопату во двор, перекусывали градину и во время грозы ставили на каждое или на одно окно воду в кружке или стакане, клали хлеб и соль на полотенце (36).

Рассмотренные выше многообразные ритуальные действия по защите от града в Полесье могут быть объединены в три основные группы: первая включает почти повсеместно распространенные в Полесье действия с хлебной лопатой и другой печной утварью; вторая — магические действия с самим градом (градинами) и третья — способы воздействия на стихию с помощью разного рода освященных или вообще сакральных предметов. Основанием такого деления служат, как видим, сами предметы, выступающие в этих ритуалах как объекты или как орудия действия. Локальные разновидности ритуалов первой группы, олицетворяющей которых являются действия с хлебной лопатой, различаются тем, какой предмет или предметы присоединяется к хлебной лопате и выбрасывается или выставляется на дворе вместе с ней: кочерга (4, 5, 17, 20, 21, 31, 33, 34, 53, 54, 57, 58, 63, 65), ухваты (56, 60, 61), кочерга и ухваты (19, 72), дежа (26), сковорода и крышка от дежи (6), скатерть (15), веник (85), топор (35), кочерга, топор и верба (12). Ритуалы второй группы обнаруживают незначительные различия, касающиеся объекта действия — это может быть градина (4, 36, 41, 49, 77, 80), первые градинки (75), три градины (58, 76), три первые градинки (63). И, наконец, в ритуалах третьей группы фигурируют следующие сакральные предметы: освященная верба (11, 22, 28, 29, 34), освященная (громничная) свеча (69, 78), хлеб (54), хлеб-соль (28, 36), освященная вода (36), пасхальное яйцо (84), сырые яйца (1), освященный платок (18), скатерть (14).

Помимо ритуального предмета (объекта или орудия действия), безусловно значимыми оказываются и другие структурные элементы ритуалов, а именно — исполнитель обряда (субъект действия), само действие (характер действия), а также некоторые дополнительные признаки действия, прежде всего локативные (куда направлено действие или где оно совершается), и уточнения, касающиеся способа действия (каким образом, сколько раз и т. д. совершается действие). В интересующих нас обрядах субъект действия релевантен прежде всего для второй группы, т. е. для магических действий с градом, — это обычно ребенок, младший или первый в семье; для первой группы лишь в отдельных случаях

отмечены исполнители действий — женщины, хозяйка; описание же действий третьей группы, как правило, не содержит никаких указаний на субъект действия. Характер и локативные признаки действия, естественно, различны для разных групп: выбрасывание или выставление предметов печной утвари из дома на двор (повсеместно), на улицу (57), под крышу (70), через окно (1), на порог или возле порога (32, 69, 83), «на грудок» (72), забрасывание на крышу (56, 63), перебрасывание через дом; перекусывание, проглатывание или сжигание градин, перебрасывание их через голову (49, 80); выставление (28, 36), выбрасывание (1, 11, 18, 54, 84) сакральных предметов, зажигание громничной свечи (69, 78), сжигание освященной вербы (22, 29, 34), размахивание хлебной лопатой и скатертью (14), закрепление тучи (71). Среди дополнительных признаков, уточняющих способ действия, наиболее ритуализованными следует считать укладывание предметов утвари крест-накрест, наоборот (ручкой вниз), перебрасывание через голову, через хату, выбрасывание через окно, совершение действия на пороге, троекратное повторение действия и др.

В этнографической литературе и в самих народных представлениях, как можно судить по ответам информаторов, нередко не разграничиваются магические приемы остановки или обезвреживания града и способы прекращения дождя, грозы, бури, вообще непогоды, отведения градоносных или грозовых туч и т. д. (здесь не идет речь, конечно, о таких специфических способах, как перекусывание градин и т. п.). И это вполне естественно, поскольку, во-первых, в непогоду могли применяться некоторые универсальные средства и способы магического действия, предотвращающие, по суеверным представлениям, стихийные бедствия, а во-вторых, некоторые виды ритуалов, утратив свою мотивировку и прямую связь с народным мифологическим мировосприятием, могли легко переноситься с одной ситуации на другую, сохраняя лишь общий традиционный охранительный смысл или выполняясь механически. Поэтому, изучая материал, связанный с защитой от града в Полесье, нельзя пренебречь аналогичными фактами борьбы с дождем, бурей и т. п. Действительно, сходство здесь очень значительное. Универсальным и почти повсеместно распространенным средством, применяемым для прекращения дождя или бури, является, как и при защите от града, выбрасывание хлебной лопаты. Отметим здесь некоторые дополнительные детали, не получившие отражения в ответах на вопрос о способах остановки града. Прежде всего приведем принадлежащую одному из информаторов мотивировку применяемых действий: «Верут лопату, бросают на улицу под дождь. Считают, что если дождь упадет на лопату — перестанет идти» (49). Здесь, как это было показано нами в другой работе<sup>27</sup>, подразумевается принадлежность хлебной лопаты к стихии огня, что делает ее магическим орудием борьбы с небесной водой (дождем, градом и т. п.).

С этим, вероятно, был связан и обычай открывать печную трубу, чтобы остановить дождь (67). С той же целью в двух случаях

бросали хлебную лопату, но не на двор, а в доме (31, 75). Для борьбы с дождем и бурей использовались и упоминавшиеся в связи с градом приемы (или их варианты): размахивание хлебной лопатой и скатертью, сжигание освященных троичких веток (ср. сжигание вербы), заговаривание и отворачивание туч, особенно широко практиковавшееся у западных и южных славян, и т. п. (об этом подробнее см. ниже).

В большинстве случаев зафиксированные в Полесье ритуалы интересующего нас типа оказываются не специфическими для данной территории, а известными и за ее пределами, в других этнокультурных славянских зонах. Так, действия с хлебной лопатой хорошо известны полякам: «Перед надвигающейся бурей выносят хлебную лопату в поле, чтобы отогнать град»<sup>28</sup>; «Громы, молнии и град вызывают духи, потому во время грозы люди хотят их отпугнуть выбрасыванием лопаты и кочерги на двор или же зажженной громпичной свечой»<sup>29</sup>.

Подробное описание приводит Ч. Витковский в своей статье специально посвященной способам борьбы с грозами и градом: «...всеобщий на территории Краковского воеводства обычай выставления хлебной лопаты перед домом при виде всякой надвигающейся грозы. Делают это исключительно женщины. При этом они — либо прислоняют лопату к передней стене между окнами, либо кладут ее на скамью под окном сразу у входа, либо прислоняют к стене у входа в избу, а девушки и парни до последних пор еще пели:

A idźcie z ta chmury	Идите же, тучи,
Na tatarskie góry,	На татарские горы,
Gdzie tatarzy siadają,	Где татары сидят,
Krople wody żądają.	Капель воды жаждут.
Mu jej nie żądamy,	Мы ее не жаждем,
Bo jej dosyć mamy.	Так как достаточно ее имеем.

В долине реки Лососины женщины прислоняют хлебные лопаты к заборам в направлении против идущей грозы, крича: «Туда гроза, туда град!»<sup>30</sup>

Что касается южных славян, то мы можем привести параллели из Словении и Сербии. В Словении «в Прекмурье бросают иногда на двор ухват (*burkle*), помело (*omelo*) или хлебную лопату (*lorar*)»<sup>31</sup>. В Лютомерской округе при градовой туче бросают на двор лопаты (*lorate*), помело и скребок от хлебной печи», а «в Шавловцах у Орможа клали накрест ухваты у порога дома, если внезапно начнет бить град»<sup>32</sup>. «В Лютомерской округе при приближающейся непогоде бросают под стреху ухваты накрест, чтобы рассеять вредоносные тучи. Так делают и в Зильской долине, где часто бросают под стреху еще и грабли зубьями кверху. В окрестностях Св. Барбары бросают накрест перед домом ухваты, а в печи жгут несколько веток от «бутары» (о «бутаре» см. ниже — *Н. и С. Т.*). «До 1914 г. клали накрест ухваты у порога также в Задобраве. В Трушках около гор. Копер еще в 1911 г. ставили на порог,

прислоняя к двери, вилы для сена или вилы для навоза. В Роже при приближающейся буре выносили грабли, вилы и косы на поля и клали их так, чтобы они торчали острием к небу. По этому месту уже тучи не пойдут, потому что это тучи-чаровницы, и града не будет»; «на Кочевье и в окрестностях при приближающейся непогоде бежали с метлами, навозными вилами и подобными орудиями, становились перед домом и махали этими вилами в направлении темных туч»<sup>33</sup>.

Одно свидетельство с упоминанием хлебной лопаты относится к Сербии, к зоне Левча и Темнича (Южная Шумадия): «Когда начинается град, тогда последний ребенок в семье должен вынести из дому трапезный столик (софру) или лопату и положить на нее ложки, соль, хлеб, кору от рождественского полена (бадияка) и немного рождественской соломы, и град сразу прекратится»<sup>34</sup>.

В приведенных словенских описаниях содержится материал, относящийся к двум, с нашей точки зрения, различным ритуалам: 1) выбрасыванию во двор хлебной лопаты и другой печной утвари как средству защиты от града, широко распространенному в Полесье<sup>35</sup>, и 2) выбрасыванию во двор острых, режущих или колющих железных орудий острием к небу ради устрашения или рассечения градовой тучи. Последний способ весьма характерен для всех южных славян, известен он также полякам и русским. Так, у болгар, «когда начнется град, чтобы его пресечь, т. е. остановить, берут топор и ножи и бросают их острием кверху. Считается, что град рассекается (пресича се) в дождь» (с. Осиково Вратчанско)<sup>36</sup>. По свидетельству Й. Ковачева, полученному им от стариков-крестьян в начале нашего века, чтобы остановить град, «оставляют топор острием кверху, причем град прекращается, едва лишь градина попадет на это острие» (гор. Габрово, с. Врачеш Софийско)<sup>37</sup>. У сербов: «Когда идет град, выносят из дому режущие орудия (сечива): топор, нож и т. д. и вбивают их в землю»<sup>38</sup>. Нередко сербский крестьянин в прошлом крестил градовую тучу и замахивался на нее косой, а затем вбивал косу в землю, причем пока он это делал, он сохранял полное молчание<sup>39</sup>.

Подобные действия с косой, топором и серпом отмечены и у словенцев. Корреспонденты В. Медеридорфера в 30-х годах записывали такие рассказы стариков: «Около Шент-Юрия под Кумой в 1931 г. остановили град, перевернув косу и борону острием кверху. В Лютомерской округе кладут перед домом топор острием к небу и, когда градина упадет на острие, она рассечется, и град тотчас перестанет. В Зильской, Лошской и Савиньской долине, чтобы остановить град, выставляют перед домом косу острием вверх». «В окрестностях Великой Недели при приближающейся непогоде врубают возле дома в землю или в пень топор. Это делается для того, чтобы вредоносные тучи отвести от своей округи и направить в другую сторону». «В Халозах в непогоду, грозящую обернуться градом, рассекают тучи серпом, который в рождественский пост в сочельник лежал под столом»<sup>40</sup>.

Наконец, приведем одно давнее русское свидетельство, в котором упомянут обычай останавливать град и грозу железной клюкой: «Во время грозы... принимаются разные предосторожности, но обыкновенно суеверные. Есть во время грозы что-либо считается грехом; всякие занятия останавливаются. Под крышу вытекают освященные в троицын день березки для предотвращения удара молнии, снимают иконы и ставят их в окно лицом на улицу; закрывают чем-нибудь самовар, чтобы молния его «не увидала»; зажигают перед образами крещенские и христовские свечи; выставляют на крыльцо железную клюку, потому что молния ее боится. При пожаре, происшедшем от молнии, не позволяют кричать; пожар заливают пресным молоком, дробинами из квасника или кидают в огонь сырое яйцо»<sup>41</sup>. С некоторой натяжкой с этой группой фактов может быть сопоставлено сообщение Ч. Витковского об отношении к железным предметам польских крестьян: «Еще до недавнего времени предостерегали, чтобы во время грозы не брать в руки ничего железного, даже иглы. Часто также уносили их из избы, выбрасывая на двор» (материал из архива Этнографического музея в Кракове)<sup>42</sup>.

Однако в наших полесских материалах способ остановки града с помощью железных орудий почти не отражен, и единственным его следом является упоминание топора среди предметов, выбрасываемых из дома во время града, что мало типично для Полесья, где в интересующем нас контексте фигурируют исключительно «печные» атрибуты. Однако несмотря на малую распространенность у южных славян обряда выбрасывания печной утвари, этот мотив нельзя считать чуждым болгарской и сербской, а тем более словенской традиции. В ряде случаев при описании приемов защиты от града у сербов и болгар мы встречаемся с упоминанием глиняных форм для выпечки хлеба (ср. в Полесье выбрасывание хлебной дежи). То же можно наблюдать при громе. У сербов, болгар и македонцев очень широко употреблялся очажный треножник в качестве апотропея от града и грозы<sup>43</sup>. Это различие отражает древнюю специфику восточных и южных славян в области материальной культуры. Если для восточных славян издавна была характерна печь, то южные славяне пользовались преимущественно открытым очагом<sup>44</sup>.

По свидетельству Д. Маринова, «когда гремит и сверкает, наш крестьянин спешит прибрать подницу (плоскую глиняную форму, в которой пекут хлеб) в дом, чтобы она не осталась на улице, так как народное верование утверждает, что хала\*\*\*, убегая от змея, не может ни в чем ему противостоять, единственное оружие, которым она может победить змея,— это подница или часть ее. Хала, найдя подницу на дворе (или кусочек подницы), брала ее и кидала в змея, и если попадала, то ранила его и могла его убить. Ранив или убив змея, хала низвергала проливной дождь или град и приносила опустошения. Вот почему крестья-

\*\*\* Болгарская «хала» — мифическое существо, охранитель полей.

нии прячет подницу, а если у него есть разбитая подница, он и ее приберет вместе с осколками»<sup>45</sup>.

Хотя в данном случае, в отличие от других примеров, хлебную форму убирают со двора, а не выносят во двор, важно уже само присутствие одного из атрибутов очага в действиях, направленных на защиту от грозы.

У македонцев в районе Гевгелии, «когда идет град, народ выносит из дому треножник, кочергу и стреляет из ружей, а для чего это делают, не знают»<sup>46</sup>. У сербов в Лесковацкой Мораве, «когда идет град, выносят на улицу тарелку и переворачивают ее. Выбрасывают противень, кочергу и треножник, который ставят наоборот»<sup>47</sup>. Следует еще раз обратить внимание на акт переворачивания предметов, будь то печная утварь, треножник<sup>48</sup>, хлебная форма, тарелка или железное орудие — коса, топор, а также борода. Это действие, более отчетливо выраженное в южнославянских ритуалах защиты от града и бури и мотивируемое нередко в народном сознании этимологической связью «переворачивать предмет — отворачивать тучу», может обособляться от рассматриваемых здесь ритуальных действий, превращаясь в самостоятельный акт: ср. болгарский и сербский обычай переворачивать телеги<sup>49</sup> с целью обезвредить град<sup>50</sup> или зафиксированный в Сербии, в Драгачеве, обычай «переворачивать» имя и фамилию «нечистого» покойника, к которому обращались с призывом отвернуть тучу (Петар Стапкович → Стапко Петрович), а также выворачивание наизнанку одежды, в которой выходят навстречу туче<sup>51</sup>.

Полесский обычай перекусывания градин находил себе ближайшее соответствие в южнославянских поверьях о том, что град можно остановить, проглотив первые градины, и в соответствующей ритуальной практике. Так, у болгар Сливенского, Габровского и Казанлыкского округов, «чтобы прекратить град, выбирают мальчика или девочку (первого или последнего ребенка у родителей), чтобы они проглотили по одной градине. Тогда град «пересекается» (се пресича) в дождь»<sup>52</sup>. Аналогичные свидетельства содержатся в сербских этнографических источниках, которые специально анализируются нами в другой работе<sup>53</sup>. Наконец, приведем здесь соответствующие словенские материалы: «В Гриблях у Колпы считали, что град тотчас же прекратится, если взять первое зерно града и проглотить его. Семья Байдовых в Шепт-Юрье под Кумой была в поле, когда начался град. Поскольку у них не было огня, чтобы «зажечь», т. е. остановить град, они взяли градину в рот и съели ее. Град немедленно прекратился». «В Великой Педеле тоже полагали, что если съесть градину, град прекратится или во всяком случае не нанесет ущерба хозяйству. В этой местности, чтобы наверняка остановить град, съедают две градины, а три суют за шиворот под одежду» (там же). В некоторых районах Словении засвидетельствован обычай бросать градины в огонь. Ср.: «На Мурском Поле бросали первую градину в печь. Это делают еще и сейчас в Любном (запись 1934 г. — Н. и С. Т.), где

во время града тоже бросают градину в огонь. В Шент-Юрье под Кумой считают, что град прекратится, если в девяти домах подберут первые зерна града и бросят их в огонь»<sup>54</sup>.

Вообще в словенских магических актах, связанных с градом и грозой, большое место занимают действия с огнем: сжигание в печи трав и т. д. Наиболее распространенным является обычай сжигания *бутары* — пучка веток, освящаемых в вербное воскресенье, или ее части<sup>55</sup>. Ср.: «В Словенских Горицах и в Гриблях в Белой Краине зажигают в печи часть бутары. В Словенских Горицах это делает хозяин дома. Шептюрцы (жители Шепт-Юрской округи) сначала бросают бутару под стреху, чтобы на нее падал град и дождь; только после этого они бросают ее в печь, и град таким образом прекращается»<sup>56</sup>. Когда угрожает непогода, ветки бутары зажигают во многих районах Словении (Черномель, Прекмурье, Сельшская долина, Полянская долина, Моленски Врх, Савиньска долина, Маренберг, Козьяк, Веленьо и округа, Брасловч, Велика Неделя, Лютомерска околица, Каринтия, Любно, Мурска Собега, Шент-Юрий под Кумом, Рож, Зильска долина, Штирия, Сел, Апач и Подъюне в Кариптии, Задобрава и Девица Марья в Поле, Словенске Горице, Бела Краина). В Белой Краине бросают в огонь ореховую палку и часть бутары. В Подгорье же, в Лошской долине, — только бутару, в Волчах, Чегиньи у Толмина — только ветки маслины, ибо другой бутары у них нет. В Дражгошах освященные прутья не должны гореть, а только тлеть, чтобы шел дым»<sup>57</sup>. О том, что такой ритуал мог совершаться у открытого огня и притом вне дома, свидетельствует следующее сообщение: «Иные шептюрцы (жители Шепт-Юрья) разводят огонь на ближайшем холме и кладут в него ветки бутары»<sup>58</sup>.

Помимо специально освященной бутары, на огне во время грозы или перед ее началом могли сжигаться и другие предметы: различные сушеные растения и травы в пучке, сохранные от иванова дня (их затыкали за балку или ими устилали пол в доме и двор), освященный хрен, ветки и кости<sup>59</sup>. «В Лютомерской округе срезают у ребенка, которому исполнился год, клоч волос и при грозящей непогоде бросают его на огонь, чтобы потом этот дым рассеял вредоносные тучи»<sup>60</sup>. Последний способ борьбы с градовой тучей в Словении находит близкое соответствие в полесском широко распространенном обычае подпаливать детям волосы громничной свечой, чтобы они не боялись грома. Ср.: «Мать, як придэ с цэрквы, свичку принэсэ до дому, запалыть и подсмалюе тропшкы спэрэду, ззаду, справа и злева на крэст, шоб грому нэ боелься; всіх пудсмалюе и дае чы дочцы чы мужыку и кажэ: бэры и мэна подсмалюй» (72); «На сретенье приносили из церкви домой зажженные свечи и подкуривали детям волосы, чтобы они не боялись грома» (73, 22, 84, 80). Совершенно так же используется шерсть убитого волка у сербов в Алексиначком Поморавье: «Женщины берут еще и шерсть убитого волка и ею окуривают (каде) детей, которые боятся (грома)»<sup>61</sup>.



Словенская бутара — прямая параллель полесской освященной вербе, играющей, как было показано выше, аналогичную роль в ритуалах защиты от града. В отличие от бутары, однако, верба в Полесье не только сжигалась, но могла быть объектом и других действий: ее ставили в угол хаты, хлева, затыкали за балки, окна, двери, выносили или выбрасывали из дома во время грозы и града.

С ритуалом сжигания бутары может быть сопоставлен и отмеченный в юго-восточной Польше обычай жечь в аналогичной ситуации ветки багульника: «Во время надвигающейся грозы ставят на окно пальму (т. е. специально украшенную пасхальную ветку. — *Н. и С. Т.*), чтобы уберечь дом от молнии; жгут также на очаге под трубой ветки багульника, и дым от них должен разогнать тучи. Затыкают также пальмы в поля, чтобы защитить их от града и сильных дождей»<sup>62</sup>.

Наконец, укажем на южнославянские параллели к весьма распространенному в Полесье обычаю зажигать во время града, грозы или ливня громничную свечу. Подобным образом поступали жители из Пиротской, Нишской, Врањанской и Лесковешской округов — они зажигают восковые свечи па пороге дома и зовут: «Герман, Герман! Перенеси эту тучу в пустые горы, где петухи не поют, где свињи не визжат и где не месят колаци»<sup>63</sup>; «Ради той же цели (чтобы остановить град) полезно зажечь свечу или рождественскую, юрьевскую или тодоровскую солому»<sup>64</sup>. В Сербии и Словении зажигание свечи тоже хорошо известно и нередко совмещено с ритуалами, носящими характер «угощений» — с выносом стола, хлеба, соли и т. п. Эти ритуалы-«угощения», хорошо описанные в сербской этнографической литературе, подробно анализируются нами в специальной работе<sup>65</sup>. Поэтому здесь, не цитируя источников, отметим лишь, что во многих случаях эти свидетельства сохранили чрезвычайно важный для интерпретации данной группы ритуалов мотив обращения к заложным покойникам, управляющим, по народным представлениям, природными стихиями небесной воды и огня (грозы, дождя, града) и мифологический мотив угощения, умиловливания их с целью предотвратить грозящее бедствие. Полесские материалы такого рода, почти в точности повторяющие сербские описания самого ритуала («Чтобы остановить дождь, выносили на улицу стол, клали хлеб, соль, лопату, на которой пекли хлеб, и молились богу» — 55), не содержат, однако, мифологического мотива заложных покойников и обращения к ним во время грозы и ненастья, хотя вообще этот мотив и соответствующее представление о власти заложных покойников (и прежде всего утопленников) над стихиями огня и воды хорошо известен в Полесье и отражен в ритуальном голошении по утопленнику (призывании утопленника) во время засухи с целью вызывания дождя<sup>66</sup>.

Вообще и в сербских ритуалах защиты от града и грозы мотив обращения к мертвецам не всегда выражен в такой прямой форме. Во многих описаниях он либо вообще отсутствует (как и в полес-

ских материалах), либо представлен косвенно. Ср., например: «Ради защиты от града и грома в окрестностях Новой Вароши машут на тучу платком (тканью), которым подвязывали челюсть покойнику»<sup>67</sup>. Такого рода косвенные отражения этого мотива имеются и в полесских записях, относящихся к способам защиты от града и бури: «Од грому вот какую съвечу беруць — як человек умирае да дзержкаць у руке, о то од грому съвечку дзержаць у хаты» (86). В другом полесском свидетельстве-быличке говорится об убитом матерью ребенке, что и стало причиной градобития (ср. широко распространенный у южных славян мотив «копиле», т. е. умерщвленного и закопанного в землю младенца, являющегося причиной засухи или, наоборот, проливных дождей): «Жэншчына замурдовала дытя и запесла на другое село, в Пишчу и вложила в копу. И тою дорогою град все ишов, целый год до осени и все побыв — и жыто, и все, все» (73). То же может быть выражено в ином «жанре», т. е. рассказано не в виде былички, а в форме мифологического представления, объясняющего причину града или сильных дождей: «Женшчына шо нэ схотила годуваты дытыну и замурдовала чи приспала, чи утопила — то от того и град бувае и сильный дош бувае» (там же).

В сербской традиции мотив заложного покойника (утопленника) обычно выступает в связи с ритуалом «угощения» (выноса стола, хлеба, соли и т. д.), но может встречаться и независимо от него как самостоятельный ритуальный акт обращения, призыва к утопленнику: «Когда идет град, следует звать по имени последнего утопленника, чтобы он повернул назад свой «скот», ибо считается, что он навлек град. Некоторые говорят о граде, что это некий утопленник бежит перед тучей, которую он гонит. Поэтому ему кричат: Верни скот!» (Босния, бывш. Височкая нахия)<sup>68</sup>. Для понимания этого текста необходимо учесть характерное для сербов представление о тучах как о стадах быков, волов (говяд), выраженное в отгонных заклинаниях, о чем подробнее говорится в нашей следующей статье<sup>69</sup>.

В польских этнографических описаниях мы также встречаем два независимых ритуала: с одной стороны, ритуал выноса на улицу стола с угощением или с какими-то сакральными предметами (в последнем случае исчезает и мотив угощения, кормления управляющих тучами плапетников, облочников, градобоев и т. д., представленный в других ритуалах)<sup>70</sup>, с другой стороны, — ритуал обращения к покойнику, в общем не связанный с первым. Ср. следующие два описания: «Выносят и ставят перед домом стол, на который ставят освященную воду, а во время грозы с градом выставляют, кроме того, столешницу и скалки для теста. В это время строго следят, чтобы дверь, печь и окна были наглухо закрыты и чтобы никто из домочадцев не зазвонил в это время ключами»<sup>71</sup>. «В Страдоме под Ченстоховой, если падвигается буря с громом, то нужно подвинуть тело покойника (лежащего в доме. — *Н. и С. Т.*) и позвать его по имени, иначе разразится гроза»<sup>72</sup>.

Таким образом, среди магических приемов защиты от града

и грозы существует обычай выноса стола и угощения, иногда просто стола в сочетании с другими сакральными предметами — обычай, засвидетельствованный в Полесье, в Польше, у южных славян. Наряду с этим обычаем (либо в сочетании с ним, либо независимо от него) с той же целью применялось обращение к «нечистым» (заложным) покойникам, также известное всем рассматриваемым регионам. При этом различия между локальными микро- и макроронами сводятся по существу к различиям в способе формального (предметного) и жанрового воплощения одного и того же набора «мотивов», либо сюжетов или в различной сочетаемости одних и тех же формальных компонентов в пределах единого структурного «обрядового пространства». Так, в некоторых местных сербских традициях объединены, как мы старались показать выше, все функционально значимые элементы интересующих нас ритуалов, которые в других локальных системах «рассыпаны» по разным отделам общего обрядового комплекса или по разным ритуалам в пределах одного широко понимаемого обряда, по разным группам ритуалов или же вообще оказываются выведенными за пределы обрядовых форм поведения и представлены в иных жанрах и иных, в частности, словесных, языковых и других кодах.

Говоря о параллелях из других славянских зон к полесским приемам защиты от града и грозы, следует упомянуть еще целую группу различных способов, объединенных общей христианской или псевдохристианской формой, а именно: обычай крестить градую или грозую тучу рукой, хлебной лопатой, скатертью и т. п., креститься при виде тучи, крошить ее благословенным (освященным) вином, выносить ей навстречу иконы (или выставлять их в окна), читать молитвы и т. д. Все эти способы воздействия на тучи распространены у всех славян. К ним примыкают такие сугубо магические приемы, как двойное чтение молитв «Отче наш» и др. (т. е. повторение каждых двух слов или кратчайших синтагм с двумя основными словами дважды: *Oče naš, Oče naš, kateri si v nebesih, kateri si v nebesih...*) у словенцев <sup>73</sup> или чтение наоборот, справа налево, отдельных текстов или отдельных фрагментов текста, которым якобы пользуются знахари, умеющие управлять тучами, а также вообще заговаривание туч с целью их отвращения от села.

Представлений о людях или духах, способных воздействовать на тучи <sup>74</sup>, которыми так богата южнославянская и западнославянская традиции, в Полесье немного. Обычные ответы на вопрос о людях, умевших «отворачивать» тучу, получаемые в Полесье, ограничиваются самым общим воспоминанием, что такие люди были и что они отгоняли тучу с помощью заговора: «Відомі випадки замовлення хмары. Старі люди пам'ятають, що був такий чоловік, що вмів замовляти хмару. Текст замовлення не зберігся, бо він нікому його не передав» (45). Приведем несколько записей недавнего времени из Западного Полесья: «Это было в восемнадцатом году. Я сама видела. Вышло две больших тучи — одна от

юга, другая — от запада. И вот они сошлись вместе и как бы с неба что упало. И вышел большой ураган. Он шел на ту деревню, где мы жили. Люди страшно перепугались и плакали и кричали. И был там старый дед. Он брал какую-то икону и молился. И ураган разорвало на две части молитвой» (из письма жительницы с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., 1979 г.). «Був таки дид Панас. То вжэ вин выходыть, як хмара выходыть. У него такая шапка була. На чотыри канты света пэрэхрэсцица, и та хмара ужэ обседае, обседае и ужэ няма. Шапку здоймэ и пэрэхрэсцица и стане, помолица и хмара стыхае, стыхае» (с. Щедрогоры Ратновского р-на Волынской обл., запись авторов, 1979 г.). «Я умею отгонять тучу. Отворотить можно только ту тучу, которая находится еще вдальеке (на горизонте). Нужно с иконкой (любой) выйти из хаты и махать рукой — обо на лис, або на горы, або на морэ и хрэсьтиш хмарочку: хмарочко, хмарочко, разыйдыся (вариант: иды сыби) на горы, на морэ, на лиса, на бура (на боры?). Так надо раз девять сказать» (с. Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., запись А. В. Гуры, 1979 г.).

Нетрудно заметить, что такие отрывочные воспоминания приближаются по форме и содержанию к быличкам, к малым фольклорным жанрам с фантастическими сюжетами (к «обмираниям», рассказам о неведомой силе и т. п.). Они обладают и традиционным зачином («Був таки дид Панас»), «формулой достоверности» («я сама видела») и устойчивыми формулами-клише («хмарочко, хмарочко!»).

Интересную полесско-южно- и западнославянскую параллель представляет способ отведения градоносных туч с помощью палки, которой до этого вызволяли лягушку из пасти змеи. Ср. следующие два чрезвычайно близких текста из Полесья и Западной Сербии: «Е така людына, шо може тучу одвэрнуты. Як дэ знайдэш вужа, вуж жабу у рот взяв, палкой разогнаты, шоб не задавив. Як хмара выходить, махнэ тэй палкой против хмары — она разэйдэца. Яка е палка, с чого-небудь» (84); «Когда змея ест жабу, берут палку и спасают жабу, а змею убивают. Эту палку сохраняют и ею разгоняют градоносные тучи. Кроме того, эту палку бросают корове, если она не может отелиться»<sup>75</sup> (ср. выше о метафорической связи тучи — коровы).

Чудесные свойства такой палки, хотя и вне связи с отведением туч, известны и в Словении: «В Черном Врхе в Идрии, если кто-нибудь ударит палкой змею, которая в этот момент готова была проглотить жабу, и тем самым помешает змее съесть маленькое животное, станет обладателем чудодейственной палки. Кто имеет такую палку, может ее прикосновением уладить самую ожесточенную ссору и драку»<sup>76</sup>. Аналогичные поверья зафиксированы в Польше, кроме того, они характерны и для северокавказских народов, что ставит эту тему, как и ряд других (например, «пахание реки» для вызывания дождя), в широкие рамки славяно-кавказских соответствий и требует тем самым специального рассмотрения.

Применение яйца, и прежде всего пасхального крашеного яйца, как средства защиты от града представляет собой один из многих примеров ритуального использования яиц в календарных, семейных и иных обрядах, характерного для всех славян. Многочисленные параллели полесскому обычаю перебрасывания яйца через дом во время града находим, правда, не всегда прямые, в сербской этнокультурной области <sup>77</sup>. Здесь хотелось бы только отметить, что общая сакральная значимость яйца в данной группе ритуалов повышается магией его формального сходства с зернами града (ср.: в обрядах вызывания дождя в Полесье применяются различные мелкие круглые предметы — горошины, мак и т. п. — как символы дождя, дождевых капель) <sup>78</sup>.

До сих пор мы рассматривали способы и средства защиты от града и грозы, применявшиеся непосредственно во время грозы и града или при появлении туч, угрожавших градом, молнией и проливным дождем. Кроме них, существовал целый ряд специальных охранительных приемов и ритуалов профилактического характера, которые должны были обезопасить людей и будущий урожай от этих стихийных бедствий. Такие профилактические меры, широко практиковавшиеся в Полесье, можно условно разделить на четыре группы: 1) соблюдение определенных годовых праздников, т. е. запрет на полевые и домашние работы или на некоторые специальные виды работ; 2) исполнение некоторых особых действий, приуроченных к определенным праздникам; 3) исполнение некоторых обычаев вне праздничных дат и без календарной приуроченности, но в связи с определенными хозяйственными или семейными обрядами; 4) соблюдение тех или иных запретов или предосторожностей, обязательных в любое время. Проиллюстрируем эти группы лишь отдельными примерами, так как тема профилактических действий в целом требует особого детального рассмотрения.

В связи с первой группой запретов можно привести следующие полесские свидетельства: «Во избежание вреда от града соблюдается запрет на работу в громовую среду (в среду на пасхальной неделе. — *Н. и С. Т.*)» (82—83); «У велики чэтверг праком нэ пэрысь — будэ град праты, бити, всё збожэ збйе град» (72); «Град як бье — до провид (первое воскресенье после пасхи, фомина неделя. — *Н. и С. Т.*) ны шый и праком нэ пэри, бо як будэш праты праком, то град будэ праты добро» (72). Если в «годовой» (дванадесятый. — *Н. и С. Т.*) праздник несешь дрова на руке, «нэ трэба нигды кыдаты дров, трэба положить тыхэнько, шоб ны стукало, шоб громом нэ было, трэба тыхэнько дрова класты» (72).

Запреты такого рода широко распространены у южных славян, где ряд годовых весенних и, естественно, летних праздников соблюдается именно из-за опасности градобития. Так, у болгар празднуется четыре таких дня: «Герман-градушкар (т. е. градобойца. — *Н. и С. Т.*) 12 мая, Вартоломей — 11 июня, лисье 14 июня и видов ден 15 июня ст. стиля. Но из всех Герман — первый градобойца» <sup>79</sup>. Как и в Полесье, у сербов, македонцев и болгар стро-

го соблюдается запрет на различные виды полевых и домашних работ в великий четверг или несколько четвергов подряд. Так, в Восточной Сербии «от пасхи до вознесения (спасовдана) крестьяне не работают ни в один четверг: не пашут, не копают, не запрягают волов и т. д. Все эти четверги празднуют, чтобы град не побил поле. Народ называет эти четверги великими, и всего их семь»<sup>80</sup>. Или «от благовещения до покрижка (праздник перед вознесением. — *Н. и С. Т.*) ни один четверг не носят ничего белого и не расстилают белья на заборе и на траве, ибо там, где так поступают, идет град»<sup>81</sup>. Из зимних праздников в той же макроне соблюдают 16 января по ст. стилю праздник поклонения честным веригам ап. Петра из-за предостережения от града, а «на рождество и в течение целой недели никто не смеет рубить дрова и вообще ударять топором, чтобы не бил град в течение года»<sup>82</sup>.

Большая часть специальных превентивных ритуалов была приурочена к юрьеву дню. Так, по сообщению М. Федеровского, в Волковыском р-не в Белоруссии «на Юрия (23 апреля ст. стиля) рано утром хозяева обычно обходят поля, засеянные озимыми, после чего на самой границе (меже) раскладывают скатерти и съедают на них остатки освященной еды. После трапезы, чтобы град не повредил летом посевов, бараний лоб, а также все косточки и крошки, оставшиеся от угощения, закапывают там же, на самой границе (меже), предварительно окропив ямку освященной водой»<sup>83</sup>. На Украине (в районе Канева) в юрьев день крестьяне обходили поля, после чего «каждый из них, не исключая невест, вытягивается на своем поле, чтобы совершить главное действие, ради которого они прибыли, — катание по земле. После совершения этого обряда праздник завершается шумной беседой, песнями и выпивкой. Я сам видел этот обычай в с. Медвине (Каневского повета), — свидетельствует В. Пиотровский<sup>84</sup> (запись начала XX в.).

У сербов в Шумади (Таково) известен обычай обнести в юрьев день вокруг села при полном молчании цыпленка, вылупившегося перед благовещеньем, а затем закапывать его живьем. М. Филипович сообщает, что «это уже исчезающий обычай, однако еще можно услышать как говорят: „Бьет нас град, потому что не носим цыпленка“»<sup>85</sup>. В этот же день в юго-восточной Сербии, в Верхней Пчине, совершался и ритуал «втыкания в поле «потки» — вербовой ветки с листьями, которая должна уберечь поле как от града, так и от женщин-ворожей (колдуний), чтобы они не отняли урожай»<sup>86</sup>. Тот же самый ритуал в южной Польше приурочен к страстной пятнице или к пасхе: «В полной мере сохранилась церемония втыкания в великую пятницу или пасхальное воскресенье крестиков, главным образом, на озимых... Говорят, что делают это для того, чтобы посевам не вредил град и злые ветры, а постройкам — молния («перуны») и злые ветры»<sup>87</sup>.

У болгар, как сообщает Д. Маринов, на юрьев день «в селах Перушица и Брестовица Пловдивского округа вечером на закате берут оставшуюся от рождества солому и несут ее на могилы, где

ее сжигают, чтобы не бил град. Народное поверье утверждает, что везде, откуда виден огонь от этих костров, не будет летом бить град»<sup>88</sup>. Наконец, упомянем еще известный во многих областях Сербии обычай — перед пасхой специально красить одно или два яйца для защиты полей и села от града. Это яйцо употреблялось либо непосредственно во время града, либо профилактически. В последнем случае его закапывали еще весной, на пасху или на юрьев день, в поле, огород или виноградник, давали скотине и т. п.<sup>89</sup> Точно такой же обычай известен и в Полесье: «Ранньою весною, зразу після паски на житньому лапу чи лапу пшениці закопували свячене яйце. Вважали, що це обереже ниву від граду» (45). От пасхального угощения берегли также кость, которую летом сжигали во время грозы: «Стегно як сятили на паску, то под комином берегли костку, и як застане гроза, кали топилась печь, то кидали ее в печь, щоб молния не ударила» (21).

В этих, в общем уже почти забытых обрядах, сказались древние языческие мифологические представления о яйце как источнике жизненной силы и апотропее от болезней и напастей, отраженные и в ритуалах, связанных с народной медициной и ветеринарией, рождением ребенка, севом и т. п.

Ритуальные действия и запреты превентивного характера, относящиеся к последним двум группам, т. е. не связанные со строгими календарными сроками, касаются различных практических и обрядовых сторон народной жизни. Часть из них закономерно связана с полевыми работами и направлена на обеспечение урожая и охрану посевов. Так, у сербов в Груже (Шумадия) во время сева, «когда несут семена в поле, нужно применять к ним уголь, чтобы град не побил посевы»<sup>90</sup>. У банатских геров во время жатвы оставляли на поле «попову бороду», т. е. нежатый участок колосьев, которые предназначались «халам» (змеюкам), управляющим градовыми тучами. Эта жертва, по представлениям сербских крестьян, защищала посевы от града<sup>91</sup>. В Полесье на Черниговщине отмечен один запрет такого рода: «До благовіщення не тіпали ні льону, ні конопель, щоб не витіпав град хліба в полі і городини. Тіпали з осені. А хто не тіпав з осені, то і весною не тіпає, чекає осені. Бо люди свараця» (4).

Ряд запретов и предосторожностей касается погребального обряда. В западном Полесье, «колись нэ давали покойника открытым вэзти, бо град будэ. Тэпэрь ховають открытым» (72). У сербов в районе Болевца прежде, чем опустить гроб в могилу, «покойнику развязывают все узлы на руках, ногах и т. п.: если их не развязать, село побьет град»<sup>92</sup>. В Южной Шумадии «нельзя пропустить через поле висельника, утопленника или убитого человека, иначе это поле потом побьет град»<sup>93</sup>. Аналогичный запрет зафиксирован у поляков: в Ропчицах (Жешовский край) когда-то считали, что если перевезти тело покойника из одного прихода в другой через несколько сел, в том же году будет град в тех селах, через которые везли тело покойника<sup>94</sup>.

Единственный пример профилактики града в рамках свадеб-

ного обряда дает следующее полесское свидетельство: «Если девушка беременной идет к венцу, то в нее должны бросать камни, а то будет град» (72).

В качестве превентивных мер против града используются и неспецифические для данного случая действия, носящие общий охранительный характер и совершаемые во время разных стихийных бедствий. К ним относится прежде всего опахивание села: «Чтобы обезопасить какую-то местность от града, нужно, чтобы два брата-близнеца на двух волах-близнецах пропахали в селе или около села в четырех направлениях, причем в предрассветное время (до пения первых петухов); в это время старые люди выходят на улицу и зажигают свечи, купленные непременно в церкви»<sup>95</sup>. Аналогичные обычаи отмечены у поляков: «Град, хотя бы он прошел надо всей округой, на Гарнице никогда не будет идти, потому что, как рассказывает плотник Станашек, когда-то, очень давно, два брата-близнеца опахали плугом весь Гарнец, запрягнув в плуг двух бычков, которые тоже были близнецами.— Но перуны-то в ваш Гарнец бьют.— Да. С этим близнецы уже ничего поделывать не могли,— отвечает Станашек» (запись 1908 г., с. Суха в Подгалье). В Краковском воеводстве также было распространено опахивание полей бычками-близнецами, совершавшееся крестьянами-близнецами<sup>96</sup>.

У словенцев в Белой Краине был обычай огораживать поле от града: «На каждом углу поля вбивали ореховый кол, вырезали с наружной стороны крест, между колами натягивали пить, которая была выпрядена накануне дня св. Фомы от трех часов ночи до восхода солнца»<sup>97</sup>. В этом обряде уже содержится деталь, напоминающая обыденные действия с охранительной функцией, хорошо известные в разных славянских зонах. М. Федеровский записал в Волковыском р-не Белоруссии рассказ о ритуале, включающем тканье обыденного полотенца с целью защиты от града: «Чтобы град не причинял ущерба, нужно весной бабам со всего села собраться в одну хату и за ночь напрядь и выткать ручник, назавтра отнести его в церковь, освятить, затем повытягивать из этого ручника все нити и опоясать ими поле вокруг, тогда бог будет хранить от града»<sup>98</sup>. Последняя часть этого ритуала (опоясывание питью) в точности повторяет словенский ритуал.

Завершая обзор собранных в последние годы полесских материалов и их инославянских соответствий, относящихся к традиционным народным поверьям о громе и граде, и основанной на них ритуальной практике, необходимо сказать, что в данных заметках рассмотрена лишь часть имеющихся в нашем распоряжении сведений, касающихся первого весеннего грома и способов защиты от града. Здесь совсем не затронуты такие интересные вопросы, как профилактические меры защиты от грома и молнии, названия и поверья, связанные с деревом, пораженным молнией, отношение к человеку, убитому молнией, как к праведнику или как к грешнику, тушение пожаров, зажженных молнией и др. Общее представление обо всем комплексе ритуальных действий в



связи с грозой и градом, известных в Полесье, можно получить из прилагаемого ниже вопросника.

Излагаемый в серии заметок материал ценен и в ином отношении, а именно: он демонстрирует истоки обрядового фольклора, раннюю, зародышевую стадию его развития. Как уже нами кратко отмечалось в первых заметках<sup>98</sup>, окказиональные обряды, т. е. обряды по случаю, в отличие от календарных, приуроченных к определенному времени, чаще всего к какому-то дню, а иногда даже и поре суток, хорошо отражают и в типологическом и в историко-генетическом аспекте первичный этап организации ритуального действия, ритуального предмета, иногда и ритуального слова. В календарных обрядах в большей мере, а в семейных (свадебных, родинных, погребальных) — в меньшей (эти обряды, сами по себе, могут считаться окказиональными, так как они во временном отношении не приурочены или мало приурочены) обнаруживаются многие элементы окказиональных обрядов часто уже в скрытом или «драматизованном» («театрализованном») облике. И хотя в современном своем виде окказиональные обряды, в том числе и обряды, связанные с первым громом или защитой от града, при всей их устойчивости, необязательно повторяют ту процедуру, ту форму и тот внешний и внутренний «обрядовый текст», который был тысячелетия тому назад, в праславянскую и индоевропейскую эпоху, общий характер обрядовой и фольклорной структуры в ряде славянских зон с устойчивой традицией, в том числе и в Полесье, таков, что активный процесс формирования или развития календарных обрядов на основе окказиональных продолжается и в наши дни, там, где еще жива народная фольклорно-обрядовая традиция в целом.

Более простой по своей структуре и по семантике составляющих его компонентов, а также предметных и действительных символов (и слов), окказиональный обряд может послужить ключом к объяснению более сложных обрядов, в первую очередь календарных, и особенно сопровождающих их фольклорных текстов, а также фольклорных текстов, уже автономных и независимых от обряда.

Простейшим случаем параллелизма обрядового текста в целом (действия, предметов, иногда и слов) и текста вербального (обрядово-фольклорного) является описание (перечисление и т. п.) в фольклорном обрядовом тексте самой процедуры ритуала и его назначения. Так, в сербском действе защиты от града, зафиксированном в 1974 г. в районе Драгачева (Западная Сербия), крестьяне выносили во двор топор, мотыгу, косу и серп, махали ими на приближающуюся тучу и кричали:

Машем ти сјекиром,	Машу тебе топором!
Иди у планину — сјечи!	Иди в гору — руби!
Машем ти мотиком,	Машу тебе мотыгой,
Иди у планину — копај!	Иди в гору — копай!
Машем ти косом,	Машу тебе косой,

Иди у планину — коси!	Иди в гору — коси!
Машем ти срном,	Машу тебе серном,
Иди у планину — жањи!	Иди в гору — жни!

Еще проще случай, когда текст представляет собой отгон градовой тучи без упоминания о действии, наподобие такого сербского текста из района Жупы:

Не овамо на нас, ало!	Не [иди] сюда на нас, змей!
По путуј на Татар-Планину:	Направляйся в Татар-гору:
где овца не блеји,	Где овца не блеет,
где во не риче,	Где вол не мычит,
где пас не лаје,	Где собака не лает,
где петао не кукуриче.	Где петух не кукарекает.

К этому тексту близок уже приводившийся нами выше полесский текст из Ковельского р-на Волынской обл.:

Хмарочко, хмарочко! Розыйдыся —  
 На горы, на морэ, па лиса, на бура (боры).

Но на сербской почве зафиксировано немало обрядовых текстов, где словесная (вербальная) часть уже отличается от ритуальных действий и содержанием и символикой. Это — начало отрыва словесной части от обряда, начало его автономизации. Такие тексты подробно изложены и отчасти комментированы в наших последующих заметках<sup>100</sup>. Сейчас же подчеркнем, что для решения проблем соотношения обрядового фольклора с самим обрядом крайне важно обратить внимание не только на случаи параллелизма обрядового текста и текста фольклорного, которых много и в купальских, и в колядных, и в жнивных, и в иных обрядах и песнях, но и на ситуацию, когда такого параллелизма нет, когда словесное сопровождение или словесная (вербальная) часть обряда вовсе отсутствует. Эта ситуация также существенна, ибо она может продемонстрировать инвентарь обрядовых предметных и акциональных символов независимо от фольклорного символического инвентаря.

В заключение подчеркнем еще раз, что сравнение всего круга традиционных представлений о громе и граде, реконструируемых для полесской культурной традиции на основании множества разнообразных ритуальных действий, запретов, предписаний, разного рода сакральных текстов, бытовавших в прошлом и частично сохраняющихся до настоящего времени, с комплексом представлений, характерных для иных славянских этнокультурных традиций, обнаруживает, что в целом соответствующие фрагменты мифологического образа мира достаточно явно накладываются друг на друга, т. е. все они могут быть описаны в принципе одним и тем же набором символов и их отношений. Если мы выделим все функционально, структурно и семантически значимые элементы сопоставляемых фрагментов, принадлежащих разным традициям, то практически каждому элементу одной традиции мы

сумеем найти соответствие в рамках другой (и других) традиции, хотя системные характеристики этих соответствий и их функциональная нагрузка могут быть различными. Различия, определяющие специфику каждой локальной традиции, кроются не столько в инвентаре, сколько в распределении структурно значимых элементов и символов, их сочетаемости друг с другом, в пропорциях, в относительной мощности этих элементов. То, что повсеместно распространено в одном крае и составляет центральный элемент обрядовой системы, может быть периферийной и второстепенной деталью в другом. То, что в одной системе составляет часть некоторого ритуала или даже самостоятельный ритуал, в другом — может встретиться как побочный мотив какого-нибудь сакрального текста или как часть другого ритуала. Выше мы уже касались этого в связи с различными жанровыми и структурными реализациями мотива заложных покойников в ритуалах защиты от грома и града в разных славянских традициях. Подобных примеров можно было бы привести немало. Вот почему при сопоставительном исследовании различных форм традиционной народной культуры с целью реконструкции древнейших мифологических представлений и ритуального поведения следует максимально расширять объем привлекаемых к сравнению фактов, принадлежащих различным кодам и различным жанрам и являющихся в определенном смысле взаимными трансформами.

Выявление всей области схождения между разными мифологическими и обрядовыми системами составляет лишь первый этап, за которым должна последовать систематизация и интерпретация (генетическая, типологическая, ареальная) обнаруженных параллелей. При этом специального внимания потребуют многочисленные случаи полного структурного и содержательного параллелизма ритуальных форм и почти дословного совпадения описывающих их текстов, относящихся к различным славянским этнокультурным традициям.

### *Список обследованных населенных пунктов*

Б.— Брестская обл. БССР.	Л.— Львовская обл. УССР.
В.— Волынская обл. УССР.	Р.— Ровенская обл. УССР.
Г.— Гомельская обл. БССР.	Т.— Тернопольская обл. УССР.
Ж.— Житомирская обл. УССР.	Ч.— Черниговская обл. УССР.
К.— Киевская обл. УССР.	

1. Сивуха Козелецкого р-на Ч., зап. В. М. Федченко 1976 г.
2. Глинянка Репкинского р-на Ч., зап. В. В. Бачуриной 1976 г.
3. Рожновка Ичнянского р-на Ч., зап. Н. И. Москаленко 1976 г.
4. Прогресс Козелецкого р-на Ч., зап. Л. В. Грушко, 1976 г.
5. Терешковка Нежинского р-на Ч., зап. В. Н. Кравец, 1976 г.
6. Гремяч Новгород-Северского р-на Ч., зап. Н. П. Гребенниковой, 1976 г.
7. Борзна Борзнянского р-на Ч., зап. Н. Ф. Олифир, 1976 г.
8. Березняки Житковичского р-на Г., зап. А. Д. Гананайко, 1976 г.
9. Буйновичи Лельчицкого р-на Г., зап. Я. И. Гаврильчик, 1976 г.
10. Спорово Березовского р-на Б., зап. авторов 1974 г.
11. Давыдки Народицкого р-на Ж., зап. Н. Ф. Тищик, 1975 г.

12. Жолудеевка Овручского р-на Ж., зап. Н. Ф. Тищик, 1975 г.
13. Летки Лугинского р-на Ж., зап. Н. Ф. Тищик, 1975 г.
14. Замысловичи Олевского р-на Ж., зап. Т. В. Мостовой, 1975 г.
15. Пищаница Овручского р-на Ж., зап. Т. В. Мостовой, 1975 г.
16. Староселье Лугинского р-на Ж., зап. Т. В. Мостовой, 1975 г.
17. Повч Лугинского р-на Ж., зап. В. Н. Закусило, 1975 г.
18. Людвировка Овручского р-на Ж., зап. В. Н. Закусило, 1975 г.
19. Довгалева Талалаевского р-на Ч., зап. О. Н. Легкой-Хоменко, 1976 г.
20. Залесье Чернобыльского р-на К., зап. В. П. Потапенко, 1976 г.
21. Сибереж (и Монастырщина) Ренкинского р-на Ч., зап. Л. В. Кавасипой, 1976 г.
22. Кочище Ельского р-на Г., зап. авторов и В. И. Супруна, 1975 г.
23. Стольное Менского р-на Ч., зап. П. Г. Мороза 1976 г.
24. Журавки Варваринского р-на Ч., зап. К. И. Кузьменко, 1976 г.
25. Смолянка Куликовского р-на Ч., зап. Д. Д. Морского 1976 г.
26. Стреличево Хойницкого р-на Г., Т. Марченко, 1976 г.
27. Стодоличи Лельчицкого р-на Г., зап. авторов, 1974 г.
28. Жаховичи Мозырского р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
29. Дубровица Хойницкого р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
30. Великий Бор Хойницкого р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
31. Нивецк Дубровицкого р-на Р., зап. Х. М. Тимчак, 1977 г.
32. Ровенская обл. (село не указано), зап. Н. О. Канонихиной, 1977 г.
33. Омельяна Ровенского р-на Р., зап. В. Ф. Мисковой, 1977 г.
34. Дзвеняча Збаразского р-на Т., зап. О. Ф. Катрук, 1977 г.
35. Старое Село Рокитнянского р-на Р., зап. А. А. Козаченко, 1977 г.
36. Чудель Сарненского р-на Р., зап. З. Г. Абрамчук, 1977 г.
37. Балашовка Березновского р-на Р., зап. Е. П. Прокопчук, 1977 г.
38. Комаровка Костопольского р-на Р., зап. О. Я. Назарец, 1977 г.
39. Полонье (и Заболоть) Владимирецкого р-на Р., зап. К. А. Жук, 1977 г.
40. Довге Сарненского р-на Р., зап. О. В. Домнич, 1977 г.
41. Малая Совна Корецкого р-на Р., зап. Л. И. Вонюк, 1977 г.
42. Торчиновичи (и Морозовичи) Старосамборского р-на Л., зап. А. Сайки, 1977 г.
43. Хиночи Владимирецкого р-на Р., зап. Н. У. Колодий, 1977 г.
44. Верба (и Софеевка) Дубновского р-на Р., зап. Г. М. Камоды, 1977 г.
45. Ровенская обл. (село не указано), зап. Г. П. Веремей, 1977 г.
46. Бельская Воля Владимирецкого р-на Р., зап. М. Ф. Снитки, 1977 г.
47. Вельская Воля Владимирецкого р-на Р., зап. О. В. Климончук, 1977 г.
48. Старая Мощаница Здолбуновского р-на Р., зап. В. П. Столяр, 1977 г.
49. Ставок Костопольского р-на Р., зап. С. В. Савицкой, 1977 г.
50. Спасов Здолбуновского р-на Р., зап. Г. П. Овдеюк, 1977 г.
51. Лютинск Дубровицкого р-на Р., зап. Е. С. Федорчук, 1977 г.
52. Яроповичи Андрушевского р-на Ж., зап. Н. Романцова, 1976 г.
53. Лугины Лугинского р-на Ж., зап. И. Л. Заклюки, 1976 г.
54. Соловье Старо-Выжевского р-на В., зап. С. А. Здробилко, 1976 г.
55. Степановка Лугинского р-на Ж., зап. К. Коблюк, 1976 г.
56. Бобрица Емельчинского р-на Ж., зап. В. Д. Хоменко, 1976 г.
57. Городское Коростышевского р-на Ж., зап. Н. Павленко, 1976 г.
58. Гришковцы Бердичевского р-на Ж., зап. В. И. Дяченко, 1976 г.
59. Каменка Держинского р-на Ж., зап. аноним., 1976 г.
60. Бобрица Емельчинского р-на Ж., зап. С. Павлюк, 1976 г.
61. Неделище Емельчинского р-на Ж., зап. Т. М. Топчиной, 1976 г.
62. Горошки Полонского р-на Х., зап. Л. С. Омельчак, 1976 г.
63. Новая Котелья Андрушевского р-на Ж., зап. О. А. Могильницкой, 1976 г.
64. Тригорье Житомирского р-на Ж., зап. И. Б. Янчук, 1976 г.
65. Марьяповка Барановского р-на Ж., зап. Г. П. Богатчук, 1976 г.
66. Гомельская обл. (село не указано), зап. аноним., прислана Н. А. Ткачевой, 1977 г.
67. Киров Наровлянского р-на Г., зап. А. Р. Ткачева, 1977 г.
68. Переров Житковичского р-на Г., зап. В. И. Домнича, 1977 г.

69. Луково Малоритского р-на Б., зап. С. Бушкевич, 1977 г.
70. Мокраны Малоритского р-на Б., зап. Э. Г. Азима-заде, 1977 г.
71. Новый Двор Пинского р-на Б., зап. Э. Г. Азима-заде, 1977 г.
72. Олтуш Малоритского р-на Б., зап. авторов и Э. Г. Азима-заде, 1977 г.
73. Орехово Малоритского р-на Б., зап. С. Бушкевич, 1977 г.
74. Колки Дубровицкого р-на Р., зап. Р. М. Остаповец, 1977 г.
75. Колки Дубровицкого р-на Р., зап. Л. Л. Годунко, 1977 г.
76. Березино Володимирецкого р-на Р., зап. О. М. Левковой, 1977 г.
77. Неверков Корецкого р-на Р., зап. Е. Я. Мельник, 1977 г.
78. Дубровица Дубровицкого р-на Р., Л. М. Ульясовой, 1977 г.
79. Малинск Березновского р-на Р., зап. Н. М. Попрожук, 1977 г.
80. Володимирец Володимирецкого р-на Р., зап. Г. Ф. Гиль, 1978 г.
81. Дубно Дубненского р-на Р., зап. В. А. Метлюк, 1978 г.
82. Глинное Рокитнянского р-на Р., зап. Е. Дудко, 1978 г.
83. Сварицевичи Дубровицкого р-на Р., зап. Е. Дудко, 1978 г.
84. Челющевичи Петриковского р-на Г., зап. анонимн., 1977 г.
85. Стодоличи Лельчицкого р-на Г., зап. авторов, 1974 г.
86. Каменное Рокитнянского р-на Р., зап. С. Железниковой, 1978 г.

## П р и л о ж е н и е

### *Программа для собирания сведений по полесским обрядам, связанным с громом и градом*

Расспросите старых людей о том, что делали в селе для защиты от грозы, грома (молнии) и града непосредственно во время грозы и града, при их приближении и заранее. Затем выясните у информаторов (записав их имя, фамилию, возраст, место жительства и рождения) следующие вопросы, если они не нашли отражения в общем рассказе о грозе, громае и граде.

#### *Первый весенний гром*

1. Что делали во время первого весеннего грома?
  - а) Терлись спиной о дуб, дубовый столб, дерево вообще, о стену дома или хлева, о забор. Сколько раз? Что говорили при этом? Зачем это делали?
  - б) Обнимали дуб, грызли дубовое полено. Зачем?
  - в) Били палкой по спине, хватались за спину.
  - г) Затыкали за спину (пояс) веточку дуба (клена и т. п.).
  - д) Пролезали через дерево, корень дерева, через забор, протаскивали ребенка через забор и т. п.
  - е) Падали на землю и катались по земле (по траве, ржаному полю), пригибались к земле, терлись спиной о землю. Кто это делал? Где? Зачем?
  - ж) Втыкали в землю веточку осины, дуба, вербы и т. п. Где? Зачем?
  - з) Били камнем по голове (себя, других). Зачем? Что говорили при этом? Перебрасывали камень через себя. Зачем?
  - и) Поднимали или двигали что-нибудь тяжелое (телегу, колеса, печь — важно, что именно!). Кто это делал, где и зачем?
  - к) Умывались водой (у реки, из колодца, дождевой) и утирались чем-нибудь красным (платком, одеждой); обливались водой, мочили волосы под дождем; набирали воду в хлебную дежу, кружку. Кто это делал и зачем?
  - л) Зажигали свечи. Какие? Где? Зачем?
  - м) Жгли освященную вербу; ставили её в угол хаты.
  - н) Ставили хлеб-соль. Куда?
  - о) Крестились (сколько раз, в какую сторону?) или крестили тучу (рукой, хлебной лопатой и т. п.). Что говорили при этом?
  - п) Произносили заклинание («Моя железна голова не боиться грома»).
  - р) Совершали иные действия.

## Страх перед громом

2. Что делали, чтобы не бояться грома?
  - а) Подпаливали волосы на голове (спереди, на висках, с четырех сторон крестом). Чем, какой свечой? Кто это делал? Кому — детям, взрослым? Когда — во время грозы, заранее, когда именно?
  - б) Рисовали крест дымом от свечи (какой?). Где? На балке, на столе? Кто это делал, когда и зачем? Ставили ребенка под таким крестом. Зачем?
  - в) Грызли хлеб (хлебные крошки), приставший к ножу; ели заплесневевший хлеб или хлеб, изъеденный мышами; разламывали над головой ребенка две спекшихся буханки, давали ребенку целовать хлебную лопату. Кто это делал? Когда — во время грозы или в другое время?
  - г) Ели цветы ржи, почки вербы, яйца, снесенные па благовещение; умывались водой с цветом ржи.
  - д) Не давали маленьким детям яйца; не позволяли сажать на стол маленьких детей, глядеться в зеркало. Почему?
3. Как заранее (профилактически) защищались от грома?
  - а) Не работали в праздники совсем или воздерживались от каких-то работ. Каких? В какие праздники — в *гromовую середу* (*гromничную середу* — среду на пасхальной неделе или в среду после троицы). Почему?
  - б) Совершали специальные ритуальные действия «от грома» в *чистый* (страстной, великий) четверг, в юрьев день. Какие? Кто?
  - в) Откладывали покойникам еду (от еды) *на деды* (дни поминовения усопших).

## Поведение во время грозы

4. Что делали при приближении грозы, чтобы ее предотвратить или ослабить ущерб от нее?
  - а) Выбрасывали (выносили, выставляли) на двор (или забрасывали на дом, перебрасывали через дом): хлебную лопату, кочергу, ухват, топор, веник, хлебную дежу или крышку от нее, хлеб-соль, освященную воду, яйцо (сырое, вареное, крашеное), освященную скатерть, стол, освященную вербу и т. д. Кто это делал? Как? Зачем? Что говорилось при этом? (Сравните и учтите вопрос № 10).
  - б) Жгли свечи, освященную вербу, троицкую зелень, кости от пасхального окорока и т. и. Где? В хате, в печи, на дворе? Как назывались свечи — *гromничные*, *страстные*, *гromовица*, *стриченные*, «от покойника»?
  - в) Закрывали печную трубу, завешивали зеркало, садились под балкой с крестом, садились на мягкое и т. п.
  - г) Отвращали, поворачивали назад грозовую тучу (специальные люди — их пол, возраст, название?). Как? Как назывались их действия — *отворачивать хмару*, *отводить*, *отгонять* и т. д. Чем они действовали — рукой, косой, хлебной лопатой, скатертью, палкой (какой — которой убили змею и т. п.)? Что они при этом говорили?
5. Что нельзя было делать во время грозы — топить печь, есть, спать, разговаривать, бегать, смотреться в зеркало, сидеть у окна, шить, причесываться, ходить с непокрытой головой, ходить босым, задирать подол и т. д. Почему?
6. Где можно и где нельзя укрываться во время грозы? Под какими деревьями (кустарниками) можно, а под какими нельзя (дуб, липа, осина, орешник, тополь и т. д.)? В какие деревья чаще бьет гром? В какие деревья гром не бьет? Можно ли стоять на меже? Бьет ли гром в дом, где есть гнездо аиста?

## Поражение молнией

7. Как называли дерево, в которое ударила молния (*гromовое*, *гromное*, *гromбойца*, *богобой*, *побитое дерево*, *забитое*, *уголь*, *лом* и т. п.)? Что с ним делали?

- а) Брали или не брали на дрова, на строительство. Если не брали на строительство, то почему — дом сгорит от молнии, будут люди умирать, дом будет холодный, будут несчастья, ссоры, будет вредить нечистая сила и т. п.?
- б) Использовали ли щенки такого дерева как лекарство (от зубной боли, па-дучей, других болезней—каких?), как оберег, защитное средство (от молнии, от мышей, клонов, от нули); забивали в стены построек, в хлебную дежу, воловье ярмо, закапывали в хлеву, в поле. Зачем это делали?
8. Считался ли человек, убитый молнией, праведником или грешником? Хоронят ли его на кладбище? Вносят ли в дом? Если нет, почему?
9. Как тушили пожар, зажженный молнией?
  - а) Поливали водой, молоком, кислым молоком, сывороткой — от какой коровы (черной, первой телочки)? козы и т. п.?
  - б) Обходили дом с иконой (какой — Неопалимая кушница, Богоматерь и т. п.?), читали (нели) молитвы (какие?), как — обычно, наоборот, с ко-пца? Обегали горящий дом близнецы.
  - в) Бросали яйцо (какое? как?), переворачивали хлебную дежу и т. н.
  - г) Заговаривали огонь. Как? Кто это делал?

### Защита от града

10. Что делали, чтобы предотвратить град или прекратить его, ослабить ущерб от него?
  - а) Раскусывали или проглатывали первые градины, перекидывали градины через голову, бросали в печь. Сколько градин? Кто это делал — первый ребенок, последний ребенок, младший ребенок и т. д.?
  - б) Выбрасывали, выносили, ставили, перекидывали через дом (отметить характер действия!) предметы: хлебную лопату, хлеб-соль, кусок хлеба, хлебную дежу, крышку от нее; стол, скатерть (освященную), платок, яйцо (сырое, вареное, крашеное); кочергу, ухват, топор, косу, нож, веник, соль, воду.
  - в) Жгли, зажигали: свечи (какие?), троицкую зелень, вербу освященную, кость от пасхального окорока.
  - г) Махали на тучу или крестили тучу: хлебной лопатой, скатертью, палкой, и т. п.
11. От чего бывает град — от закопанного внебрачного ребенка, висельника, похороненного на кладбище и т. п.?
12. Какие предосторожности соблюдали, чтобы уберечься от града?
  - а) Соблюдали праздники — какие? Какая работа в эти и другие дни была строго запрещена? Почему?
  - б) Избегали некоторых действий — нести открытым покойника, бросать с шумом дрова, бить белье скалкой и т. п. Что еще? Когда действовали такие запреты?

<sup>1</sup> *Иванов В. В.* К этимологии балт-ийского и славянского названий бога грома. — Вопросы славянского языкознания. М., 1958, вып. 3, с. 101—111.

<sup>2</sup> Ср. сходное великорусское свидетельство (запись 1857 г.): «Когда болит поясница, то трут-ся ею об овин, говоря: «Овин, овин, возьми мой утин, а мне отдай прежнюю мою силу и здо-ровье!» — *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губ. Кадниковского уезда. — Живая старина. СПб., 1903, XIII,

вып. 3. С описанными восточно-славянскими действиями можно сопоставить также сообщение *И. Ковачева* о том, что у болгар при первом гrome «просовываются через порог, пролезают под деревом или подпоркой плетня, чтобы быть здоровыми и чтобы не болела поясница и спина» (с. Яна Софийско).

<sup>3</sup> *Зелениш Д. К.* Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. — Етнографічний вісник, 1927, вип. V. О роли перекачывания по земле

- в восточнославянском (русском) дожигапальном обряде см.: *Терновская О. А.* Славянский дожигапальный обряд (терминология и структура). Канд. дисс., 1976, с. 67—82.
- <sup>4</sup> *Ковачев Йордан Д.* Народна астрономия и метеорология. Принос към българския фолклор.— СБНУ. София, 1914, XXX, с. 73 (отд. пагинации).
- <sup>5</sup> *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Гружи.— СЕЗБ. Београд, 1948, књ. LVIII, с. 334.
- <sup>6</sup> *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из среза Бolečког.— «Обичаји народа српскога».— СЕЗБ. Београд, 1909, књ. XIV, с. 332.
- <sup>7</sup> *Ковачев Й. Д.* Народна астрономия..., с. 73.
- <sup>8</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja, uvege in običaji slovencev (narodno-pisno gradivo), Celje, 1946, V, s. 250.
- <sup>9</sup> *Baudoin de Courtenay-Ehrenkreutz C.* Zwyczaże wiosenne ludu polskiego.— Wiedza i Życie, 1927, t. 2, s. 30—38.
- <sup>10</sup> *Дебелъковић Д.* Верованья српског народа на Косову Пољу.— СЕЗБ, књ. I. Расправе и грађа, књ. I. Београд, 1934, с. 215.
- <sup>11</sup> *Ковачев Й. Д.* Народна астрономия..., с. 73.
- <sup>12</sup> Там же.
- <sup>13</sup> Подробнее об этом в нашем отдельном этюде: *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и в других сербских зонах.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981, с. 44—120. Там же.
- <sup>14</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978, с. 95—130.
- <sup>15</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки..., 5.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Ср. желание умиловить болезни, особенно смертельно опасные, называемым их ласковыми и приветливыми именами, столь характерное для восточных славян. (*Зеленин Д. К.* Табу слов народов Восточной Европы и Северной Азии. II. Запреты в домашней жизни.— Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1930, т. IX, с. 64—87).
- <sup>19</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки..., 5.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> Веник-метла в отличие от пучка живой зелени и в противопоставлении ей относится к стихии огня (суши, засухи), в то время как живая зелень (тронцкая, майская, додольская, кустовая, юрьевская) относится к стихии воды (дождя, влаги). Примеров можно привести много. См. хотя бы южнославянский Герман «от дождя», т. е. делающийся для прекращения дождя из метлы (*Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи.— СБНУ. София, 1914, XXVIII, табл. CV), и додолы, рядящиеся в зелень вербы или другого дерева (*Зебевић S.* Elementi naše mitologije u narodnim obredima u vrgu. Zenica, 1973).
- <sup>22</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 2, с. 116.
- <sup>23</sup> *Klinger W.* Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności.— In: Rozprawę Wydzału Filologicznego Krakowskiej Akademii Umiejętności. Kraków, 1909, t. XLV, s. 1—30.
- <sup>24</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>25</sup> Пасхальные писанки у славян отражают обряды разгона градовых и вредоносных туч с помощью различных символов, например, довольно часто встречающегося изображения граблей. См.: *Калужинский С. К.* Описание коллекции народных писанок. Лубенский музей Е. Н. Скаржинской. М., 1899, вып. 1. О символе вербы на писанках кратко: *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов (в печати)
- <sup>26</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>27</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 2, с. 115, 116.
- <sup>28</sup> *Kołodziejczyk E.* Z Andrychowa. Wierzenia i przesady.— Lud, 1910, t. XVI, s. 79.
- Rybowski M.* Diabeł w wierzeniach ludu polskiego (z okolic



- Biecza).— Lud, 1906, XII, s. 212—232.
- <sup>30</sup> *Witkowski Cz.* Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i I połowy XX w.— In: Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie, 1967, t. 2.
- <sup>31</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja... V, s. 254.
- <sup>32</sup> Там же, с. 266.
- <sup>33</sup> Там же, с. 253, 254.
- <sup>34</sup> *Mijatović С. М. и Бушетић Т.* Технички радови Срба селѧа у Левчу и Темнићу.— Живот и обичаји народни. Београд, 1925, књ. 14, с. 108.
- <sup>35</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 2, с. 115, 116.
- <sup>36</sup> *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 30.
- <sup>37</sup> *Ковачев Й. Д.* Народна астрономия..., с. 67.
- <sup>38</sup> *Грбић С. М.* Српски народни обичаји..., с. 333.
- <sup>39</sup> *Филиповић М. С.* Таковци. Етнолошка посматрања.— СЕЗБ, Београд, 1972, књ. LXXXIV, с. 22. Подробнее см.: *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>40</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja... V, s. 254.
- <sup>41</sup> *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии.— Изв. ИОЛЕАЭ. М., 1890, т. LXIX, с. 125.
- <sup>42</sup> *Witkowski Cz.* Sposoby...
- <sup>43</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>44</sup> *Георгиева-Стойкова С.* Огнището в българския бит. София, 1956.
- <sup>45</sup> *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 271.
- <sup>46</sup> *Тановић С.* Српски народни обичаји у Бевћевлијској кази.— СЕЗБ, књ. XL. Живот и обичаји народни. Београд — Земун, 1927, књ. 16, с. 432.
- <sup>47</sup> *Ђорђевић Др. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави.— СЕЗБ, Београд, 1958, књ. LXX, с. 558.
- <sup>48</sup> По всей вероятности, употребление в этих случаях треножника может быть мотивировано не только его принадлежностью к очагу или железным предметам, но и магическим свойством числа три. Ср. словенский обычай во время града ставить перед до-
- мом треножную табуретку ножками вверх (*Möderndorfer V.* Verovanja... V, s. 266), а также способ остановки града, состоящий в том, что мужчина, находясь перед домом, вытягивает мизинец, указательный и большой палец, а средний и безымянный сгибает, как бы направляя к небу, на тучи, рога (там же, с. 254).
- <sup>49</sup> Пельзя не учитывать также извещной связи телеги, колес с громом и градом в народных представлениях об Илье-пророке, разьежающем по небу на колеснице.
- <sup>50</sup> *Ковачев Й. Д.* Народна астрономия, с. 67, 68; *Ђорђевић Др.* Живот и обичаји..., с. 558.
- <sup>51</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>52</sup> *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 30.
- <sup>53</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>54</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja... V, s. 267.
- <sup>55</sup> Подробнее об этом словенском обычае см. в статье Людмилы Брас в «Slovenski etnograf», let. XXI—XXII, 1968—1969. Ljubljana, 1970.
- <sup>56</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja... V, s. 266.
- <sup>57</sup> Там же, с. 253.
- <sup>58</sup> Там же, с. 267.
- <sup>59</sup> Там же, с. 266.
- <sup>60</sup> Там же, с. 25.
- <sup>61</sup> *Антопийевић Д.* Алексиначко Поморавље.— СЕЗБ, Београд, 1971, књ. LXXXIII, с. 165.
- <sup>62</sup> *Sulisz J.* Zwyczaj wielkanosne w Saposkiem.— Lud, 1906, t. XII, s. 309—318.
- <sup>63</sup> *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 468.
- <sup>64</sup> *Ковачев Й. Д.* Народна астрономия..., с. 67.
- <sup>65</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>66</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца.— В кн.: Русский фольклор, т. XXI. Поэтика русского фольклора. Л., 1981; *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 2, с. 107—112.
- <sup>67</sup> *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа.— СЕЗБ, Београд, 1967, књ. LXXX, с. 206.
- <sup>68</sup> *Филиповић М. С.* Живот и оби-

чаји народни у Височкој Нахији.— СЕЗБ. Београд, 1949, књ. LXI, с. 205.

<sup>69</sup> Толстые Н. И. и С. М. Заметки... 5.

<sup>70</sup> Ср. польский обычай «кормления планетников»: «В Подвильке на Ораве, когда некут хлеб, то с лопаты, применяемой при выпечке, отсыпают немного муки в огонь. Делают это в уверенности, что дымом от сожженной таким способом муки кормятся планетники в тучах» (*Witkowski Cz. Sposoby...*). «Карпатские гуралы при виде приближающейся бури просяют на вихрь муку» (там же). «Чтобы успокоить бушующую грозу, западные лемки сжигают в печи немного муки, которую соскребают с пасхального кулича, а когда дым от этого дойдет до туч, гроза утихнет» (*Reinfuss R. Lemkowie, Kraków, 1936, s. 22—23*). Как известно, лемки — украинцы, живущие в Карпатах.

<sup>71</sup> *Witkowski Cz. Sposoby...* Гораздо чаще в связи с рассматриваемыми здесь ритуалами отмечается противоположный обычай производить как можно больший шум всеми возможными способами. Ср. битие в металлическую и деревянную посуду, стрельбу из ружей, птичий гомон, крики и визг скотины и т. п. у болгар (*Ковачев Й. Д. Народна астрономия...*, с. 67—68), у сербов (*Толстые Н. И. и С. М. Заметки...* 5) и специальный колокольный звон у сербов, хорватов и поляков для разгона градовых туч (*Witkowski Cz. Sposoby...*). Мы не останавливаемся здесь подробно на этом вопросе по той причине, что в Полесье такие способы защиты от града и грозы не отмечены.

<sup>72</sup> *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. XVII, s. 35* (цит. по книге: *Fischer A. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921*).

<sup>73</sup> *Möderndorfer V. Verovanja...*, V, s. 252.

<sup>74</sup> Приводим один рассказ-быличку о «планетниках» и о обратном чтении, записанный недавно в польских Карпатах на Ораве. «Летели планетники в тучах и потеряли свою чародейную книгу.

Люди ее нашли и принесли в дом и начали читать. А были в той избе ведра с водой, так как водопровода еще тогда не было. И те люди читают, а в это время вся вода из ведер вышла и превратилась в пар. Это выглядело так, будто туча была в избе. И тогда как начало греметь, как начали «перуны» бить...! сделалась гроза в доме. И в этот момент кто-то, кто уже слышал о чародейных книгах, выхватил ее и начал читать тот же отрывок с конца (задом наперед). И гроза прекратилась, а вода вернулась в ведро. Потому что эта книга, если ее читать нормально, «вперед», то она вызывает разные несчастья, а если ее читать «назад» (в обратном порядке), прогоняет несчастье» (с. Пекельник, повет Новый Тарг, Краковское воеводство. Запись Ю. Конся и С. М. Толстой, июнь 1978 г.).

<sup>75</sup> *Маринковић Р. М. Борба против града у Драгачеву.* — Сборник радова Народпог Музеја. Чачак, 1974, књ. V, с. 149.

<sup>76</sup> *Möderndorfer V. Verovanja...*, V, s. 236.

<sup>77</sup> Толстые Н. И. и С. М. Заметки... 5.

<sup>78</sup> Толстые Н. И. и С. М. Заметки... 2, с. 102, 103.

<sup>79</sup> *Маринов Д. Народна вяра...*, с. 468 (к сожалению, без точной локализации).

<sup>80</sup> *Грбић С. М. Срчки народни обичаји...*, с. 51.

<sup>81</sup> *Ђурић С. Српски народни обичаји у Горњој Крајини. Расправе и грађа, књ. I.* — СЕЗБ. Београд, 1934, књ. L, с. 204.

<sup>82</sup> *Филиповић М., Томић П. Горња Пчиња.* — СЕЗБ. Београд, 1955, књ. LXVIII, с. 94.

<sup>83</sup> *Federowski M. Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897, t. I, s. 363, 364.*

<sup>84</sup> *Piotrowski W. Dzień Juria na Ukrainie.* — *Ziemia, 1912, III, s. 462.*

<sup>85</sup> *Филиповић М. С. Таковци,* с. 221.

<sup>86</sup> *Филиповић М. С., Томић П. Горња Пчиња,* с. 99.

<sup>87</sup> *Witkowski Cz. Sposoby...*; *Baudouin de Courtenay — Ehrenkreutz C. Zwyczaje wiosenne...* Ср. не профилактический, а непосредственно охранительный обычай, зафиксированный в Речицком Полесье:

- «Як гремиць, дак голлечка у землю ваткне однолетку з асинки, штоб сыпина не балела» (28).
- <sup>88</sup> *Маринов Д.* Народна вяра..., с. 460.
- <sup>89</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.
- <sup>90</sup> *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји..., с. 328.
- <sup>91</sup> *Милошев М.* Оруђа и начини рада у земљорадњи.— Банатске Хере. Нови Сад, 1958, с. 86.
- <sup>92</sup> *Грбић С. М.* Српски народни обичаји..., с. 250.
- <sup>93</sup> *Мијатовић С. М. и Бушетић Т.* Технички радови..., с. 109.
- <sup>94</sup> *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*, t. XIV, s. 123 (цит. по кн.: *Fischer A.* Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921).
- <sup>95</sup> *Ковачев И. Д.* Народна астрономия..., с. 67.
- <sup>96</sup> *Lud*, 1908, XIV, с. 302; *Witkowski Cz.* Sposoby...
- <sup>97</sup> *Möderndorfer V.* Verovanja..., V, s. 263.
- <sup>98</sup> *Federowski M.* Lud białoruski..., t. I, s. 275.
- <sup>99</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 1.
- <sup>100</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки... 5.

Т. С. МАКАШИНА

## Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян

20 июля (2 августа н. ст.) праздновался христианский праздник — день Ильи-пророка. Традиция, связанная с этим праздником, уходит в глубокую древность. 20 июля, как показал Б. А. Рыбаков, был днем Перуна, «днем охранительных жертв и молений грозному и жестокому божеству, ставшему впоследствии богом войны и оружия»<sup>1</sup>. На народных календарях вплоть до начала XX в. этот день отмечен изображением колеса<sup>2</sup>. Колесо с шестью спицами в качестве оберега от грозы распространено было как у русских, так и у белорусов и украинцев; в Белоруссии оно прямо называлось «громовым знаком».

Обозначался день 20 июля «громовым знаком» шестигранного колеса уже на глиняном календаре IV в.<sup>3</sup>, а следовательно, за шесть веков до введения официального культа Перуна, установленного на Руси князем Владимиром. Б. А. Рыбаков предполагает, что предшественником Перуна на Руси был Род, «всеобъемлющее божество неба, молний, дождя, всей природы, рода человеческого и даже подземного мира». Вполне понятно, почему день почитания этого могущественного божества и всех его последующих трансформаций падал на 20 июля. К этому времени лето подходило к самому жаркому и грозovому периоду, урожай обычно был почти готов к жатве. Но достаточно было сильного ливня, палящей молнии или града, чтобы все погибло. Эти дни особо почитались не только восточными славянами, но и большинством народов Европы, у которых независимо от вероисповедания в это

время выполнялись обряды, направленные на сохранение и защиту как урожая, так и самого человека <sup>4</sup>.

Возникает вопрос, почему установленный церковью день памяти Ильи-пророка совпал с днем почитания могущественных и грозных древних божеств? Как известно, приурочивание к старым культам того или иного святого происходило не случайно, часто повод для этого давала легенда. И новый культ утверждался лишь потому, что находил для себя основы в старом.

По библейскому сказанию Илья-пророк был вознесен живым на небо в огненной колеснице, на огненных конях, а во время своей земной жизни чудесным образом творил засуху и проливал животворящие дожди, давая плодородие земле, он же низводил с неба всепожирающий огонь. И. Г. Франк-Каменецкий, изучая библейские сказания, героями которых являются пророки-чудотворцы (Моисей, Иисус-Навин, Илья и Елисей), пришел к выводу, что элементы чудесного в ветхом и новом завете восходят к мифологическим представлениям, а «образ Ильи-пророка, вознесшегося на небо на огненной колеснице, ни в какой мере не является отражением исторической роли пророка, но коренится в мифологических представлениях, свойственных народному сознанию с древнейших времен» <sup>5</sup>. Анализ эпизода жертвоприношения на горе Кармел позволил ему утверждать, что события, происшедшие там, являются отголоском «первоначального воззрения, согласно которому Илья-пророк мыслился как бог грозы, являющийся источником живительной влаги» <sup>6</sup>. Таким образом, корни легендарного Ильи уходят в мифологические представления о божестве, связанном с водной стихией и огнем, и, вероятно, с богом-громовержцем.

В народном представлении восточных славян образ Ильи складывался из сочетания церковных элементов и народных, восходящих к древним верованиям, обычаям и обрядам, основанных преимущественно на сельскохозяйственной практике.

Каков же был облик Ильи-пророка в народном представлении, и каковы его атрибуты и функции, какие ритуалы связаны с его днем? Богатый материал по этим вопросам дают фольклор и обряды. Мы не знаем фольклорных произведений, приуроченных только к ильину дню, но почти нет такого жанра фольклора, в котором бы Илья не упоминался. В различных жанрах он выступает по-разному. В одних, главным образом в обрядовой поэзии, он милостлив, заботится об урожае, скоте, о здоровье людей. Эта сторона его облика отчетливо проступает в белорусском обрядовом фольклоре — волочебных песнях, щедривках, колядках, живых песнях, а также в заговорах. В них Илья-пророк — податель всяких благ и милостей. В других жанрах, например в большинстве легендарных сказок, в плачах, в рассказах, основанных на поверьях, он выступает в своем грозном облике громовержца, карающего и немилостливого. Поверья, обряды и наблюдения, которые народ связал с ильиным днем, отразились в многочисленных пословицах и поговорках. Они дают представление о значении

этого периода сельскохозяйственного года в трудовой жизни людей и наполняют образ Ильи чертами реального труда и быта.

Библейская легенда и апокрифические сказания, надписи на иконах, а позднее лубочные картинки создавали представление об Илье-пророке как об «огненном», «тучепосном» громовержце, «небопарном орле», метавшем кремни и кремницы. Все это сближало в народном сознании его образ с древним образом языческого бога-громовника. Заслышав гром, считали, что Илья-пророк разъезжает по небу в огненной колеснице, запряженной четырьмя быстрыми как ветер конями.

В Нижегородской губ. говорили, когда гремел гром: «Илья великий гудит»<sup>7</sup>. На лубочной картине Илья-пророк изображен на колеснице с огненными колесами, запряженной четырьмя крылатыми конями, окруженный со всех сторон пламенем. Лошадьми управляет ангел. Илья-пророк держит в руках меч. Украинцы представляли солнце как колесо от колесницы Ильи, проезжающего по небу, которое, прорезая райскую землю, «так гарно світить»<sup>8</sup>. Белорусы говорили, что «мылынняя» — след огненной колесницы, в которой «святая Илья возитца по небу». Небо так тонко, что этот след виден, хотя и не видно колесницы<sup>9</sup>. В некоторых местах верили, что Илья ездит на каменной колеснице (оружием Перуна обычно считали камни)<sup>10</sup>. В скопческой песне Илья-пророк изображен как эпический герой. Особенно ярко описан его конь, правда, попавший в это описание скорее по традиции вместе с героем, чем по смыслу, так как в этой же песне говорится, что Илья едет на «колеснице огненной».

...Уж на той колеснице огненной  
Над пророками пророк, сударь, гремит,  
Наш батюшка покатывает,  
Утверждает он святой божий закон.  
Над ним белой, храброй конь;  
Хорошо его конь убран,  
Золотыми подковами подкован.  
Уж и этот конь не прост:  
У добра коня жемчужной хвост,  
А гривушка позолоченная,  
Крупным жемчугом унизанная;  
В очах его камень-маргарит,  
Из уст его огонь-пламень горит<sup>11</sup>.

Итак, Илья рисуется в народной фантазии грозным, великим. Объятый пламенем, разъезжает он по небу на огненной колеснице, от которой остаются огненные следы и слышен гром, даже когда колесницы не видно. В загадке о громе говорится: «Видно не видано, якого не кидана! То святой кидав, щоб було хорошо ему прихати»<sup>12</sup>.

Олицетворение грома и молнии в образе Ильи-пророка, очевидно, идет от древнеязыческого олицетворения грома и молнии в образе бога-громовника. Подобная персонификация известна у

всех славян, а также у немцев и у некоторых народов Кавказа, например у осетин<sup>13</sup>. Прямая преемственность Ильи от бога-громовника прослеживается и в местах молений, постройки часовен и церквей в честь Ильи. Так, во многих деревнях Забайкалья старообрядцы молились Илье-пророку, как правило, на высоких окрестных горах. Во многих селах на горах были поставлены кресты или часовни. То же отмечали исследователи у греков, немцев и некоторых азиатских народов.

Илья считался в народе хозяином дождя. «Илья грозы держит», — говорит народная пословица. Представлению об Илье-пророке как о дожденосце также способствовала церковная легенда. Церковь утвердила народное верование и дала ему санкцию. С давних пор в Новгороде в ильин день и неделю после него совершались по завету крестные ходы в Ильинскую церковь на Славне улице с молебнами о дожде или о вёдре<sup>14</sup>. В Новгороде в старицу были церкви Ильи Мокрого и Ильи Сухого; в засуху совершался крестный ход к первой церкви с молебнами о дожде, а с просьбой о сухой и ясной погоде — к церкви Ильи Сухого<sup>15</sup>. В допетровской Руси в хождениях к Илье Сухому и Мокрому, в молениях принимали участие и сами цари. Церкви Сухого и Мокрого Ильи (как и Николы) были не только в Новгороде, но и в Москве, Пскове и, вероятно, в других городах. Помимо официальных молебнов и крестных ходов к Илье Мокрому и Илье Сухому, крестьяне в случае засухи совершали хождения к почитаемым источникам и молили о дожде святого Илью. Так, в Чембарском у. Пензенской губ. во время засухи опускали икону Ильи в родник или ставили на ворота чаши с овсом и рожью и просили Илью, чтобы послал дождь<sup>16</sup>. Эти действия явно восходят к обряду жертвоприношения (ср.: у Б. А. Рыбакова — «земледельцы энеолита поднимали ковш с зерном, заклиная дождь»)<sup>17</sup>.

Связь Ильи-пророка с водой прослеживается и в поверьях, будто бы от удара его огненных стрел из каменных гор выбегают родники и быстрые речки, незамерзающие даже в зимнюю стужу. Их называли «гремучими» или святыми, почитали и оберегали. Нередко над ними ставили кресты и часовни с иконами св. Ильи и божьей матери. Каждое 20 июля, а также в засушливые периоды в них совершались молебны. Воде из этих колодцев приписывали чудодейственную силу<sup>18</sup>. Интересно, что существовали также рассказы о часовнях Ильи-пророка, построенных над родниками, выбитыми коном Ильи Муромца (в некоторых губерниях существовало поверье, что громовые раскаты происходят от езды «богатыря Муромца на шести конях по небу»)<sup>19</sup>.

Видимо, с древними культами, и в частности с культом воды, связаны запреты купаться после ильина дня. «До Ильи мужик купается, а с Ильи с водой прощается». Существует множество народных объяснений, почему нельзя купаться после ильина дня: «Олень прогорчил воду». С ильина дня вода делается холоднее от того, что в нее Илья бросает кусочек льда, а лось омакивает свои рога. «Илья укинув ледня», — говорит белорусская посло-

вица. «После ильина дня вода холодает. После Ильи купаться грех, нарушивший этот запрет непременно заболит»<sup>20</sup>. Украинцы считали, что купаться после Ильи-пророка нельзя по той причине, что с этого дня дьяволы начинают жить в воде<sup>21</sup>. В Чердынском р-не Пермской обл. говорили, что если купаться после ильина дня, то можно утонуть или заболеть<sup>22</sup>. На Карпатах существует поверье, что «после Ильи уже не купаются», так как «мідвідь ускочиў у воду».

Представление об Илье-дожденосце неразделимо с представлением об Илье — «возбудителе и оживителе», защитнике урожая, природы. Благодаря этим качествам Ильи считался у крестьян главным кормильцем и поильцем людей и скота. «Надзеляющий» величают Илью в народной молитве:

А святы́й Ильля надзеляющий —  
А зделяй у дома хлебом-солью,  
А ўсякею божай благодатьцю,  
Во ўсём доми и ў подворьи,  
Во ўсём жиццалстві спрадвешным<sup>23</sup>.

Поскольку во многих районах ильин день попадает как бы на рубеж между летом и осенью, с ним связано множество пословиц, поговорок и наблюдений, отмечающих это событие. С ильина дня кончались, по народному выражению, летние красные дни и начинался поворот природы на осень: «Пророк Ильи лето кончат — жито зажинает»; «на Илью до обеда лето, после обеда осень»; «Петр сорвал листок, а Ильи сорвал два». Появляются первые утренние холода, удлиняются ночи: «На ильин день и камень прозябает» (холодно по утрам); до Ильи — хоть разденься — после Ильи в шабур (армяк, зипун) оденься»; «с ильина дня работнику две угоды — ночь длинна и вода холодна»; «Ильи-пророк три часа (ночи) приволок». С этого времени больше становится дождей.

Белорусы Могилевской губ. считали Илью богом пенастия. «Придет Илья, принесет гнилья» (дождей), — говорит пословица. Шутили: «До Ильи поп (у белорусов ксендз) дождя не умолит, а после ильина дня баба фартуком нагонит»; «до ильина дня тучи по ветру идут, после ильина дня — против»; «до ильина дня и под кустом сушит, а после ильина дня и на кусте не сохнет». По ильину дню примечали погоду. В Могилевской губ. верили, что если в этот день погода, то будет хороший сенокос, в противном случае — постоянные дожди<sup>24</sup>. В Витебской губ. считали, что в ильин день обязательно должен пройти дождь с грозой, а если его не было, и весь день стояла жаркая погода, то в ближайшие дни пужно ожидать больших пожаров и продолжительной зимы<sup>25</sup>. По ильину дню примечали об урожае на следующий год: дождь в ильин день предвещал обильный урожай ржи на следующий год.

К ильину дню во многих местах России завершался сенокос, старались высушить и убрать сено в стога: «Здесь-де сладимая яства в цветах для скотишки»<sup>26</sup>. В Костромской и Владимирской

губерниях считали, что «до ильина дня сено сметать — пуд меду в него накласть, после ильина — пуд навозу»<sup>27</sup>; «Илья-Пророк — косье срок». В одних местах к этому времени поспевают рожь: «рожь поспевает к ильину дню, убирается на успенье»; в других уже начиналась жатва, поэтому говорили: «святой Илья (или ильин день) зажинает жнива»<sup>28</sup>; в-третьих, жатва подходила к концу: «Илья пророк в поле кошны считает»<sup>29</sup>; «на Илью — первый сноп — первый осенний праздник».

В ряде мест к ильину дню за столом уже была «новая новина». «Новый хлеб на ильин день»; «то и веселье ильинским ребятам, что новый хлеб»; «у мужика та обнова на ильин день, что новинкой сыт»; «знать бабу по наряду, что на ильин день с пирогом»; «Илья с колобком» («Петр с колоском»), — говорили русские народные пословицы и поговорки. «На Илью поуную печь хлеба налью»<sup>30</sup>, — вторили белорусы. Выпечка нового хлеба ознаменовывалась традиционными ритуальными действиями и поверьями.

В Тульской губ., в Шенкурском и Вельском округах испеченный на ильин день из новой ржи хлеб приносили для благословения в церковь. Считалось, что без благословения священника никто не должен дотрагиваться до новины. В этот день, как сообщал А. А. Коринфский<sup>31</sup>, происходили молебны над чашками с зерном — «для плодородия». Иногда крестьяне просто ставили на ворота чашу с зерном ржи и овса и просили священника «провеличать» Илью, чтобы уродился хлеб<sup>32</sup>. В Мценском у. в ильин день приносили в церковь и клали перед образами св. Ильи хлеб, испеченный из новой муки<sup>33</sup>. Во многих губерниях устраивали постели из новой соломы, приговаривая: «Ильинская соломка — деревенская перинка»<sup>34</sup>. В районе Нерехты Костромской губ. Илью называли «морковником», так как в этот день «обновлялись морковью, которую есть до сегодня почитают за грех»<sup>35</sup> (снятие табу).

С ильиным днем связаны многие сельскохозяйственные советы и приметы, относящиеся к уборке хлеба, к подготовке пара, к предстоящему озимому посеву, созреванию овощей: «На Илью накрывай капусту горшком, чтобы бела была»; «с ильина дня защищывай горох — а репу с Ивана постного» (29 августа); «коли к ильину дню рожь убрана, кончай посев к Фролу (18 августа), а коли поспеет позже, кончай к Семену (1 сентября); «если на ильин день дождь — рожь нужно сеять позже» (чуваш.); «если за семь недель перед Ильєю на крапиве появятся черви, это лучшее время для посева гречихи»; «если на Илью идет сильный дождь, будет неурожай на орехи»<sup>36</sup>. Во многих районах считали, что «к ильину дню забаранивай пар»; «до Ильи хоть зубом подери»; «к ильину дню хоть кнутом захлыщи»<sup>37</sup>.

Большинство ильинских сельскохозяйственных обычаев и обрядов относится к жатве. С Ильєю чаще всего связывали один из древнейших сельскохозяйственных обрядов — «завиванье бороды», распространенный в прошлом как в России, так и во многих



странах Европы. Первоначальный смысл этого обряда — обеспечение урожая на следующий год. Положив под бородку кусочек хлеба (жертву богу плодородия), просили: «Вот тебе, Илья борода — на лето уроди нам ржи да овса»; «батюшка Илья-борода, уроди ржи, овса, ячменя и пшеницы»; «вот тебе, Илья, соломенная борода, а на будущий год уроди нам хлеба города»; «вот тебе, Илья, борода, а мне овсяная копна».

Иные приговоры включали просьбы о коне: «Вот тебе, Илья, борода, а ты пой и корми моего доброго коня». Интересно, что одновременно с обращением к христианскому Илье сохраняется обращение к языческому духу самой «оржаной жнивки» с просьбой вернуть растрченную силу и дать здоровье. Жницы перекувыркивались (вспомним кувыркания во время первого грома с той же целью получить здоровье и силу) со словами: «Оржаная жнивка, отдай мою силу на овсяную жпиву»; «оржаная жнивка, дай на яровую жнивку силку». Если это происходило на овсяной жнивке, то говорили: «Овсяная жнива, подай мою силу на молодець». Во многих жатвенных песнях также упоминается Илья-пророк.

Наиболее заметна связь его с плодородием в обрядовой поэзии, особенно в волочевых песнях, в колядках,<sup>37</sup> щедривах и т. д. В них Илья выступает как помощник землепашца, защитник урожая скота, покровитель многих деревенских работ. В волочевом песне поется, что Илья «па полі хадзіў, жыщечка радзіў»<sup>38</sup>. Или более пространно указывается на зависимость урожая от деятельности Ильи:

Ходзе Илья на Василя,  
Носе пугу, плеченую драцьвеную,  
Где пугай махне, там жыто расьце.  
Где не бывае, там вылягае<sup>39</sup>.

Когда подходит час зажинок,  
Святой Илья зажинаець,  
Залатым серпом, правой ручкай<sup>40</sup>.

От Ильи зависит и рост трав:

Святэй Ільіа, аткуль ідешь?  
Па лугам хадзіў, траў расьсіў,  
Па палям ходіў — жата радзіў<sup>41</sup>.

В волочевых песнях обычна ситуация, когда среди присутствующих святых не оказывается Ильи, его идут искать и находят за делом: либо он «жито радзіў», либо занят еще какой-нибудь сельскохозяйственной работой.

Функция Ильи-землепашца органично дополняется ролью покровителя скота. В волочевых песнях поется:

Дзе-ж ты быў, Алья, дзе пахаджаваў?  
Па кашарах хадзіў, скот парадзіў,

Што у тых кашарах валы да каровы,  
Валы ды каровы, вараные коні...  
На кашарах плодна... <sup>42</sup>

Как уже говорилось, с просьбой кормить коня «набольший» обращается к Илье, когда закручивает ему волокна на бороду.

На ильин день существовало ряд запретов, касающихся также скотины. Например, не выгоняли скот в поле на пастбище, так как существовало поверье, что в этот день «открываются волчьи норы, и весь зверь бродит на свободе» <sup>43</sup>. Верили также, что если выгнать скотину, то можно разгневать пророка и он поразит и выгнанную в поле «животину» и «пастуха». Некоторые исследователи считают, что это поверье скорее касается другой функции Ильи-пророка — его борьбы с нечистой силой, так как существует поверье, «что нечистые духи вселяются в зверей и гадов, которые выходят из своих нор и бродят в этот день по лугам и лесам. Они вредят домашнему скоту и людям, и только один гром может разогнать этих врагов» <sup>44</sup>.

Кроме земледелия и скотоводства, Илья покровительствует охоте, а отчасти и лесным зверям. В этом случае его роль и значение отождествляются с функциями св. Георгия — «волчьего пастыря». Как уже говорилось, считали, что в ильин день открываются волчьи выходы, и волки выходят из своих нор, а до тех пор, будто, никто не может открыть их выходы <sup>45</sup>. У охотников была примета, если они затравят на ильин день волка, то год для них будет счастливым. Олонецкие охотники и рыбаки считали, что кость ильинского быка (см. об этом ниже) утраивает их добычу <sup>46</sup>.

Лопари, скандинавские и финские, считали Илью-пророка покровителем рыбной ловли. В Восьяновской вол. Кадниковского у. Вологодской губ. ильинскую неделю называли «грозною», а также «звериною», потому что в эту неделю медведь, будто бы, особенно настойчиво преследовал скот <sup>47</sup>. Народ также верил, что на ильин день опасно ходить в лес за ягодами и грибами, «и не было еще примера, чтобы такой человек вернулся бы домой без крупного приключения» <sup>48</sup>.

Единственная работа, которая допускалась в ильин день, — это первое подрезание сотов на пчельнике, впрочем, «обычно эта подрезка была не в корысть». Потому в пословицу — «богат как ильинский сот» — вкладывали иронический смысл. В этот день пчеловоды перегоняли пчел, подчищали улья. Говорили: «На Илью-пророка улья заламываю» <sup>49</sup>. К 20 июля должно быть закончено роение пчел. Позже пчеловоды даже отгоняли чужой рой, залетевший к ним, так как считали его ненадежным. Говорили: «Ильинский рой не в корысть». Тогда же продавали соты прасолам. Вынимали первые соты на ильин день не случайно. Пчела называлась в народе «божья работница», «божья пташка». Ее работа — богу на свечку, и потому охраняет от гнева разящего

Ильи. Считалось, что Илья-громовник не ударит громом в улей, даже если там укроется нечистый дух.

В таком же особом положении находится, по народным поверьям, кузнец, ближе всего стоящий к стихии огня (может быть, жрец?). Он фигурирует в сказаниях как ненавистный и неуязвимый для злой силы человек. По одним рассказам, он отказался ковать черту оружие для борьбы с богом, и бог дал зарок чертям не губить души кузнеца. По другим вариантам, кузнец наделал громовых стрел Илье, и угодник наградил его той же силой. Есть примета, что молния и ласточки никогда не зажгут кузницы. Сова как «чертова птица» не смеет садиться даже на дом кузнеца.

«Илья — бараний рог»; «на пророка Илью баранью голову на стол»; «бык Миколе, а баран Илье»<sup>50</sup> — эти пословицы и изречения отражают один из наиболее ярких обрядов ильина дня — коллективные трапезы с закланием барана или быка (этот обряд распространен и у многих народов Европы). Он ведет свои корни от дохристианских культов и несет вполне определенное магическое назначение — вызвать урожай, плодovitость скота, благополучие в семье. Подобные жертвоприношения были известны на территории России под названиями «мольбы», «жертвы», «мирской складчины», «быкобая», «братчины». Происходили они и в другие памятные дни (Николая, Михаила — 8 ноября), Петра и Павла, Макария, Георгия Победоносца, Фрола и Лавра и др.), а также в дни так называемых обетных жертвоприношений, совершавшихся по случаю падежа скота, неурожая или повальной болезни. Языческие корни этих жертвоприношений прослеживали многие ученые. И. И. Костомаров писал: «Наши братчины и складчины есть непосредственное продолжение языческих жертвоприношений, очень легко и при христианстве сохранивших свой способ отправления...»<sup>51</sup>. О древних корнях этого обряда свидетельствует сообщение А. С. Фамицина, который, ссылаясь на Прокопия VI в., писал: «Славяне признавали одного только властителя этой вселенной, одного бога, творца молний. Ему они приносили в жертву волов и других животных»<sup>52</sup>.

Ритуал заклания животного на ильин день имел различные локальные варианты. Первоначально это, видимо, зависело от характера жертвоприношения, т. е., как отмечал И. И. Срезневский, жертвы как бы подразделялись на две группы: «жертвы, посящие характер освящения и приобщения, и жертвы, посящие характер дара, приношения», а также от того, какие культы (охотничьи или аграрные) лежали в основе более поздних обрядов. Так, например, как показала в своей работе Г. Г. Шаповалова, на территориях Новгородской, Олонецкой и Вологодской губерний, а также частично Архангельской и в Поволжье была распространена легенда, объяснявшая обычаи заклания быка на ильин день. В ней говорилось, что раньше к этому дню (а по другим вариантам к петрову дню) прибегал олень, которого закалывали (если рассказывали о двух оленях, то одного закалывали, а другого отпускали). Но однажды люди не дождались оленей и закололи быка,

после чего олени не приходили (или они перестали приходиться из-за грехов людей). Г. Г. Шаповалова показала, «что легенда о жертвенном олене, связанная с языческим обрядом принесения в дар божеству животного, представляет собой типологическое явление как для северных племен, у которых олень был тотемом, так и для античного мира, позднее Запада»<sup>53</sup>.

Рассматривая одну из версий легенды (вариант с двумя животными), Г. Г. Шаповалова пришла к выводу, что она «скорее уходит своими корнями в охотничьи обряды, в охотничью магию, существовавшую на общиннородовой стадии развития человеческого общества. В основе обряда — магия плодородия, обряды размножения и воскрешения зверей». Дальнейшая трансформация легенды, замена оленя быком и другими животными, свидетельствует о приспособлении ее к быту скотоводов, земледельцев. Происходила замена охотничьей добычи — диких животных, домашними. Д. К. Зеленин писал: «Под влиянием смены занятий обычай звероловов с течением времени превратился в обряд скотоводов, земледельцев и пчеловодов»<sup>54</sup>. В описании ильина дня на Отово-зере, сделанном Г. И. Куликовским, проступает, как отмечает Р. С. Липец, уже «аграрное значение праздника»<sup>55</sup>. Здесь приносили в жертву нехолощенного быка, непременно красного цвета, веря, что тогда пророк Илья даст «хорошую ясную погоду для сенокоса и уборки хлеба»<sup>56</sup>.

Ритуал заклания мог быть различен, но в основном он состоял в следующем. В ильин день крестьяне собирались всем приходом к церкви и сгоняли туда рогатый скот. Священник окроплял животину «святой» водой. После обеда выбиралось и покупалось всем миром животное за деньги, собранные «с каждой души», его закалывали, мясо варили в общем котле и раздавали присутствующим за деньги, которые шли в пользу церкви. «Мало-помалу этот обычай исчез, хотя в Вологодской губ. по соседству с зырянами его можно было совсем еще недавно наблюдать во всех подробностях», — писал Н. А. Иваницкий<sup>57</sup>.

В Калужской губ. на ильин день пригоняли к церкви молодого барашка. В Пермской губ., сообщает Сахаров, поселяне на мирскую складчину приводили с собою быка, или теленка, убивали их и съедали всей общиной. По данным, хранящимся в архиве А. В. Теплоухова<sup>58</sup>, у орловских, чердынских и соликамских пермяков, живущих в близком контакте с русскими, в конце XIX в. этот обряд еще широко исполнялся на ильин день и на другие церковные праздники, а также по обету. Ритуал «быкобоя» в этих местах сохранял очень древние элементы. Например, заклание быка совершал либо старейший мужчина, либо «колдун», даже в тех случаях, когда заклание совершалось у церкви или часовни и под колокольный звон. Убивали быка «специальным длинным ножом» («священным»). Кровью жертвенного животного мазали глаза и лоб. Мясо варили тут же в специальных медных котлах, хранящихся в часовне (или в артельном котле). В 1887 г. было принесено в жертву 22 быка. Во многих районах России

«быкобой» происходил не у церкви, а в некоторых деревнях в церковь приносили лишь печеные и жареные козьи и бараньи головы с горохом или говяжьей ляжки.

Наряду с «быкобоем» в день Ильи-пророка варили пиво или сусло из зерен, собранных у жителей деревни. Называли этот обряд обычно «мольбы». В одних местах варка пива происходила вместе с «быкобоем», в других существовала сама по себе. Этот обряд так же, как и заклятие животного, является реликтом магического аграрного обряда. Подобные ритуалы известны многим народам Европы. Обычно их приурочивали к окончанию жатвы или других сельскохозяйственных работ, а иногда устраивали весной до посева, прося о хорошем урожае. В Пермской губ., например, орловские пермяки перед началом пашни устраивали так называемые литки, во время которых каждый из собравшихся людей подходил к бочонку водки, выпивал чарку и приговаривал: «новый год, баской хлеб». После этого все выходили на полевые работы<sup>59</sup>.

В деревнях Нижеслободской вол. Кадниковского у. день Ильи-пророка праздновался по очереди, например, в один год в деревне П., в другой — ближайшей к ней О. и т. п. Крестьяне той деревни, в которой должно быть празднество, варили к этому дню пиво, на солод которого рожь собирали подушно со всех деревень, но хмель покупался и варка пива производилась той деревней, где назначено празднество. В день праздника в эту деревню из соседней (в которой был праздник в прошлом году) переносили общественную икону Ильи-пророка, служили молебны, почему и самое празднество называлось «мольбы». По окончании молебнов все присутствующие пили пиво, выставлявшееся на улице на больших длинных скамейках. Носить пиво домой не позволялось, а пить его могли, «сколько влезет», так как оно «мирское».

Празднование этого дня в д. Хмелевской той же волости проходило несколько иначе: «В ней празднуются не по очереди, а ежегодно, и пива не варится, а варится только сусло. Различается здесь празднование этого дня еще и тем, что образа Ильи-пророка не приносят сюда, хотя бывают иконы, но из местной церкви, и аккуратно служатся молебны в каждый год. Образ Ильи-пророка не приносится вот по какому случаю. Лет 50, а может и 100 назад, этот образ был принесен туда впервые, но тотчас же поднялась такая буря, гром, что никто и никогда подобного по силе раскатов грома не слышал; это принято за желание Ильи-пророка, чтобы его образ никогда не был в этой деревне, и с тех пор не приносят. (В это описание, как мы видим, помимо сведений об обряде «мольбы» вошла быличка о гневе Ильи.— Т. М.). Во время этих праздничных бражничаний существует с давних пор практикующийся еще в иных местах и поныне (например, Кокшенга, Тотемского у.) обычай: выходить с чурками (поленьями) за околицу и нападать на первого встречного и бить его...»<sup>60</sup> Видимо, в этих действиях отразился обряд защиты жатвы от тайной порчи, связанной с верой в духе зерна.

Как правило, «братчины» и «мольбы» сопровождалась играми и хороводами. «Раздолье для молодежи бывает еще во время празднеств, называемых мольбами и распространенных по всей Вологодской губернии»<sup>61</sup>. О большом разгуле и веселье, происходившем от петрова дня до ильина дня в г. Вязьме говорится в донесении царю Алексею Михайловичу 1651 г. от старца Григория иконописца, жившего в этом городе: «Третье игрище от Петрова дни до Ильина дни: на релях (качелях) вешаются и на крутящихся крутятся, и многих диавол берет, и (попы за) деньги тех благословляют при церкви погребати...»<sup>62</sup>.

Гулянья молодежи на ильин день происходили в Закарпатской обл., округ Рахова и Хуста. Хлопцы напимали гусельников и ходили по селу с песнями, делали девушкам подарки, покупали маленькие образки. Илья считался покровителем счастья в любви (как и большинство богов плодородия у разных народов). Во Владимирской губ. на Ильинской пустоше, в 18 верстах от города Судогды в канун ильина дня устраивали богомолье — «молились до восхода солнца в каменице», «чтобы хлеба уродилось много, скотина не пала и чтоб девки вышли замуж»<sup>63</sup>.

Было бы неверно, однако, вслед за многообразными приметами и обрядами, направленными на «освоение» «обывовление» Ильи, видеть в нем только союзника и защитника, забывая о его изначальном грозном и суровом лике. В народных рассказах, сказках, легендах и поверьях Илья выступает как грозный вестник гнева божьего, немилостливый, ревниво заботящийся о своем почитании. Антиподом Ильи тогда служит Никола-милостивый.

Карающая сила грозного пророка отражена в прекрасном поэтическом «плаче об убитом громом-молнией». В нем описывается как безжалостно карает Илья крестьянина за безбожье, за непочитание церковных праздников, за то, что он продолжал работать в поле, когда другие укрылись по домам, «запалили свечи да воску ярого, тут молили они бога от желаньца». В начале плача говорится, что Илья обращается к богу и просит разрешить убить крестьянина:

Уж я дам да эту тучу неспособную.  
Уж я на это на чистое на полюшко  
Я стрелу спущу в крестьянина могучего,  
Заражу-да я грудь-то его белую!  
Не могу терпеть велика беззаконья:  
Он не ходит-то, крестьянин, во божью церковь,  
Он не молится-то богу от желаньца,  
О душе своей крестьянин не снахается,  
Да он в тяжских грехах попу не кается!

Дальше плакальщица обращается к жене убитого с риторическим вопросом:

...Уж какой да тяжкой грех вы сочинили,  
Что разгневался владыко многомилостливой?

И сама же отвечает:

Знаем-ведаем, споредны мы суседушки,  
Была в живости твоя да как надежьпка,  
Вы не знали, спорядовые суседушки,  
Вы ни светлого христого воскресеньца,  
Ни владычного господня божья праздничка;  
Да вы в божью ведь церковь не ходили,  
Да вы господу-владыке не молились,  
Все ведь гнались за крестьянской работушкой...<sup>64</sup>

Карательная функция Ильи тесно связана с очистительной. По народным представлениям, он призван очищать землю от всякой печести, он преследует и уничтожает злых духов, наказывает людей за дурные поступки: «Грозою гремит над всеми темными силами»<sup>65</sup>. «В этом представлении о борьбе громовника с нечистой силой, — считает С. А. Токарев, — отразилось смутное понимание очищающего действия грозы и пользы летнего дождя для урожая, хотя он и угрожает ему в то же время градом»<sup>66</sup>.

У населения Купянского у. Харьковской губ. (как, впрочем, и во многих районах России) существовало представление, что «пророк Илья ездит по небу в огненной колеснице, в руках у него четыре огненных стрелы, ими он бьет бесов во все четыре стороны. Особливо много уничтожает он чертей, домовых, леших и водяных в ночь под Ивана Купалу, потому что в эту ночь все нечистые собираются в одно место на совещание; тут-то и разит их Илья-пророк, поэтому-то под Ивана Купалу часто бывают у нас сильные грозы»<sup>67</sup>. Черти же, прячутся в разные предметы, людей, животных.

В Елатомском у. Тамбовской губ. считали, что «водяные появляются только ночью, а днем вылезают редко — Ильи боятся. Увидит и поразит насмерть. С самого чертова побоища гоняется угодник за нечистой и усердно избивает, если увидит днем на поверхности земли. Щадит только тех, кто успеет обратиться в ужа с короной или божью пчелу»<sup>68</sup>. Громом поражает Илья и тех людей, которые обманывают и обмеривают.

С представлением о преследовании Ильей чертей и другой нечисти связаны поверья-обереги. Например, во время грозы надо креститься самому и крестить место вокруг себя, чтобы нечистый не вошел в человека. Нельзя в ильин день пускать в дом кошек и собак, так как в них тоже может вселиться злой дух<sup>69</sup>. Нельзя стоять под деревом во время грозы, особенно под сосной с двумя верхушками<sup>70</sup>, бегать по дорогам, шуметь, стрелять и т. п. Верили, будто черти во время грозы прячутся в воду и обращаются в рыб, поэтому рыболовы не ели пойманную во время грозы рыбу, у которой красные глаза<sup>71</sup>. По народным представлениям, нечистый может спрятаться в человека, а Илья, преследуя чертей, может убить невинного. Поэтому распространены были поверья, а также рассказы о том, что убитые громом попадают в «царство небесное»<sup>72</sup>

Илья избавляет и от более «мелкой» нечисти. На ильин день очищали дом от клопов и мух. Так, в Белоруссии считали, что для этого надо до восхода солнца вырвать с трех початков по три посканьи, войти с ними в избу и бить этими посканьями по стене, говоря: «Илья у хату, и я у хату, а клопы и блохи вон!» — и «поторкать посканьи» по углам хаты <sup>73</sup>.

Очистительной функцией Ильи отчасти объясняется и смешение в сказках образа Ильи-пророка и Ильи Муромца <sup>74</sup>, так как Илья Муромец также очищает русскую землю от нечисти. О той же роли Ильи говорится в апокрифических сказаниях и духовных стихах о конце мира, основанных на библейском сказании о появлении Ильи-пророка на земле перед концом света.

С очистительной функцией Ильи и верой в его животворящую силу связана и приписываемая ему и роль целителя, лекаря. В библейской легенде Илья оживляет сына вдовы и предсказывает смерть Охозия. Эти эпизоды получили дальнейшую разработку и уже определенное толкование в тропаре праздника Ильи-пророка, в котором говорится, что Илья послал Елисею благодать исцелять болезни и очищать прокаженных, «потому и почитающим его подает он исцеление». В народе с именем Ильи-пророка связано множество «целительных» поверий и заговоров, уходящих корнями в языческую врачебную магию, к заклинаниям и в частности, видимо, некогда обращенных к Перуну.

К Илье обращались с молитвами о здоровье. Например: «Молюсь тебе, святой божий Илья! Пошли тридцать ангелов в златокланном платье, с луки и стрелы, да отбивают и отстреливают от раба божия Василия (больного) уроки и призоры и притки, щипоты и ломотья и ветроносное язво. Спустите мне гром и молнию, отбивайте и отстреливайте от раба божия уроки и призоры, потяготы и позевоты» <sup>75</sup>. Или в заговоре от падучей болезни: «...святая Илья хранитель, помоги и сохрани от падучей болезни» <sup>76</sup>. Упоминается Илья и в заговоре от укуса змеи; он был, по народным представлениям, охранителем от ружейных ран и врачевателем сибирской язвы. Чудодейственную его силу распространяли и на явления природы, связанные с ильиным днем. Ильинским дождем умывались, веря, что он предохранит от всяких «вражьих чар», избавит «от очного призора и всякой вражьей силы» <sup>77</sup>. В Вологодской губ. (как, впрочем, и во многих местах России) считали, что если кто во время первого грома перекувыркнется, то весь год не будет болеть у него поясница <sup>78</sup>. «В старицу, в засеках Тульской губернии, — как писал И. П. Сахаров, — поселяне отыскивали старые дубы (дуб, как известно, дерево громовержцев, в частности Перуна. — *Т. М.*), при которых вытекали бы ключи (так же часто связываемые с Перуном. — *Т. М.*). С таких дубов они сдирали кору, вымачивали ее в ключах, а потом привешивали себе на ладанки — в предохранении от зубной боли» <sup>79</sup>. Ворожеи верили, что чудодейственную силу имеют свечи, вытопленные из змеи, убитой в день Ильи; в Германии аналогичные поверья связаны с днем святого Бартоломея, преемника древнего Водана <sup>80</sup>.



Особая роль в народной медицине принадлежала «громовым стрелам» — так народ называл шлифованные орудия каменного века, преимущественно неолитического периода, которыми, по народному поверью, святой Илья-пророк «побивал нечистую силу» в свой день <sup>81</sup>. Похожие поверья были распространены в Белоруссии, но там они чаще были связаны с самим Перуном. Такие же поверья встречаются в Германии. В них рассказывается, что стрелы, ниспадающие из громовых туч, входят глубоко в глубь земли, а потом года через три или семь снова выходят на поверхность в виде камышков, которые называют громовыми камнями, чертовыми пальцами, громовыми стрелками и молотками <sup>82</sup>. «Вера в целебную силу «громовых стрел», — писал Н. М. Никольский, — восходит к «культу» каменных фетишей и принадлежит к числу самых древних фетишей: истоки его видны из римского культа, так называемого Юпитера Феретрия («ударника»), первобытного кремневого орудия, бережно хранившегося и пользовавшегося культом в качестве особой святыни, и из белорусского культа «перуновых стрел», восходящего, несомненно, к существовавшему еще в XI веке культу «стрелок и топоров громных» <sup>83</sup>. «Перуновы стрелы» употребляли знахари для растирания опухолей в женских грудях и в вымени коров, через отверстия каменных молотков лили воду, а потом ей лечили больных. В некоторых местах «стрелы» хранили в доме, чтобы предотвращать удар молнии, в других же, напротив, считали, что они привлекают молнию <sup>84</sup>.

Интересно, что «громовые стрелы» пророка использовали для предсказаний: «с этой целью в Варнавинском у. поят больного водой с громовой стрелы»: через шесть дней больной начинает поправляться или умрет» <sup>85</sup>. При чтении молитвы о сохранении пчел использовались громовые стрелы, из которых высекали огонь, а затем клали в чистый сосуд. В заговорах и заклинаниях именем Ильи пользовались не только для исцеления от болезней, но и для защиты и охраны в бою. Эта роль, вероятно, также перешла к Илье от бога-громовника (Перун — дружинный бог князя Владимира) <sup>86</sup>. П. А. Иваницкий приводит заговор от опасности в сражениях и молитву-заговор «от огненного бою и от сабель, и от копий, и от всякого ратного оружия на войну идучи, и от всякого немерного меча». В нем говорится: «именем святого пророка Ильи от порчи и от стрел, и пуля, и дробь, и ядро стой, не ходи ко мне» <sup>87</sup>.

\* \* \*

Как можно видеть, образ Ильи в народных представлениях складывался из разных элементов. Одни восходят к традиционной аграрной магии и древним культам (в основном к культу бога-громовника, хотя образ Ильи и день Ильи включали многие архаические элементы, характерные для культа камней, воды, огня, деревьев, такие ритуалы, как жертвоприношения, коллективные трапезы). Другие элементы ведут свои корни от библейской легенды об Илье, которая, по-видимому, во многом основывалась на

древних культах народов Палестины, и в частности на культе бога-громовника. Илья — полифункционален, причем свои разнообразные функции он часто делит с другими святыми (в частности, с Георгием — «волчьим пастырем, покровителем скота, воина; с Флором и Лавром — покровителем скота и др.). Его главная роль — громовержца, гневного, карающего святого, — такая была свойственна и Георгию, Огненной Марии, Борису и Глебу, Пантелеймону. Накануне ильина дня праздновалась ильинская пятница, но не в честь Ильи, а в честь мученицы Параскевы. Этот день почитался в народе «чуть ли не выше ильина дня»<sup>88</sup>.

Можно перечислить много дней и праздников в году, так или иначе связанных с громом, молнией или громовниками. Такая общность функции Ильи-пророка со многими святыми и его полифункциональность, возможно, свидетельствуют о том, что в основе культа многих христианских святых лежит культ единого дохристианского божества, которым, по предположениям Е. В. Аничкова и Б. А. Рыбакова, был Род. Что же касается самих грозных праздников, то корни их, как писал С. А. Токарев, «лежат в повышенном внимании славян-земледельцев к летним грозам и дождям, от которых зависела судьба их и урожая»<sup>89</sup>. Многие функции Ильи, безусловно, появились благодаря тому, что его день попадал на ответственный период сельскохозяйственного года.

Историческая многослойность ильина дня, вобравшего в себя множество верований, обрядов и культов, а, кроме того, являющегося своеобразным символом ответственного периода сельскохозяйственной деятельности, отразилась в фольклоре. При всем многообразии жанров фольклора, в которых упоминается Илья, специальных обрядовых произведений устного народного творчества, исполняемых только на ильин день, не известно. В то же время можно говорить о преимущественных жанрах, связанных с образом Ильи и его днем. Так, совершенно очевидно, что преобладающими жанрами об ильине дне являются пословицы, поговорки, меткие слова, формулы-приметы и т. д. В них в своеобразной форме собраны результаты многовекового опыта и практической мудрости крестьянина, относящиеся к этому ответственному периоду сельскохозяйственного года. Надо заметить, что Илья-пророк не является смысловым центром в этих произведениях, он лишь называется. Его имя можно убрать или заменить другим, и содержание не изменится, потому что смысл этих малых жанров в образной, афористической форме — обобщить трудовой опыт и наблюдения над природой. Этой тематикой, хотя и преобладающей, не ограничивается содержание всех пословиц, поговорок, метких выражений и т. д. об ильине дне. Во многих из них, как мы видим, отразились обычаи и обряды, связанные с древними верованиями и культами, исполнявшиеся в этот период. В них так же можно заметить, что образ Ильи-пророка, видимо, является привнесением более позднего культа. Было бы не верно ограничить фольклор об ильине дне только малыми жанрами. Кроме них, достаточно широко распространены сказки, былички и устные рассказы.

В них образ Ильи получает более детальное развитие, ярче проявляются его функции. Не меньшую индивидуализацию имеет образ Ильи-пророка в жанрах, обычно связанных с каким-то ритуалом, например, в заговорах, молитвах, а так же в воловчешных и рожественских песнях. Возможно, эти жанры генетически восходят к тем заклинаниям и молитвам, которые исполнялись в ритуалах в честь древних божеств, историческим преемником которых стал Илья-пророк.

- 1 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. из земли полян.— Советская археология, 1962, № 4, с. 74.
- 2 Логинский К. Д. О быте казаков Восточного Забайкалья. Бирки и сельские деревянные календари.— Живая старина, 1902, вып. II, с. 196.
- 3 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ... с. 77.
- 4 Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978, с. 75, 128.
- 5 Франк-Каленецкий И. Г. Пророки-чудотворцы. О местном происхождении мифа о Христе. Л., 1925, с. 5, 19.
- 6 Там же, с. 65.
- 7 Народные русские легенды, собранные Афанасьевым А. П. М., 1859, с. 137 (далее: Афанасьев А. П., 1859).
- 8 Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки. М., 1978, с. 166.
- 9 Никифоровский П. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897, с. 212, № 1648.
- 10 Иванов В. В., Топоров В. П. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974, с. 12.
- 11 Афанасьев А. П., 1859, с. 137.
- 12 Там же.
- 13 Исторические очерки народного миросозерцания и суеверия (православного и старообрядческого).— Журнал Министерства народного просвещения, 1863, ч. XVII, январь, с. 16—17.
- 14 Чтение Московского общества истории за 1861 г. кн. 1, ч. III, с. 21.
- 15 Афанасьев А. П., 1859, с. 137—140.
- 16 Терещенко А. В. Быт русского народа. СПб., 1848, ч. VI.
- 17 Рыбаков Б. А. Календарь IV в. ...
- 18 Коринфский А. А. Народная Русь. М., 1901, с. 337, 338.
- 19 Там же, с. 338.
- 20 Романов Е. Р. Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. VIII, с. 273.
- 21 П. И. Из области малорусских народных легенд (Материалы для характеристики миросозерцания крестьянского населения Купянского уезда) — Этнографическое обозрение. М., 1893, № 3, с. 109, 110.
- 22 Архив Института этнографии им. Н. П. Миклухо-Маклая АН СССР. Материалы Пермской экспедиции 1979 г. Записи сделаны в деревне Пянтег Чердынского р-на.
- 23 Романов Е. Р. Белорусский сборник, 1891, вып. V, с. 418, № 12, 13; с. 420, № 16; с. 422, № 17.
- 24 Зенковичи В. и А. Верования и обряды жителей Могилевской губернии — белорусов.— Изв. ИОЛЕАЭ, т. 28. Труды этнографического отдела. М., 1877, кн. 4, с. 29.
- 25 Никифоровский П. Я. Простонародные приметы и поверья..., с. 252, № 1984.
- 26 Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость. СПб, 1901, ч. 1, с. 379.
- 27 Сказания русского народа, собранные Сахаровым И. П. Народный дневник. Праздники и обычаи. СПб., 1885, с. 100—102 (далее: Сахаров И. П., 1885).
- 28 Коринфский А. А. Народная Русь, с. 336, 337; Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость, с. 381.

- <sup>29</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 337.
- <sup>30</sup> *Карські Е.* Святые Юр'я, Мікола і Ілля у беларускай народнай абраднасьці і цесьнях.— Рунь, 1920, № 5, 6, с. 12, 13.
- <sup>31</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 336.
- <sup>32</sup> *Афанасьев А. Н.*, 1859, с. 39—42.
- <sup>33</sup> *Апостольский П. М.* Крестьянская свадьба в Мценском уезде.— Изв. ОЛЕАЭ, т. 28. Труды этнографического отделения. М., 1877, кн. 4, IX, с. 139.
- <sup>34</sup> *Сахаров И. Л.*, 1885, с. 100—102.
- <sup>35</sup> Отдел рукописей Государственной, публичной библиотеки (далее: ОРГПБ), № 4007, м. 249, 286 об.
- <sup>36</sup> *Романов Е. П.* Белорусский сборник, вып. VIII, с. 273.
- <sup>37</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 336, 337.
- <sup>38</sup> *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887, т. I, с. 59, 60.
- <sup>39</sup> *Романов Е. П.* Белорусский сборник, вып. VIII, с. 174.
- <sup>40</sup> *Шейн П. В.* Материалы для изучения..., с. 138.
- <sup>41</sup> *Романов Е. П.* Белорусский сборник, вып. VIII, с. 174.
- <sup>42</sup> Там же, с. 114.
- <sup>43</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 377.
- <sup>44</sup> *Сахаров И. П.*, 1885, с. 101.
- <sup>45</sup> *Сахаров И. П.*, 1883; Народная сельскохозяйственная мудрость, с. 379.
- <sup>46</sup> *Седов В. В.* Языческая братчина в древнем Новгороде.— Краткие сообщения Института истории материальной культуры, 1956, вып. 65, с. 28.
- <sup>47</sup> *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии.— Изв. ОЛЕАЭ при Московском университете, т. LXIX. Труды этнографического отдела. М., 1890, кн. XI, вып. 1, с. 126.
- <sup>48</sup> *Никифоровский П. Я.* Простонародные приметы и поверья..., с. 252, № 1987.
- <sup>49</sup> ОРГПБ. ф. Серова М. М. 694, № 49.
- <sup>50</sup> *Звойко К.* В Костромских лесах по Ветлуге реке.— В кн.: Этнографический сборник. Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. VIII, с. 14.
- <sup>51</sup> *Костомаров П. И.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях.— Собр. соч., СПб., 1904, кн. 5, т. 13, с. 360.
- <sup>52</sup> Цит. по кн.: *Иванов И.* Культ Пегруна у южных славян.— Изв. АН, СПб., 1903, т. VIII, кн. IV, с. 150.
- <sup>53</sup> *Шаповалова Г. Г.* Северорусская легенда об олене.— В кн.: Фольклор и этнография русского Севера. Л., 1973, с. 220.
- <sup>54</sup> *Зеленин Д. К.* Древняя братчина как обрядовый праздник сбора урожая.— В кн.: Сборник статей в честь акад. Алексея Ивановича Соболевского. Л., 1928, с. 131.
- <sup>55</sup> *Липец Р. С.* Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах.— В кн.: Славянский фольклор. М., 1972, с. 104.
- <sup>56</sup> *Харузин Н. Н.* Из материалов, собранных среди крестьян Пудожского уезда Олонецкой губернии.— В кн.: Олонецкий сборник. М., 1889, с. 69.
- <sup>57</sup> *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии..., с. 220.
- <sup>58</sup> Пермский государственный архив, ф. 613, оп. 2, д. 742, л. 15, 16, 20.
- <sup>59</sup> Там же.
- <sup>60</sup> *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии..., с. 126.
- <sup>61</sup> Там же, с. 32.
- <sup>62</sup> *Соболевский А.* К истории народных праздников в Великой Руси.— Живая старина, СПб., 1890, вып. 1, с. 128.
- <sup>63</sup> Владимирский сборник. М., 1857, с. 42.
- <sup>64</sup> Причитания/Библиотека поэта. Большая серия. Л., 1960, с. 62, 67.
- <sup>65</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 335.
- <sup>66</sup> *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 110—121.
- <sup>67</sup> Из области малорусских народных легенд..., с. 109, 110.
- <sup>68</sup> *Званков А.* Очерк верования крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии.— Этнографическое обозрение, 1889, № 2, с. 70.

- <sup>69</sup> *Ермолов А.* Народная сельскохозяйственная мудрость, с. 379.
- <sup>70</sup> Архив Института этнографии.
- <sup>71</sup> *Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. VIII, с. 286.
- <sup>72</sup> *Смирнов В.* Народные похороны и причитания в Костромском крае. Кострома, 1920, с. 8.
- <sup>73</sup> *Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. VIII, 272, 273.
- <sup>74</sup> *Лобода А.* Русская народная поэзия и русский былевой эпос.— Этнографическое обозрение, 1895, кн. XXV, № 2, с. 23.
- <sup>75</sup> *Афанасьев А. И.* Поэтические воззрения славян на природу, 1965, т. 1, с. 471.
- <sup>76</sup> *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. V, с. 6, № 119.
- <sup>77</sup> *Сахаров И. И.*, 1885, с. 102.
- <sup>78</sup> *Шустиков А. А.* Простонародное лечение болезней в Кадниковском уезде.— Живая старина, 1902, вып. II, с. 13, 205.
- <sup>79</sup> *Сахаров И. И.*, 1885, с. 102.
- <sup>80</sup> Там же, с. 101.
- <sup>81</sup> *Коринфский А. А.* Народная Русь, с. 338.
- <sup>82</sup> Исторические очерки..., с. 17, 18.
- <sup>83</sup> *Никольский П. М.* История русской церкви. М.; Л., 1931, с. 13.
- <sup>84</sup> *Романов Е. П.* Белорусский сборник, вып. VIII, с. 272, 273.
- <sup>85</sup> *Смирнов В.* Народные похороны и причитания..., с. 5.
- <sup>86</sup> *Аничков Е. В.* Язычество и древняя Русь. СПб., 1914, с. 247—255.
- <sup>87</sup> *Иваницкий П. А.* Материалы по этнографии..., с. 135, № 7.
- <sup>88</sup> *Синозерский М.* Смесь V.— Живая старина. СПб., 1896, вып. III, IV, год. 6, с. 537.
- <sup>89</sup> *Токарев С. А.* Религиозные верования восточных славянских народов XIX — начала XX в. М.; Л., 1957, с. 121.

---

К. В. ЧИСТОВ

## Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы)

В 1867 г. преподаватель петрозаводской семинарии Е. В. Барсов встретил выдающуюся русскую исполнительницу причитаний Ирину Андреевну Федосову. Он записал от нее и приготовил к изданию трехтомный сборник «Причитания Северного края» (1872—1885 гг.), до сих пор остающийся самым значительным собранием причитаний в мировой фольклористике. Предисловие к этому сборнику было первым в европейской фольклористике систематическим исследованием живой традиции причети.

Это, разумеется, не значит, что до Барсова русские причитания, как и причитания других народов Европы, не записывались и не изучались, даже если иметь в виду только живую традицию европейских народов, а не традиции причитывания в классической античности или на Древнем Востоке. Отклики и отзвуки причитаний можно найти в русской письменности, начиная с X в. (ср. хотя бы известнейший плач Ярославны в «Слове о полку Игореве»). Они тщательно выявлены и изучены. Итоги этих исследований подведены в книге В. П. Адриановой-Щеретц «Очерки поэтического

стиля Древней Руси» (1947). В русской литературе XVIII в. мы встречаемся с ними в творчестве Сумарокова и Радищева. Сравнительно недавно в бумагах крупнейшего русского поэта XVIII — начала XIX в. Г. Р. Державина найдены подлинные записи причитаний, произведенные в Старой Руссе. Они были изданы в 1960 г. Ю. М. Лотманом <sup>1</sup>.

Историко-фольклористические исследования показали, что важнейшую роль в стимулировании общественного и научного интереса к этому жанру сыграл сборник французского фольклориста, писателя и историка литературы Клода Фориэля «Народные песни современных греков», вышедший в Париже в 1824 г. Проф. М. К. Азадовский писал о К. Фориэле: «Его книга была проникнута не только пафосом освободительной борьбы, но и пафосом живой народной поэзии (*poésie vivante*)» <sup>2</sup>, связанной с филэллизмом. В числе песен клефтов К. Фориэлем были напечатаны и новогреческие причитания («мирологи»), вызывавшие интерес к этому жанру в ряде европейских стран, в том числе в России и Сербии. Видимо, мы обязаны К. Фориэлю и возникновением интереса к еще одной известной традиции причитывания — корсиканской. Важно было бы, если бы финно-угроведы установили, знали ли Э. Леннрот, делавший в 1835 г. первые записи карельских причитаний в Ругозере, о К. Фориэле? Вопрос чисто историографический, по весьма существенный.

Что касается изучения русских причитаний, то тут вырисовывается прямая связь — в год выхода книги Фориэля она сразу же была переведена на русский язык известным поэтом Н. И. Гнедичем, который в комментарии напомнил читателям о существовании у восточных славян (в частности украинцев) причитаний, сходных с новогреческими «мирологами». Одним из первых, кто откликнулся на призыв Гнедича, был друг М. Ю. Лермонтова С. Раевский, сосланный в Карелию за распространение стихотворения «На смерть поэта». В неофициальных приложениях к «Олонецким губернским ведомостям» он опубликовал воззвание «О собирании русских народных песен, стихов, пословиц», в которых говорил о севернорусских причитаниях и необходимости их записи <sup>3</sup>. Сразу же вслед за этим причитания записывает и публикует В. Дашков, автор известного «Описания Олонецкой губернии» (1842) и статей о свадебных и похоронных обрядах олончан и прославившийся впоследствии как основатель Этнографического музея в Москве (Дашковского музея).

Призыв Раевского и первые публикации Дашкова все же остались местным провинциальным явлением, как и публикация причитаний в Пермском сборнике <sup>4</sup>. Поэтому собрание Барсова было подлинным открытием для всей европейской фольклористики; недаром отклики на него сразу же появились в немецкой и английской этнографической и фольклористической прессе и, разумеется, в печати славянских стран.

Высокие поэтические достоинства русских причитаний, ярчайшее выражение в них многовековой тяжести жизни русского

крестьянства привлекли внимание многих выдающихся деятелей русской культуры и общественного движения: А. Н. Радищева и А. С. Пушкина, а после публикации Барсова — Н. А. Некрасова, Н. К. Михайловского, П. И. Мельникова-Печерского, А. М. Горького, М. М. Пришвина, А. Т. Твардовского. О причитаниях писали многие русские известные филологи — Л. Н. Майков, А. Н. Веселовский, А. Ф. Бычков, М. К. Азадовский, Г. С. Виноградов, Н. П. Андреев, из зарубежных славистов — И. С. Вахрос, Э. Малер и др.

По свидетельству В. Д. Бонч-Бруевича, В. И. Ленин, читая Барсова, говорил об историческом значении этих документов для понимания жизни и психологии русской крестьянской женщины и особенно о социально-психологической ценности так называемых рекрутских причитаний<sup>5</sup>.

Фольклористы много сделали для изучения русских причитаний, их генезиса, исторического развития, языка, поэтической структуры, обрядовой функции, социального смысла и звучания. Однако и неизученного осталось немало.

Социальные, экономические, культурные и бытовые преобразования после Великой Октябрьской социалистической революции, быстро развивающийся процесс урбанизации в условиях научно-технической революции и другие факторы привели в значительной мере к изживанию традиции причети, особенно свадебной, и, конечно, рекрутской. Однако старшее поколение женщин еще помнит многое, и фольклорные экспедиции продолжают привозить ценнейшие записи, которые через 10—15 лет уже будет невозможно сделать. Это помогает поставить некоторые вопросы, возникшие в современной фольклористике, которые представляются теперь весьма актуальными и которые еще не возникали в XIX в.

Обратимся к одному из наиболее выразительных примеров. Еще в 1922 г. М. К. Азадовский высказал предположение, что древнерусская причеть не была столь развита как севернорусская в XIX—XX вв., что она была значительно ближе к наиболее лаконичным и простым формам причети украинской, представляющей собой слегка ритмизованную прозу, организованную в краткие фрагменты. Дальнейшее изучение древнерусской причети подтвердило эту гипотезу. Однако до сих пор региональное изучение русской и восточнославянской причети не получило необходимого историко-типологического обобщения. Поэтому, с точки зрения русской и славяноведческой фольклористики, представляется в высшей степени актуальным сравнительно-историческое изучение русской причети и причети тех народов, которые издавна жили в ближайшем соседстве с русскими и переживали с ними сходную историческую судьбу. В первую очередь это относится к финно-угорским народам северно-восточных районов Европы.

Исследования русских причитаний в последние десятилетия (М. К. Азадовский, Г. С. Виноградов и Н. П. Андреев, М. М. Михайлов, Л. А. Старцева, В. Г. Базанов и А. П. Разумова, К. В. Чистов, Ю. Г. Круглов, Т. В. Орнатская), успехи изуче-

ния причитаний финно-угорских народов (работы М. Хаавио, Л. Хонко, П. Лейно, А. Каллио — в Финляндии; У. Кошкка, А. Степановой, Э. Киуру, А. К. Микушева, Ф. М. Плисовского, А. Г. Борисова, К. Самородова, Л. Кавтаськина и других филологов-фольклористов в Советском Союзе), а также серия работ советских музыковедов (Г. Тампере, Т. Коски, А. Гомон, Б. Ефименковой, Н. Краснопольской, И. Рюитель, С. Чисталева и др.) создали базу для дальнейших работ.

Цель настоящей статьи — сформулировать некоторые проблемы изучения причети, которые вытекают из опыта современной русской фольклористики и вместе с тем могут быть предметом совместного обсуждения финно-угроведов и русистов.

В свете того, что ныне известно о причитаниях финно-угорских народов, наблюдение М. К. Азадовского необходимо расширить и переформулировать. Мы теперь можем сказать, что для северо-востока Европы характерны специфические особенности и формы причитаний, которые на фоне фольклорной традиции Европы и других регионов земного шара можно было бы обозначить как *особенно развитые*. Ареал их охватывает территорию расселения большинства финноязычных народов этого региона и русских (или, по крайней мере, северную этнографическую зону расселения русских).

Как же и когда сложился этот ареал, в чем причины его формирования и в чем же особенности причитаний этого ареала? Едва ли мы сумеем быстро найти ответы на все эти, достаточно сложные вопросы.

Однако для совместной работы с финно-угроведами, особенно зарубежными, прежде всего следует уточнить, что обозначается термином *причитание* и каков критерий *развитости* этого жанра.

Причитаниями в русской фольклористике принято называть элегические lamentации (жалобы, плачи), которые считались традиционно-обязательными элементами некоторых семейных обрядов, преимущественно связанных с трагическими обстоятельствами (особенно похоронами), и исполнялись женщинами. Тексты причитаний в их словесном выражении имеют нестабильный, разовый характер. Функционирование традиции обеспечивается не трансмиссией текстов, а традиционностью приемов причитывания — «общих мест» (-формул) и правил их сочетания. Тексты причитаний ситуативны и импровизационны, что, разумеется, не исключает, а предполагает повторяемость (типичность, подобие, сходство) ситуаций (бытовых и обрядовых), в которых они произносятся.

Такое понимание причитаний как жанра не противоречит определению причитаний, видимо, в такой же мере отражающему опыт финляндской фольклористики, которое предлагает Л. Хонко в его обзорной и обобщающей статье о причитаниях прибалтийско-финских народов сб. «*Studia fennica*»<sup>6</sup>.

В качестве критерия особенной развитости традиции причитывания можно предложить следующий комплекс признаков,



1. Причитания, несмотря на довольно жесткую обусловленность их обрядом и генетическую связь с похоронным ритуалом, развиваются в жанр «самостоятельный» (т. е. способный существовать вне обряда) и «агрессивный» (они проникают из похоронного обряда в другие обряды — свадебный, рекрутский, либо в обряды, связанные с другого рода проходами и встречами, т. е. с обрядами «перехода» — «rites de passage»). 2. Каждая женщина должна уметь причитывать (на похоронах родственников, особенно родителей, мужа, детей, на собственной свадьбе и т. д.). 3. Формируется характерная фигура деревенской «плакальщицы», особенно хорошо исполняющей причет, которая может приплакивать на «чужих» похоронах, а на свадьбах выполнять роль «подголосницы» («заплакуши», «подказухи»), ср. карельское — «возбудительница плача». Кстати, этот интереснейший вопрос, поставленный У. С. Кокка в статье «Карельская свадебная причитальница — itkettäjä — возбудительница плача»<sup>7</sup>, требует дальнейшего изучения на русском, коми, мордовском и других материалах. 4. В дальнейшем развиваются так называемые внеобрядовые причитания, т. е. причитания, которые провоцировались не только поминальными ситуациями, но и различными бедствиями и потрясениями — болезнью, эпидемией, эпизоотией, пожаром, голодом и т. п.

Наиболее выразительным и, как нам представляется, «объективным» признаком развитости традиции причети является формирование *свадебных причитаний* как специфической разновидности жанра. Подчеркнем, что свадебные причитания — это тексты, произносимые (рецитуруемые) невестой или от имени невесты (в различном сочетании с причитаниями или песнями других участников свадебного обряда), и, разумеется, обладающие всеми признаками, которые свойственны другим разновидностям причети. При этом степень стабильности и степень вариативности текста может быть различной, так как свадебному обряду свойственна большая условность, этикетность (театральность), игровой характер, чем, например, похоронному обряду.

По предложенному признаку — развитию свадебных причитаний — еще с большей четкостью уточняется намеченный выше ареал. Из финно-угорских народов свадебные причитания есть у карел, мордвы, коми, вепсов, ижорцев и эстонцев-сету; из славянских — у русских. Подчеркнем при этом, что речь идет не только о севернорусских районах, а почти сплошь о всей обширной территории расселения русских. Это не отменяет того, что мы говорили раньше, — о наибольшей развитости причитаний, в том числе и свадебных, в севернорусских районах. Вместе с тем наличие свадебных причитаний вообще — один из важнейших этнических признаков русской свадебной традиции. Другие славянские народы, включая и таких близких и родственных русским, как украинцы и белорусы, свадебных причитаний не имели. Можно назвать только отдельные исключения — некоторые районы северо-восточной Белоруссии и юго-западной Болгарии (Родопы).

В самые последние годы в этих районах были сделаны первые записи причитаний<sup>8</sup>. Уже это само по себе свидетельствует об ограниченном значении этих явлений — трудно себе представить, чтобы при интенсивном собирании белорусского и болгарского фольклора во второй половине XIX и XX в. в Белоруссии и Болгарии пропущены столь значительные и повсеместно распространенные произведения, как русские, карельские или мордовские причитания. Напомним, что открытие карельских и русских причитаний произошло в первые же десятилетия активной собирательской деятельности параллельно с открытием рун и былин, сказок и других важнейших компонентов жанровой системы русского и карельского фольклора.

Традиция причети у белорусов локально ограничена и не очень развита, хотя она значительно сходна с северной. Здесь известны причитания невесты-сироты на могилах родителей (т. е. собственно похоронные-поминальные причитания) и рядом с этим не очень развитые формы собственно свадебной причети. У белорусов Витебщины — это только причитания невесты-сироты при расчесывании ее волос сестрами и при обрядовом сажании брачащихся на «дзезу» — квашню. Таким образом, это свадебные причитания, но специализированные (сиротские) и ограниченные только одним эпизодом свадебного ритуала и локально — одним районом.

У болгар в Родопах тоже распространены «кордане на гроба», т. е. причитания невесты-сироты на кладбище, но вместе с тем и собственно свадебные: невеста (не обязательно сирота, а любая), последние три дня перед венчанием произносила несколько небольших текстов причитаний при расставании с родными. После публикации первых шести подобных текстов в сборнике А. Райчева «Народни песни от Средните Родопи» в 1973 г. болгарские фольклористы записали еще два-три десятка текстов и началась дискуссия: архаическая ли это общebolгарская форма, удержавшаяся только в Родопах, или локальная родопская? При этом неизменно ссылаются и на русские свадебные причитания, но, к сожалению, болгарские исследователи не располагают информацией о свадебных причитаниях у финно-угорских народов и даже у белорусов.

И, наконец, в 1977 г. Т. А. Бернштам обратила мое внимание на несколько сербских (косовских)<sup>9</sup> и карпато-украинских текстов, напоминающих причитания<sup>10</sup>. Однако сербские фольклористы и этнографы, в том числе исследователь свадебного обряда народов Югославии В. Чулинович-Константинович, пока не могут сформулировать свое отношение к этим текстам. Подчеркнем, что у некоторых народов Югославии так же, как у болгар, известна устойчивая и поэтически выразительная традиция похоронных причитаний (тужачки, тужбалицы). В Сербии, Черногории, Македонии издавались специальные сборники похоронных причитаний, они знакомы каждому, кто интересовался культурой этих народов, как самостоятельный и немаловажный жанр. Опубликовано много специальных исследований. Достаточно назвать, на-

пример, фундаментальную книгу В. Джурича (1940)<sup>11</sup>, в которой дается обзор мировой литературы по причитаниям, оставляющий далеко позади не только Бекеля, но и более поздние и достаточно известные обзоры (Г. С. Виноградова и П. П. Андреева<sup>12</sup>, В. Данкерта<sup>13</sup>, Эрнесто де Мартино<sup>14</sup> и др.). Поэтому есть все основания предполагать, что югославы не могли бы проглядеть традицию свадебной причети, если бы она была у них сколько-нибудь развита, хотя бы в средневековье, не говоря уж о новом времени. Выяснение характера карпато-украинских текстов тоже должно быть продолжено, но и здесь, вероятно, не предстоит особенно крупных открытий.

Итак, по предложенному нами признаку — особенному развитию причитаний как жанра, включающему развитие свадебных причитаний — выделяется ареал, охватывающий ряд финно-угорских народов, а из славян только русских (с оговорками, которые приводились выше).

В чем причина и каковы хронологические рамки формирования этого ареала?

На поставленный вопрос пока еще нет убедительного ответа. Известно, что высказывалось мнение, согласно которому важнейшую роль сыграл конфессиональный фактор, так как было замечено, что причитания были распространены у тех финно-угорских народов, которые в прошлом оказались в сфере воздействия православной церкви (именно поэтому согласно этой концепции для финнов-суоми и эстонцев причитания менее характерны, а свадебных причитаний они не знали совсем). Л. Хопко обращает внимание на то, что причитания распространены были так же у некоторых финноязычных групп лютеранского вероисповедания (например, у эвримяйзет Петербургской губ.), но считает, что это связано с контактами последних с православной ижорой, что звучит довольно убедительно.

Та же проблема существует и для пермской и волжской группы финно-угорских народов. У коми зафиксированы весьма развитые формы причитаний, в том числе и свадебных<sup>15</sup>, однако у удмуртов записано очень мало похоронных причитаний, причем только у одной локальной группы, а свадебные причитания им неизвестны. По-видимому, примерно та же картина у марийцев. Однако, когда мы обращаемся к мордве, то нас охватывает впечатление, что мы снова попали в ареал наиболее развитых традиций причети, типа севернорусской, карельской или коми<sup>16</sup>.

Тезис о решающем воздействии конфессионального фактора, не вполне доказуемый даже если оставаться в пределах финноязычных народов, не выдерживает также славяноведческой проверки. Уже говорилось о том, что православные в прошлом и близко родственные русским украинцы и белорусы также, как и белорусы-католики свадебных причитаний не знали, а похоронные причитания были развиты у них в разной мере (у белорусов в целом менее, чем у русских, а у украинцев — минимально). Православные же сербы, черногорцы и македонцы тоже не знали свадебных приче-

таний, хотя похоронная причеть, как уже отмечалось, была у них сильно развита. О болгарях также уже говорилось. Кроме того, есть достаточно выразительные свидетельства того, что грекоправославная церковь со времен Юстиниана, т. е. с VI в., отрицательно относилась к причитаниям. Я не буду перечислять их. Скажу только, что они охватывают время с раннего средневековья до XIX в. Известны также и попытки правительства в XVII—XVIII вв. запрещать причитания. Если же католицизм, как утверждается, особо жестко относился к интересующему нас обычаю, как мы могли бы объяснить не только развитые и хорошо известные европейской фольклористике корсиканские причитания, но и причитания итальянские (сопшюсь снова на фундаментальное исследование Эрнесто де Мартино, в котором приводятся многочисленные материалы из района о. Лугано на границе Италии и Швейцарии). Видимо, здесь действовали не только конфессиональные, а еще какие-то другие факторы, которые остаются невыявленными.

В высшей степени спорна также гипотеза об архаичности наиболее развитых форм причети. Существовал ли в далеком прошлом некий «золотой век» максимального развития, за которым следовала только редукция, ослабление и распад традиции причети? Обращение к подлинному архаическому материалу, дошедшему до нас, — австралийскому, африканскому, палеоазиатскому и т. д. — не подтверждает эту традиционную общую гипотезу, приносящую немалый вред мировой этнографии. На архаической стадии развития нет ни сложных похоронных, ни свадебных обрядов (имеется в виду быт и обычаи подавляющего большинства древних, а не придворные ритуалы древних властелинов). Нет свидетельств о них в старославянской письменности. По письменным источникам в Древней Руси, как уже отмечалось, причеть, по-видимому, бытовала в формах, близких к украинским, т. е. минимально развитым, а не к севернорусским, максимально развитым. Следов значительно развитой традиции мы не находим и у западных славян. Мнение некоторых болгарских ученых о общеполгарском распространении в прошлом свадебной причети остается предположением, не подкрепленным никаким материалом.

Если возвратиться к вопросу о русской свадебной причети, то есть данные для того, чтобы предположить ее относительно позднее возникновение. Об этом говорит все то же отсутствие ее у украинцев и белорусов (т. е., по-видимому, ее еще не было в то время, когда предки современных русских, украинцев и белорусов составляли единую древнерусскую народность). С этой точки зрения, свадебная причеть — русская (великорусская) инновация, появившаяся не ранее XIV—XV вв. и распространившаяся затем на основную русскую территорию. Об этом же говорят и данные письменности. Первое документальное свидетельство о русской свадебной причети обнаруживается только в «Житии Стефания Пермского» Епифания Премудрого<sup>17</sup>, написанного, как датируют историки русской литературы, вскоре после 1396 г., т. е. на рубеже XIV—XV вв. Я уже говорил о том, что отклики причитаний

в русской письменности X—XVII вв. изучены с большой тщательностью, но до «Жития Стефания» ни одного отражения свадебных причитаний среди них нет.

Таким образом, не исключено, что именно длительная продуктивность и интенсивность традиции причети привела к значительному развитию всех ее форм, включая свадебную. Такая гипотеза согласуется не только с известными нам фактами, но и с современным пониманием процесса формирования севернорусской зоны. Мы находим в традиционной культуре этой зоны весьма архаические элементы и все же основной комплекс признаков, имеющий общее значение, сложился относительно поздно — это, как мы уже предлагали называть, «поздняя архаика». Среди подобных явлений могут быть названы севернорусский тип жилища (однорядная связь, вертикальное развитие, многофункциональность), комплекс женской одежды с сарафаном, протяжная песня, общие особенности севернорусских диалектов, «вторичность» которых признается диалектологами и т. д.<sup>18</sup>

Разумеется, эта проблема требует дальнейшего изучения; в частности, весьма полезно было бы картографировать локальные разновидности севернорусской причети. Однако уже сейчас можно обратиться к финно-угроведам: не происходило ли нечто подобное и у тех финно-угорских народов, у которых известны свадебные причитания и шире — развитые формы причети? Не предложат ли они каких-нибудь параллельных или противоречащих этой гипотезе относительных датировок? Эти же вопросы хочется обратить и к этномузыкологам.

И, наконец, третья проблема. Сложился ли ареал особенно развитых форм причети в результате спонтанного и конвергентного развертывания интересующих нас форм или перед нами межэтнических влияний (диффузии)? Если второе, то кто был субъектом этих воздействий и кто стороной, воспринимавшей эти воздействия? Скоропалительные ответы на эти вопросы тоже крайне нежелательны. Между тем подобные попытки известны.

Проблема этнических взаимодействий в сфере причети должна быть осмыслена в общем контексте истории этнокультурных отношений и славянских народов в интересующем нас ареале. Эта история, рассмотренная беспристрастно, дает самые разнообразные примеры односторонних и двусторонних влияний и взаимодействий, сотворчества, контактного развития, параллельного создания сходных форм, сближения сходных, но различных по своему генезису форм. Так, например, известно, что весьма близки и типологически и в деталях севернорусское, карельское, венское и коми традиционное жилище. Видимо, в этой сфере имело место не что-то одностороннее влияние, а контактное сотворчество<sup>19</sup>.

Изучение орнамента севернорусской народной вышивки показало возможность выделения слоя, который можно более или менее уверенно связывать с финно-угорским субстратом, участвовавшим в процессе формирования населения севернорусской этнографической зоны<sup>20</sup>.

Диалектологи накопили большой материал, который свидетельствует и о взаимных лексических заимствованиях и о явлениях интерференции <sup>21</sup>.

То же самое можно сказать и о фольклоре. В карельских и русских районах Карелии и в русских районах Архангельской обл. до недавнего времени фиксировалось параллельное существование карельского и русского эпоса — былии и рун. В то же время это эпические формы очень разные, развивавшиеся в основном независимо друг от друга. В разных слоях сказки мы можем констатировать разную степень общности и различий, схождения или взаимообмена. В сфере календарных обрядов и календарнообрядовой поэзии обмен имел, видимо, весьма ограниченный характер. В сфере семейных обрядов он несомненен, однако нет оснований считать, что он мог играть системообразующую или уже (в приложении к обрядовому фольклору) — жанрообразующую роль.

Все это неудивительно, так как русские и финно-угорские народы северо-востока Европы много веков живут бок о бок, в одинаковых естественных и социальных условиях, переживали сходные исторические судьбы, имели друг с другом интенсивные контакты и т. д., но вместе с тем сохраняли собственные этнические традиции, свою систему традиционной культуры и свой язык, традиционную систему фольклорных жанров.

Эта сложнейшая проблема потребует еще много времени и усилий, прежде чем будет прояснена в своей исторической конкретности. Большим подспорьем в этом являются двуязычные научные издания текстов причитаний карельских, коми, ижорских, мордовских, отчасти вепских и эстонцев-сету, осуществленные за последние годы, которые делает доступными материалы по финно-угорским причитаниям не только финно-угроведам, но и специалистам по славянским, балтским, палеоазиатским, тюркским и другим народам <sup>22</sup>.

Вопросы взаимовлияний и взаимодействий традиций весьма сложны. Однако уже сейчас можно сказать, что при несомненном взаимодействии (особенно в районах старого двуязычия) односторонние влияния все-таки не сыграли решающей роли как в формировании и развитии интересующих нас традиций в целом, так и в выработке развитых форм причитаний, о которых мы говорили.

Особенно яркий пример в этом смысле — карельские причитания в сопоставлении с севернорусскими и на фоне традиции других прибалтийско-финских народов. Тексты карельских причитаний демонстрируют как примеры заимствований или воздействий (впрочем, их явно меньше, чем теоретически можно было бы предполагать), так и черты, общие с причитаниями соседних севернорусских районов, прежде всего доминирование обрядовой функции и особенности поэтического стиля, объясняющиеся его формированием в условиях крайнего эмоционального перенапряжения (повторы, нагнетение, нанизывание однородных конструкций, очень часто вопросительно-восклицательных, избыток суффиксов и префиксов, в том числе ласкательно-уменьшительных диминути-

вов, так называемых вставных слов, открытая структура и т. д.), распределение текстов по этапам, типологически сходных у карел и у русских семейных обрядов. Однако в целом карельские и севернорусские причитания принадлежат двум разным традициям (причем карельская более архаическая), сформировавшимся на основе языков разного типа. В фольклористическом отношении это системы сходные, но вполне и несомненно самостоятельные.

Мы не можем сейчас предложить развернутый сопоставительный анализ, который обязательно надо осуществить совместными усилиями финно-угроведов и русистов. Коснемся только интереснейшей проблемы, так называемых метафорических замен. Они свойственны и той и другой традиции. Суть их вкратце такова<sup>23</sup>.

При исполнении похорошного обряда табуируются термины, обозначающие покойника, гроб, кладбище и т. п., и термины родства, связывающего покойного с участниками обряда. Это приводит к тому, что в тексте причитаний появляются эвфемистические иносказания, заменяющие эти термины. Подобное явление можно найти как в карельских, так и в русских причитаниях. Однако эта общность сопровождается весьма существенными различиями. В карельских причитаниях — это иносказания метонимического типа: существительное, произнесение которого нежелательно, заменяется отглагольными существительными, обозначающими характерное для этого лица действие. Например, вместо слова «мать» говорят: «выносившая», «выкормившая», «взрастившая», «лелеявшая», «оберегавшая» и т. д. В русских причитаниях эти замены носят метафорический характер (например, вместо муж — «надежная головушка», «стена городовая» и т. п.).

В карельских причитаниях замены одно-пятикомпонентны, в русских, как правило, двухкомпонентны. В карельских единственное число заменяемого слова может употребляться во множественном числе заменяющей группы слов; в русских мужской род («муж», «сын», «брат» и т. д.) обычно заменяется словосочетанием с морфологическими признаками женского рода. Вместе с тем в тексте это словосочетание функционирует как синтаксическая единица мужского рода (типа: «куда ж ты удалился, надежная головушка?»). В карельских причитаниях таких замен очень много, в русских они играют большую или меньшую стилиобразующую роль в разных локальных традициях (наиболее выразительна печерская традиция)<sup>24</sup> и в этом смысле, видимо, надо сопоставлять не русскую и карельскую традиции, а русскую традицию с традицией всех прибалтийско-финских народов, имеющих причитания. Как показала недавно А. С. Степанова в интереснейшей статье в сб. «Карельская фольклористика», степень интенсивности и реальные формы иносказаний у разных народов этой группы довольно сильно варьируют<sup>25</sup>.

Примерно то же самое можно было бы сказать и о других особенностях содержания и стиля карельских и русских причитаний — у них значительное сходство тем при различных способах

словесного выражения их, в соответствии с особенностями карельского и русского языков.

Русское влияние на причетъ коми несомненно. Однако в причети коми достаточно ясно ощущается и своя традиционная основа; в некоторых же районах расселения коми (как показал А. К. Микушев) бытовали формы причети, сближающиеся не с русской, а с пенецкой традицией<sup>26</sup>. Таким образом, проблема соотношения коми и севернорусской причети (в том числе и свадебной, играющей очень большую роль в традиционном коми свадебном обряде) должна еще быть тщательно изучена.

Мордовская традиция причети так сильна и развита, что даже невооруженным глазом видно, что она в целом, как и карельская, архаичнее русской. Вместе с тем общих особенностей и точек соприкосновения с русской в ней еще больше, чем у причети карельской и русской. Сопоставительное изучение только началось, и оно несомненно должно привести к важным результатам, которые вместе с тем будут иметь методическую ценность.

Итак, вопрос о взаимодействии традиций не может быть сведен ни к конфессиональной проблеме, ни к русскому влиянию на финно-угорскую традицию или, наоборот, к одностороннему воздействию финно-угорского субстрата в севернорусском этногенезе, ни к прямому контактному воздействию финно-угорской традиции на русскую. Если все дело только в прямом влиянии русской традиции, так почему, например, удмурты не знают свадебных причитаний и традиция похоронной причети у них слабо развита? Недавнее изучение И. К. Травиной песенной традиции русского населения Удмуртии показало, что она знает как похоронные, так и свадебные причитания<sup>27</sup>. Если дело только во влияниях финно-угорской традиции на русскую, то нельзя объяснить, почему развитые формы причети свойственны были русским также и в тех районах, где контактов с финно-угорскими этническими группами не было (по крайней мере в исторически обозримое время). Видимо, сопоставленные изучения должны вестись на широком фоне проблем исторического формирования и развития традиционной культуры северо-восточной Европы в целом с учетом как архаичности, так и длительной продуктивности многих форм народной бытовой культуры этого региона (одного из интереснейших в этом смысле и в Европе и в мире).

Итак, перед нами три группы, теснейшим образом взаимосвязанных проблем, вытекающих одна из другой. Все они требуют не только углубленного изучения отдельных этнических традиций, но и обязательного сравнительного и сопоставительного изучения в масштабах всего ареала или каких-то его частей. Это выполнимо только совместными усилиями финно-угроведов и славистов разных специализаций — фольклористов-филологов и музыковедов, диалектологов, историков, этнографов<sup>28</sup>.



- 1 Русская литература, 1960, № 3, с. 145—150.
- 2 *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958, т. I, с. 206.
- 3 *Раевский С.* О собирании русских народных песен, стихов, пословиц. — Олонеккие губернские ведомости, 1838. Прибавление к неофициальной части, № 11.
- 4 Пермский сборник. Пермь, кн. 2, 1866.
- 5 *Бонч-Бруевич В. Д.* В. И. Ленин об устно народном творчестве. — СЭ, 1954, № 4, с. 117—131.
- 6 *Honko Lauri.* Balto-Finnic Lament Poetry. — In: Finnish Folkloristics (Studia Fennica, N 17). Helsinki, 1974, p. 9—61.
- 7 *Конкка У. С.* Карельская свадебная причитальница. — itkettäjä — возбудительница плача. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 236—243.
- 8 О болгарских «свадебных корда-не» см.: *Иванова Р.* За художественя плач в българската народна сватба. — В кн.: Проблемы на българския фолклор. София, 1976, т. II; *Манолова М.* Среднеродопските сватбени корденици. — В кн.: Проблемы на българския фолклор; *Кауфман Н и Д.* Оплакування при смърт и при сватба в Родопите. — В кн.: Проблемы на българския фолклор; Белорусские свадебные причитания: *Мажовика З. Я.* Песні беларускага Паазер'я. Мінск, 1981, № 133—136.
- 9 *Бернштам Т. А.* О «двойной природе» причети (к проблеме генезиса севернорусских причитаний). — В кн.: Симпозиум 79 по прибалтийско-финской филологии. 22—24 мая 1979 г. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979, с. 138, 139.
- 10 Там же.
- 11 *Durič Voislav M.* Tužbalica u svet-skoj knjizevnosti. Beograd, 1940.
- 12 *Виноградов Г. С., Андреев П. П.* Русские плачи. — В кн.: Русские плачи (причитания). Л., 1937, с. VI—XXXVI.
- 13 *Dankert W.* Das europäische Volkslied. Berlin, 1938.
- 14 *Martino Ernesto di.* Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria. Torino, 1958.
- 15 *Плесовский Ф. В.* Свадьба народа коми. Обряды и причитания. Сыктывкар, 1968.
- 16 *Евсеев М. Е.* Мордовская свадьба. М., 1931 (2-е изд.: Саранск, 1959); Эрзянская свадебная поэзия/Сост. А. Г. Борисов. Саранск, 1972 (в сер. Устнопоэтическое творчество мордовского народа, т. 6, ч. 1); Мокшанская свадебная поэзия/Сост. К. Т. Самородов. Саранск, 1975 (в той же серии, т. 6, ч. 2).
- 17 Житие св. Стефания Пермского, написанное Енифанием Премудрым. СПб., 1897.
- 18 *Чистов К. В.* Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР. — В кн.: Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977, с. 7, 8; *Venäläinen perinnekulttuuri.* Helsinki, 1976, с. 9—38.
- 19 Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX — начало XX в.). М., 1967; *Тароева Р. Ф.* Материальная культура карел. М.; Л., 1965; *Белицер В. И.* Очерки по этнографии народов коми XIX — начала XX в. М., 1958.
- 20 *Маслова Г. С.* Русский народный орнамент как историко-этнографический источник. М., 1977.
- 21 *Kalimaa J.* Slaavilaisperäinen sanastomme. Helsinki, 1952; *Посту Л.* Русско-финские языковые контакты и значение их исследования. — В кн.: Симпозиум по финно-угорскому языкознанию. Петрозаводск. 26—27 марта 1974; Helsinki, 1975 (в сер. «Castrenianumin toimitteita», т. 13).
- 22 Ср. названные выше публикации мордовских и коми причитаний, а так же: Карельские причитания. Издание подготовили А. С. Степанова и Т. А. Коски. Петрозаводск, 1976; Народные песни Ингерманландии/Сост. Э. С. Кюру. Л., 1974; *Eesti rahvalaulu viisidega.* Koostanud H. Tampere. Tallinn, 1960, т. 2.
- 23 Подробнее см.: *Чистов К. В.* Русская причеть. — В кн.: Причитания. Л., 1960, с. 12, 13 (здесь же «Словарь устойчивых метафориче-

- ских замен», с. 429—430); *Степанова А. С.* Метафорические замены термина «женых» в карельских свадебных причитаниях. — В кн.: *Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор.* Л., с. 230—235; *Конька У. С.* Табу слов и закон иносказания в карельских плачах. — В кн.: *Проблемы фольклора.* М., 1975, с. 172.
- <sup>24</sup> *Базанов В. Г.* Поэзия Печоры. Сыктывкар, 1943; *Русская народнобытовая лирика. Причитания Севера* в записях В. Г. Базанова и А. П. Разумовой. М.; Л., 1962, с. 45—221.
- <sup>25</sup> *Степанова А. С.* Метафорические замены..., с. 102—108.
- <sup>26</sup> *Микушев А. К.* О двух типах причитаний у коми. Доклад на советско-финском симпозиуме в Петрозаводске в мае 1979 г.
- <sup>27</sup> *Травина И. К.* Русские народные песни родины П. И. Чайковского. М., 1978, № 28—30, 33, 35.
- <sup>28</sup> Проблемы, затронутые в настоящей статье, были предметом специального обсуждения на заседаниях фольклорной секции советско-финского симпозиума по финно-угорской филологии в мае 1979 г. в Петрозаводске. — В кн.: *Симпозиум 79 по прибалтийско-финской филологии.* 22—24 мая 1979. Тезисы докладов. Петрозаводск, 1979.

---

В. А. ЧИСТЯКОВ

## Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв.

Похоронные причитания как часть похоронного обряда — один из важнейших источников реконструкции языческих верований о смерти и загробном существовании. Разные жанры или жанровые комплексы фольклора трансформировали эти верования по-своему, некоторые компоненты их утрачивались, значение других было переосмыслено. Так, в волшебной сказке путешествие героя в подземное царство утратило значение путешествия в мир предков-покровителей. В похоронных причитаниях дохристианские верования сохранились как *комплекс* представлений, как *система* взглядов на природу смерти. Это произошло, вероятно, благодаря тесной взаимосвязи текста причитаний с обрядом погребения. Такая тесная взаимосвязь наряду с особенностями причета дает возможность восстановить языческие представления о смерти как о дороге в иной мир.

Судя по публикациям похоронных причитаний XIX—XX вв., одно из древнейших представлений, являвшихся важным компонентом религиозных взглядов дохристианской эпохи, — вера в посмертное бытие человека — было на позднем этапе своего развития весьма неопределенным и испытало некоторое влияние христианских идей, которые в течение длительного времени взаимодействовали с языческими. Во «Введении» к первой части «Причитаний Северного края» Е. В. Барсов писал: «Представления о формах

загробного существования дwoятся: с одной стороны, представляется, что душа продолжает жить в устроенном для нее домовище, а с другой, как будто она совсем оставляет этот свет и живет в надзвездном мире»<sup>1</sup>.

Первая часть этого высказывания находит подтверждение во многих причетах. «Домовище», т. е. гроб, должно стать для покойника вторым домом, тем пространством, в котором он отныне будет обитать. В данном случае смерть понимается не как физическое уничтожение человека, но как своеобразная трансформация формы его существования. При этом тело покойника не считается «мертвым» в настоящем значении этого слова. Тело покойника — не только нечто материальное, сохраняющее облик умершего, но это все тот же человек, хотя и переступивший некую грань и принадлежащий отныне иному миру, несовместимому с миром живых. Загробный мир также представляется в материальных формах.

Трансформация человека (смерть) осмысливается как переселение, переезд в новый дом, в новую зону обитания. В причете сохранился отголосок «недоумения» по поводу того, что плотники сделали «хоромину» не похожей по своим внешним признакам на жилище:

Хто вам задал золоту казну бессчетную,  
Что вы деете холодную хоромину, пе мшопую,  
Не обпесены брусовы белы лавочки,  
Не прорублены косевчаты окошечка,  
Не врезаны стекольчаты околени,  
Не складена печенька муравленая,  
Не устлана перипушка пуховая,  
Не собраны утехи вси с забавушкой<sup>2</sup>.

Стремлением устроить покойника в домовище поудобнее объясняется и частично сохранившееся в похоронном обряде расширение погребального пространства путем постройки как под гробом, так и над ним настилы из досок. Отмечался также обычай постройки над могилами небольших домиков, установление крестов, увенчанных подобием двускатной крыши, в некоторых случаях с коньком. В причитании интересно и то, что в нем отразился обычай в некоторых местностях делать в гробах на уровне плеч покойников оконца со стеклами<sup>3</sup>. Подобные пережитки языческих верований, сохранившиеся в причитаниях и в обрядах, подтверждают мысль, что смерть понималась именно как переселение, материальное перемещение в качественно иное пространство.

Покойника стремились устроить так, чтобы ему понравился новый «дом», не вызвал желанья выйти из могилы и причинить вред живым. Умершего убеждали в том, что переселение это естественно и диктуется тем новым состоянием, в котором он отныне пребывает:

Не убойся, лебедь белая,  
Ты сырой-то да могилочки,  
Большой да земли-матери,

Песочку да желтого.  
Живи да обживайся  
Боло все на веки долгие <sup>4</sup>.

Собственно образ дороги, часто встречающийся в похоронных причитаниях XIX—XX вв., основывается на представлениях о смерти как о переселении в значительно удаленную область (загробный мир), причем переселение совершается в форме путешествия. Подобное осмысление смерти тесно связано с языческим ритуалом умерщвления стариков — проводами на «тот свет». Проводы на «тот свет» как комплекс обрядовых действий были порождены верой в посмертное существование человека. В свою очередь сам обряд «проводов» на поздней стадии развития, когда содержание его, утратив первоначальное значение, стало забываться или переосмысляться, послужил источником ряда характерных представлений, главным из которых является представление о путешествии человека после смерти в страну предков. Когда же ритуал умерщвления стариков и проводов на «тот свет» полностью изжил себя (в соответствии с изменившимися историческими условиями), образ дороги сохранился в похоронном обряде и причитаниях, а также проник в трансформированном виде в календарный и необрядовый фольклор. Подробный анализ ритуала «проводов» содержится в монографии Н. Н. Велецкой <sup>5</sup>.

В похоронных причетах XIX—XX вв. представление о путешествии в загробный мир объединило в себе множество противоречивых элементов: языческие исконно славянские верования, заимствованные верования, христианские взгляды на душу. «В народном сознании сталкивались и пересекались, — писал Е. В. Барсов, — разные мирозерцания, образовались целые религиозные наслоения, которые в свою очередь не совсем вытеснены учением христианским, и вот в собранных нами плачах еще виднеются обломки этих доисторических созерцаний, которые, однако ж, относятся к простой народной вере как непосредственные ее стихии» <sup>6</sup>. Исходя из этого, под образом дороги в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. мы понимаем комплекс противоречивых представлений данного периода о той субстанции, в которой якобы продолжается бытие человека после смерти, о пространственном перемещении в мир предков и обратно, о конкретных формах этого перемещения.

Описание дороги в причете открывается развернутым вопросом-обращением к умершему. Его спрашивают, куда он собирается ехать:

Голубушка мила сестрица!  
Уж куды ты снарядилася,  
Уж куды да ты сподобилась?  
Во котору путь-дороженьку,  
В каки гости незнакомыи,  
Незнакомыи да пежеланныи? <sup>7</sup>

Родные умершего обеспокоены его намерением покинуть дом и оставить их без покровительства. С другой стороны, помешать покойнику «уехать» они не могут, поэтому участвуют во всех приготовлениях, снаряжают его в дорогу, дают поручения к тем, кто живет в мире предков. В действиях на этом этапе похоронного обряда отражаются одновременно и страх перед покойником, так как он может причинить вред своим отсутствием или некоторыми своими поступками, и любовь к нему, так как он по-прежнему остается членом родового коллектива и родственные связи с ним не разрушаются, даже наоборот, он является в этот момент связующим звеном между потомками и предками.

Однако родственники на этом этапе обряда не называют конечной цели путешествия, истинного значения того перемещения, к которому готовят умершего. Размышляя о том, куда он направляется, они перечисляют места, где покойник бывал при жизни и куда бы он мог в настоящий момент поехать. Выдвигается несколько «риторических» или «квази мотивировок» отъезда:

Голубушка моя племянника!  
Ты спроси-ка своего дядюшка,  
Он бывает ли тебе не скажет ли,  
Куда он собирается, куда снаряжается?  
На работушку тяжелую,  
На гуляночку веселую? <sup>8</sup>

Или:

Уж ты куда да снаряжаешься:  
Во избу ли ты во земскую,  
Аль к обедни богомольной,  
Аль ко утрени воскресной? <sup>9</sup>

То место, куда, по первоначальным предположениям, направляется покойник, не особенно удаленное, знакомое каждому из присутствующих. Это поездка якобы «бытовая», в ней нет ничего необычного — она не пересекает границы привычных локальных перемещений членов данного коллектива. Именно так объясняется отъезд в большей части текстов. Гораздо реже умершего готовят к дороге дальней, длительному отсутствию: он будто бы собирается на заработки, например, «во жирную бурлацку во работушку» <sup>10</sup>.

Выдвигаемым «квазимотивировкам» отъезда можно найти два вероятных объяснения, не исключających друг друга. Во-первых, источник «квазимотивировок» можно обнаружить в самом архаическом ритуале проводов на «тот свет», важнейшим элементом которого было снаряжение покойника в дорогу и его «отъезд», инсценируемый участниками ритуала. Во-вторых, причиной неназывания истинной цели и смысла путешествия мог быть запрет, т. е. табу. Возможно, что такие мотивировки в тексте причета одновременно являются пережитком как языческого ритуала, так и связанного с ним табу.

По вслед за «квазимотивировкой» путешествия обыкновенно подчеркивается, что оно имеет необычный характер и не может идти в сравнение с перемещениями человека при жизни, — ведь покойник отправляется в пространство качественно иное — в страну своих умерших предков:

Сама знаю, сама ведаю,  
Что ты ешь да снаряжаешься  
Как во эту во дороженьку,  
На родительску на буевку,  
Ко сердечным ко родителям <sup>11</sup>.

И хотя смысл предстоящего путешествия теперь «осознан», цель его названа, отношение родных к покойнику не меняется: его по-прежнему «снаряжают» в дорогу, как если бы речь шла о поездке в соседнюю деревню. Особенно важно и интересно то, что хотя конечная цель поездки — достижение загробного мира — ирреальна, лежит за гранью обыденного сознания, провожающие этого «не понимают», и отношение их к предстоящему путешествию умершего двойственно. С одной стороны, для них это — реальное пространственное перемещение, с другой — перемещение в иную плоскость, в четвертое измерение, в неизвестность. И все же акцент делается на реальной, псевдобытовой стороне поездки. Например, если человек умер зимой, то трудности дороги якобы усугубляются для него холодами, особенно если умерший был человеческом зябким. Если же он умер вечером, причитывающая отговаривает его уезжать в этот день, потому что ехать ночью трудно и никто не пустит его переночевать.

Важное место в причитании уделяется тому, каким образом достигнет умерший загробного мира: пешком, верхом, на санях, на телеге, на лодке.

Так как «тот свет» представляется весьма удаленным, в качестве средства передвижения для покойника нередко выбирается лошадь. В некоторых причитаниях подробно описывается все, что связано с конной поездкой:

Хоть запряжены ступистые лошадушки  
В сбрую золоченую, в санки самокатные,  
Дубовое нолозье порастрескалось,  
Красовитая дуга вдруг разогнулася,  
Золотая сбруя помидила,  
Серебряны подковы пожелезили.  
На улете наш желанный родной дядюшка.  
Уезжает-да он, великое желапьице <sup>12</sup>.

Широко распространенным был обычай *везти* покойника на кладбище, даже если оно находилось недалеко. С этой поездкой, а также с лошадью, которая везла телегу или сани, было связано множество ритуалов и примет. Не случайно в причитании подчеркивается, что покойника именно везут на кладбище, но

почти не встречается упоминаний о том, что его *несут*. Можно предположить, что по логике причета *поездка* на кладбище одновременно является начальным этапом путешествия в загробный мир:

Как попряжены ступисты-то лошадушки  
Во эти-то во дровни во дубовыи.  
Повезут опи родителя желанного  
Далеко-то что от домушка родимого <sup>13</sup>.

Покойник в причете часто изображается едущим еще и потому, что при этом он в значительной степени сохраняет качества *активного* действующего лица, предпринявшего по своей воле (или в силу определенных обстоятельств) путешествие.

Во многих текстах покойник отправляется в дорогу пешком. Может быть, таким способом передвижения подчеркивалась трудность пути, его географическая протяженность. Ощущение длительности пешего путешествия достигается перечислением препятствий, которые вынужден преодолеть умерший в пути к «тому свету». Интересен и сам выбор этих препятствий:

Уж ты пойдешь, сердечно дитяtko,  
Пойдешь по тем путям-дороженькам,  
По лесам да по дремучим,  
По болотам по седучим,  
По ручьям по прегрубым,  
Пойдешь по узеньким тропиночкам,  
Пойдешь по частому вересинничку.  
Уж как встретишь-то, мое сердечное,  
Моих-то родных родителей <sup>14</sup>.

В этом тексте, как и во многих других, можно отметить будничность изображения пути, отсутствие фантастических препятствий на всем его протяжении.

Попав в загробный мир, покойник встречается со своими родственниками, которые умерли до него, выполняет данные ему живыми поручения, рассказывает предкам о жизни их потомков. Предполагается, что существует только одна дорога в загробный мир, поэтому нередко предки встречают идущего и провожают его до места обитания.

Не всегда покойник покидает свой дом в облике человека, иногда это зооморфный облик — птица. Так, в причете проявляется противоречие, которое наличествовало в представлениях о посмертном бытии человека, противоречие между телом человека и его бестелесной субстанцией. В данном случае птица — символ духа умерших — улетает в загробный мир, в то время как тело остается лежать в месте погребения.

Отдельно следует остановиться на такой «квазимотивировке» смерти-отъезда, как выдача молодой девушки замуж (если умерла

девушка):

Я не знаю, горюшница, не ведаю,  
...Что гульбищечко ль у нас да е прокладбище,  
Аль унылая слезлива в доме свадебка,  
Красной девушки замужне быдаваньце? <sup>15</sup>

Образ смерти-свадьбы широко распространен в фольклоре славянских народов, причем «основой для сопоставления смерти со свадьбой послужило то, что они воспринимались как переход в новое состояние, как начало нового жизненного этапа» <sup>16</sup>.

Родственники готовят покойницу к погребению, как готовят невесту для поездки в церковь, а потом в дом жениха, ее и одевают, как невесту. На похоронах подруги умершей иногда поют свадебные и подвенечные песни. Вряд ли можно объяснить это явление только влиянием христианских представлений об умершей девушке как о «христовой невесте». Интересен исследованный Л. С. Кавтаськиным мордовский обряд имитации свадьбы при похоронах девушки: избиралась «заместительница» умершей, в общих чертах инсценировался свадебный обряд, в хвалебных песнях участвовавшие рассказывали о семье жениха, показывали матери «жениха» и «невесту» <sup>17</sup>.

В причетах можно встретить указания на то, что возвращение покойника из мира предков невозможно. Но надо сделать оговорку: очевидно, невозможным мыслилось возвращение *той же дорогой*, по которой шел умерший на «тот свет». Вообще же возвращение покойника или его общение с живущими признавалось вероятным (об этом см. ниже).

Идущий в загробный мир не оставляет следов, по которым можно было бы проследить его путь:

Зарастут твои следочки  
Да травами-то шелковыми,  
Да цветами лазурьевыми.  
Как по зиме да холодной  
Уж занесет твои следочки  
Да снегами пушистыми,  
Да настами глубокими <sup>18</sup>.

Другая внешняя причина, якобы исключающая возможность возвращения, — это «крепки сторожи», «замочки» и т. д. На то, что общение с умершими невозможно, указывают и некоторые пословицы: «Мертвые с погоста не ходят»; «Из-за гроба нет голоса» (нет вести) <sup>19</sup>.

В некоторых причетах мотив дороги не развивается. Содержанием его тогда является передача самого ощущения движения, ощущения того, как перемещается в пространстве умерший, как он отдаляется от живущих:

Вроде солнышко за облачко теряется,  
Так же дитятко от нас да укрывается!



Как светел месяц поутру закатается,  
Как часта звезда стерялась поднебесная,  
Улетела моя бедная лебедушка,  
На иное, безвестное живленьце <sup>20</sup>.

Весьма противоречивы и имеющиеся в похоронных причитаниях сведения о локализации загробного мира: он может пониматься как находящийся под землей, на земле и на небе. Нередко представления, различные по времени своего возникновения, существуют в тексте одного причитания.

Локализация загробного мира в подземной сфере связана, очевидно, с наиболее распространенным способом погребения — погребением в земле. Могила обычно изображается «глубокой», «престрашной». Несмотря на свою «обыкновенность», зримость, она ирреальна, скрывает в себе что-то таинственное, непонятное, невидимое. Могила устойчиво ассоциируется с пещерой, погребом:

Уж не убой-ко-се, желанная,  
Уж ты престрашного да ты се кладбища,  
Уж подземельной да ты пещерочки,  
Уж сё глубокой-то только могилочки <sup>21</sup>.

С одной стороны, могила находится на кладбище, недалеко от деревни, собственное пространство ее невелико, а с другой — она «глубокая», и сам подземный мир обладает значительными размерами, так как вмещает множество душ:

А хоть снесли-то тебя недалеко,  
А зарыли-то тебя глубоко <sup>22</sup>.

Могильное пространство раздваивается: объем его одновременно и строго ограничен и безграничен. Вследствие этого появляется объяснение могилы-пещеры, могилы-погребка как входа в загробный мир, через который умершие проникают в зону мертвых. На это верование повлиял, очевидно, архаический обычай захоронения в пещерах.

По иным представлениям, вход в подземный мир существует, но находится где-то далеко, дойти до него трудно:

Ты уйдешь, моя голубушка,  
Ты уйдешь, моя, укаتيشся,  
Ты с горы да пойдешь на гору  
В ворота да подземельные <sup>23</sup>.

Или:

Знать, убралось-упокоилось,  
Тепловито мое солнышко,  
В погребка да во глубокии,  
За лесунка за темныи,  
За горы за высокия <sup>24</sup>.

Наряду с подземным в причете признается и существование загробного мира на земле. Это — некая сторонushка, которая скрыта от людских глаз, паходится в неизвестном и недоступном месте:

Закатилось красно солнышко  
За горы за высокие,  
За горы за дыбучие,  
За болота за седучие,  
За те за быстрые  
За ручьи те за шумливые,  
За широкие, глубокие <sup>25</sup>.

Место обитания душ связывалось и с лесом. Подобные верования сохранились в русских календарных обрядах — это похороны Костромы, похороны Кузьмы и Демьяна и т. д. Например, содержанием обряда похорон Кузьмы и Демьяна было погребение антропоморфного чучела в лесу <sup>26</sup>. Представления о лесе как о месте обитания душ отразились и в сохранявшемся до недавнего времени обычае русских старообрядцев хоронить покойников в лесу <sup>27</sup>. Восходят же эти представления, очевидно, к общеиндоевропейскому мотиву мирового древа.

В календарно-обрядовом фольклоре сохранились и отголоски веры в то, что загробный мир находится в низовьях реки: чучело или другой знак с тем же значением бросали в воду, имитируя при этом похороны. Один из подобных обрядов — похороны русалки — заключался в том, что наряженную в платье куклу клали в гроб, «похоронная» процессия направлялась к реке, где с русалкой прощались и бросали гроб в воду. Так в календарном фольклоре отразился распространенный древнеславянский обычай погребения или сожжения в лодке (иногда — в большой колоде, по форме напоминающей ладью). Воспоминания об этом сохранились и в толкованиях сна — перед покойником якобы снится лодка <sup>28</sup>.

О загробном мире, локализованном в низовьях реки, мы можем найти упоминания и в обрядах, связанных с похоронами. Так, например, после погребения покойника бросали в реку полотенце, чтобы ему «было чем утереться» <sup>29</sup>. Другой пример: бросали в реку мыло, которое использовалось при омовении покойника <sup>30</sup>.

Интересно редко встречающееся в причете представление о том, что жалобы живого человека могут дойти по реке до умерших предков-покровителей:

Ты повыбери слободну пору-времячко,  
Ты выдь-ко там ко быстрей ко риченьке,  
Сядь, победнушка, на крутой этот бережок,  
Прибери да неподвижной синий камешок,  
Тут повыскажи обидную обидушку <sup>31</sup>.

Загробный мир на небе определялся нечетко, он связывался с «красным солнышком», со «светлым месяцем», с «частыми звездами».

С представлениями о дороге прямо соотносятся представления

о возможности общения живых с мертвыми: умерший может вернуться к родственникам, преодолев определенное расстояние.

Подобные верования связаны с тем, что загробный мир понимался как продолжение земного, с привычными живым условиями жизни, с привычным кругом деятельности. На «том свете» покойники якобы сохраняют свои потребности, привычки и даже профессиональные навыки, они живут прежней жизнью: пахут землю, охотятся, плетут лапти и т. д. Полностью на «том свете» сохраняются и родственные отношения, и они очень сильны: умершие живут семьями, причем родовые коллективы, естественно, постоянно увеличиваются. Именно соединение со своими предками является основной целью путешествия в загробный мир:

Умирал-то я с радостью,  
Сваряжался я к отцу да к матери,  
Повстречал меня да родный папенька,  
Родный папенька да родна маменька,  
Повстречали меня да с добрым конем,  
С добрым конем, да с вороным конем <sup>32</sup>.

Это отрывок из причитания о сироте, который вернулся в свою семью на «том свете».

Таким образом, между членами одного родового коллектива (живыми и умершими) сохраняется тесная связь, умершие выступают как покровители живых. Потребность в покровительстве со стороны предков породила веру в возможность их возвращения. Вера отразилась во многих элементах поминального обрядового комплекса: за едой для покойника ставили отдельный прибор и подавали ему все смены кушанья, топили для него баню и т. д. Существовали и приметы относительно того, посетил умерший своих родственников или нет. Подобные верования проявлялись и в имитации возвращения покойников для участия в поминальных торжествах чувашей, мари, удмуртов, мордвы.

В русских похоронных причитаниях устойчив мотив приглашения умершего в гости:

Я пришла, бедна горящица,  
Тебя звать да в дороги гости  
Я во свой да благодатной дом <sup>33</sup>.

Обычно умершего спрашивают о том, когда он придет в гости. Для возвращения его выбирается наиболее удобное время, когда, по местным условиям, можно совершить длительное путешествие:

Как посулишься быть в дороги гости,  
Коль назначишь пору-времячко,  
Как зимой ходить-то больно вьюжливо,  
А как осенью ходить-то больно морозно,  
А как весной-то ходить больно водяно;  
Так назначил бы ты пору-времячко  
Посередь лета, посередь теплого <sup>34</sup>.

Как видно из приведенного отрывка, в общих чертах сохранилось представление об обратном переходе из мира предков в мир живых как о дороге, пространственном перемещении.

Интерес представляет и то, с «которой сторонюшки» может приехать покойник, откуда его ждать. Возможно, представления эти являются лишь отголосками архаических взглядов на локализацию мира предков, а также на способ возвращения в мир живых:

Мне с которой ждать тебя сторонюшки?  
На кою глядеть путь широку дороженьку?  
По утрышку — во раздолье, во чисто поле?  
Аль в полдень мне глядеть на сине море?  
Аль по вечеру, победной, на зеленый луг? <sup>35</sup>

Определенное значение имеет и время суток, выбранное для возвращения. В одном из причетов наиболее удобной порой признается ночь, когда «добры люди улягутся, все суседи успокоятся» <sup>36</sup>.

Как будто веря в возможность выполнения своей просьбы, причитывающая умоляет умершего о возвращении или свидании, причем заранее предполагается, что покойник может вернуться как в неожиданном облике, так и в облике человека, который похож на умершего:

Выходи, родимой батюшко,  
На мосты да на калиновы;  
Ты стричай да дорогу гостью,  
Свет родиму мою матушку! <sup>37</sup>

Если же покойник принял облик другого человека (или надел чужую одежду), узнавание все-таки может состояться:

На той стороны малого озерышка  
Что непамый человек там шатается;  
Невдомек пришло победной головушке  
Посмотреть мне во бело его личушко <sup>38</sup>.

Для нас важно и то, что возвращение умершего в антропоморфном облике иногда связывается с пересечением водного пространства. В этих случаях умерший приплывает на корабле как купец, моряк, рыболов:

Все я думала победным своим разумом,  
Как не едет ли любимая семеюшка  
Корабельничком на синем на Онегушке  
Он со этим товаром заграничным <sup>39</sup>.

Вообще же облик умершего, возвращающегося в мир живых, часто не случаен. «Корабельничек», «калика перехожий», «купец московский», которые встречаются в причетах,— это люди, род занятий которых связан с путешествиями, они едут или идут издалека, из неизвестного места.

Одна из причитальщиц, описывая предполагаемый приезд покойника домой, рассказывает о нем на основании того, что «слышит» на улице. А слышит она топот подъезжающих коней и все те звуки, которые сопровождают приезд гостя из далекой стороны:

Что мне-то, бедной сироте,  
Причудилось да прислышалось:  
Как на улице широкой  
Вдруг добры кони затопали,  
Тесняны узды забрякали,  
Шелковы плети защелкали,  
Новы сани раскатилися,  
У ворот кольцо забрякало,  
И ворота растворилися,  
К нам во двор гости приехали <sup>40</sup>.

Другая причитальщица, «заждавшись» покойника, предполагает, что он лишен средств передвижения, и готова дать ему коня, лодку, корабль и даже нанять паровоз, замечая, что «теперь времена переменилися, и люди умудрилися» <sup>41</sup>.

Покойник может вернуться и в зооморфном облике:

Сожидать буду надежну те головушку,  
Покажись, приди, надежная головушка,  
Хоть с-под кустышка приди да серым зайюшком,  
Из-под камышка явись да горносталюшком! <sup>42</sup>

Значительно чаще встречается в причете образ птицы. Внешней мотивировкой его является то, что птица может беспрепятственно покинуть загробный мир, так как для нее не существует обычных преград. С другой стороны, возможно, что образ птицы связан с мотивом мирового древа и леса как зоны обитания душ. Душа-птица навещает своих родственников и оказывает им покровительство:

Летай-кось ты ко мне по утрам ранешенько,  
Да по утрам ранешенько, по вечерам позднешенько,  
Я буду встречать тебя, горькая сиротинушка...  
Летай ко мне, сиротинушке, во чисто полюшко,  
Распоряжайся ты там в тяжелой работушке  
И не забывай своих милых детушек...  
Постарайся об нас, горьких сиротинушек... <sup>43</sup>

В то же время птица переносит известия из одного мира в другой.

Мотив возвращения умершего из загробного мира встречается и в сиротских песнях в составе свадебного обряда:

Маринина матушка,  
Маринина родная  
Да по том свету ходить,  
Господа бога просить:  
— Спусти мне, боже,

И с неба на землю,  
На сиротскую свадьбу,  
Хучь бы я посмотрела,  
Как сироты плачуть,  
У бога доли просють <sup>44</sup>.

Встречается в сиротских песнях и приглашение покойника на свадьбу, в гости:

Ой, нету роду и родинушки,  
Нету родимого батюшки.  
Пошлю соловейку  
Во сыру земельку  
По родимого батюшку <sup>45</sup>.

\* \* \*

Древние представления о дороге в русских похоронных причитаниях XIX — XX вв. вырисовываются путем вычленения из поэтических текстов и описаний обряда похорон противоречивых и зачастую неоднородных по времени своего возникновения мотивов. Основные элементы изображения дороги следующие: гроб — новый дом покойника; вопрос-обращение к покойнику: куда он едет; «квазимотивировки» отъезда; способ передвижения, используемый покойником; облик, в котором покойник совершает путешествие; смерть-свадьба; локализация загробного мира; возвращение умершего из загробного мира; способы возвращения; облик, в котором покойник возвращается.

Конечно, образ дороги намного шире перечисленных выше элементов и не может быть сведен лишь к простой сумме их, но они, как нам кажется, являются своего рода основой, скелетом данного представления или его «событийной канвой», которая обладает в какой-то мере логической завершенностью. Полный набор компонентов, т. е. сравнительно полное представление о путешествии в загробный мир, в отдельном причете встречается довольно редко, так как древняя целостная система взглядов на природу смерти человека в XIX — XX вв. была уже разрушена. Тем не менее похоронные причитания этого периода являются ценным материалом для изучения архаических верований.

<sup>1</sup> Причитания Северного края, собранные Е. В. Барсовым. М., 1872, ч. I, с. XIV.

<sup>2</sup> Там же, с. 100.

<sup>3</sup> Там же, с. 102.

<sup>4</sup> МГУ, 1976, п. 2, т. 11, № 12.

<sup>5</sup> *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.

<sup>6</sup> Причитания Северного края..., с. I.

<sup>7</sup> Там же, с. 162.

<sup>8</sup> *Азадовский М. К.* Ленские причитания. Чита, 1922, № 5.

<sup>9</sup> Причитания Северного края..., с. 45.

<sup>10</sup> Там же, с. 102.

<sup>11</sup> Там же, с. 45.

<sup>12</sup> Там же, с. 215.

<sup>13</sup> *Агренева-Славянская О. Х.* Описание русской крестьянской свадьбы, с текстом и песнями. Тверь, 1889, ч. III, с. 10.

- 14 МГУ, 1976, п. 2, т. 11, № 4.  
 15 Причитания Северного края..., с. 132.  
 16 Соколова В. К. Об историко-этнографическом значении народной поэтической образности (образ свадьбы-смерти в славянском фольклоре). — В кн.: Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1978, с. 195.  
 17 Кавтаськин Л. С. Пережитки обрядов, причитаний и песен, связанных с древним мордовским обычаем имитации свадьбы при похоропах умершей девушки. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.  
 18 МГУ, 1971, п. 2, т. 28, № 85.  
 19 Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957, с. 288.  
 20 Причитания Северного края..., с. 116.  
 21 МГУ, 1976, п. 1, т. 11, № 1.  
 22 Там же, № 1.  
 23 Там же, № 5.  
 24 Причитания Северного края..., с. 72.  
 25 МГУ, 1976, п. 1, т. 10, № 5.  
 26 Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.  
 27 Велецкая И. Н. Языческая символика..., с. 141.  
 28 МГУ, 1972, п. 1, т. 13, № 60.  
 29 Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках и т. п. М., 1898, т. 1, вып. 1, № 2536.  
 30 Причитания Северного края..., с. 303.  
 31 Там же, с. 14.  
 32 МГУ, 1971, п. 2, т. 14, № 103.  
 33 Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда, 1965, № 111.  
 34 Готье Ю. Вопи Весегонского у. Тверской губ. — Этнографическое обозрение, 1897, № 4, с. 114.  
 35 Причитания Северного края..., с. 203.  
 36 Сказки, песни..., № 111.  
 37 Причитания Северного края..., с. 77.  
 38 Там же, с. 333.  
 39 Там же, с. 34.  
 40 Там же, с. 76.  
 41 Русские плачи Карелии. Петрозаводск, 1940, № 1.  
 42 Причитания Северного края..., с. 19.  
 43 Русский фольклор в Латвии. Рига, 1973, с. 157.  
 44 Старинная севская свадьба. М., 1978, с. 42.  
 45 Там же.

---

Г. Б. БОНДАРЕНКО

## Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии

Возникший в процессе познания окружающей действительности трудовым коллективом обрядовый фольклор как никакой другой вид народно-поэтического творчества связан с бытом. Обряды и сопровождающая их поэзия, будучи формой выражения и закрепления определенных социальных отношений, имели целью подчинение сил природы человеку магией слова и действия. С развитием производительных сил и усложнением общественных отношений, а впоследствии — с постепенной утратой обрядами и обрядовой поэзией аграрно-магической функции усиливается их эстетико-воспитательная роль. Большое значение стало придаваться словесному компоненту обряда, так как трансформированный обряд, утративший отдельные звенья, становился непонятным

для большинства участников. Любой ритуал семейно-бытового или производственного характера всегда был в центре внимания определенного коллектива. В связи с этим каждое слово обрядовой формулы воспринималось как значимое, активно воздействовало на сознание людей.

Отражая определенные моральные нормы и эстетические идеалы народа, обрядовый фольклор воспитывал, передавал от поколения к поколению накопленный и художественно обобщенный трудовой опыт и навыки. Большую роль в этом играла воспитательно целеустремленная эстетическая идеализация жизни. Отрицая таким образом реальные условия труда в классовом обществе, народ «мечтал об иных формах трудовой деятельности, создавая образы чудесных и удачливых умельцев»<sup>1</sup>. Эта мечта выражалась путем героизации обыденной действительности в эпосе, волшебной сказке. Особенно показательна в этом отношении украинская поэзия зимних обрядов — колядки и щедровки. С одной стороны, в них идет героизация близких трудящимся массам персонажей, а с другой — дегероизация, разоблачение отрицательных, враждебных. Последнее занимает небольшое место в колядках и щедровках, так как по своей эстетической и функциональной природе этот жанр — величальный, хвалебный.

Колядки и щедровки — один из древнейших видов народного творчества. Они уходят своими корнями в языческую обрядность, призванную обеспечить благосклонность природы к земледельцу. До наших дней дошли многие колядки аграрного характера, основной целью которых было напорочить, воздействовать на природу, обеспечить богатый урожай. Сохранились в них и образы давнопрошедших эпох, находившие созвучие в новой исторической обстановке (например, образ защитника родины от внешних врагов). Исследователи считают, что до изменения мартовского летоисчисления на сентябрьское (1500 г.) и январское (1700 г.) данные обряды исполнялись весной<sup>2</sup>. С перемещением даты нового года они передвинулись на зиму, но тематика их и мотивы остались по-прежнему весенне-летними.

Сходные по содержанию и функции, колядки и щедровки, бывшие составной частью одного и того же обряда, различаются по времени их исполнения. С XIX столетия стало принятым песни-величання, певшиеся от рождества до нового года (с 24 по 31 декабря ст. ст.) называть колядками, а песни кануна нового года с традиционным припевом «Щедрий вечір, святий вечір!» — «щедрівками, щодрухами». Первые исполнялись группами парней под окнами или в избе, вторые — группами девушек, детей. Особенно красочным был обряд колядования в Карпатах, на Гуцульщине. Здесь в группу колядующих, возглавляемую хорошим и опытным певцом — «березою», входили также скрипач, танцоры, человек, играющий на трембите. Каждый хозяин считал за честь для себя зазвать «колядників» в избу, чтобы они ему «дім (дом) звеселили», своими пожеланиями внесли в дом достаток и счастье. На Украине был распространен дифференцированный тип обря-



да колядования, при котором к каждому члену семьи обращались с отдельной величальной песней.

Жизненность колядных мотивов, отсутствие всяких религиозно-мистических элементов и близость их основных образов трудящимся сделали их популярными и любимыми у всех славянских народов, где бытовали эти обряды, а также у румын. Когда многовековая борьба христианской церкви за искоренение древней обрядности не принесла успеха, начали насаждаться церковные коляды — вирши на евангельские темы, которые «и языком своим и духом так отличаются от колядок как небо от земли»<sup>3</sup>. Чуждые и непонятные простым людям они плохо приживались. Народ или вовсе отказывался от них или же со свойственной ему находчивостью и юмором переделывал на свой вкус, вставляя в них бытовые сцены своего времени. Сонм недоступных и суровых святых с господом-богом во главе низводился на землю и выступал в роли обычных хлеборобов, помощников простого труженика. Святая Мария превращалась в земную женщину-мать, которая в «Дунаї ризи прала» и помогала крестьянам в поле. Это — своеобразная начальная дегероизация, которая в процессе развития атеистического мировоззрения трудящихся приобретала сатирическую форму.

Пожелания счастья, здоровья, сказочного богатства и урожая, высказываемые в колядках и щедровках, должны были вызвать все это в действительности. С постепенной утратой веры в магическую силу слова они оставались только добрыми пожеланиями, выражавшими мечту крестьянина. Многие ученые, интересовавшиеся колядками и щедровками (А. Потебня, Н. Сумцов, И. Франко), отмечали силу их воздействия на народ. В частности, Н. Сумцов писал: «Колядка очаровывает воображение чертами и образами неземного счастья, наполняет бедную жизнь фантастическим довольством, из укромной и сумрачной хатенки ведет в чертоги богача, где повсюду блестит золото и серебро, поднимает слушателя в лучезарные звездные пространства. Точно по мановению волшебного жезла отворяется небо; взору смертного представляются светлые престолы и золотые кресты, и сама Богоматерь вьет из роз венки, чтобы украсить ими чело земных тружеников-хлеборобов, достойных божественной любви и ласки. В рождественских песнях, колядках и щедривках, милосердное и сострадательное божество нисходит на землю, посещает бедные людские жилища и щедрой рукой раздает довольство и счастье.

... Этот песенный идеализм чего-нибудь да стоит. Вековая, личная и имущественная зависимость, принижаящаяся иногда до степени рабства, сокрушила бы в духовном отношении темного, безграмотного мужика, если бы его не поддерживала постоянно чародейка песня, уносящая и мысль и чувства куда-то далеко-далеко, где и светло, и тепло, и уютно»<sup>4</sup>.

В условиях дореволюционного украинского села, раздираемого классовыми противоречиями, с эксплуатацией, нищетой трудящихся песня была и выражением социального протеста про-

тив существующих условий жизни и мечтой о прекрасном будущем.

Основными направлениями героизации действительности, характерной для колядок и щедровок, являются:

а) идеализация крестьянина (его достатка, одежды, движимого и недвижимого имущества);

б) героизация труда (труд радостный, титанический: необычные орудия труда и его результат);

в) гиперболизация трудолюбия героев (выполнение ими грандиозной по размаху работы, преувеличение их профессионального мастерства);

г) соединение в герое наивысших моральных качеств;

д) преувеличение воинских подвигов героя;

е) идеализация семейных отношений.

Особенно большой набор гипербол мы встречаем при обрисовке образов главы семьи и его сыновей, что свидетельствует об отражении в колядной обрядности эпохи патриархата. Идеализация хозяина осуществляется путем возвышения его самого, показа его как идеала человека, работника, воина и путем идеализации его окружения — наделение необычными качествами его поля, рабочего скота, орудий труда.

Крестьянин, нередко влезавший в долги, чтобы хоть как-то подготовиться к празднику, в колядках предстает как «пан-господар, гордый та пишний панонько». В его «новой світлойці з мрамор-камеля» стоят «столи тисовії», покрытые дорогими скатертями. Святые, бог и другие знатные гости сидят за этими столами, а хозяин потчует их сладким медом, зеленым вином и ведет с ними умные беседы.

Героизация действительности идет двумя путями: качественным — посредством эпитетов, возводящих качества описываемых предметов в превосходную степень («поле чистее, неміряне»; «світлонька новая, оріхова»; «колос густий, золотий, срібний»), и количественным — путем характеристики имущественного состояния хозяина — у него копен хлеба в поле, как звезд на небе, овцы все горы покрыли, скота без счета («кіп, як на небі звізд»; «вівці всі гори покрили», «худоби без рахуби»).

Одним из приемов возвеличения героя служит также описание его богатой, красивой одежды. Вместо домотканой рубашки и крестьянской свитки, на хозяйине:

...Шуба соболева,  
А шапочка королева...<sup>5</sup>

На нім кошулька, як біль, біленька,  
Як біль, біленька, дуже тоненька<sup>6</sup>.

С царской роскошью одеты его жена:

Первий нарядок — золотий серпанок,  
Другий нарядок — дорогее сукно,  
Третій нарядок — золотий персничок<sup>7</sup>;

ДОЧЬ:

Дорога шуба тіленько гріє,  
Дорогий пояс боченьки стисне,  
Срібний перстенець у пальчик щипле <sup>8</sup>;

СЫН:

На нім шапонька, як мак дрібонька,  
На нім чобітки, срібні підківки,  
На нім кошулька дуже тоненька <sup>9</sup>.

Но чаще всего гиперболизация применяется при описании действий героя. Только в труде, создавая что-нибудь, раскрывается по-настоящему его образ. С целью героизации труда пархарю в колядках дается оружие война:

Ой, там Іван орлами оре,  
Орлами оре, стрілкою сіє,  
Стрілкою сіє, лучком волочить <sup>10</sup>.

Вместо неприметного крестьянского рабочего скота появляются сказочные «волове все половії, на них роженьки все золотії» или же орлы — символ воинской доблести, удачи. Непростые и орудия труда: золотые плуги, серпы, серебряные бороны. Чудесное превращение простых сельскохозяйственных орудий, рабочего скота объясняется особенностью эстетического восприятия трудовой деятельности народом. Труд — основа всех благ — изображался таким, каким его хотели видеть. Народное творчество, утверждая социальную справедливость, показывает труд радостным и свободным, весь его результат принадлежит хозяину-труженику. А результат этот — необычный урожай. Основным приемом его изображения опять-таки служит гиперболизация. Сказочный элемент в описании урожая служил, кроме того, средством поэтизации хлеборобского труда.

Густее жито, золотий стебель,  
Золотий стебель, срібрений колос.  
...А наставив копок, як на пебі зірок,  
Поставив стожок — золотенький вершок,  
А на тім стожку орличок сидить <sup>11</sup>.

Вставляя в колядку имя того или иного хозяина, колядующие придавали ей значение магического пожелания. Крестьянин, воспеваемый в колядках, живет в полном достатке и изобилии. Но он никогда не остается праздным, а всегда чем-то занят: считает свои стада, «золото віє, срібло леліє», с восходом солнца уезжает пахать или сеять в поле:

Ой чий то плужок найранше іде.  
Ой його!  
Господаронька нашого! <sup>12</sup>

Восхваляя работоспособность хозяина, его умение вести хозяйство, колядки главным его достоинством считают личное трудолюбие.

Наряду с идеализацией профессии земледельца в колядках идеализируются также образы пастуха и охотника. Образы эти типологически отражали древнейший земледельческий период в жизни народа, его мечты и чаяния. Поэтизация земледельческого труда, его героизация вызывали у хлебороба чувство гордости за свою работу, ощущение ее важности, воспитывали уважение к труду. Мастерство же охотника, пастуха, воина особенно широко представлено в колядках и щедровках, посвященных парню.

«Молодец, панич гордый» выделяется среди окружающих и своей внешностью и сноровкой в любой работе. Раньше всех выезжает он в поле, один вспахивает его семью волами, засеивает жемчугом и собирает небывалый урожай.

Парень-пастух пасет многочисленные стада овец и не только хорошо справляется с этим, но еще и прекрасно играет на трех трембитах, радуя все живое:

Та радуєся всяк звір у полі,  
Та радуєся вся риба в морі,  
Та радуєся весь мир на землі <sup>13</sup>.

От зоркого глаза молодца-охотника не скроются ни птица в небе, ни зверь в поле. Оседлав коня, которого не мог поймать, выезжает он на соколиную охоту. Он не боится самого страшного зверя, а многие птицы и звери, испугавшись его меткой стрелы, сами просят пощады, обещая при случае свою помощь. Здесь идеализация профессионального мастерства охотника достигается путем перенесения героя в фантастический мир — говорят птицы, звери, лес, а также посредством воспевания его оружия:

Срібна стрільбонька, золотий лучок,  
Золотий лучок, срібний курочок <sup>14-15</sup>

Умение парня-охотника подчеркивается и тем, что он вступает в поединок с необычным зверем, например, с говорящим диким кабаном, у которого «золоті ікла, а саляний бік» и побеждает его.

Особое место в колядках и щедровках занимает восхваление воинского таланта молодца. Бесстрашный, мужественный воин, он хорошо знает военное дело, наводит порядок в большом войске, командует им:

Військо стояло, ладу не знало,  
Богданко прийшов, лад війську знайшов <sup>16</sup>.

Он осаждает и берет города, удивляет самого царя своей удалью, и тот отдает ему дочь в жены и полцарства в придачу:

Коли б же я знав, чий син конем грав,  
То я б за його дочку свою оддав.  
Дав би я йому половину царства,  
Половину царства щей государства <sup>17</sup>.

Детально и любовно колядки рисуют образ героя-воина потому, что это — защитник отчизны. Как настоящий богатырь бьется он с татарами, турками, пленяет вражеского царя. Узнав, что «Вкраїну турки зайняли», он вооружается, настигает врагов и освобождает родину:

Ой, дайте мені коня косача,  
Коня косача, гострого меча,  
Гострого меча, нучечок свічечок,  
То я тих шурків конем дожену,  
Мечем висічу, огнем вишечу,  
Свою Вкраїну назад заверну <sup>18</sup>.

Героизация воина в колядках — своеобразный отпечаток истории, отзвук времен борьбы с захватчиками, когда ратный труд был делом чести каждого. В каждой новой ситуации обнаруживаются высокие моральные качества парня, которому посвящены колядки. Обладая огромным богатством, он остается очень щедрым. Молодцам, которые хотят служить у него, дарит он золото, села, лошадей. Самые искренние, нежные чувства питает он к отцу, матери, любимой. Всем им привозит он дорогие подарки. Помня материнскую заботу о себе, то, что она «темное ночі не доспала, ясної свічі не потушала», юноша привозит ей с охоты куну на шубу. Посадив сад, он желает хорошего урожая яблок, чтобы порадовать им свою мать и любимую:

Зароди, боже, ранських яблук,  
Буду я мати па неділейку,  
Своїй маті ночці на дарунойку <sup>19</sup>.

Выше всех богатств на свете ценит он девушку. Отвергая все дорогие подарки, он соглашается снять осаду города тогда, когда ему отдадут любимую девушку:

Вивели ему панну молоду,  
Панну молоду чом ягоду.  
Він тото взяв та й подякував,  
Шапочку здоймив, знизька ся вклонив <sup>20</sup>.

Когда парень выбирает себе невесту, он просит отца сосватать ему простую, работающую девушку, которая «І з сонцем встає із сонцем ляга». Избранница молодца должна хорошо относиться к его родителям, быть им доброй помощницей:

Отцю, матері да на посилапня,  
Мені, молодому, да на розмовляння.  
Отцю, матері, да діло робити,  
Мені, молодому, да поговорити.

Здесь находят определенное отражение существовавшие в действительности отношения членов патриархальной семьи, когда браки детей заключались по воле родителей (нередко это были

браки по расчету). Но в колядках парню довольно развита и тема любви. В них говорится о поисках невесты, о сватовстве, грусть о любимой в разлуке, помощь девушки парню в самую трудную минуту. Но описания любви в колядках юноше более сдержанны, менее эмоциональны, чем в колядках девушке.

Значительное место в колядках и щедровках отводится коню — боевому другу героя. Это не простой крестьянский конь, а сказочное животное, у которого

Золота грива стаїню світила,  
Срібні копита камінь рубали,  
Жемчужний хвостик слід замітав <sup>21</sup>.

Верный своему хозяину и в бою и на охоте, не раз спасавший ему жизнь, конь — символ молодости парня, его удали. Вот почему коня этого нельзя продавать и, когда гибнет целое стадо лошадей, молодец жалеет прежде всего именно своего коня:

Ой, не жаль мені воронова стадечка,  
Ой, жалко мені сірогривого коня.  
Яж на ньому з трьох війсків утікав <sup>22</sup>.

Колядки и щедровки юноше наиболее романтичны, темы их оригинальны, многоплановы. Большой эмоциональной насыщенностью они оказывали сильное влияние на слушателей, особенно молодежь. «Даже нынешний культурный человек не мог бы подавить светлой улыбки, если бы ему и о нем спели:

На коня садится, под ним конь бодрится,  
Он по лугу едет — луг зеленет,

по несравненно важнее значение величальной песни для людей прежних»<sup>23</sup>, — писал А. Потебня о силе воздействия колядки.

Женские образы украинских колядок менее гиперболизированы, чем мужские, но не уступают им своей поэтичностью. Тепло и задушевно, мягкими красками рисует колядка женщину — хозяйку дома и молодую девушку. Узкий круг занятий женщины обусловил и ограниченное количество мотивов колядки.

«Наша панечка-господинечка» — хозяйка, прежде всего хорошая жена. Красивая, нарядная, богатая и щедрая, она «хорошенько в хаті поряджає», готова встретить желанных гостей. Она беспокоится о муже и, ожидая благополучного возвращения его с войны или с дороги, устилает путь ему белым полотном, сажает сады возле дорог:

Сподівалася госнодиненька  
Свого милого господаренька,  
Поклала плоти з білого полотна.  
Чей же мій милий дому под'їде,  
К дому над'їде, на полотна з'їде <sup>24</sup>.

Когда уставший муж отдыхает, жена охраняет его сон:

Ой, ви ключики, ви е золоті,  
Ой, не гриміте та й не дудніте,  
Мого миленького та й не будіте <sup>25</sup>.

Такой гиперболизацией действительности колядки и щедровки подчеркивают преданность жены мужу, ее любовь и заботу о нем. Ключи золотые или серебряные, кроме того, — символ домашней власти женщины, ее значимости.

Прославляя женщину-труженицу, колядки воспевают ее как искусную рукодельницу. Чудесные звери, птицы и цветы, вышитые ее рукой, оживают.

Наивысшей похвалой женщине было величание ее детей, которых она вырастила работающими, умными. Сыновья и дочери — все заняты каким-либо делом:

Синочки зросли — у класи пошли,  
Дочечки зросли — в швачечки (портнихи) пошли <sup>26</sup>.

Женщина — героиня колядок — предстает перед нами заботливой матерью и женой, хранительницей домашнего очага и уюта.

Особое место среди колядок женщине занимают колядки вдове, жизнь которой была особенно тяжелой. Поэтому здесь меньше радостных мотивов. Вдова в колядках — «хорошая вдова», в дом ее приходят солище, месяц и дождик; она беседует с богом, веет серебро или золото. С грустью вспоминает вдова любимого мужа, с которым жила она как голубка с голубем и которого уже нет.

В колядках, обращенных к женщине, звучит уважение к ней, высоко оцениваются ее качества, но вместе с тем находит отражение неравноправное положение женщины в обществе.

В величаниях молодой девушке особенно много говорится об ее красоте и ее великолепных нарядах:

Ой, рясна, красна в лузі калина,  
А ще найкраща в батька дитина <sup>27</sup>.

Одевшись, девушка сияет как ясная зоря, и люди, удивляясь, спрашивают: «Чи ти царівна, чи королівна?»

Внешняя краса героя в народном творчестве редко является его единственным достоинством. Почти всегда она дополняется другими, более ценными качествами. Так и девушка, она не только «красная папна», но и хорошая работница, умеющая жать, полоть, тонко прясть, шить, красиво вышивать. Моральные качества девушки отвечают требованиям определенной общественной морали. Тихая и скромная, она заботится о своих близких, делая им дорогие подарки. Такие же подарки привозят ей братья. Ожидая своего суженого, девушка отказывает многим сватам. В разлуке тоскует она по милому, он один может помочь ей в трудную минуту. Собираясь замуж, девица готовит себе богатое приданое, а также подарки будущему мужу и его родне, которые

сама и относит. При этом она

...зійшла в село дробен дощиком.  
Ввійшла до сіней ясным сонічком,  
Прийшла до хати, сіла за столом,  
Сіла за столом сивим соколом <sup>28</sup>.

Такие колоритные сравнения подчеркивали достоинство девушки, ее гордость и красоту. Чтобы усилить идеализацию образа девушки, в колядках и щедровках используется фантастический элемент. Так, вызывая восхищение и удивление свекрови, молодая невестка:

По воду пішла — вина принесла,  
По вогонь пішла — золота принесла <sup>29</sup>.

Во многих колядках, обращенных к дивчине, детально описываются сватање, обмен подарками, венчанье и сама свадьба. Эти мотивы и образы колядок во многом перекликаются со свадебной песенностью. Это подтверждает мнение ряда исследователей о связи календарной и свадебной обрядности, их былом единстве. Пожелание девушке хорошего мужа, счастливого брака вначале тоже носило магический характер и должно было вызвать, как и пожелание богатства, желанный результат. Позже, оставшись только повогодними пожеланиями, колядки радовали крестьянскую девушку картинами ее будущего счастья, достатка, восхвалением ее достоинств.

Колядки и щедровки — один из видов аграрной несенности, возникшей непосредственно на трудовой основе, донесли до наших дней остатки языческого единства человека с природой. Для сравнений обычно используются явления и предметы окружающей природы. Например, герой сопоставляется с солнцем или месяцем, дети — звезды на небе, девушка — красная калина, семья — пышное дерево. Особенно много таких сравнений в колядках девушке. Восхищаясь красотой природы, девушка хочет быть похожей на нее:

Вирвала цвіток собі на вінок,  
Тай притулила к своєму личеньку:  
Якби ж я така, як квіточка ця,  
Ой, пішла б же я за царевича <sup>30</sup>.

Солнце, дождь и месяц, поле и дубрава, птицы, змеи и звери в колядках говорят с человеком. Стихи помогают земледельцу в работе, дубрава раскрывает охотнику, где находится убежище дивного зверя, животные обещают парню сосватать невесту и сыграть пышную свадьбу, птицы служат посланцами влюбленных. Введением экологического момента в колядки воспитывалась любовь к родной природе. Заставляя говорить растения и животных, народ учил гуманности и бережному отношению ко всему живому, к окружающей природе.



Украинские колядки и щедровки так же, как русские колядки и овсеневые песни, белорусские колядки и волочебные песни, имеющие ту же функцию, принадлежат к жанру, где «реализм соединяется с прогрессивной романтикой, усиливающей изображение деятельного отношения человека к жизни»<sup>31</sup>. В народном понимании жизненная активность человека заключалась прежде всего в трудовом преобразовании действительности. Колядная песенность утверждала эту активность посредством героизации существующей действительности, гиперболизации отдельных качеств положительных героев. Образы героев колядок, воплощавшие высокие моральные качества и трудолюбие как главное достоинство человека, были близки и понятны простым труженикам. «Трудовая созидательная творческая деятельность человеческого коллектива лежит в основе эстетического идеала народных масс всегда»<sup>32</sup>. Но так как в реальной действительности классового общества труд для народа был тяжелым и неблагодарным, изобразить и утвердить свой эстетический идеал народ мог только путем героизации этой действительности.

Применение художественного вымысла в колядках и щедровках было вызвано также их функцией. В ранних аграрных колядках он должен был магией слова обеспечить желаемое в действительности, а позднее воспитывал у людей чувство патриотизма, профессиональной гордости, уважения к старшим, прививал любовь к труду.

Занимавшие значительное место в духовной жизни народа, колядки и щедровки являются для нас важным источником при изучении народной этики и эстетики.

<sup>1</sup> Гусев В. Е. Эстетика фольклора. Л., 1967, с. 274.

<sup>2</sup> Дей О. І. Величальні пісні українського народу.— В кн.: Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965, с. 22.

<sup>3</sup> Гнатюк В. Колядки і щедрівки, т. 1.— В кн.: Етнографічний збірник наукового товариства імені Шевченка. Львів, 1914, т. XXV, с. 5.

<sup>4</sup> Сумцов М. Научное изучение колядок и щедривок. Киев, 1886, с. 2, 3.

<sup>5</sup> Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Упорядкування, передмова і примітки О. І. Дея. Київ, 1965, с. 55.

<sup>6</sup> Там же, с. 57.

<sup>7</sup> Там же, с. 106.

<sup>8</sup> Там же, с. 366.

<sup>9</sup> Там же, с. 144.

<sup>10</sup> Там же, с. 84.

<sup>11</sup> Там же, с. 158.

<sup>12</sup> Там же, с. 83.

<sup>13</sup> Там же, с. 154.

<sup>14-15</sup> Там же, с. 165.

<sup>16</sup> Там же, с. 142.

<sup>17</sup> Там же, с. 197.

<sup>18</sup> Там же, с. 217.

<sup>19</sup> Там же, с. 257.

<sup>20</sup> Там же, с. 211.

<sup>21</sup> Там же, с. 235.

<sup>22</sup> Там же, с. 285.

<sup>23</sup> Потебня А. А. Объяснение малорусских и сводных песен. Варшава, 1888, т. II, с. 59.

<sup>24</sup> Колядки та щедрівки..., с. 111.

<sup>25</sup> Там же, с. 117.

<sup>26</sup> Там же, с. 118.

<sup>27</sup> Там же, с. 308.

<sup>28</sup> Там же, с. 456, 457.

<sup>29</sup> Потебня А. А. Объяснение малорусских..., с. 389.

<sup>30</sup> Колядки та щедрівки..., с. 344.

<sup>31</sup> Сухобрус Г. С. Роль художественного вымысла в русском и украинском героическом эпосе.— В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян. М., с. 272.

<sup>32</sup> Гусев В. Е. Эстетика..., с. 272.

## Растительная символика календарной обрядности украинцев

В традиционно-бытовой народной культуре при всей ее устойчивости постоянно шел интенсивный процесс развития, вытеснения старого новым. Процесс этот, как показывают материалы этнографии, протекал в трех основных модификациях: 1) менялась форма и содержание явления, т. е. возникало по сути совершенно новое явление; 2) менялась форма явления при сохранении его содержания; 3) менялось содержание явления при сохранении его формы.

Первый из названных вариантов может быть отнесен к типу инноваций, связанному с крутыми переломными этапами истории человеческого общества, тогда как два последующих отражают более плавный и замедленный характер развития.

Отмеченные закономерности в полной мере распространяются и на обрядовые символы. Если символ вообще — предметный или словесный знак, условно выражающий сущность какого-либо явления, то обрядовый символ отличается тем, что выявляет свою знаковую сущность лишь в соответствующем ритуальном контексте. Согласно М. М. Вахтину, каждая из областей идеологического творчества «формирует свои специфические знаки и символы, в других областях неприменимые. Здесь знак создается специфической идеологической функцией и неотделим от нее»<sup>1</sup>.

Многообразие символов и знаков календарных обрядов украинцев может быть сведено в самостоятельную систему, обладающую определенным этническим своеобразием. Составляя отдельную группу, календарные символы и атрибуты вместе с тем являются как бы стержнем всей обрядово-праздничной символики традиционной культуры, куда входят также родильные, свадебные, похоронные, лечебно-профилактические, любовные, производственные и прочие обряды.

Один и тот же символ, по-разному трактуемый в различных ситуациях, может употребляться в календарных и семейных праздниках, в ритуалах, сопровождающих постройку жилища, и т. д. Такая всеобщность, универсальность традиционной символики свидетельствует о наличии общих приемов и принципов ритуализации в народной культуре. Она также является отголоском далекого прошлого, когда все виды обрядности существовали нерасчлененно в рамках единого синкретического организма. Исходя из того, что календарные праздники наиболее древние,

естественно предположить, что в их символике отразился самый глубокий пласт символического творчества народных масс.

Символы календарных обрядов можно разбить на несколько категорий, причем одна классификация не исключает другую. По аналогии с праздниками календарные символы можно было бы разделить на четыре основные группы: весенние, летние, осенние и зимние, но такая систематизация носила бы чисто формальный характер. Непрерывная цепь трансформаций отдельных обрядовых мотивов, символов, атрибутов, образов, естественно переходящих из одного праздника в другой, приводит к выводу об органическом единстве всего годового календарного цикла, где зимние, весенне-летние, осенние обряды и обычаи составляли единую неразрывную систему. Исходя из этого, нельзя не признать, что деление календаря сельскохозяйственных праздников на два, три или четыре цикла, оправданное с точки зрения поэтапности исследовательской работы, достаточно условно.

К обрядовым символам мы относим все компоненты обрядности, позволяющие выделить в них символический аспект. Под атрибутом понимается опредмеченный символ, входящий в разряд вещей, определяемых общим понятием — обрядовый реквизит.

В основу нашей классификации положена компонентная структура обряда. Исходя из принятого в этнографии членения обряда на его словесную и сугубо ритуальную часть, мы выделяем прежде всего как отдельный вид символов символику слова.

Ритуал предполагает наличие специального лица — исполнителя обряда, определенных обрядовых атрибутов и связанных с ними действий. Поэтому правомерно различать символику атрибута (опредмеченного символа) и символическое движение. В свою очередь обрядовому атрибуту присущи такие характеристики, как материал, цвет, форма. В интересующем нас аспекте это дает символику материала, цвета, формы.

Специфическую группу образуют обрядовые символы — атрибуты природных стихий: огонь, вода, земля. Отдельно следует выделить отвлеченную символику чисел. Более высокий уровень символики, отличающийся собирательным комплексным характером, представляют действующее лицо (исполнитель обряда) и само ритуальное действие. Их символическая природа формируется из синтеза таких элементов, как слово, атрибут, движение. Некоторые из отмеченных нами видов символов имеют свои подвиды. Так, обрядовые атрибуты распадаются на два основных подвида. Первый составляют собственно атрибуты или ритуальные символы, не имеющие аналога в живой природе, как, например: маска, символический рисунок, кукольный вертеп. Ко второму подвиду относятся материальные объекты, символическая функция которых вторична. Сюда мы относим различные растения, существующие в природе явления и предметы, утилитарные вещи, получившие в обряде свое символическое осмысление. Но все они составляют в совокупности единую систему традиционной календарной символики, являющейся частью символики социальной.

В настоящей статье мы ограничимся характеристикой лишь одного вида народных символов обрядовых атрибутов — растений. Многие из них обнаружили поразительную жизнестойкость. Утвердившись в сфере народной обрядности еще в эпоху доклассового общества, они прошли через века, вошли в художественную литературу и сегодня используются в советских безрелигиозных празднествах и торжествах. Естественно, древний обрядовый атрибут в наши дни сохраняет лишь форму, в корие изменив свое идейное и функциональное содержание. Учитывая значительную роль атрибутов-растений в хозяйственной и культурно-бытовой жизни народа на протяжении тысячелетий, интересно выяснить их первоначальное смысловое значение и позднейшую семантическую трансформацию. Отдельные экскурсы в историю каждого конкретного символа дадут возможность выяснить основные закономерности обрядовой символизации, глубже понять, какими долгими и сложными путями в сознании масс шел процесс преодоления религиозно-мифологического мировоззрения и распространения материалистического.

Можно сказать, что в истории отечественной этнографии растительной символике повезло. Начиная с магистерской диссертации П. И. Костомарова «Об историческом значении русской народной поэзии» (1843), эта тема не сходила со страниц научных изданий XIX — начала XX в. Не вдаваясь детально в историографию вопроса, следует назвать также работы А. А. Потебни<sup>2</sup>, Е. В. Аничкова<sup>3</sup>, Я. А. Автомонова<sup>4</sup>, В. А. Водарского<sup>5</sup> и др. В большинстве из них филологический аспект преобладал над историческим — народные символы, в частности растительные, изучались как фольклорные поэтические образы и мотивы. Вместе с тем были и другие, довольно многочисленные этнографические работы, в которых растения рассматривались как конкретные вещественные традиционные атрибуты народных праздников и обрядов. Происхождение и историческая сущность этих атрибутов на разных этапах развития науки объяснялась с позиций мифологической школы, теории фетишизма, анимизма и тотемизма. В качестве примера, иллюстрирующего две последние позиции, упомянем известные работы Е. Кагарова<sup>6</sup> и Д. К. Зеленина<sup>7</sup>.

В послеоктябрьский период в связи с решением многих неотложных задач, вставших перед гуманитарными науками, изыскания в области символики народного творчества отошли на задний план. Здесь отрицательно сказалась и недостаточность разработок теории символа в советской литературе<sup>8</sup>, а также исторически сложившаяся предубежденность по отношению к символическим разработкам в этнографии. Последняя, очевидно, не в малой степени была связана с деятельностью представителей мифологической школы, грешивших, как известно, стремлением «во что бы то ни стало и везде видеть астрально-мифологические образы»<sup>9</sup>, а также с нашумевшими в буржуазной науке XX столетия реакционными по своей сущности попытками создать всеобщую теорию символов (Э. Кассирер, Леви-Стресс и др.).

Лишь сравнительно недавно в советской науке наметился коренной перелом в пользу исследования проблем семантики народной культуры. Важную роль в актуализации этих проблем сыграли новаторские работы М. Бахтина, П. Г. Богатырева, Б. А. Рыбакова, Д. С. Лихачева, Б. В. Иванова и В. Н. Топорова, Н. И. Волецкой и др. Они убедительно продемонстрировали большие возможности символической дешифровки архаических явлений искусства и мировоззрения, показав тем самым новые неразработанные горизонты историко-этнографического познания. Возможности семантического анализа не ограничиваются областью исторической ретроспекции и вполне приложимы к современности. В этом можно убедиться, проследив, в частности, развитие некоторых растительных символов от их зарождения до сегодняшнего бытования в системе советских праздников и обрядов.

Растения как органический элемент окружающей человека материальной среды, безусловно, относятся к наиболее древним обрядовым атрибутам. Обрядовой функции растений исторически предшествовала утилитарная, для первобытного человека растения являлись универсальным, а нередко единственным исходным материалом, обеспечивающим его потребность в жилище, одежде, пище, оружии, лекарствах, средствах передвижения и многом другом. Естественная недолговечность обрядовых атрибутов растений не позволяет выявить степень их бытования в древних и более близких к нам пластах культуры путем прямых археологических поисков. И все же данные археологии в значительной мере дают ответ на интересующий нас вопрос.

Важным историческим рубежом, во многом предопределившим формирование традиционной календарной символики славянских и других народов, был неолит и бронзовый век. Именно в это время, как считает акад. Б. А. Рыбаков, возникло разделение года на 12 месяцев и связанная с этим календарная обрядность<sup>10</sup>. На основании трипольской расписной керамики стало возможным реконструировать картину мира земледельцев энеолита. Она делилась на три зоны: верхнее небо с запасами воды; среднее небо с солнцем, полосками дождей, тучами; земля с растениями и семенами. Идеограммы последней третьей зоны, вероятно, можно рассматривать как первые отчетливые опыты символизации растений. Исследовавший эти сюжеты Б. А. Рыбаков отмечал, что «идея зерна, семени как начала новой жизни пронизывает трипольскую пластику среднего и позднего периодов»<sup>11</sup>.

От трипольской культуры, явившейся первым очагом земледелия на территории Восточной Европы, тянется длинная цепочка растительных символов аграрно-магического характера. Чрезвычайно важную ритуальную и социальную роль эти символы играли в системе идеологии славянского язычества. Внутреннее содержание пантонетической модели мира древних славян, как известно, во многом определялось преобладающим аграрным характером общественного производства, обусловленностью жизни человека естественными природными ритмами. В этих условиях

представления о круговороте жизни природы и человека, взаимосвязи плодородия земли и человека, продолжении человеческого рода нашли символическое выражение в пантеоне языческих божеств. Всесторонний анализ исторических сведений о восточнославянских племенах первых столетий нашей эры позволил Б. А. Рыбакову с полным основанием определить их верования как «систему магии растительного плодородия»<sup>12</sup>.

Это положение очень важно для нас, оно помогает правильно уяснить изначальную и основную на протяжении тысячелетней практики отправления аграрных культов функцию обрядовых атрибутов-растений. Такими атрибутами в период славянского язычества были: зерно, колос, обрядовый сноп, ритуальный хлеб, венки из трав, цветов и колосьев, священное дерево (роща) и др. С большой долей уверенности можно предполагать, что именно эти аграрно-растительные реалии составляли основу религиозно-магической атрибутики славян-язычников. Наряду с аграрной символикой в этот период, как свидетельствуют дошедшие до нас предметы быта и искусства, важную роль играли космогонические, в первую очередь солярные и лунарные символы. Нередко астральные и растительные мотивы переплетались, что вполне согласуется с идеей всеобщей связи и обусловленности синкретической картины мира, характерной для данного этапа человеческого сознания.

Христианство значительно изменило и осложнило картину мироздания. Будучи продуктом классового общества, оно приводило к тому, что «одни и те же понятия и символы истолковываются уже по-разному в разных социальных группах»<sup>13</sup>. Затянувшаяся у восточных славян на долгие столетия борьба православия с языческими «игрищами бесовскими» и «прелестями эллинскими», народными праздниками и обрядами не увенчалась безусловной победой официальной идеологии. В календарной символике, хотя и вплетенной в канву христианских святцев, по-прежнему доминировали языческие модели, образы и атрибуты. Сохранению их способствовала социальная природа феодального общества, производственную основу которого составлял все тот же аграрный тип хозяйства, базирующийся на рутинной технике и технологии. В средние века, как и в предыдущую эпоху, природа оставалась главным источником народных символов.

С принятием новой религии у славян еще очень долго сохранялся культ растений: трав, цветов, злаков, деревьев и пр. Гневные филиппики в адрес язычников, поклоняющихся «зельям» и «рощениям», составляют одно из общих мест писаний церковных авторов. Особо следует отметить широкое проникновение растительных мотивов, в том числе символов вегетативной силы и плодородия, в изобразительное и прикладное искусство христианской Руси. Эти мотивы хорошо прослеживаются в архитектурной орнаментике, книжной миниатюре, золотошвейных изделиях, ювелирных украшениях и т. д., причем зачастую они выполняли

не только декоративную (эстетическую), но и магически-оберегательную функцию<sup>14</sup>.

Наделение растительного мира и даже его отражения в искусстве чудодейственными силами само по себе говорит о значительной зависимости человека той эпохи от окружающей природы. В то же время тут просматриваются и определенные элементы рациональной практики. С глубокой древности в народе успешно использовались лекарственные и прочие полезные свойства растений. Не сумев побороть языческого отношения к природе, христианская церковь частично признала народный опыт и знания лекарственных растений. Многие из них освящались и объявлялись целебными.

Если в плане религиозно-гносеологического содержания языческие и христианские символы принципиально ничем не отличаются (включают в себя магический комплекс и отражают искаженное видение мира), то в плане семантическом, социальном и бытовом их значение далеко не однородно. Это сложилось исторически. Хорошо известно, что христианство — православие у восточных славян — с X в. вплоть до 1917 г. было на положении господствующей идеологии, тогда как дохристианские обряды и представления всячески изгонялись и запрещались церковными и светскими властями. Присущие народному мировоззрению здоровые, стихийно-материалистические тенденции, непрерывно нараставшие в период феодализма и капитализма, в противоборстве с официальной церковной доктриной смыкались очень часто в быту с остатками древнего язычества. Следы такого, казалось бы, противоестественного альянса отчетливо прослеживаются в календарных праздниках.

Календарные символы — органическая часть народной культуры, которая, по утверждению М. Бахтина, «всегда, на всех этапах своего развития, противостояла официальной культуре господствующих классов и вырабатывала свою особую точку зрения на мир и особые формы его образного отражения»<sup>15</sup>.

Традиционную народную символику невозможно правильно понять без учета внутренней эволюции языческого комплекса верований. До крещения Руси народные обычаи и обряды славян, выражая бессилие человека перед природными стихиями и социальными силами, несли в себе так же мысли и чувства, рожденные трудовой деятельностью и социальной борьбой. В этом противоречивом единстве, как подчеркивает И. В. Суханов, уже была заложена возможность обособления двух названных сторон<sup>16</sup>. И такое обособление действительно произошло.

Если в X—XII вв. христианским обрядам на Руси противостояли языческие, то в XIX в. — народные. Существенное отличие последних состоит в том, что языческие верования в них пережили значительную трансформацию, во многом утратили свое религиозное значение и приобрели новый общественно-бытовой статус. Говоря об эволюции дохристианских обрядов, И. В. Суханов подчеркивает: «То, что имело в этой обрядности религиозно-

политические функции, было отброшено, а то, что выражало земные переживания и мысли, стало развиваться независимо от всякой религии по линии народного искусства. Это был, по сути дела, процесс взаимного отделения, обособления искусства и религии, превращения этих форм духовной деятельности в самостоятельные»<sup>17</sup>.

Прослеженная И. В. Сухановым закономерность вполне применима к календарной обрядовой символике дохристианского происхождения, уже в XIX в. ощутимо трансформировавшейся в явление народного искусства. Эта принципиально новая социально-бытовая роль древних символов и атрибутов открывает дорогу для их широкого использования в современной советской обрядности.

\* \* \*

Обрядовый реквизит традиционных календарных праздников украинцев отличался значительной простотой и незамысловатостью. Главным источником и материальной базой его служили окружающая природа и личное хозяйство крестьянина. Цветы, травы, деревья, хлебные колосья, солома, шерсть, конопля, овчина, огородные культуры, перья птиц, яйца и тому подобное — вот основное исходное сырье для создания обрядовых атрибутов. Лишь сравнительно недавно, начиная с XIX в., к натуральным материалам прибавились покупные — бумага, картон, серебряная фольга, искусственные цветы, фабричные краски и т. д. Взятые непосредственно из окружающей природы или изготовленные рукой человека, предметы и реалии превращались в обрядовый атрибут в результате включения их в систему определенных социально-культурных отношений. Это и есть по сути процесс символизации, где тот или другой материальный объект получает некое условное общепризнанное значение, становится уже элементом духовной культуры. Так, простая палка или чурбан — «колодка» становится на масленицу символом нереализованного брака, а сноп пшеницы символом благополучия и достатка.

Растительная символика календарных обрядов украинцев проникнута идеей плодородия применительно к сфере хозяйственных и семейно-брачных отношений. В большинстве своем атрибуты растительного происхождения выступают как аграрные или любовно-эротические символы. Эти два основные семантические значения зачастую переплетаются, причем последнее, как правило, сохраняется дольше.

Христианские влияния в области народной символики растений проявились довольно слабо. Помимо всего прочего, тут сказалась определенная семантическая несовместимость: в основе христианского догматического метода символизации явлений природы лежит евангельская легенда, тогда как народ даже в системе идеалистических концепций (например, язычество) всегда исходил из неких реально существующих качеств, примет, черт. Возве-



денные в ранг особенного, уникального они порождают близкую народному мировоззрению символическую ассоциацию, параллель, поэтический образ. Так, верба с опущенными, как бы грустящими ветвями олицетворяет печальную жизнь вдовы, а стройный тополь — молодого козака.

Набор используемых в традиционной обрядности трав, деревьев, знаков и их семантическое осмысление у украинцев имеет много общего с другими славянскими народами, существующие различия объясняются особенностями местной флоры и наличием локальных культурно-исторических традиций.

Переходя к анализу исторической трансформации отдельных обрядовых атрибутов, мы тем самым непосредственно входим в область расшифровки символики календарных песен. Фольклор, метко названный В. Я. Проппом «интегрирующей частью обрядов»<sup>18</sup>, вобрал в себя значительное богатство традиционных народных символов и атрибутов. В колядках, щедровках, веснянках, купальских, жатвенных и прочих годовых песнях в различных контекстах, с разной степенью детализации упоминаются символы природных стихий, всевозможные обрядовые атрибуты (в частности растительные), числовая символика и т. д. Можно сказать, что календарная символика получает довольно полное отражение в обрядовом фольклоре, хотя оно и не адекватно, поскольку один и тот же символ в жизни и песне существует в неоднозначных измерениях. Ритуальная поэзия, как правило, менее консервативна, чем сам ритуал.

Обрядовые атрибуты-растения, составляющие единый семантический ряд, целесообразно сгруппировать по принципу возрастания их ритуальной и символической многозначности.

*Барвинок* — многолетняя трава, цветущая весной крупными синими цветами, листья ее сохраняют зеленый цвет даже под снегом. Высокая морозоустойчивость и жизнеспособность барвинка, принадлежащего к вечнозеленым растениям, довольно редки в климатических условиях Украины, обеспечили ему заметное место во многих народных праздниках и обрядах. В любовной поэзии барвинок имеет постоянный эпитет «хрещатый», так как он стелется по земле на четыре стороны (крестообразно). Венком из барвинка украшали голову невесты. Его же девушки надевали во время весенних праздников и летних купальских игр. В этнографической литературе имеются сведения об использовании барвинка наряду с калиной в ритуалах цеховых братств феодальной Украины<sup>19</sup>.

В народной поэзии барвинок стал символом любви, брачного торжества — свадьбы. Это его значение ясно прослеживается в украинских обрядовых песнях. В веснянке, записанной на житомирском полесье, поется:

У кривого танця	Як віночок плести,
Та не виведу кіпця	Ой, вінче, мій вінче,
Як стану я вести,	Хрещатий барвінче.

Я ж тебе мила, вила,  
Ще вчора з вечора  
Повісила у садочку  
На терновім шуручку,  
Тай моя ненька йшла  
Тай віночек найшла.

Віночок найшла,  
Та нелюбові дала,  
Та була б розірвала,  
Та під ніженьки стоптала  
Чорними чобітками,  
Золотими підковочками <sup>20</sup>.

В приведенной песне обращает на себя внимание ритуальное вывешивание купальских венков на деревья, за которым кроются, очевидно, реминисценции языческого почитания деревьев. Напрашивается параллель календарного обряда с бытующим еще и в наши дни на Украине свадебным обрядом — подвешивать гильце на ветки деревьев. И в том и в другом случае первоначальный смысл магического действия состоял, вероятно, в том, чтобы вернуть миру растений взятую у него человеком плодоносящую силу.

Наряду с другими растениями, барвинок символизировал девичью честь и вообще молодость. В таком значении он упоминается в свадебных песнях, например:

Спасибі тобі, сваточку,  
За твою кудряву мняточку,  
За хрещатий барвіночок,  
За запашний васильочок,  
За червону калину,  
За твою добрую дитину <sup>21</sup>.

Основное семантическое значение барвинка в фольклоре иногда можно установить лишь косвенным путем, как, например, в нижеследующей веснянке:

Ой, вилинь, вилинь, гоголю,  
Винеси літо з собою,  
Винеси літо, літочко  
І зеленее житочко,  
Хрещатий барвіночок  
І запашенький васильочок <sup>22</sup>.

В настоящее время обряд потерял свой прежний смысл, но листья барвинка по-прежнему вплетаются в венки участников весенне-летних молодежных праздников (например, Ивана Купалы), особенно же широко используются они в семейной обрядности: ими украшают свадебный каравай, веночками из барвинка обвязывают рюмки, предназначенные для жениха и невесты, барвинком обсыпают молодых и устилают им дорогу к загс'у; не обходятся без него и на родинах.

*Рута* — травянистое растение, отличающееся приятным стойким запахом. В украинской народной поэзии рута служит символом девственности. В этом смысле она фигурирует в веснянках и свадебных песнях. Так, в весеннем девичьем хороводе «Воротар»

пелось:

Плетем, плетем, ліс, ліс,  
На парубки біс, біс,  
А на дівоньки  
Рутяні віноньки <sup>23</sup>.

В другом случае поэтическая метафора довольно прозрачно повествует об утрате девичьей чести:

Де Маруся з Іваном стояла,  
Там ярая рутонька зів'яла <sup>24</sup>.

Образ увядшей, затоптанной, рассыпанной руты обозначает утрату девичества. Иногда та же трава символизирует молодой возраст женщины, недаром руту сопровождают в фольклоре такие постоянные эпитеты, как ярая, зеленая. В украинской юмористической песне поется о том, как:

Захотіла вража баба молодю бути:  
Напихала за намітку зеленої руті <sup>25</sup>.

По традиции, руту вместе с другими травами вплетали и вплетают еще и сейчас в венок невесты, а также в венки, которыми украшают себя девушки, встречая весну. В украинском фольклоре и обрядах рута в своем семантическом значении близка мяте, вместе они составляют как бы сдвоенное растение руту-мяту. Иллюстрацией может служить следующая веснянка:

Покочу я тарілочку,  
Хоть по барвіночку,  
Чи не прийде мій миленький  
Хоть у неділочку.  
Да не прийшов у неділю,  
Прийшов в понеділок.  
Розвивайся, руто-м'ято,  
Хрепцатий барвінок!  
А на тій руті-м'яті  
Щити позриваю,  
Всі вороги спать поляжуть —  
Піду погуляю ... <sup>26</sup>

По народной традиции, рута-мята и барвінок не могут присутствовать в венке невесты, вступающей в повторный брак.

*Базилік.* В календарных праздниках украинцев в качестве обрядового атрибута широко употреблялись цветы базилика мятолистного (*Ocimum Basilicum*), народное название — «васильки» (не следует путать с васильком синим или посевным, фигурирующим в украинском языке под названием «волошка»). Это растение произрастает в диком виде в субтропических и тропических странах, на Украине и в других районах юга Европы (Молдавия, Румыния, Болгария, Греция и т. д.), его до сих пор специально

разводят на огородах и в садах. Засушенный базилик издает сильный пряный запах, послуживший главной причиной его ритуального применения. По сведениям Н. Ф. Сумцова, на Украине цветы базилика затыкались за иконы, в день воздвиженья ими принято было украшать крест в церкви<sup>27</sup>. «Васильки» в народной обрядности выполняют почти те же функции, что в церковной ладац (ароматическая смола, привозимая из тропических стран).

Засушенный базилик в роли благовонного, окуривающего зелья, а также своеобразного кропила повсеместно использовался на Украине в традиционных календарных праздниках. Еще в прошлом столетии из его стеблей, вероятно, сплетали зимой обрядовые венки. Такое заключение позволяет сделать песня участников новогоднего обхода с Маланкой на Покутье, приведенная О. Кольбергом:

Де ти Маланко бувала, В городечку сиділа,  
Як діброва палала? Два віночки увила  
Решетом воду носила, Василькові з васильку,  
Ним діброву вгасила, А Маланці з барвінку<sup>28</sup>.

Базилик фигурирует и в летней купальской поэзии:

Та вроди, боже, трое зіллячок:  
Перве зіллячко барвіночок,  
Друге зіллячко любисточок,  
Третє зіллячко васильочок.  
Барвіночок — для дівочок,  
Любисточок — для любощів,  
Васильочок — для запаху...<sup>29</sup>

Н. Костомаров на основании народной словесности украинцев трактовал базилик как символ «любовной приветливости»<sup>30</sup>. Помимо того, «васильки» могут служить символом жизнеутверждающей, очищающей, врачующей силы. Основание для этого дают его лекарственные и гигиенические свойства, которые признаются и современной наукой<sup>31</sup>. По сведениям И. Беньковского, собиравшего этнографический материал на Волини, базилик как целебное средство пили при внутреннем жаре, от запоя и перепоя; из него делали купель для детей при многих болезнях, и в частности желтухе («жовтяниці»); освященным на спас базиликом принято было окуривать больных рожей, падучей болезнью и др. Венки из освященных «васильків» одевали на голову умерших девушек, эти же цветы клали в гроб<sup>32</sup>.

Следует заметить, что применение базилика в похоронной обрядности имеет чисто рациональное основание — его запах помогал побороть смрад трупного разложения. В сходных обрядовых контекстах эта пахучая трава хорошо известна сербам, болгарам, хорватам, молдаванам. У последних в древности, по мнению Ю. В. Поповича, мог существовать особый культ базилика<sup>33</sup>.

Следует отметить, что и сейчас на Украине, особенно в сельской местности, базилик не утратил полностью значения ритуального

атрибута в традиционно-бытовой календарной и семейной обрядности.

*Папоротник.* К числу поэтических символов, связанных с календарными праздниками, относится цветок папоротника. В действительности папоротник как реликтовое травянистое растение не цветет, размножаясь вегетативно, а также спорами. Согласно народной легенде, распространенной у всех восточнославянских народов, цветок папоротника распускается в ночь на Ивана Купалу. Едва распутившись, он тут же опадает. Тому, кто успеет сорвать маленький желтый цветочек, дается волшебная сила, позволяющая находить зарытые клады, узнавать судьбу людей, исцелять болезни и т. д. Раздобыть таинственный талисман, охраняемый нечистой силой, в полночь в дремучем лесу очень трудно — решаются на это самые отважные. Обладание сказочным цветком может принести богатство, но не дает, как правило, счастья. Этот трагический мотив нашел яркое художественное воплощение в известной повести Н. В. Гоголя «Вечер накануне Ивана Купала».

Представления, связанные с цветением папоротника, как отмечал В. Я. Пропп, «не принадлежат к тем исконным и древним основам, когда возникали аграрные праздники»<sup>34</sup>. Соглашаясь с этим, следует, однако, указать на вполне вероятную связь народных представлений о папоротнике с архаическими языческими культами растений. Тут уместно еще раз сослаться на разыскания Б. А. Рыбакова, предположительно установившего мотив папоротника на ювелирных украшениях из древнерусских кладов XII—XIII вв., а также упомянуть вполне реалистические изображения папоротника в декоре Дмитровского собора во Владимире<sup>35</sup>, датированного концом XII в.

О. Кольберг в свое время указывал на существование необъяснимого, с его точки зрения, обычая «папоротник бить» у украинцев Карпат<sup>36</sup>. Более подробные разъяснения на этот счет находим у украинского этнографа В. Шухевича. Он пишет: «Сколько есть зелья, то все от бога, лишь папоротник от черта; он цветет в полночь на Ивана; до восхода солнца он созревает и сеется по полю; он вредит траве. Чтобы его уничтожить, нужно рано встать до восхода солнца, взять бук (палицу. — А. К.) и только в сорочке и в гатках выйти на луг; буком нужно бить папоротник накрест; потом нужно луг освятить; через три года он (папоротник. — А. К.) точно пропадет»<sup>37</sup>. Таким образом, можно предположить, что избиение папоротника камнями или палками было борьбой с вредоносным влиянием данного растения. Сейчас, очищенный от всяких суеверий, цветок папоротника воспринимается нами как сказочный образ, символизирующий извечное стремление человека к познанию самого себя и тайн окружающей природы. Именно в таком новом осмыслении данный символ активно живет в современном советском празднике Ивана Купала, широко бытующем на Украине.

*Горох.* Календарная поэзия имеет большую историческую цеп-

ность, поскольку она отражает не индивидуальное, а коллективное общественное мнение, взгляды и представления весьма архаических времен. Нередко первоначальный смысл тех или иных фольклорных образов забывался и, хотя они передавались из поколения в поколение, их нельзя правильно понять без специальной расшифровки. Так, например, в календарных, свадебных и других песнях славян и их соседей можно встретить упоминание о горохе. Играя весной на улице в игру под названием «Ящур», украинские девушки пели:

Сиди, сиди, Ящуре,	Пошинеш!
Горохвяний вінку!	Завтра поранку
Піймай собі жінку.	Выкопаем ямку,
Як перепілку.	І попа приведем,
Як піймаеш,	І у ямочку загребем <sup>38</sup> .
Обдереш,	
Собі кожух	

Сегодняшний читатель, увидев сочетание «горохвяний вінку», вряд ли придаст ему какое-то особое значение. А между тем этот образ не случаен, он имеет определенную семантику, отражающую связь с аграрными и эротическими культами.

Стручок гороха — одной из древнейших земледельческих культур, возделываемых в Европе (на Украине для обозначения событий глубокой древности употребляли выражение «за царя Гороха»), воспринимался нашими отдаленными предками как символ плодоносящего начала. Именно в этом семантическом значении горох (в разных модификациях) употреблялся в календарной обрядности. Так, в период святок у украинцев так же, как у поляков и немцев, в группе ряженных ходил персонаж «Гороховый медведь» — парень в головы до ног оббитый гороховой соломой. Можно предположить, что данный карнавальный персонаж имеет прямое отношение к таким шутливым выражениям в русском языке, как «чучело гороховое», «шут гороховый».

Мы располагаем сведениями о том, что на Украине еще в XX столетии из гороховых стеблей изготавливались обрядовые атрибуты участников колядования, в частности фигура «коника». Такой экспонат сохраняется в фондах Музея этнографии и художественного промысла АН УССР во Львове <sup>39</sup>. Здесь, как и в случае с «Гороховым медведем», стеблям гороха придавалась аграрно-магическая функция — наиболее важная и изначальная в традиционных обрядах новогоднего цикла.

Значение гороха как символа аграрной продуцирующей силы уже в XIX столетии забывается, хотя пережитки древних представлений продолжали жить: в этнографической литературе зафиксировано употребление гороха как ритуального блюда в семейной обрядности <sup>40</sup>, и как апотропея <sup>41</sup>.

Интересно отметить, что А. Н. Афанасьев выводил из общего этимологического корня такие слова, как грохот, гром, горох. Это языковое родство, по мнению автора «Поэтических воззрений

славян на природу», способствовало тому, что горох у древних славян стал символом языческого бога молнии и грома — Перуна<sup>42</sup>. Попутно отметим, что из магического подражания звукам раската грома могли возникнуть самые древние и наиболее распространенные у славян в I тысячелетии н. э. музыкальные инструменты — идефоны (глиняные трещотки), где роль ударного тела исполняли, вероятно, сухие горошины. Некоторое представление о подобном шумовом инструменте дает известная и ныне народная детская игрушка — свиной пузырь, наполненный горохом.

Гораздо дольше в украинском фольклоре сохраняется значение гороха как эротического и любовного символа. В известной сказке «Котигорошко» беременность матери героя наступает после того, как она проглатывает горошину<sup>43</sup>. В украинском языке бытует выражение «скочити в горох», обозначающее супружескую неверность или половые отношения вообще. В этом контексте значительно проясняются изначальное содержание и образная структура, например, следующей украинской весенней хороводной песни:

Прийшла весна з квітками,  
Пішли в поле з плугами,  
Та посіяли горошок.  
Та рости, горошку, в три листи,  
Та дай же, боже, чотири,  
Щоб ся парубочки женили,  
Щоб восепи дівок забрали,  
Щоб старі баби гуляли.  
Кожному парубкові гороху стрючок,  
Миколові стрючисько,  
Бо він старий парубчисько<sup>44</sup>.

У О. Кольберга есть упоминание об обрядовом употреблении горохового венка в праздновании обжинок на Покутье. Интересно, что этот венок могла одеть на себя лишь замужняя женщина, тогда как венки, символизирующие окончание сбора других сельскохозяйственных культур, украшали голову только девушки<sup>45</sup>. Венок из стеблей гороха в украинской свадебной песне предвещает скорое рождение ребенка. Интересно, что у поляков *grochowy wieniec* (*wianuszek*) является символом отказа при сватанье. Очевидно, тут имеет место довольно позднее переосмысление данной традиции. Следует отметить, что в славянском фольклоре мотив гороха, горохового венка весьма близок семантически с мотивом лесных орехов. И, наконец, говоря о гороховом венке, нельзя не подчеркнуть эротический характер весенней игры «Ящур», что убедительно раскрыл в специальной работе О. Зилинский<sup>46</sup>.

Основное семантическое значение гороха в традиционном украинском фольклоре не исключало его других символических толкований. Так, в силу некоторого подобия горошин с человеческими слезами в пародии утвердилась стойкая символическая ассо-

циация их с предстоящей бедой или несчастьем. В этой связи понятен обычай, бытовавший в отдельных районах Украины, согласно которому мальчишки-посыпальщики, обходившие дома утром на праздник св. Василия, не примешивали, как это делалось в других местностях, горох к хлебным зернам, которыми совершалось ритуальное новогоднее обсыпание<sup>47</sup>.

В отличие от других рассмотренных растений горох уже утратил в наши дни значение обрядового атрибута. О его былом семантическом содержании сегодня напоминают лишь произведения фольклора.

Перечень трав, цветов, полевых и огородных культур, имевших магическое, а впоследствии символическое осмысление в календарных песнях и обрядах украинцев, можно было бы значительно расширить. Помимо названных, упомянем: любисток, шавлю, тирлич, розмай, чорнобильник, полин, а также лен, мак, коноплю, лук, бобы, чеснок, кукурузу и др. Более высокий уровень символизации в аграрных праздниках представляют обрядовые атрибуты — деревья и кусты. Зачастую они заключали в себе основную идею ритуального действия. К числу наиболее важных растительных символов, сохранивших отчасти свое обрядовое значение и в наши дни, принадлежат купальское и майское дерево.

*Купальское дерево.* Отмечаемый 7 июля (24 июня ст. ст.) день Ивана Купалы принадлежит к древнейшим земледельческим праздникам славян и других народов Европы. Приуроченный к самой короткой ночи и самому длинному дню (летнее солнцестояние), этот праздник был тесно связан с сельскохозяйственным производством и поклонением стихийным силам природы. Солнце (обрядовым эквивалентом которого является огонь), вода, растения — вот главные поэтические символы Ивана Купалы.

В качестве обязательного атрибута традиционного праздника на Украине широко бытовало купальское дерево, известное в отдельных районах под различными названиями: купайлиця, купайло, марена, марина, реже — йолка, гільце, хвоїна и др. В зависимости от местности его изготавливали из вербы, вишни, черноплода, вяза, на Полесье — из сосны и березы, причем использовали для этого верхушку дерева. Обряд купайлиці имеет много локальных форм, но, как правило, срубить ее должны были парни, а украсить — девушки. Обычными украшениями являлись цветы (живые и искусственные), травы, цветные ленты, бумага, кора, а также свечи.

Купальское дерево устанавливалось на центральной площади села, на выгоне, а чаще за околицей — на берегу речки или даже в лесу. Собравшись на праздник, молодежь танцевала и пела песни, здесь же затевались игры и раскладывались костры. Донедшие до нас украинские купальские песни в большинстве своем утратили древнее обрядовое значение, главными мотивами их являются любовь, сватање, замужня жизнь, нередко в них встречаются шуточные нотки<sup>48</sup>. Довольно часто в купальских песнях фигури-



рует обрядовое дерево, символизирующее собой девичью красоту, пору девичества, т. е. выступающее в значении, близком к свадебному «гільцу»:

Пора тобі, вербонько, розвитися,

Пора тобі, Іване, женитися.

— Час не час, не пора:

Ще ж моя Настуся молода,

Ще ж вона на улиці не була,

Ще ж вона купайлочка не вила,

Нехай вона ще погуляе,

Русою косою махає.

Як заміж піде, то не буде,

Як стара буде — забуде <sup>49</sup>.

Семантическое сходство календарного и свадебного атрибута закреплено и в общей терминологии («гільце», «вільце»). Это сходство имеет глубокие генетические корни и уводит нас к тем временам, когда праздник Купалы знаменовал начало брачного сезона, когда, по замечанию летописца, молодежь сходилась на «игрища межн села», носившие ярко выраженный любовно-эротический характер.

Древнейший символический смысл «купайла» раскрывается не в поэзии, а в самом ритуальном действе. Хороводы и песни на Ивана Купалу обычно заканчивались тем, что парни и девушки, чаще парни, ломали украшенное деревце, после чего его сжигали на костре или бросали в речку. Молодежь некоторых прибрежных сел Одесской губ. вывозила украшенное купальское дерево на шалащах в море и там его топила <sup>50</sup>. Многие этнографы упоминают об обычае обламывать ветки «купайла» сопровождавшимся криком, смехом и шутливой потасовкой <sup>51</sup>. Отломанные веточки считались оберегом от ведьм и прочей нечистой силы, но главная их магическая функция — аграрно-производящая: кусочки обрядового дерева разбрасывали на огороде и бантане, веря что от этого будут лучше «вязаться огурцы и арбузы», будет обильный урожай капусты и других овощей.

Традиционный классический ритуал с «купалой» на Украине знает несколько основных модификаций. Рядом с зеленым деревом в обрядах праздника летнего солнцестояния часто фигурирует чучело и иногда символический персонаж — соответствующим образом наряженный человек. У А. А. Терещенко, например, находим такие сведения о купальских обрядах на Украине: «Когда сойдутся для празднования, в коем принимают иногда участие и молодые женщины, тогда девушки после взаимных приветствий берутся за руки, ходят вокруг дерева и поют... За этим расходятся в разные стороны, и одна из девушек берет соломенную, одетую в женское пестрое платье куклу, ставит ее под дерево; другие девушки убирают ее лентами, очипком и украшают шею монистом. Это чучело называется Купалою. В других местах ставят просто соломенное чучело с деревянными руками, на кои вешают

венки и женские украшения. Купалу обкладывают кучей соломы с крапивою и зажигают»<sup>52</sup>. Тот же автор сообщает из Полтавской губ., что здесь «делают вечером под Иванов день чучело из соломы, называемое мара (призрак), посимое и при начале весны. Его несут к воде при пении или, наложив груду жгучей крапивы, перескакивают через нее босыми ногами, а после раскладывают огонь и прыгают через него»<sup>53</sup>.

Картину обрядового действия с купальской куклой существенно дополняют данные Н. Ф. Сумцова. Он пишет: «В Малороссии на Купалу, а в Великороссии на масленице обычно обрядовое употребление соломенного чучела или куклы, которое в Малороссии, как воплощение праздника, носит название Купалы. Девушки, изредка парубки, справляют чучело «Марену» из соломы, жгучей крапивы или черноклена; ее убирают венками, лептами, цветами, танцуют вокруг нее, поют песни и потом бросают ее в реку с притворным плачем или разрывают на части, причем девушки сохраняют куски или несут их на огород, чтобы огурцы родились»<sup>54</sup>.

Из приведенных описаний вполне отчетливо выступает близкая связь купальского дерева и чучела, тождество их основных обрядовых функций. И тот и другой атрибут являются как бы воплощением праздника, нередко они выступают под общим названием «Купала»; вначале их украшают, а затем уничтожают, растерзывают. В этой связи В. Я. Пропп справедливо трактует куклу или чучело как «антропоморфный эквивалент» купальского дерева<sup>55</sup>.

Более поздней формой обрядовой символизации, очевидно, следует считать ту, где вместо купальского дерева или наряду с ним выступает украшенная цветами и растительностью девушка. У Ф. К. Волкова читаем: «От древних купальских игрищ осталось уже немного и нынешние купальские обряды сводятся к тому, что в этот день, с утра, девушки идут в лес или в поле собирать цветы и травы, вяют из них венки и, выбравши одну красивую, ведут в лес и сажают в яму, наполненную венками. Эта «дівчина», получающая название Купайла, с завязанными глазами раздает венки танцующим вокруг нее девицам, гадающим по этим венкам о своей судьбе»<sup>56</sup>. Очевидно, что в данном случае девушка, несущая купальское дерево, осмыслялась как его воплощение. Это конкретный пример того, как проявлялся в жизни, в частности в обрядовой практике, характерный для народного мировоззрения процесс антропоморфизации природы, имеющий, безусловно, и свой символический аспект.

Не вдаваясь в дальнейшую детализацию, отметим, что вычлененные нами три формы, или модификации, обряда не могут рассматриваться как исключительно купальские. У самих украинцев мы находим весьма близкие по семантическому значению ритуалы с зеленым деревом или его эквивалентами, связанные с весенним циклом праздников. Это следующие обряды: «кострюбоньки», «тополі», «куща», «явора», «ігрового дуба» и т. д. Бога-

тейший сравнительный материал дает календарная обрядность других восточнославянских народов. В ритуальном плане и в основном содержании с украинской «купайлой» весьма сходны русские аграрные обряды: масленица, Кострома, Ярило, похороны кукушки. Изучавший эти однопорядковые явления В. Я. Пропп отмечал, что «похороны, потопление, сжигание, разрывание чучела или дерева на части составляют важнейший элемент всех празднеств, составляют один из основных, а может быть, и основной элемент их»<sup>57</sup>. Для нас в данном случае важно подчеркнуть, что символическая сторона данных действий производна, изначальный их смысл вытекает из магического комплекса представлений, предполагавшего реальное (а в действительности — иллюзорное) воздействие человека на окружающий мир.

В близком семаптическом родстве с купальским деревцем украинцев, безусловно, находится широко известный в Европе обряд Марены. Марена — это чучело, представляющее женскую или мужскую фигуру, сделанную из дерева или соломы. У поляков это чучело называется *Maržana*, у чехов — *Mórena*, *Márena* или *smrt*, т. е. смерть<sup>58</sup>. Сходную этимологию имеют и украинские Марена, или Мара. Однако, если на Украине Марена — атрибут купальского праздника, то у западных славян она приурочена к пятой неделе великого поста (*smertna neděle*), т. е. к весеннему циклу. Различие в сроках не меняет существа обряда. Так же, как на Украине, у поляков, чехов, словаков вначале украшали куклу Марену, затем выносили ее на край села, где уничтожали (сжигали, топили, закапывали и т. д.). У западных славян ритуал обряда марены состоит из двух структурных частей: после уничтожения куклы, символизирующей зиму (смерть), в деревню приносили пестро украшенное зеленое деревцо, так называемое *gaik* или *latko*, возвещавшее о наступлении весны. Содержание этого обычая хорошо передает некогда повсеместно звучавшая в Чехии песня:

<i>Smrt nesem ze vsi,</i>	Смерть несем из деревни,
<i>Novy lito do vsi:</i>	Новое лето в деревню:
<i>Bud'te, pani, veseli,</i>	Веселитесь, паны,
<i>Ze vam lito nesemy...</i> <sup>59</sup>	Потому что вам лето несем...

Как видим, зеленая ветвь выступает тут как символ лета и победы над смертью. В традиционном купальском празднике украинцев, справлявшемся уже в разгар лета, этот мотив, естественно, не мог играть основную роль, преобладают любовные мотивы.

Здесь незачем подробно останавливаться на объяснении изначального смысла купальских обрядов вообще и марены, в частности, который в разное время по-разному трактовался учеными разных направлений. Наиболее близок к правильному истолкованию купальского обряда, по нашему мнению, В. Я. Пропп, рассматривавший его как обряд продуцирующий<sup>60</sup>. Купальское дерево, чучело, прочие атрибуты и существа календарных праздников, подлежащие ритуальному уничтожению, трактуются им

как «воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли»<sup>61</sup>. Согласно В. Я. Проппу, в донаучном мышлении погребение растительного атрибута ассоциировалось с погружением в землю хлебного злака, способного в силу магического взаимодействия повлиять на успех урожая. В этих представлениях отразились тесные генетические связи культа покойников и культа растений<sup>62</sup>.

Предприятый нами небольшой экскурс в историю ритуала с купальским деревом помогает понять многозначность его семантического содержания. В различных обрядовых контекстах этот атрибут, исторически восходящий к одному из древнейших символических мотивов — мировому дереву, мог восприниматься как символ плодородия (растительной силы земли), лета или весны (буйного цветения природы), поры девичества, любовных отношений и предстоящего супружества. Многогранность и синтетичность символического образа, его поэтичность и органическое вхождение в мир народной традиционной праздничной культуры обеспечили купальскому дереву долгую активную жизнь. Важно также, что данный обрядовый атрибут никогда не использовался православной церковью в своих целях, а наоборот, как языческий и народный подвергался гонениям и запретам со стороны официальной религии. В качестве примера этого можно привести слова известного церковного писателя-полемиста конца XVI — начала XVII в. И. Вишенского, категорически требовавшего: «Купала на Крестителя утоните и огненное скакание отсечите».

В наши дни древний обрядовый аксессуар выступает не только как поэтический символ природы, но приобретает новое трудовое осмысление, а сам купальский праздник проходит как смотр трудящихся к предстоящей жатве.

*Майское дерево.* У всех народов Западной Европы — от Испании на западе до Польши на востоке — известен весенний праздник майского дерева. Накануне 1 мая — праздника, знаменовавшего начало лета, в центре деревни или города устанавливалось украшенное дерево — символ расцвета природы и плодородия. Обряды с деревом, растительностью и цветами, приуроченные к 1 мая, как считается, исполнялись первоначально с целью магически повлиять на повышение плодородия хлебных злаков. Впоследствии содержание обряда изменилось. У западных славян, например, до наших дней дожил такой обычай. Юноши ставят перед домом любимой девушки деревце (чаще всего березу)<sup>63</sup>. Когда-то в этом усматривали определенную форму брачного предложения. У многих народов Европы также были широко известны поздравительные обходы с майским деревом, сопровождавшиеся исполнением календарных песен и напоминающие по смыслу обряд колядования в новогоднем цикле.

Е. В. Аничков утверждал, что «на греко-славянском востоке» символические действия с майским деревом не отмечены<sup>64</sup>. Это справедливо лишь в том смысле, что здесь этот обычай не привязан к 1 мая. У восточных славян праздник с наиболее ярко вы-

раженным культом растительности переходной, он выпадает на так называемую русальную неделю, или «зеленые святки», предшествующие церковной троице. К этому празднику украшали дома и хозяйственные постройки ветвями деревьев, цветами, травами. У русских в качестве главного обрядового атрибута-растения на «зеленых святках» была береза. Исключительное внимание к этому дереву В. Я. Пропп объяснял тем, что береза раньше других одевается в парящую зелень, вследствие чего ей приписывалась особая сила роста и плодородия<sup>65</sup>. Праздничное применение березки известно в двух основных формах: 1) ветки дерева вносили в дом, а также украшали ими постройки снаружи; 2) избранную молодую березку «завивали», т. е. загибали концы веток в кольца, затем украшали и, исполнив ряд обрядов, срубали и торжественно вносили в деревню. Зачастую ритуальное действие с березой разворачивалось в лесу, что представляет, может быть, более древнюю форму обряда.

У украинцев так же, как у русских и белорусов, на «зеленые святки» и троицу до сих пор принято украшать дома и двор растительностью, называемой «клевания», «май». Для этого в разных районах используются ветки березы, клена, липы, ясеня, рябины, дуба, вербы, акации, ореха и др. На некоторые виды деревьев существовало табу. Это относится прежде всего к осине, считавшейся «нечистым деревом», поскольку на нем, согласно христианской легенде, повесился Иуда.

Древний культ растений отражает и такой, еще и сегодня широко бытующий на Украине обычай — на время «зеленых святок» вносить в дома и разбрасывать по полу травы и цветы, обладающие, как правило, приятным запахом: мяту, васильки, любисток, петунки, «брат и сестру», чебрец, лепеху, пижму и др.

Если в праздновании троицы у русских в качестве аналога общеевропейского майского дерева выступала обрядовая береза, то у украинцев эту роль выполняли «игорный дуб», «куст», «явор». Ссылаясь на данные М. Максимовича, А. Афанасьев писал: «На Украине в так называемую зеленую (троицкую) неделю готовят игорный дуб, т. е. устанавливают на выгоне или площади длинную жердь с прикрепленным вверху колесом, всю увитую травами, цветами и лентами; вокруг нее окапывают небольшой ров и ставят срубленные березки. Между Киевом и Черкасами эта жердь называется сухим дубом. Около нее совершаются игры и поется обрядовая песня:

Розвивайся, сухой дубе!  
Бо на тебе мороз буде,  
— Я морозу не боюся,  
Прийде весна — розовьюся»<sup>66</sup>.

Сам М. А. Максимович высказал предположение, что сухой дуб, наряженный в зелень и цветы, мог означать лето, возродившееся «на последях весны»<sup>67</sup>. Находившийся в плену мифологической школы, А. Афанасьев рассматривал «игорный дуб» как

символ «Перунова дерева» и тучи. Однако приведенная песня, общая направленность обряда указывает на то, что мы имеем дело с хорошо знакомым символом растительной и плодоносящей силы.

На севере Киевщины, в частности в Яготинском р-не, на «зеленые святки» устанавливался «явор» — 5—6-метровый гладкий ствол с зеленой, разукрашенной цветами и лентами, макушкой. Вокруг этого дерева происходило праздничное гуляние неженатой молодежи. После Отечественной войны, как утверждают старожилы, «явор» получил новое осмысление — на верхушке ствола стали вывешивать красный флажок. Такой осовремененный «явор» автор этих строк видел еще в 1974 г. в с. Пидварки (Яготинский р-н Киевской обл.), собирая полевые материалы в составе этнографической экспедиции ИИФЭ им. М. Ф. Рыльского АН УССР.

Культ деревьев и растительности, сохранившийся со времен язычества, ярко запечатлен в таких традиционных обрядовых персонажах украинских «зеленых святок», как «тополя» и «куст». Символические образы этих ряженных сформировались на основе ритуала майского дерева и воплощают в себе характерную для синкретического донаучного мышления идею антропоморфизации природы. Ярким отражением ее в фольклоре служит известный сказочный мотив превращения человека в дерево. Интересно, что из украинского фольклора этот мотив перекочевал и в художественную литературу. Его встречаем, например, в одной из ранних поэм Т. Г. Шевченко «Тополя»<sup>68</sup>.

Обряд «тополи» зафиксирован в Харьковской и Полтавской губерниях. Вот описание его из последней: «Девушки, собравшись, выбирают из своей среды одну, которая должна изображать «тополю». Она, подняв руки вверх, соединяет их над головою; на руки ей навешивают мониста, ленты, платки, так что голова вовсе не видна из-под украшений, грудь и стан также завешивают разноцветными платками; чаще, чтобы избавить «тополю» от необходимости постоянно держать руки поднятыми, прикрепляют у плеч две палочки и над ее головой связывают их под острым углом. Убран таким образом «тополю», девушки водят ее по селу и по полю, причем хозяева их угощают, а «тополю» при этом низко кланяются»<sup>69</sup>. Ритуал сопровождается соответствующей песней:

Стояла тополя  
Край чистого поля  
Припев:  
Стій, тополенько,  
Стій, не розвивайсь,  
Буйному вітроньку  
Не піддавайсь...<sup>70</sup>

Обряд «тополи» на Левобережной Украине, зафиксированный этнографами в первой половине XIX в., уже ушел в область преданий. Но еще и в наши дни, сохраняя следы глубокой стари-

ны, живет родственный ему обряд «куст», детально изученный и описанный С. Китовой в с. Сварицевичи на Ровенском Полесье <sup>71</sup>. «Куст», как и «тополю», изображала красивая девушка, одетая в праздничный народный костюм, укутанная ветками и листьями. По сообщению С. Китовой, девушку подпоясывали обязательно красными поясами, а под них затыкали ветки березы, клена, липы, на голову надевали венок, а иногда и 5—6, чтобы невозможно было узнать исполнительницу обряда. Нарядив «куст» (раньше это делали в лесу), девушки водят ее по селу, заходят в каждый двор. При этом поются специальные песни, как, например:

Ой ми були у великому лісі,  
Нарядили Куста із зеленого клену.  
Ваша хата стоїть при дорозі,  
Нарядили Куста з білої берьози.  
В нашого Куста ніжки, ручки невеличкі,  
Треба йому, треба панчішки, черевички.  
Наший Куст поїде, да по батенька в гості,  
Треба йому, треба черевички на помості <sup>72</sup>.

Обряд русального «куста» разворачивается по сценарию, в целом очень напоминающему новогодние щедрования — праздничное поздравление с пожеланием благополучия и одаривание участников обхода. В каждом доме они получают в качестве вознаграждения крашенки, блины, конфеты, мелкие деньги и пр. Исполнители обряда «куста» — только женщины; они ходят отдельными группами: девочки, девушки и замужние женщины. Древняя аграрно-магическая функция обряда забыта, «кустовые» песни, как веснянки и купальские, преимущественно любовно-брачной тематики. Это видно на следующем поэтическом примере:

Коло Куста да сочевиця густа,  
А коло бору да травиця шовкова,—  
Хто ж тую сочевицю покосить,  
Той мере от батюхни одпросить;  
Хто ту травицю поже,  
Той мене от батюхни возьме <sup>73</sup>.

Ритуал «куст», отмеченный ныне лишь в одном селе на Украинском Полесье (можно предположить, что с. Сварицевичи не исключение), в XIX столетии неоднократно упоминался в этнографических материалах, касающихся Белоруссии (Н. Я. Никифоровский, П. В. Шейн, М. Довнар-Запольский и др.). Языческое происхождение рассматриваемого обычая засвидетельствовано древнерусскими летописными памятниками, в частности «Софийской первой летописью» (1145) и «Ипатьевской летописью» (1150). В современном обряде, сохранившем во многом традиционную обрядовую форму, полностью исчезла религиозно-магическая функция. Нынче, как отмечает С. Китова, тысячелетний «куст» явля-

ется «выражением эстетического единения человека с вечной красотой природы, одним из чудесных проявлений коллективизма, связи поколений, прославления молодости» <sup>74</sup>.

Новое идейное и бытовое осмысление традиционного народного обряда открывает путь для его внедрения в советскую праздничность. Яркие и поэтические обрядовые атрибуты «явір», «тополи», «куст», получившие отражение и в сопровождавших их песнях, как нам представляется, могут обогатить художественную программу таких весенних праздников, как 1 Мая (особенно майское народное гуляние в сельской местности), праздник окончания весенних полевых работ и т. д. В условиях города рассмотренные ритуальные символы и персонажи также будут уместными на весенне-летнем народном гулянии и карнавале. Правомерность такой рекомендации подтверждает опыт современных праздников в братской социалистической Чехословакии, где обычай майского дерева стал составной частью ритуала праздника международной солидарности трудящихся — 1 Мая <sup>75</sup>.

Мы рассмотрели далеко не полный набор растительной символики в календарной обрядности и поэзии украинцев. За рамками данной статьи остался, в частности, такой важный ее подвид, как хлебные растения. Впрочем, ритуальное применение хлеба — центрального и самого универсального обрядового атрибута па украинских и общеславянских материалах — изучено достаточно хорошо <sup>76</sup>.

В заключение подведем некоторые итоги.

Тесно связанные с культом матери-земли, растительные символы традиционных народных праздников и обрядовых песен украинцев берут начало в древности. Многие века и тысячелетия они стойко сохраняли свою форму, но в корне изменили внутреннее содержание, превратившись из ритуальных предметов религиозно-магического культа в праздничные атрибуты и поэтические символы с ярко выраженной эстетически-развлекательной функцией. Часть традиционных растительных символов на современном этапе потеряла свою актуальность и потому вышла или выходит из бытового обихода, сохраняясь лишь в поэтическом народном творчестве.

Анализ исторической эволюции обрядности подводит к пониманию общих закономерностей символизации на стадии язычества и христианства. И в той и в другой мировоззренческой системе, везде, где присутствует вера в сверхъестественное, символическое в обрядах нерасторжимо слито с магическим, религиозно-культурным. Надо помнить, что «магические ритуалы имеют для своих носителей прежде всего инструментальное значение» <sup>77</sup>, т. е. они не столько символизируют, сколько служат достижению определенной прагматической цели (например, вызыванию дождя, обеспечению урожая). Таким образом, вычленение «чистого» символа из религиозно-магического обряда является определенной абстракцией, искажением реального положения вещей. Более правильно поэтому говорить о символическом аспекте того или



инного обряда, образа, атрибута. Подчеркивая полифункциональность применения и трактовки ритуальных реалий, являющихся в глазах носителей религиозно-магического донаучного мышления чем-то вроде «сконденсированной материи или энергии», известный польский этнограф К. Мошинский считал вообще большим заблуждением этнографии применение термина «символ» к классу таких явлений, как пасхальное яйцо, сдвоенный колос и т. д.<sup>78</sup> Как нам представляется, о подлинно символическом значении обрядности, о поэтической символике мы можем говорить лишь тогда, когда полностью отпадает религиозно-магический смысл ритуалов.

- 1 Цит. по ст.: *Иванов В. В.* Значение идей М. М. Бахтина о знаке.— Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, вып. 6, с. 8.
- 2 *Потебня А. А.* О некоторых символах в славянской пародной поэзии. Харьков, 1860.
- 3 *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на западе и у славян. СПб., 1903, ч. I; СПб., 1905, ч. II.
- 4 *Автономов Я. А.* Символика растений в великорусских песнях.— Журнал министерства народного просвещения. СПб., 1902, ноябрь.
- 5 *Водарский В. А.* Символика великорусских народных песен.— Русский филологический вестник, 1915, т. LXXIII, № 1—2.
- 6 *Кагаров Е.* Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913.
- 7 *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.
- 8 *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.
- 9 *Токарев С. А.* Истоки этнографической науки. М., 1978, с. 154.
- 10 *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья.— Вопросы истории, 1974, № 1, с. 9.
- 11 *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев энеолита.— Советская археология, 1965, № 1, с. 28.
- 12 *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение..., с. 13.
- 13 *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 23.
- 14 *Рыбаков Б. А.* Языческая символика русских украшений XII в.— Тезисы докладов советской делегации на I международном конгрессе славянской археологии в Варшаве (сентябрь 1965). М., 1965, с. 73.
- 15 *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965, с. 516.
- 16 *Суханов И. В.* Обычаи, традиции и преемственность поколений. М., 1976, с. 105.
- 17 Там же, с. 111.
- 18 Цит. по статье: *Чистов К. В.* Фольклор и обряды.— В кн.: Фольклор и этнография. Л., 1970, с. 4.
- 19 *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 350.
- 20 *Боцяновский В. В.* Веснянки, петривки и купальные песни.— Живая старина, 1894, в. 1.
- 21 Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования, собранные д. чл. П. П. Чубинским. 1873, т. V. СПб., с. 474.
- 22 Ігри та пісні. Весняно-літня поезія трудового року. Упорядкування, предмова і примітки. О. І. Дея. Київ, 1963, с. 152.
- 23 Там же, с. 6.
- 24 *Костомаров Н.* Историческое значение южнорусского народного песенного творчества.— Беседа, 1872, с. 7.
- 25 Там же.
- 26 Ігри та пісні..., с. 387.
- 27 *Сумцов Н. Ф.* Этнографические заметки.— Этнографическое обозрение. М., 1889, кн. III, с. 122.
- 28 *Kolberg O.* Dziła wszystkie. Wrocław — Poznań, t. 29, p. 129.

- <sup>29</sup> Ігри та пісні..., с. 387.
- <sup>30</sup> *Костомаров Н.* Историческое значение..., с. 24.
- <sup>31</sup> *Полов А. П.* Лекарственные растения в народной медицине. Киев, 1970, с. 45, 46.
- <sup>32</sup> *Баньковский И.* Народные обычаи и обряды, приуроченные к «Спасу». — Киевская старина, 1895, № 7—8, с. 13.
- <sup>33</sup> *Полович Ю. В.* Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974, с. 68.
- <sup>34</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 64.
- <sup>35</sup> *Рыбаков Б. А.* Языческая символика русских украшений XII в., с. 70.
- <sup>36</sup> *Kolberg O.* Ruś Karpacka cz. I. Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1970, t. 54, p. 281.
- <sup>37</sup> *Шухевич В.* Гуцульщина. Львов, 1908, ч. V, с. 260, 261.
- <sup>38</sup> Труды Этнографо-статистической экспедиции... СПб., 1872, т. III, с. 30.
- <sup>39</sup> Государственный музей этнографии и художественного промысла, ЕП 42289.
- <sup>40</sup> *Каминський В.* Свято Купала на Волинському Поліссі. — Етнографічний вісник. Київ, 1927, вип. XI, с. 17.
- <sup>41</sup> Матеріали до етнології і антропології. Львів, 1929, т. XXI—XXII, ч. 1, с. 337.
- <sup>42</sup> *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1869, т. III, с. 758—759.
- <sup>43</sup> Українські народні казки, легенди, анекдоти. Київ, 1958, с. 180.
- <sup>44</sup> Ігри та пісні..., с. 239.
- <sup>45</sup> *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1962, t. 29, p. 206.
- <sup>46</sup> *Zilynskyj O.* Das ostslawische Volkstümliche Spiel. Drache Enterich. — In: Ethnologia Slavica. Bratislava, 1971, t. 2, p. 209—224.
- <sup>47</sup> *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина. — Собр. соч. Киев, 1877, т. II, с. 492.
- <sup>48</sup> *Дей О.* Поезія життєвого буяння. Купальські пісні. Київ, 1970, с. 14.
- <sup>49</sup> *Баньковский И.* Народные обычаи..., с. 89.
- <sup>50</sup> Купальський обряд у селі Дунайці на Одещині. Вісник Одеської комісії краєзнавства, 1925, ч. 2—3.
- <sup>51</sup> Вечер в день Ивана Купала. — Киевская старина, 1897, кн. VI, с. 100.
- <sup>52</sup> *Терещенко А. В.* Быт русского народа. М., 1847, т. V, с. 79.
- <sup>53</sup> Там же, с. 80, 81.
- <sup>54</sup> *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890, с. 143, 144.
- <sup>55</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 84, 85.
- <sup>56</sup> *Волков Ф. К.* Этнографические особенности украинского народа. Украинский народ в его прошлом и настоящем. Пг., 1916, ч. II, с. 617.
- <sup>57</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 91.
- <sup>58</sup> *Staszczak Zofia.* Zur ethnographischen Interpretation der Bräuche. — Ethnologia Slavica. Bratislava, 1977, t. VII, p. 153.
- <sup>59</sup> *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 276.
- <sup>60</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 86.
- <sup>61</sup> Там же, с. 98.
- <sup>62</sup> Там же, с. 97.
- <sup>63</sup> Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977, с. 233.
- <sup>64</sup> *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 141.
- <sup>65</sup> *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники, с. 59.
- <sup>66</sup> *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян..., т. II. М., 1868, с. 302.
- <sup>67</sup> *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина. — Собр. соч. Киев, 1877, т. II, с. 507.
- <sup>68</sup> *Шевченко Т. Г.* Твори в трьох томах. Київ, 1955, т. 1, с. 66—72.
- <sup>69</sup> *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня..., с. 208, 209.
- <sup>70</sup> Ігри та пісні..., с. 318.
- <sup>71</sup> *Кітова С.* «Водіння куста» на Поліссі. — Народна творчість та етнографія, 1972, № 3, с. 67—73.
- <sup>72</sup> Там же, с. 67.
- <sup>73</sup> Ігри та пісні..., с. 320.
- <sup>74</sup> *Кітова С.* «Водіння куста»..., с. 70.
- <sup>75</sup> Календарные обычаи и обряды..., с. 233.
- <sup>76</sup> *Сумцов Н. Ф.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885; *Яцуржинский Хр.* Культ хлеба в малорусских колядках. Київ, 1894; *Круть Ю. З.* Хліборобська обрядова поезія слов'ян. Київ, 1973; *Соколова В. К.* Хлеб (злаки,

солома) в зимней обрядности восточных и южных славян. — Македонский фольклор. Скопје, 1975, № 15—16; *Артюх Л. Ф.* Обрядовый хлеб у символиці культурно-бытової спільности народів. — Народна творчість та етнографія, 1976, № 5 и др.

<sup>77</sup> *Басин Е. Я., Краснов В. М.* Социальный символизм. — Вопросы философии, 1971, № 10, с. 165.  
<sup>78</sup> *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian, t. II. Kultura duchowa, cz. I. Warszawa, 1967, p. 165.

---

Л. А. ТУЛЬЦЕВА

## Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре

(в связи с вопросом о культе птиц  
в аграрном календаре)

Культе птиц в обрядах и обрядовом фольклоре — характерное явление аграрного календаря. Но, пожалуй, из всех проблем, относящихся к этой теме, больше всего внимания было уделено его «мифологическому» аспекту и в первую очередь такому примечательному сюжету как соотнесенность культа дерева с культом птицы<sup>1</sup>. На этом фоне особого внимания заслуживают конкретные факты аграрного календаря, связанные с почитанием птиц. В частности, с восточнославянской мифологической традицией и мифологией народов Поволжья связан культ воробья. О его почитании говорит ряд материалов, относящихся к XIX в. Среди них прежде всего обращают на себя внимание следующие сообщения.

Еще в середине прошлого века тамбовские переселенцы в Оренбургской губ. на рождество (25 декабря) ловили воробьев, которыми в этот день разговлялись «на первом поданном блюде» «с самою лучшею приправою». По свидетельству современника, целью «разговления воробьями» было восстановление физических сил. Считалось, что таким образом можно приобрести «быстроту и легкость, подобно порхающему воробью в течение целого года»<sup>2</sup>.

Сходный обычай бытовал в Брестском у. Гродненской губ. Здесь накануне нового года ловили воробьев и также готовили из них жаркое. Кроме того, было принято сжигать в этот день двух воробьев — пепел от них хранили до весеннего сева. Весной его смешивали с зернами овса или ячменя и начинали сев<sup>3</sup>. П. П. Чубинский по Ковельскому у. сообщал, что 31 декабря накануне нового года идут в сарай, ловят воробьев и бросают их в огонь, собирают от них пепел и хранят до посева, а затем вместе с семенами бросают в землю<sup>4</sup>.

Практика таких обычаев, по свидетельству исследователей 70-х годов XIX в., объяснялась стремлением истребить возможно большее количество воробьев, чтобы они не наносили ущерб сельскому хозяйству. На интерпретацию, этого объяснения повлияло то, что обычай был зафиксирован на стадии трансформации его в суеверие. Между тем даже в ущербном его состоянии в нем довольно четко прослеживаются следы *соотнесенности почитания воробья с аграрными культами*. Этот обычай аналогичен позднему, широко распространенному среди восточных славян обыкновению разговляться на весенней пашне задравной благовещенской просфорой, а заупокойную — крошить в семенное зерно. Это — явный отголосок культа предков. Судя же потому, как популярен был среди крестьян святочный игровой хоровод, сопровождавшийся исполнением песни про воробья, можно предположить, что и обычай разговляться воробьями накануне нового года некогда были более широко известны.

Факт обязательного разговления воробьями в строго установленное время напоминает религиозно-магическое поедание (что равняется приобщению) жертвы с целью получить здоровье и жизненные блага.

Здесь к месту напомнить и о таком драматическом событии времен Киевской Руси, как гибель Древлянской земли. Древляне готовы были уплатить Ольге любую дань, но княгиня попросила с каждого двора лишь по три голубя и три воробья<sup>5</sup>. Дань воробьями. Не говорит ли это о том, что во времена Киевской Руси люди употребляли в пищу воробьев? Наше предположение подкрепляется источниками: один из древних списков Второзакония поучает: «Не ѣсте всего скверна воробѣа и лебеди» (XIV век)<sup>6</sup>. А вот образный язык Даниила Заточника. В его знаменитом «Молении» есть такие строки: «Лучше бы ми воробей испечен приимати от руки твоя, нежели боранье плечо от государей злых»<sup>7</sup>.

Не исключено, что в древности воробьев употребляли не только в пищу, но и в культовых целях как жертвоприношение. Это, в частности, подтверждается тем, что все имеющиеся сведения говорят об употреблении в пищу воробьев, *испеченых* или *поджаренных* на огне.

На вероятность существования в древности культа воробья указывает и один из элементов «масленичного шествия» русского населения горнозаводского Алтая. По записи первой половины XIX в. здесь «масленичный поезд» возглавляли ряженные «старик» и «старуха». Как композиционный элемент ряжения — две уродливые фигуры «старика» и «старухи», так и атрибуты ряженных вызывают особый интерес: у «старика» костюм был увешан убитыми зайцами, воробьями и воронами, а сам он вооружен луком; «старуха» же, приплясывая, вертела в руках соломенное чучело грудного ребенка<sup>8</sup>. Без сомнения, перед нами архаичный пласт древнего ритуального праздника со своей сакральной символикой. Основная ее идея — через трагическую, преобра-

женную, разгульно-веселую и одновременно уродливую форму показать *связь с умершими предками*. Здесь жизнь дряхлеющая, на спаде (чета стариков) и жизнь возрожденная, новая (грудной ребенок)<sup>9</sup>.

На связь с предками, но уже аграрно-тотемического характера, должны были указывать и атрибуты одежды «старика» — *зайцы, вороны и воробьи*. Эти элементы масленичного поезда М. М. Громыко справедливо связывает с древними жертвоприношениями: «мертвые звери и птицы на костюме старика восходят, по-видимому, к древним жертвоприношениям»<sup>10</sup>. Действительно, заяц издревле был у славян почитаемым животным<sup>11</sup>. Причем среди разнообразных форм его почитания встречаются и поверья, указывающие на их связь с культом предков<sup>12</sup>. Наши материалы говорят о том что воробей также был связан с некоторыми религиозными культами, в том числе и культом предков. Не исключено, что вороны на костюме старика тоже должны были олицетворять загробное царство. Вспомним многочисленные примеры из фольклора: вещи вороны, вороны — обладатели живой и мертвой воды и т. д.<sup>13</sup> Все это подтверждает наше предположение о том, что *почитание воробья было связано с культом предков*.

Это предположение вполне вписывается и в поныне бытующий общеславянский обычай «птичьего поминовения», т. е. поминать предков кормлением птиц на могилах. Обычай соотносится с верованием, что над домом умершего в час кончины появляется птица<sup>14</sup>. Между тем указанием на связь воробья с культом предков служит и бытовавшее в разных местах России поверье, что воробей, влетевший в жилище, — предвестник чьей-либо смерти<sup>15</sup>.

Примечательны находки археологов, благодаря которым реконструирована древнерусская традиция, связывавшая, в представлении людей, воедино княжеский знак и изображение птицы на нем. Особое значение приобретают описанные Б. А. Рыбаковым металлические трапецевидные подвески-пайдзе со знаком Ярослава Владимировича. На некоторых из них среди богатого декоративного обрамления княжеской тамги встречаются изображения птицы. О неслучайности появления этого сюжета рядом с княжеским «знаменем» XI в. говорит своеобразно исполненный знак Владимира Святославича на наконечнике сабли-меча. Сохранив стилистические особенности парадных княжеских «знамен», тамга Владимира превращена на этом наконечнике в изображение птицы<sup>16</sup>. Примечательно, что все эти предметы долгое время сохраняли свой прежний смысл изображений предков-покровителей<sup>17</sup>.

В пользу точки зрения о соотносительности поверий о воробье с культом предков говорят и верования соседних с русскими народов Поволжья. Особенно интересные материалы дают аграрные культы чувашей. Так, в некоторых чувашских селениях в последний день праздника синзья после общественного моления на берегу реки о дожде было принято устраивать трапезу, затем купаться и тут же топить птенцов воробьев как жертву воде<sup>18</sup>.

А в Мало-Шатлинском приходе во время моления о дожде совершалась *сьмарда чуге* — *яичная жертва*: ловили грачей, скворцов, воробьев и других птиц, из которых готовили жаркое, а из яиц — яичницу<sup>19</sup>.

В целом у чувашей в системе древних аграрных культов моление богу дождя имело сугубо ритуальный характер. Оно отличалось особой торжественностью и сопровождалось принесением различных жертв. В зависимости от них моление в разных деревнях носило разные названия. В частности, в д. Большой Карачевой его именовали *серси чук* — *воробьиная жертва*<sup>20</sup>. Во время *серси чук* произносились заклинания следующего содержания: «Помилуй, кашей от нового урожая справляем воробьиную жертву, если не смилостивись, в следующем году не будем справлять жертвоприношение. Пусть у девушек — участниц *серси чук* — лен уродится высотой по грудь, посконь — до шеи, конопля — до макушки, а сами они повыходят замуж. Пусть в замужестве у них будет полон дом детей, а дети их придут с воробьями на *серси чук*»<sup>21</sup>. В целом, как считает Д. М. Макаров, обряд *серси чук* относится ко времени охотничьей жизни и тотемических верований и представляет собой синкретический культ дождя и воробья (*серси*); сам воробей является при этом священной птицей — тотемом. С переходом к земледелию почитание воробья стало связываться с аграрным божеством, которому приносилась в жертву эта птица<sup>22</sup>.

По-видимому, отголосками древних тотемических верований являются и некоторые сказочные мотивы. К примеру, в марийских сказках зятьями обычно становятся ворон, сокол и воробей. Но, как подчеркивает Н. Ф. Мокшин, эти сказочные мотивы еще не дают оснований для более определенных суждений<sup>23</sup>. Мы не можем так же с достоверностью проанализировать одно из преданий Якимовской летописи, в котором действующие лица назывались птичьими именами. Среди них некто Воробей был «бѣ вельми сладкорѣчив»<sup>24</sup>.

Отметим и общераспространенные среди народов Поволжья (русских, мордвы, марийцев, чувашей), а также белорусов приметы о дожде, связывавшиеся с поведением воробьев перед его началом<sup>25</sup>.

Связь культа воробья с дождем и громом подтверждается и тем, что во время моления о дожде, сопровождавшегося «воробьиной жертвой», чуваша обращались к всемогущему богу грома и молнии Аслатте<sup>26</sup> (он же Асла-аддий-Тора, что дословно значит «бог-дед»); гром чуваша называли «дедом», а чувашское выражение «асла аддий аудать» («дед поет» или «слышится») означает «гром гремит»<sup>27</sup>.

Таким образом, можно прийти к заключению о взаимосвязанности культа воробья с аграрными культурами и в их системе с культом предков, а также богом грома, молнии и дождя. Перед нами характерный пример симбиоза верований различных стадий мышления и родовой сакральной практики населения Древней Руси —

от тотемических верований до аграрных культов, включая почитание божеств, олицетворявших природу и жизнь человека.

Изложенные материалы говорят о том, что, вероятно, не случайно святочный игровой хоровод под названием «Воробей», «Воробейка», «Воробышек» был также популярен в среде русских крестьян, как и весенние хороводы «А мы просо сеяли», «Хмель», «Мак», «Я посею конопельку». Известный советский балетмейстер К. Я. Голейзовский пишет об этом так:

«Прелестная хороводная игра «Воробушек» была популярна и любима — в нее играли старый и малый. Этот хоровод можно было видеть совсем еще недавно. В зависимости от местных условий он приобрел нескончаемое множество вариантов, но во всех сохранились два основных положения: один «Воробушек» был всегда остросатирическим — главный исполнитель (хороводник или хороводница) осмеивал и крупные пороки и мелкие недостатки; другой — был с уклоном в любовь.

В этой игре раскрывались и сверкали артистический и сатирический гений народа, его остроумие и изобретательность.

Игра начиналась с «наборной» песни и длительного ритмического движения «круга» вправо и влево. Но вот в центр вбегал «паренек-вертунок», «мужичок-заходило» или хороводница — «мирская вдова», хоровод останавливался и оживлялся. Гусельник, гудощник или гармонист резко изменяли мелодию и начинали наигрывать «шепотком» несложную «тарарушку», на мотив которой хоровод задавал вопросы:

Скажи, скажи, воробушек,  
Как девицы ходят?..»<sup>23</sup>

В этом случае в Кокшенге Тотемского у. после «городка» (хоровода) пелся следующий «роспев» (круговая припевка):

Летаў, летаў воробейко	— Эдак, эдак, он ходит,
Да летаў, молоденькой.	Эдак он гуляет (показывают, как
Скажи, скажи, воробейко,	он ходит),
Скажи, скажи, молоденькой,	Красну девушку сибѣ да вызывает.
Как Олексій ходит,	(Девушка выходит)
Как Федорович гуляет?	

«Роспев» сопровождался соответствующей игрой, которая как бы дополняла «городок». Игра была и самостоятельной, независимой от «городка». Каждая пара в этом случае поочередно припевалась<sup>29</sup>.

*Аграрно-производящая направленность* характерна для многих хороводов, в том числе и для игрового хоровода, сопровождавшегося пением песни про воробья. Например, в Самарском крае хоровод пел:

Ой, на горе мак, мак,	Золотые рукашки.
Под горою так, так.	Станьте в ряд.
У нашего Макарушки	Говорите в лад:

Не слышал ли, воробей,	Как красные разсевали?
Не слышал ли, молодой,	Ой, услышал воробей,
Как девушки мак сеяли,	Ой, услышал молодой и т. п. <sup>30</sup>

Следует отметить передкий для игровых хороводов *мотив соотносительности воробья с коноплей*. Например, в хороводной песне из Самарской губ. поется:

Сею-вею лебеду на берегу,  
 Завечаю на рассадушку:  
 Уродись, моя рассада, хороша,  
 Виловата, кудревата, бела.  
 Куда вздумала, поехала-пошла.  
 Во чистом поле коноплюшко,  
 Во коноплюшке воробушек сидит,  
 Он сидит-сидит, насвистывает,  
 Красных девушек подкликивает... <sup>31</sup>

Примечателен припев в вятской хороводной песне:

Ах ты, воробей!	Тебе красных девиц
Ах ты, семеничек,	Не целовывати,
Ах ты, коноплянычек!	Тебе молодых молодок
Тебе семечка горошку	Не трясывати <sup>32</sup> .
Не клеывати,	

Не исключено, что сравнение воробья с «коноплянычком» — это художественный образ, отразивший определенную традицию: с коноплей в славянской обрядово-религиозной традиции связано множество магико-религиозных обычаев и представлений <sup>33</sup>. Упоминание же в одном и том же тексте птицы (воробья) и растения (конопли), игравших важную роль в аграрном культе, возможно, говорит о ритуальном характере цитированного текста.

С магией плодородия в архаичных культурах всегда была связана *любовно-брачная тематика*. В хороводных песнях про воробья она сохранялась и в XIX в. во всей своей полноте и свежести. Так же, как, например, «зайчки» (игровые хороводы, сопровождавшиеся исполнением песни про зайца), хороводные песни про воробья своим сюжетом ориентированы на любовные темы, мотивы брака, в них нередок «соромный» оттенок. Воробей же в этих песнях выступает в качестве мужского символа. Вот, к примеру, «наборная» для сбора хоровода или для образования пары (при парных играх) песня из Московской губ. (д. Воронки) в записи 1833 г.:

Скакал чирик-воробей	Ко Марине во снохи, во снохи,
Ко Иванову двору.	К Григорьевне во снохи,
— Я Ивана упою, упою!	Ко Алексею па руки, на руки,
И я Марфу уведу, уведу,	Па долги па веки, на веки <sup>34</sup> .
Ивановну уведу, уведу	



С «воробушками» сравниваются и молодые пары в хороводной песне из Тверской губ. В ней поется:

Уж мы думали воробушки летят,  
Ан киселевские ребята катят,  
Мы хотели с молодцами говорить,  
С правой ручки колечко дарить,—  
Родной батюшка в окошко глядит,  
Поклониться пониже велит <sup>35</sup>.

Эта песня скорее всего позднего происхождения; но в ней привлекают внимание традиционные образы и традиционная тема: знакомство с целью будущего заключения брака.

Тема знакомства молодых людей с юмором обыгрывается в игровой хороводной песне из Новгородской губ. Крестецкого у.:

Как скачет и пляшет	— Пойди, девушки, с нам,
Мал воробей...	Молодицы с нам!
(Он) девушек, молодухек	Уж старых старухек
На улицу манил:	Нам не надобно... <sup>36</sup> .

Те же традиционные мотивы — «По заулочку воробышек гуляет», «У воробушка головушка больна» — мы встретим и в хороводной песне из Вятской губ., но концовка ее дает уже образ неверного гуляки, что вполне в духе всего поведения воробья, который

Еще ищет себе перемену —  
Перемену,  
Перемену — красну девку,  
Красну девку <sup>37</sup>.

Характерна и подблюдная святочная песня, записанная П. В. Киреевским в начале 1830-х годов от московской мещанки. Символика ее для девушки — замужество:

Сидит воробей на перегороде,  
Как глядит воробей на чужу сторону.  
Куда погляжу, туды полечу,  
Кому же спели, тому же добро,  
Кому вынется, скоро сбудется, не минуется <sup>38</sup>.

Заслуживает внимания и то, что в фольклорных текстах образ воробья — это не только символ молодца, но и молодожена. Так, в плясовой песне из Курской губ. Тимского у. поется:

«А воробушка-воробей, // Да угрюн бедный молодой»  
Тверская песня начинается вопросом: «Дома ли кум-воробей?» <sup>39</sup>.  
Вот зачин хороводной из Вятской губ.:

Кумушка, ты кума!  
Жизнь твоя дорога.  
Дома ли твой воробей?  
Дома ли твой молодой?... <sup>40</sup>

Примечательна своим зачином свадебная песня из Самарского края:

Воюн, воюн-воробей,	До калины, малицы,
Залетная пташечка,	До черной смородины,
Горемычная кукушечка!	До дружки-воробьюшкп,
Ты куда, куда летал?	Соловьёшки-Любушки и т. д. <sup>41</sup>
Я из саду дó саду,	

Особый смысл в этой песне имеет обращение «Воюн, воюн-воробей»: в лексике населения поволжских губерний «вьюном» и «вьюницей» назывались молодожены в первый год их брака <sup>42</sup>.

Изложенные материалы не исключают следующей догадки: вполне допустимо, что во времена патриархально-родовой общины игровые хороводы типа «Воробей» сопровождали межродовые обрядовые празднества, имевшие целью выбор невест (или вообще знакомство молодых людей). Это предположение подтверждается хорошо известным по Лаврентьевской летописи описанием брачных обычаев у радимичей, вятичей и северян: «...брати не бываху в них, но *игрища межю селы*, и съхожахуся на игрища, на плясания и на вься бѣсовьскыя пѣсни, и ту умыкаху жены собѣ, с неюже, кѣто съвѣщавься...» <sup>43</sup> О древлянах же летописец пишет, что они, возлюбив игрища, «межю сел и ту слегахохуся рщцоще на плясания...» <sup>44</sup> Примечательно, что географическая карта, показывающая расселение вятичей, радимичей, северян, по данным летописи, вполне накладывается на область распространения (разумеется, к XIX в. она значительно расширилась) хороводов типа «Воробейка».

Вот некоторые фольклорные тексты, непосредственно связанные с мотивом любовно-брачного выбора:

У воробушка головушка болит,  
Да! да! да! (припев повторяется после каждого стиха)  
У воробушка сердечушко щемит;  
Еще стал воробей да садиться,  
Еще стал воробей шевелиться,  
Еще стал воробей выздymаться,  
Еще стал воробей взлетать,  
Еще стал воробей долетать,  
Еще стал воробей по себе выбирать  
Да! да! да!

(Один из играющих по ходу песни изображает воробушка, а под конец выбирает себе пару и целуется) <sup>45</sup>.

Этот сюжет в Ростовском у. Ярославской губ. обыгрывался следующим образом (запись 1848 г.):

Скачет, пляшет воробушек да вдоль по лужку,  
Нас на лужечке немножко людей,  
Всего 40 человек с человеком.  
Разудаленький молодец! Догадайся:

Выбирай себе девушку по мысли,  
Что по нраву, по любви.  
Красна девушка вдоль садика пошла,  
За собою холостого повела,  
Холостого нежепатога  
Молодчика важеватого... 46

Любовно-брачная тематика с образом воробья широко представлена и в свадебных песнях разных мест. Так, в свадебной песне-скоморошине «на величание гостей» из собрания 1837 г. «Русских народных песен» И. Сахарова, в частности, поется, как «свашенька хорошенька» с Волги уходила, «на воробье на свадьбу прикатила» 47. Один из обрядовых моментов западнорусской свадьбы — «выкуп» невесты — сопровождался следующей песней, исполнявшейся подругами невесты:

Верабей, дружко, верабей,  
Па суметнику паскакав,  
Нагой шеляг выкапав,  
Сваю дзевку выкупаю 48.

Во время сватанья и заручин в Белоруссии пели:

— Чаму, верабейка, ды не жэнішся?  
Прыйдзе пара — дзе ты дзепешся?  
— Да мне ў гэтым бары ды мне нары няма...  
— Во там у бары перапелачка —  
Для верабейкі была б жоначка.  
Верабеечка як лятаць, дык лятаць,  
Перапелачку як шукаць, дык шукаць.  
Перапелачка ж у пшаницы была,  
Для верабейкі ды дачушачку дала,  
Для милага зяця пірагоў напякла 49.

В Крестецком р-не Новгородской обл. в числе свадебных величаний гостям, исполнявшихся после венчания, не так давно было записано и величание с традиционным образом воробья:

А у Зинушки красный сарафан,  
А у Васеньки шапка с ушам,  
Собиралися воробушков ловить.  
Да уж вы шиш, шиш, воробушки,  
Улетайте в наши зеленые сады,  
Да поклюйте наши ягодки,  
Да приголубьте нашу Зинушку 50.

Любовно-брачная семантика фольклорных текстов с упоминанием воробья, их завуалированная, но с очевидностью подразумеваемая эротическая основа, ярко выраженный образ воробья, выступающего в качестве мужского символа — все это типичные структуры вообще обрядового фольклора, сопровождавшего разные аграрно-производящие ритуалы.

Примечательно, что названные выше черты образа воробья дополняются текстами, из которых видно, что воробей — невоздержанный гуляка, он «вино курил» и «пиво варил», у него с похмелья, как и у Костромушки-Костромы, головушка больна. Гулливый характер воробья замечательно представлен в рождественской хороводной песне:

Палетел наш воробейка на лужочек,  
на лужочек,  
У воробушка головушка болела,  
да-болела,  
Резвы ноженьки да-посёклись,  
да-посёклись,  
Не может наш воробейка шевелиться,  
шевелиться,  
На резвы ноженьки становиться,  
становиться!  
(Воробейка) . . . . .  
Свои крылышки расправляет,  
расправляет,  
По себе милу девицу выбирает,  
выбирает! <sup>51</sup>

Тема гуляки-воробья представлена и в игре детей Казанской губ. Игра сопровождалась песенкой:

Воробышек-воробей,	— Она меня скалкой.
Что ты пива не варил?	— Ты бы ее топором?
— Жена не велела.	— Она меня косарем <sup>52</sup> .
— Ты бы ее палкой?	

Итак, гуляка «кум-воробей» отделяется головной болью, в то время как Костромушка-Кострома так разгулялась, что от веселья умерла. Образы воробья и Костромы в хороводах и играх схожи обрядовой гульбой, жизнерадостностью, весельем, во время которого того гляди все пустятся в пляс с самыми замысловатыми коленцами; но они и разнятся: Костромушка (как и Масленица, Семик и другие аграрные олицетворения) должна умереть, чтобы своей смертью-возрождением продуцировать урожай, приплод скота и прочие жизненные блага. Воробейка же так и остается гулякой, потому что его гульба по характеру *обрядово-предсвадебная, обрядово-эротическая* <sup>53</sup>.

Обрядовые трапезы, обрядовое питье, обрядовый эротизм, окрашенные житейскими, вполне земными интересами — все это типичные черты хороводных песен про воробья. Они наводят на мысль о том, что в более древние времена игровые хороводы типа «Воробейка», имея целью брачный выбор, возможно, сопровождалась межродовыми обрядовыми трапезами, для которых специально варились хмельные напитки. Это вполне вероятно, поскольку и в XIX в., например, братчины остаются характерным явлением крестьянского быта. К варению известного некогда

«мартовского» пива был приурочен и всеми любимый игровой хоровод «Хмель». Приготовление «мирского» пива по случаю деревенского праздника — вообще одна из ярких черт социально-бытовой жизни русских крестьян.

Итак, фольклорные тексты с упоминанием воробья стоят в одном типологическом ряду с известными нам обрядовыми текстами, в частности, с «Зайньками», «А мы просо сеяли», «Конопелькой», «Хмелем», обрядовой игрой-хороводом «Костромушка-Кострома» и др. Это закономерно, поскольку аграрно-брачная семантика — главная и наиболее архаичная черта игровых хороводов. Этот вывод — еще одно подтверждение типичной для патриархального сознания закономерности — связывать воедино *брак и плодородие* в разных его проявлениях и средах (в мире растительном, животном, среди людей).

С аграрно-брачной семантикой в обрядовом фольклоре был связан и образ воробья. Об архаичности этих представлений, их связи с древней магией плодородия говорит характерное для патриархального мышления *осознание плодородия через связь с миром предков*: приплод скота, урожай на полях — это дар предков, в прямой зависимости от их благополучия и жизни людей. В культе воробья, несмотря на деформированность и отрывочность дошедших до нас сведений, обе эти линии отчетливо выражены.

В целом же культ воробья в обрядах и обрядовом фольклоре — одна из непрочитанных страниц в системе языческих верований восточных славян. Мы не можем с определенностью сказать, было ли соотносено почитание воробья с древнеславянским божеством дождя, грома и молнии (как у некоторых народов Поволжья). Не можем мы ответить и с каким растением соотносилось его почитание: была ли это конопля, поскольку в фольклорных текстах воробей чаще всего упоминается рядом с ней; или, быть может, это была рябина, потому что, как предполагали некоторые мифологи, она была деревом Перуна<sup>54</sup>. Правда, свидетельства языка дают какие-то глухие указания на связь культа воробья с культом рябины и древним божеством-громовержцем. Имеются в виду дожившие до наших дней лексически сходные выражения «рябиновая ночь» и «воробьиная ночь», т.е. ночи грозовые или с зарницами. Нам уже приходилось писать, что в поверьях, связанных с рябиной, сохранились какие-то отзвуки древнеславянских мифологических построений<sup>55</sup>. Например, белорусы Витебской губ. еще в XIX в. верили, что ближе к празднику «большой прячисты» (усупение, 15 августа ст.ст.) наступает «рябиновая ночь» с бурей, громом и молнией («пируном» — по местной лексике)<sup>56</sup>.

Примечательно, что в Белоруссии и на Смоленщине рябиновые ночи относились ко времени между ильиним днем и рождеством богородицы (8 сентября ст. ст.)<sup>57</sup>, т.е. ко времени особенно частых грозовых ночей. В центральной России эти же ночи назывались «воробьиными», но амплитуда их<sup>1</sup> действия шире, чем у «рябиновых ночей». «Воробьиными» назывались вообще ночи с частыми вспышками молний или непрерывными зарницами.

«Воробьиными» назывались и осенние грозы<sup>58</sup>. По старым украинским поверьям считалось, что в «воробьиные ночи» бывают свадьбы и хороводы русалок<sup>59</sup> (между прочим, некоторые данные, возможно, говорят о том, что русалки находились в культовой соотнесенности с Перуном<sup>60</sup>). О мифологической связи воробья и огня напоминает загадка, приводимая в «Словаре» В. И. Даля: «Полна коробочка золотых воробышков» (жар в печи)<sup>61</sup>. Таким образом, в поверьях и лексике народных говоров сохранились отзвуки каких-то культово-мистических построений, соотносивших культ рябины и культ воробья с грозой, молнией, зарницами, а значит, по-видимому, и с древнеславянским божеством-громовержцем в его древнейшей ипостаси, предшествовавшей великокняжескому Перуну.

Итак, семантика культа воробья многообразна и в основе своей очень архаична. Она типична вообще для обрядов аграрного календаря, ибо в культе этой птицы присутствуют и тотемические элементы, и аграрно-продуцирующая символика, и культ предков, и магия плодородия, и брачные мотивы. Подобного рода синкретичность — важный показатель того, как архаичный культ постепенно обрастал новыми идеологическими формами. В позднеродовую эпоху тотемические представления, связывавшиеся с почитанием некоторых птиц, усложняются (и одновременно расщепляются) новыми представлениями. В итоге — некогда тотемные пляски трансформируются в межродовые («межю сел») игрища с ярко выраженной аграрно-брачной направленностью.

В аграрных культах птица — преимущественно посредник (вестник) между родом и родовыми божествами и предками. Она несет к божествам (солярные мотивы в культе птиц) и почитаемым предкам (мотивы поминовения, хтонические мотивы<sup>62</sup>) моления рода об урожае, благополучии, жизненных благах. Птица как символ связи между землей и светом, воздухом, солнцем, между землей и умершими предками — неотъемлемая часть аграрного календаря вплоть до XIX в. В заключение отметим, что хотя с разными птицами в восточнославянской религиозной традиции связывались различные, порой чрезвычайно интересные для исследования представления (например, сорока<sup>63</sup>, утка<sup>64</sup>), но, пожалуй, культ воробья — один из немногих в культе птиц — вылился в столь завершенные и одновременно широко распространенные фольклорные формы, как игровые хороводы с исполнением соответствующих песен<sup>65</sup>.

<sup>1</sup> *Латынин Б. А.* Мировое древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. — Изв. гос. Академии истории материальной культуры. Л., 1933, вып. 69; *Топоров В. Н.* О структуре некоторых архаичных текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева». — Тр. по знаковым си-

стемам. Тарту, 1971, V; *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1; *Василенко В. М.* Народное искусство. Избр. труды о народном творчестве X—XX вв. М., 1974; *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-

- этнографический источник. М., 1978; *Тулъцева Л. А.* Вьюншники. — В кн.: Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; О культурно-бытовых аспектах почитания птиц см., например, в работе: *Кнежевик Сребрица*. Птиците во фолклорит и во симболиката кај балкаските народи. — Македонски фолклор. Сопце, 1971, година IV, број 7—8, с. 115—129.
- <sup>2</sup> *Алемасов Гр.* Искоренские суверного обычая. — Владимирские губернские ведомости, 1850, № 35, с. 192 (перепечатано из Оренбургских губернских ведомостей).
- <sup>3</sup> *Крачковский Юл. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874, с. 172—173.
- <sup>4</sup> *Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872, т. III, с. 437.
- <sup>5</sup> По приказу Ольги, вошны к каждой птице привязали по труту и выпустили их. Они полетели в свои гнезда — голуби в голубятни, а воробьи под стрехи: «И тако възгарахуся голубьници, ово клетки, ово веже, ово ли одрины; и не бе двора, идеже не горяше; и не бе льзе гасити, вьси бо двори възгоршася. И побегоша людие из града, и повеле Ольга воем своим имати я. И яко възя град, ножьже и; стареишины же града изнима, и прочая люди овы изби, а другая работе предасть мужем своим, а прок их остави платити даць». (*Шажматов А. А.* Повести временных лет. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг., 1916, т. I, с. 68).
- <sup>6</sup> *Срезневский И. И.* Материалы для «Словаря древнерусского языка по письменным памятникам». СПб., 1893, стлб. 301.
- <sup>7</sup> *Малышев В. И.* Новый список Слова Даниила Заточника. — Тр. Отдела древнерусской литературы, 1948, VI, с. 197; Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Приготовил к печати Н. Н. Зарубин. Л., 1932.
- <sup>8</sup> *Широков А.* Сибирский карнавал. — Маяк (СПб.), 1844, № 17, с. 51.
- <sup>9</sup> М. М. Громыко по поводу этого сообщения пишет: «Соломенная кукла, изображающая ребенка, имеет прямое отношение к аграрно-производящей сущности масленицы (аналоги ей есть и в западноевропейских и в русских традициях)». — *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975, с. 112.
- <sup>10</sup> *Громыко М. М.* Трудовые традиции..., с. 112.
- <sup>11</sup> *Сумцов П. Ф.* Заяц в народной словесности. — Этнографическое обозрение, 1891, № 3; *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре. — Славянский и балканский фольклор. М., 1978.
- <sup>12</sup> *Гура А. В.* Символика зайца..., с. 180.
- <sup>13</sup> О культуре ворона см.: *Сумцов П. Ф.* Ворон в народной словесности. — Этнографическое обозрение, 1890, № 1.
- <sup>14</sup> По некоторым локальным представлениям, душа умершего превращается в бабочку.
- <sup>15</sup> *Малыгин П.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда. — Этнографический сборник, издаваемый имп. Русским географическим обществом. СПб., 1853, вып. 1, с. 217; *Магницкий В. К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде. Казань, 1888, с. 12, № 166; *Арефьев В. С.* Приметы, гадания, колдовство, наговоры и суеверия. — Изв. Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества за 1901 год. Иркутск, 1902, т. XXXII, № 1—2, с. 119.
- <sup>16</sup> *Ширинский С. С.* Ременные бляшки со знаками Юриковичей из Бирки и Гнездова. — Славяне и Русь. М.: Наука, 1966, с. 219—220.
- <sup>17</sup> *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1.
- <sup>18</sup> *Иванов А.* Чувашский праздник синзья и полевое моление о дожде и урожае учук. — Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. Казань, 1897, т. XIV, вып. 2, с. 147.
- <sup>19</sup> *Магницкий В. К.* Материалы к объяснению старой чувашской

- веры. Казань, 1881, с. 32, 33.
- <sup>20</sup> Там же.
- <sup>21</sup> *Денисов П. В.* Религиозные верования чувашей. Чебоксары, 1959, с. 139.
- <sup>22</sup> *Макаров Д. М.* О пережитках тотемизма у чувашей.— Вопросы истории и историографии чувашского народа. Чебоксары, 1974, вып. 3, с. 154—155.
- <sup>23</sup> *Мокшин Н. Ф.* Религиозные верования мордвы. Саранск, 1968, с. 17.
- <sup>24</sup> *Буслаев Ф. И.* Народная поэзия. Исторические очерки. СПб., 1887, с. 275.
- <sup>25</sup> *Магницкий В. К.* Нравы и обычаи в Чебоксарском уезде, № 23 (считалось: воробы купаются в калужине — будет дождь); *Смоленский А. Б.* Чувашские приметы о погоде и влиянии ее на хозяйство. Казань, 1895, с. 36; *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильна, 1912, вып. 8-9, с. 295.
- <sup>26</sup> *Макаров Д. М.* О пережитках тотемизма..., с. 162, 163.
- <sup>27</sup> *Сбоев В.* Чувашаи в бытовом, историческом и религиозном отношении. М., 1865, с. 103; *Ашмарин Н. И.* Словарь чувашского языка. Казань, 1928, вып. II, с. 103, 104 и др. Отметим также, что до недавнего времени среди верующих чувашей практиковался обычай класть под фундамент дома рябиновую ветку для защиты от удара молнии.
- <sup>28</sup> *Голейзовский К. Я.* Образы русской народной хореографии. М., 1964, с. 137.
- <sup>29</sup> *Едемский М.* Припевки в Кокшеньге Тотемского уезда.— Живая старина, 1910, вып. I—II, с. 119.
- <sup>30</sup> *Варенцов В.* Сборник песен Самарского края. СПб., 1862, с. 147. Вариант этой песни см., например: *Соколов М. Е.* Великорусские весенние и хороводные песни, записанные в Саратовской губернии.— Тр. третьего областного историко-археологического съезда, бывшего в г. Владимире 20—26 июня 1906 г. Владимир, 1909.
- <sup>31</sup> *Варенцов В.* Сборник песен Самарского края, с. 139—140.
- <sup>32</sup> *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, т. I, вып. 1, № 448.
- <sup>33</sup> О большой роли конопли у белорусов во время праздника Куналы сообщал П. Бессонов в сб. «Белорусские песни с подробным объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта» (М., 1871, с. 45, 65). О гаданиях с коноплей см., например: *Маркевич Н.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860, с. 7, 20; Отметим, что еще в 20-е годы нашего века, например на Рязанщине (Рязкский у.), во время свадебного поезда конопля служила магико-предохранительным средством: семя конопли бросали по дороге, чтобы уберечь молодых от порчи (Рязанский областной краеведческий музей. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края, кн. XXI, л. 208—208 об.) См. также: *Цивьян Т. В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста.— В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карнаго-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977, с. 305—317; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 59, 148, 153, 263 и др. Хороводные песни и игры тина «Я посею конопельку» см., например: *Лаговский Ф.* Народные песни Костромской, Вологодской, Новгородской, Нижегородской и Ярославской губерний. Череновец, 1877, вып. 1, № 109; Игры народов СССР. Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Гернгроссом, В. С. Ковалевой и Е. И. Стенановой. М.; Л., 1933, с. 285 и др. О роли конопли в крестьянском хозяйстве см., например: *Селиванов В.* Год русского земледельца. М., 1914, с. 63—65, 110. На этнокультурную роль конопли указывал С. П. Толстов в работе «К проблеме аккультурации».— СЭ, 1930, № 1—2, с. 73.
- <sup>34</sup> Песни, собранные писателями. Новые материалы из архива П. В. Киреевского.— Литератур-



- ное наследство. М., 1968, т. 79, П. В. Киреевский, № 9.
- 35 Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., № 303.
- 36 Там же, № 378.
- 37 Там же, № 395.
- 38 Песни, собранные писателями. П. В. Киреевский, № 5.
- 39 Шейн П. В. Великорус в своих песнях..., № 449, 616.
- 40 Там же, № 448.
- 41 Варенцов В. Сборник несен Самарского края, с. 163.
- 42 Соколова В. Р. Весенне-летние календарные обряды..., с. 134—141; Тульцева Л. А. Вьюнишники. Русский народный свадебный обряд, с. 122—137.
- 43 Шахматов А. А. Повесть временных лет, с. 13.
- 44 Цит. по: Снегирев И. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837, вып. 1, с. 206.
- 45 Песни северо-восточной России. Песни, величания и причеты. Записаны Александром Васнецовым в Вятской губ. М., 1894, с. 213.
- 46 Н. В. Проводки и проводочные песни в Ростовском уезде.— Живая старина, 1892, вып. III, с. 155; Соболевский А. Н. Великорусские народные песни. СПб., 1898, т. IV, № 199. Отрывок этой песни (в качестве «круговой») был записан в 20-е годы нашего века в Переславль-Залесском у. См.: Смирнов М. И. Этнографические материалы по Переславль-Залесскому уезду Владимирской губернии. Свадебные обряды и песни, песни круговые и проходные, игры. М., 1922, с. 57.
- 47 Сахаров И. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. СПб., 1837, ч. III, кн. 2, с. 19.
- 48 Крачковский Юл. Ф. Быт западно-русского селянина, с. 56.
- 49 Беларуская народная творчасць, кн. I. Вяселле. Песні. Мінск, 1980, № 364 (д. Великие Дольцы Ушацкий р-н).
- 50 Традиционный фольклор Новгородской области (по записям 1963—1976 гг.). Л., 1979, № 442.
- 51 Архив Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Пермская экспедиция, 1978 г., кассета № 3. Зап. Т. С. Макашиной от Е. А. Фоминной, Коми-Пермяцкий авт. округ, д. Зюзино.
- 52 Можаровский А. Ф. Очерки жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, островах, стихках и песнях.— Тр. этнографического отдела Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М., 1877, кн. IV, с. 136.
- 53 Например, в разных вариантах была популярна песня про воробья и сову, начинавшаяся в Тульской губ. словами: «Воробей пиво варил//Карнович вино курил» (Шейн, № 996, см. также № 997), а в Дмитровском у. Орловской губ.: «Веребей пиво варить//Маладой пива варить//Веребей сына женить» (Добровольский В. Н. Песни Дмитровского уезда Орловской губернии.— Живая старина, 1905, вып. III—IV, с. 53. См. также: Радченко З. Гомельские народные песни. СПб., 1888, № 56, 57.
- 54 Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868, т. II, с. 377; Эта точка зрения рассматривается в работе: Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях.— СЭ, 1976, № 5, с. 97.
- 55 Тульцева Л. А. Рябина в народных поверьях, с. 97.
- 56 Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Гродна, 1895, с. 144; Никифоровский Н. Я. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Витебск, 1897, с. 129, № 947.
- 57 Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания..., с. 144; Добровольский В. Н. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914, с. 807, 808.
- 58 Словарь русских народных говоров/Под ред. Ф. П. Филина. М.; Л., 1970, вып. 5, с. 105. Позднейшую интерпретацию выражения «воробьиная ночь» приводит Н. Маркевич: «Грозные ночи июля и августа называются «горобынными», потому что гром и молния не дают заснуть и воробьям» (Маркевич Н. Обычаи, поверья..., с. 15).

<sup>56</sup> *Снегирев И.* Русские простонародные праздники... М., 1837, вып. 1, с. 173.

<sup>60</sup> Это свидетельство чрезвычайно важно для дальнейшего изучения. Оно позволяет поставить вопрос о мифологической связи между божеством грозы — покровителем дождя, влаги и плодородия и русалками (или же, возможно, берегинями) — антропоморфными олицетворениями заколосившихся полей, влажных мест, озер, рек. Вот один из примеров: у болгар в русальских праздниках очень важное место занимали различные священные травы и злаки, среди них трава, связывавшаяся с именем Перуна — перуника (*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М., 1981, с. 255; ср. также: *Иванов В. В., Топоров В. П.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 106).

<sup>61</sup> *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1978, т. I, с. 242.

<sup>62</sup> Напомним, в частности, об общеизвестном в восточнославянском и финно-угорском народном искусстве образе птице-коня — воплощении космогонических, солярных и хтонических представлений этих народов.

<sup>63</sup> Распространенным было поверье, что колдуньи могут превращаться в сорок. Поэтому этих птиц как оборотней будто бы в Пскове проклял митрополит Алексей (*Любецкий С. М.* Старина Москвы и русского народа в историческом отношении с бытовою жизнью русских. М., 1872, с. 343; *Миллер В.* Очерки русской народной словесности. М., 1897, т. I, с. 155); суеверное представление о сороке-оборотне до недавнего времени бытовало среди старообрядцев Горьковского Заволжья (*Кремлева И. А.* Отмирание старообрядчества в заволжской деревне. — СЭ, 1974, № 6, с. 89, 90). Убитую сороку с магико-предохранительной целью вешали в лошадиный хлев владимирские крестьяне (*Смирнов М. И.* Культ и крестьянское хозяйство в Переславль-Залесском уезде. — Тр. Переславль-Залесского историко-художественного и краеведче-

ского музея. Переславль-Залесский, 1927, вып. 1, с. 61).

Интересно мнение мифологов о культуре сороки. Карел Ярмир Эрбен писал: «Сорока своими цветами знаменует Триглава-солнце как владыку природы в ее совокупности (воздуха, земли и воды), и что поэтому она справедливо слывет сыном Ситиврата или бога зимнего солнцворота...» (*Эрбен К. Я.* О славянской мифологии. Письма. — Русская беседа. М., 1857, кн. 8). Для восточнославянской религиозно-культурной традиции все-таки наиболее вероятными истоками почитания этой птицы являются какие-то матриархально-родовые культы (имеются в виду культы, связанные с женским началом). Об этом говорит хотя бы то, что, по поверьям, в сороку могли оборачиваться только женщины-колдуньи, но главное — религиозно-магическое значение «сороки» — женского головного убора некоторых этнографических групп русского народа и народов Поволжья (см. об этом подробнее в работах Г. С. Масловой).

<sup>64</sup> *В. М. Василенко* писал: «Мотив плывущей птицы был самым любимым в народном искусстве, глубоко национальным и разнообразно воспроизводился в посуде (*Василенко В. М.* Народное искусство, с. 70). Исследователи славянского и финно-угорского язычества особое внимание уделяют мотиву утко-коня в народном творчестве как отражению местных солярных и космогонических представлений (см. об этом подробнее: *Грибова Л. С.* Пермский звериный стиль. М., 1975).

<sup>65</sup> Среди русских людей и в XIX в. были любимы хороводы «Утушка», «Селезень», «Перепелочка», пользовался известностью тульский «Лунек»; в хороводных песнях чаще всего упоминаются журавль, сокол, иногда «рябая курочка». «Утица» была любимой девичьей пляской на дожинках в Новгороде Великом. В «Утице» поражали необъяснимо-замысловатые переходы, создававшие при неуловимо плавных движениях впечатление пляски-кружева

(Голейзовский К. Я. Образы русской народной хореографии, с. 73—74). Известен цикл хороводных песен, в которых главный образ — соловей «со гнездом» как символ счастливого супружества (см. у Шейна № 320, 377, 401, 402, 405, 406). Приведем пример петровской хороводной песни, как многие народные песни неподражаемо-лиричной, окрашенной сердечной грустью (Тульская губ.):

Ой, ладо! Ой, ладо!  
На кургане соловей гнездо  
завивает,  
А иволга развивает,  
Хоть ты вей, не вей соловей!  
Не быть твоему гнезду совитому  
Не быть твоим детям  
вывожатыми,  
Не летать им по дубраве,  
Не клевать им яровой пшеницы!  
Ой, ладо! ой, ладо!

(Сивирев И. Русские простонародные праздники. М., 1839, вып. IV, с. 67).

---

М. М. ПЛИСЕЦКИЙ

## Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках

В русской и украинской фольклористике как в дореволюционной, так и в советской неоднократно высказывалось мнение, что в зимних величальных песнях — русских колядках, «овсенях» и «виноградьях», украинских колядках, белорусских колядных и волочebных песнях и близких к ним циклах в той или иной мере отразились весьма древние особенности народного творчества, сохранились образы восточнославянских древних обрядовых песен, порой основанные на мифологии, сюжете, ритмике, изобразительные средства. Здесь нет возможности пересматривать довольно обширную литературу вопроса, отметим лишь, что специального подробного рассмотрения стиля колядок в свете нашей темы пока не было.

Не все колядки дают материал для освещения поставленной нами темы. Они очень разнообразны по содержанию и стилю. Развиваясь на протяжении многих веков, они частично изменялись в связи с изменением жизненных условий и мировоззрения народа, пополнялись новыми сюжетами, образами, мотивами, складывались в них и новые стилистические особенности. Колядки теснейшим образом были связаны с бытом крестьянства, отражали его взгляды и повседневные хозяйственные заботы. Исполняя свои песни под новый год, с целью «звеселити» хату, избу<sup>1</sup>, колядовщицки по очереди величали каждого из домочадцев, причем содержание колядок определялось в основном существующими общественно-бытовыми условиями и народными идеалами. Основная функция песен была магическая: изображение человека, достигшего счастья, должно было, по древним пред-

ставлениям, принести тому, кого величали, такое же счастье богатство и пр.

Пожелания, которые высказывались хозяину дома, хозяйке, молодцу и девушке, конечно, были не одинаковы. К примеру, песни, исполнявшиеся девушке, были очень ограниченными по своему содержанию, и это, кстати говоря, является прекрасным свидетельством ограниченных возможностей крестьянской девушки в обществе: замужество, одежда и украшения, благодаря которым она становится красавицей, — это в сущности все, другого счастья для девушки даже в идеале не представляли. Так же ограничен и идеал хозяйки: богатый дом, ключи на поясе, заботы о хозяйстве, подарки от мужа, возвратившегося домой из поездки по делам или из похода. Хозяину колядки предрекают небывалый урожай, невиданный приплод скота, богатый дом и двор и пр.

В этой статье мы рассматриваем только одну группу колядок — колядки эпические, из которых особый интерес представляют величальные песни молодцу. Эти колядки по ряду особенностей сближаются с эпосом. Близость обнаруживается не только в сюжетах песен и их образах, порой связанных с мифологическими представлениями (чудесные олени, туры, орлы, покровительствующие или просто помогающие человеку), но и в стиле, лексике, изобразительных средствах, в постоянных местах, близких фольклору и письменности именно древнейшего, киевского слоя, и к былинам, стиль которых значительно отличается от стиля более поздних русских и украинских исторических песен, украинских дум и письменности XV — XVII вв. Кратко автор данной работы писал об этом в статье «О стилях героического эпоса различных эпох. (Поэтика как средство исторического приурочения эпических произведений)». — В кн.: Основные проблемы эпоса восточных славян, М., 1958 и других. Здесь же данная проблема рассматривается специально.

Приступая к нашей работе, должны сразу оговориться: толковать о стилевом единстве разных народных жанров и письменности на основании небольшого материала привело бы к недостаточной доказательности выводов. Необходимо продемонстрировать большой фактический материал, касающийся стиля: лексику, эпитетику, постоянные места и др., т. е. работа, будучи фольклористической по своей структуре, должна быть близка лингвистической. И хотя далеко не весь наш материал вошел в данную статью, она читается не очень легко ввиду большого иллюстративного материала. В этом отношении она напоминает такие известные труды, как А. Орлова «Об особенностях формы русских воинских повестей» (М., 1909) и А. Н. Веселовского «Из истории эпитета» (Собр. соч. СПб., 1911).

В нашем анализе мы пользуемся главным образом колядками украинскими по той причине, что героико-эпические сюжеты в них более развиты: в то же время необходимо подчеркнуть единство колядно-волочечного цикла всего восточного славянства,

объясняющееся, конечно, общим генезисом в условиях существования древнерусской народности и древнерусской государственности. Это единство особенно очевидно в сюжетах социально-бытовых, лучше сохранявшихся в крестьянской среде, но и в русском и белорусском фольклоре имеется немало фрагментов или хотя бы следов сюжетов героико-эпических.

### Стилистические «окаменелости»

Начинаем обзор с эпических традиционных формул (*Locī com-  
munes*), в которых выделяем как особую группу — скрепленные в эфоническом (благозвучном) отношении речения. Такие стилистические «окаменелости» выявляют определенное стилистическое единство колядок с былевым эпосом, а также «Словом о полку Игореве» и летописными воинскими повестями и, по-видимому, характерны именно в целом для героического эпоса киевской эпохи.

#### *«Суди судити»*

Формула распространена в нескольких колядных сюжетах. Очень часто встречается вместе с другим тавтологическим речением — «ряды рядити».

Хозяина нет дома, поехал суды судити. Например, Господренко поехал в Судомир «судоньки судить»<sup>2</sup>. Князь поехал «суди судити, села ділити, сина з отцем, матір з дочкою, брата з сестрою»<sup>3</sup>; «суди судить, пересудки бере»<sup>4</sup>; поехал «на судоморе, там суди судять, там діло радять»<sup>5</sup>.

Если в украинских вариантах местом суда часто назван Судомир (очевидно, по созвучию), то в белорусских вариантах оно больше варьируется: «Сибир-город»<sup>6</sup>, Могилев<sup>7</sup>, Новый город<sup>8</sup> или без названия города. В украинских вариантах герой иногда назван «князем», в белорусских — «воеводой» или герой у короля «суди судять, пересудки бяруть»<sup>9</sup>. Аналогичные русские варианты укажем ниже.

Можно предполагать, что первоначально в колядке речь шла о князе, выехавшем для выполнения своих обязанностей, в которые входили и судебные функции: они, конечно, были достаточно доходными, что и отмечено колядкой.

*Старые люди суды судят.* Эта формула встречается в нескольких колядках, в частности, о молодце, который отбил захваченный врагами полон и расселил его в трех селах: отдельно стариков, мужей, женщин, причем старые люди «суди судили». На первый взгляд может показаться, что старики просто судачили, или «розуму научали», советы давали<sup>10</sup>, но на самом деле речь идет о старцах градских, родо-племенной знати, занимавшейся и судебными делами. Не случайно во многих вариантах они и «радоньку радять» (об этом ниже), т. е. всем управляют. В других колядках старые люди (порой они уже подменены панями) также решают разные важные вопросы: «Старії люде суди судили»<sup>11</sup>.

То же наблюдаем в аналогичной белорусской колядке<sup>12</sup>. В веснянке говорится: «Где старые суды судят, а молодые танки водят»<sup>13</sup>; в белорусской колядке — о выборе войта («мужи выбирают такого, что «умеет да суды судить. А суды судить, судовая брать»)»<sup>14</sup>.

Формула «суди судити» проникла и в старинные духовные колядки. В колядке о споре Петра с богом о том, что больше — земля или небо, приняли участие святые, они «суди судили, усе мірили»<sup>15</sup>. В другой колядке бог, явившись к хозяину хаты в гости, начал «суди судити на що врожай буде»<sup>16</sup>.

Эта формула («суди судить») имеется и в былинах. Освобожденные Ильей Муромцем жители города Смолягина (вариант былины об освобождении Чернигова) предлагают ему:

«Живи во нашем Смолягине воеводу,  
Суды суди все правильно»<sup>17</sup>.

В былине «Илья Муромец и Идолище» встретившийся Илье странник рассказывает, что в Киеве даже имя его теперь запрещено называть:

А кто поменет у нас да Илью Муромца,—  
А да такового у нас да нощь судом судить<sup>18</sup>.

То же встречаем в былине «Вольга и Щелкан»<sup>19</sup>.

В летописях имеется та же стилистическая формула. В Ипатьевской летописи под 1168 г.: «Он же ему тако молвяше: «Вам бог тако велел быти: правду деяти на сем свете, в правду суд судити и в хрестном целованьи вы стояти»; в так называемой Летописи Авраамки под 1384 г.: «Посаднику и тысячкому судити им свой суд по челованью»; Там же под 1398 г.: «Приехал... городка блюсти, и суд судити и пошлины имати Новгородчкыи».

### *«Ряды рядити» (и «раду радити»)*

Ряд — договор условие; рядити (радити) — руководить, командовать, судить, договариваться и т. п.<sup>20</sup> «Ряди рядити» в украинском фольклоре чаще всего принимает форму «раду радити», чему способствует твердое произношение «я» после «р» в западных украинских диалектах. Ясней «я» звучит в русских вариантах.

Весьма распространенная украинская колядка о собравшейся «громаде», решающей отправиться на службу к пану, который хорошо платит (изображается поход на Царьград «краем Дунаем»). Эта громада мужей (или молодцев) «раду радили не сднакую»<sup>21</sup>. В варианте у Дея<sup>22</sup> такое решение принимают две «громади»: стариков (старцы градские!) и молодцев.

В колядке об осаде молодцем города жители города «ходят, все раду радять». «Раду радять: «хозяин с хозяйкой»<sup>23</sup>; паны, пораженные умением героя играть на скрипке; люди, изумлен-

ные красотой девушки (в девичьей колядке); три голубя; старые «газдині» (хозяйки) <sup>24</sup>.

В белорусской колядке о выборе войта «мужи сидять, мужи честные. Да радють раду, раду добрую» <sup>25</sup>. В волочечной песне мужи «радоць раду ды велікую» избирают себе такого начальника, у которого на дворе огни горят, котлы висят, «піва варицца, сыта сыціцца» (тоже фонетическая формула, хотя и не распространенная), «піраги пякуць»... к свадьбе готовятся <sup>26</sup>. В других волочечных песнях мужи честные «радють раду добрую, кому этим летом заорювать, кому засеивать» <sup>27</sup>.

В других жанрах формула встречается редко: например, в балладе об убийстве разбойниками попадьи <sup>28</sup>. Таким образом, можно видеть постепенное превращение старорусского «ряды рядити» в «раду радити» (что должно означать «советоваться») на почве украинского и белорусского языков.

В летописи Ипатьевской, под 1151 г.: «...яз есмь оуже стар, а всех рядов не могу оуже рядити»; там же под 1154 г.: «...сыну! се оуже в старости есмь, а рядов всех не могу рядити». Лаврентьевская летопись под 1238 г.: «Ярослав сын Всеволода великаго... седе на столе в Володимери... и поча ряды рядити...»

### *«Суди судити, ряды рядити»*

Как было сказано, «суди судити» и «ряди... рядити» часто объединяются в общей формуле: «Суди судити, ряди рядити». В ней более ясно, что речь идет не о совещании (раду радити), а об управлении, руководстве (ряди рядити).

Такая сдвоенная формула встречается в упоминавшейся колядке о хозяине, которого нет дома: «Судоньки судить, радоньки радить. Ой, радить же він, ой, судить же він»; «суди судить, ради радить» <sup>29</sup>. С интересным изменением встречается она и в другом варианте: «Там суди судя, там діло радя», ср.: «ряды ему деюшу». Данная формула известна нам также в колядке о плывущих по Дунаю папах и старых людях, которые на кораблях «судочку судять, радочку радять» по поводу того, что ныне все стало хуже, чем раньше, сын на отца руку поднимает, и т. д. <sup>30</sup> Сокол сообщает матери, что ее сын служит королю: «Судоньки судить, радоньки радить» <sup>31</sup>.

В русских вариантах колядки хозяин выехал в Москву «суды судить да ряды рядить» <sup>32</sup>; выехал «суд судить по сто рублей, ряд рядить по тысячи»; выехал в Царьгород «суды судить и ряды рядить» <sup>33</sup>. Ср. «овсенеvu» песню: выехал в Царьгород «суды судить, ряды рядить» <sup>34</sup>.

В белорусском варианте той же колядки хозяин уехал в «Сибир-город суды судзиць, раду радзиць» <sup>35</sup>. В волочечной песне святые «суды судзяць, рады радзяць», кому из них в поле идти.

В былине об Илье Муромце и Соловье-разбойнике мужики-бежаговцы, приглашая Илью управлять городом, просят: «Стань ко к нам суды судить, суды судить да ряды рядить» <sup>36</sup>. В древней

песне о Щелкапе Дудентьевиче Азвяк Таврулович «суды рассу-живаает и ряды разряживаает»<sup>37</sup>.

В «Слове о полку Игореве» эта формула имеется в измененном виде: «Всеслав князь людем судяше, князем грады рядяше». Некоторые исследователи считают, что в оригинале здесь было не «грады рядяше», а «ряды рядяше». Против такого исправления возражал В. Перетц<sup>38</sup>. Но именно эта формула в колядках связана с раздачей сел и городов и, таким образом, выражение «Слова» настолько связано с типической формулой, что нет основания ее исправлять.

### *«Судити, рядити»*

«Судити, рядити» — та же формула, что и предыдущая, но в сокращенном виде. В украинском фольклоре встречается очень редко: «Ой, радить же він, ой, судить же він»<sup>39</sup>.

В русской величальной песне по саду гуляют бояре, среди них «бальной воевода... и он судить и рядить»<sup>40</sup>. Ср. в «Слове о полку Игореве»: «суды ряда до Дуная».

Формула весьма распространена в бытовой народной речи в виде известной поговорки: «судить и рядить».

### *«Мости мостити»*

В древней Руси эта формула означала не столько строительство мостов, сколько дорог (укладку бревен). В колядках же она чаще всего встречается в связи с мотивом сватовства; особенно распространена в свадебных песнях.

В украинских колядках о сватовстве вепрь обещает оказать охотнику помощь при сватании: «Помостю мости все калиною»<sup>41</sup>. То же обещают чудесный конь — «Помощу мости, мости все калинові»<sup>42</sup> — и утка — сивая голубка: «Та помощу мости, із топкої трості»<sup>43</sup>. Семьсот странников обещали помостить мосты все перстневые<sup>44</sup>; девушка, ожидая милого, сама «мостила мости жуковинами»<sup>45</sup>; герой мостит мосты «битим талером»<sup>46</sup>.

Хозяйка, ожидая мужа, «клала мости з дорогої кості...клала шати (богатые одежды) довкола хати»<sup>47</sup>. Здесь формула интересно видоизменена (ср. обещание сокола — «загачу гати ляцькими шати»). Мосты могут быть чугунные: «Намощу мости все перстневії; погачу гатки все вінковії»; золотые: «Помостим мости із жовтої трості; погатим гати із ярої м'ятки». Во всех этих случаях мощение мостов совершается для торжественного приезда молодого<sup>48</sup>.

Соответственные выражения имеются в русских овсеновых песнях: бояре «дощечки пилили, мосточик мостили»<sup>49</sup>, в русской свадебной песне: «Это кто же мосты мостил?»<sup>50</sup>. В белорусской колядке девушка также шлет кузнецов:

Уставайця, кавалі,  
Куйця талары,



Маститя маеты,  
Прибивайтя гвазды <sup>51</sup>.

В свадебной же песне, записанной в белорусском Полесье, говорится:

Славнее мисто Львово,  
Мостите мосты до його —  
Из камня дорогого,  
Из перстенья золотого <sup>52</sup>.

Или: «Гестю загодей мосты мостя, столепым гвоздем» <sup>53</sup>.

«Мосты мостити» встречается и в других колядках, не содержащих мотива сватовства. Так, герой одной из них мосты мостит, гонит стадо коней, но мост подломился <sup>54</sup>. Аналогично и в белорусском варианте: люди просят «землю змерати, мосты замостити», но мост подломился, стадо утопилось <sup>55</sup>. Очень похож сюжет в украинской колядке <sup>56</sup>.

В белорусских волочечных песнях у пана хороший двор, через двор Дунай течет: «Мощены мосты ўсё цесивые». По этому мосту едет в карете матка бозка <sup>57</sup>.

Эта формула распространена также в весенних играх, в частности, в играх «Мосты» или «Король», «Царевна» <sup>58</sup>. Много ее вариантов собрано у Потебни <sup>59</sup>.

В других жанрах эта формула встречается редко, причем всегда в песнях, сохраняющих древние черты. Например, в украинской исторической песне «У городі Яготині» «мостили мости тулубами», т. е. *телами* <sup>60</sup>; в русском плаче: «и через реченьку мосты они мостили» <sup>61</sup>.

В былинах формула «мосты мостили» встречается довольно часто. Так, Илья Муромец на своем пути через «грязи» «мост мостил», «калинофмост» <sup>62</sup>; дубья рвет кряковистые, «мосты мостит каленые» <sup>63</sup>; мостит мосты все дубовые; «он ведь лес ломат да он мосты мостит» <sup>64</sup>; «калиновы мостики повымостил». В другом случае Илья Муромец говорит Владимиру: «Я мостил мосты на пятнадцать верст» <sup>65</sup>; «ты мости мосточки каленя, усыпай песочками желтыма» <sup>66</sup>.

В былине о Сухмане (Сухане): «неверныи силы сорок тысячей мостят мосты все калиновыи, ладят тут перейти через ту Непру» <sup>67</sup>; Непра же помутилась, потому что татары «мостят мосты калиновы» <sup>68</sup>. В былине «Князь Роман и княгиня Марья Юрьевна» говорится: «А мостили мосты да все дубовые» <sup>69</sup>.

Формула «мосты мостити» весьма распространена в летописях. Например, в Лаврентьевской летописи под 1014 г. «И рече Володимер: Требите путь и мостите мост»; в Ипатском списке под тем же годом: «Теребите путь и мосты мостите» и под 1150 г.: «И тако въборзе помостиша мост». В Новгородской IV летописи: «И повели мосты мостити на Дону и бродов пытати». В «Русской Правде» говорится: «Аще помостивше мост взяти от дела ногата» <sup>70</sup>; «мостняку, помостившоу мост, взяти ему от дела от 10 локот по

ногате»<sup>71</sup>. В «Слове о полку Игореве» читаем: «Орѣтмами и япопчицами и кожухы пачаша мосты мостити по болотом и гразивым местом и всякими узорочьи половецкими».

Г. Е. Кочин в своих материалах дает более 30 ссылок на книжные источники. Таким образом, формула «мосты мостити» была весьма распространена в Киевской Руси как в значении строить мост, так и еще в большей мере — прокладывать пути, укладывая стволы деревьев и другой материал. В эту эпоху дороги уже приобретали большое значение. Особенно трудно, конечно, было строить мосты через широкие реки. Такие стройки народ помнил, они отмечались в летописях<sup>72</sup>.

На основе конкретного образа мощения мостов деревьями возникла метафора военного происхождения: мосты мостить телами, головами и т. п. (см. выше «мостили мосты тулубами»). О древности образа свидетельствует славянский текст Флавия, которому в греческом оригинале нет соответствия: «И помощен бо иордан троунием и тако исполнися река утопшими, и ходяхоу по ним, аки по мостоу»<sup>73</sup>.

В особо трудных случаях, во время перехода по болотистой местности, воинам приходилось использовать разные вещи, вероятно, также одежды, материю и пр. Отсюда возник образ мощения мостов материями. Но независимо от этого образ мог возникнуть и под впечатлением обычая во время торжественного шествия стелить под ноги особо уважаемым людям ковры, красные материи, вообще всячески украшать дорогу во время торжеств; этого обычая касается летописная повесть о пожаре церкви во Владимире (Ипат. лет. под 1183 г.). Не исключено, что первоначально и в «Слове о полку Игореве» образ мощения мостов драгоценными материями был употреблен для усиления торжественности при описании победы русских над половцами: были захвачены красные девки половецкие, золото, шелка, парча, узорочьи (драгоценности), предводителю достались почетные трофеи; в этом случае мощение мостов дорогими одеждами должно было еще более подчеркнуть богатство трофеев. Упоминание об «узорочьих» среди предметов, которыми мостили мосты, напоминает цитированные выше колядки, где мосты мостят «жуковинами» (перстнями), в некоторых текстах они «перстневые»; порой мосты мостят битыми талерами.

Обычай украшать дорогу, конечно, был весьма распространен во время свадебных обрядов. Об этом свидетельствует многое в свадебных песнях и колядках, где метафора эта уже явно гиперболизирована: «мосты мостити» в колядках и свадебных песнях — один из элементов расширенной метафоры украшения пути, ставшей затем символом ожидания желанного.

### *«Стружие стружить»*

Формула «Стружие стружить» в таком виде в книжных источниках нами не выявлена, что объясняется относительно малой распространенностью самого слова «стружие» в письменности.

Употреблено оно дважды в «Слове о полку Игореве»: «Чрълена чолка, сребряно стружие» (красный бунчук на серебряном ратище); Всеслав «дотьчесь стружиемъ злата стола Киевскаго» и один раз в «Хождении» Даниила Паломника: «Есть бо распятие господне... на камени высоко было яко стружия возвыше», т. е. высотой со стружие. Встречается это слово и в славянском переводе Флавия, где стружие означает долгую жердь<sup>74</sup>.

Срезневский объясняет «стружие» предположительно как копьё<sup>75</sup>. Г. Е. Кочиш, ссылаясь только на «Слово», объясняет: «древко знамени, стяга». Пояснение Срезневского не убеждает, так как копьё — распространённое оружие и его название должно бы встречаться чаще. Отметим, кстати, что древко копья звалось «оскепище». Не могло «стружие» быть и просто жердью, так как на длину его ссылаются как на более или менее определённую меру.

Формула «стружие стружить» в стилистическом отношении характерна для старорусского языка. Потебня видит слово «стружие» в формуле «стружичко струже»<sup>76</sup>. Она встречается почти исключительно в колядках, где молодец, сидя в челне, готовит оружие. Лучше сохранили его, вероятно, те варианты, где «стружичко» стоит в единственном числе: «Стружичко струже, огника кладе»<sup>77</sup>. Именно в таком значении оно употреблено и в другой колядке, где молодец «наперед вуйська струженьком струже. А назад вуйська на коні грає»<sup>78</sup>. Форму «струженька струже» Потебня считает уже множественным числом<sup>79</sup>, хотя возможно, что это единственное число в винительном, что поддерживается контекстом: «струженька струже, огника кладе»<sup>80</sup>. В других вариантах мотив изготовления оружия уже забыт и под влиянием мотива распределения оружия (который, может быть, имелся и в первоначальной форме песни), появляется множественное число:

А которі правіє, то себе бере,  
А которі кривіє, то слугам дає<sup>81</sup>.

Однако мотив распределения стрел в этой колядке мог переосмыслиться из мотива: прямые стружечки (стрелки) кладутся в лодку, кривые — выбрасываются в воду. Так и изображена эта картина в одной из колядок — герой едет стрелочки резать, в пучок вязать, на Дунай пускать, «правіє» класть в лодку, кривые — на Дунай. Также в другой колядке говорится, что нужно ехать

На Дунай глибокий стрілок рубати:  
Котора кривая на Дунай пускати,  
Котора прямая у човничок класти<sup>82</sup>.

«Стружичко» осмысливается в колядках сначала как нечто связанное со стрелкой, подобное ей. Вообще не исключено, что «стружечко» именно и означало «древко стрелы» (или дротика, это древнеславянское «сулица») в отличие от большого «стружия», служившего древком знамени, а впоследствии слово «стружечко» было заменено «стрілочкой».

Что стружки и стружечки еще не стрелы явствует из варианта духовного стиха о Георгии Храбром, записанном в Вятской губ. Чтобы уничтожить «стадо змеиное»:

Строгал Георгий стружки дубовыя,  
Сам к стружкам приговаривал:  
«Обращайтесь стружки в калены стрелы,  
Прибейте стадо змеиное...»

И тогда «обращались стружки в калены стрелы»<sup>83</sup>.

В варианте украинской колядки об этом уже забыто: герой сидит в лодке:

Стружечки струже,  
Пустив стружечку да на риночку,  
Да вбив качочку чорнобривочку<sup>84</sup>.

В большей части вариантов этой колядки молодец уже просто «стружет стрелки», при этом часто «правие» шлет девушке, кривые — пускает на Дунай: «Он струже, стрелочки, да все с калиночки», пускает на Дунай к девушке<sup>85</sup>; «стрілочки струже да в лучок кладе, а з лука бере, да й заправляе»<sup>86</sup>; «ей струже, луже (очищает) дрібні стрілоньки»<sup>87</sup>; «стрілочки стружу, котори луччі — в пучечки в'яжу, В пучечки в'яжу, на Дунай пускаю»<sup>88</sup>.

Молодец в архангельском варианте свадебной песни, сидя в лодке,

Во правой руке держал он булатный нож,  
Во левой руке держал кипарис-дерево,  
Он стружечки строгал, во сине море бросал<sup>89</sup>.

Так же поступает в колядке (тоже архангельский вариант) удалой молодец на корабле<sup>90</sup>. Кипарис-дерево архангельских вариантов, может быть, появилось как популярное в апокрифах, духовных стихах и т. п. Более естественна чаще встречающаяся калипонька<sup>91</sup>.

В ряде вариантов молодец, «стружа стружки», еще что-то рисует («малюе»). Этот мотив не мог возникнуть здесь случайно. Он, вероятно, связан именно с описанием создания стружия, которое обязательно украшалось, о чем свидетельствует «сребряно» (т. е., вероятно, оправленное в серебро) стружие «Слова». Когда процесс изготовления стрел, дровиков и подобного оружия был забыт, «стружечки» в формуле «стружечко стружить» начинают трактоваться как обыкновенные стружки. Интересно, что такая окончательная потеря смысла образа характерна не для колядок, а только для баллад. Например, парень «стружит стружки» из кленовой доски, этими стружками его милая пытается отравить брата<sup>92</sup>; так же и в русском варианте<sup>93</sup>.

Формула «стружечки строгал» встречается и в былинах. Так, Илья Муромец, выезжая из отцовского дома,

Брал дерево с собой кипарисное,  
Он стружки строгал, все кресты ставил...<sup>94</sup>

В другом варианте:

Сам леса срывал да стружки строгал,  
По стружкам-то он да кресты клadal.

Т. е. тут стружки означают жердь или даже столб.

Строгание стрел часто упоминается в былине о Дюке Степановиче, например: «Строганы те стрелки в Новгороде»<sup>95</sup>.

«Стружечки стружить» иногда осмысленно и как изготовление «струга» — челна. В белорусской веснянке поется: «Ты стругай стружки, ты пушай на воду» под село, там хорошие девки, ребята, бабы<sup>96</sup>. Здесь стружки осмыслены именно как челн, что подтверждается вариантом: «Застругай чалнок, пусти на моря». Может быть, таков же смысл и русской песни «Ой, я палася, перепалася»: девушка давно не видалась с милым, он «во темном лесу» «стружки стружить, весла делает»<sup>97</sup>. Такого осмысления этой формулы в украинских колядках нет.

Еще со времен Киевской Руси совершенно независимо от «строгания стружня» существовала сходная формула «стругом стругати», что означало — мучить стругом, пытать<sup>98</sup>. В таком смысле употреблено это выражение и в варианте былины об Иване Годиновиче (правда, таком, где имя героя уже забыто): молодец, силой забирая дочь короля, угрожает: «Самого-то тебя стругом повыстружу»<sup>99</sup>. В белорусской балладе девушка укоряет молодца за то, что он издевался над ней, «стругау жа ион стружички с маих белых рук». Молодец же возражает ей: «Стругау жа я стружечки с малин-дерева»<sup>100</sup>. В украинском фольклоре в таком смысле эта формула не встречается.

Исходя из всего приведенного материала, можно предположить, что «стружие» в старорусском языке означало не только древко, ратище и бунчук, но было и собирательным наименованием изделий из древесины, предназначенных для военных целей (стрел и т. п.), но еще не ставших полностью готовым оружием.

### «Гати гатити»

Гать, гатище — гачёная дорога, гатить — заваливать топкую дорогу хворостом, землей; гать обычно применялась для укрепления дороги в топких местах или в качестве плотины. «Гатить гати» — понятие, близкое к «мосты мостити»; в колядках и свадебных песнях эти выражения часто встречаются вместе. Некоторые примеры этого были приведены выше: «гатила гати дорогими шати (богатые одежды), мостила мости жуковипами»<sup>101</sup>. Гати встречаются часто в письменных источниках<sup>102</sup>.

### «Чудо-чудное, диво-дивное»

Формула эта имеется почти во всех вариантах колядки о встрече рождества. Бог и святые собрались в хате величаемого хозяина, нет только Рождества. Бог шлет за ним Петра, но тот встре-

чает по дороге «чудо-чудное, вогнем страшное» и, перепуганный, возвращается. Бог разъясняет, что это было не чудо, а Рождество, нужно было взять его на руки и принести. Попытка А. А. Потебни пояснить колядку на основании связей семантики «великий» и «страшный» в церковнославянском языке неудачна, так как слишком трудно усмотреть олицетворение Рождества в таком странном образе. Н. Сумцов выдвинул более убедительную гипотезу, что под этим страшным образом «скрывается древнее языческое божество, в других случаях скрывающееся под словом Крачун, Керечун, Карачун»<sup>103</sup>.

А. Потебня и Н. Сумцов не знали тех вариантов колядки, где это чудо изображено в образе голубя, у которого «з йрта полонь пішла», «і із очій іскри скакали»<sup>104</sup>. Вместо голубя может выступать и какая-то необычная птица-кукушка, от которой «блисне»<sup>105</sup>. «Блискати» — сверкать. Любое такое чудо скорее похоже на дракона, изрыгающего огонь, чем на праздник рождества. Иначе говоря, колядка первоначально в дохристианской поэзии изображала демонологическую картину, потом постепенно образ смягчался, пока не был заменен Рождеством. В данном случае мы видим прекрасный пример народной христианизации древнего произведения, находящегося на переходной стадии. Встречается эта формула и в некоторых других колядках, а также в былинах:

У коня стоит чудо-чудное, диво-дивное,  
Как стоит тут у правая у стремены,  
Стоит проклятый Соловей<sup>106</sup>.

Говоря о данной формуле, нужно принять во внимание, что она имела и имеет широкое распространение в бытовой народной речи, а также в сказках.

На других тавтологических формах, встречающихся и в колядках и в книжных источниках, подробно не останавливаемся потому, что они для колядок не особенно характерны, например: «Трубы трубят» («трубы трубят в Новеграде» — «Слово»; «и вострубиша в трубы» — Флавий) или: «думу думати» («а доумоу есми с ними доумал» — Ипат. лет. под 1147 г.; «уже нам своих милых лад ни мыслию смыслити, ни думою сдумати» — «Слово»), а также «бель белила», «сад садила» (в колядках, исполнявшихся девушкам). Не останавливаемся и на формуле «поля полевати, лисоу стреляти» (в белорусской колядке<sup>107</sup>) ввиду ее редкости.

К стилистическим «окаменелостям» мы относим также метрико-эвфонические формы, сохраняющие определенные архаизмы, закрепившиеся на основании метрического размера украинских колядок (десятисложный стих, симметрично разделенный цезурой на два полустишия по пять слогов) и обладающие внутренней рифмовкой в полустишии. Характерный пример: «Хвалиться стрілов перед дружинов»<sup>108</sup>; «Хвалився стрілою перед дружиною»<sup>109</sup>; «Хвалиться стрілкою перед дружинкою»<sup>110</sup>.

В качестве платы дружине называется: «По ясній стрільці, хорошій дівці»<sup>111</sup>; «По угорской стрілці, по хорошей дівці»<sup>112</sup>; «По калиновій стрілці, по хорошій дівці»<sup>113</sup>. Возможно, старейшей формой выражения было «По стрілці-пірці, по красній дівці». Речь здесь идет об оперении стрелы<sup>114</sup>.

Другие ритмико-эвфонические формулы: «Стрільков стріляти, шаблев рубати»<sup>115</sup>; «Кареним широким, листиком глибоким»<sup>116</sup>; «В корінь глибоке, в листок широке»<sup>117</sup>. Конь, уговаривая казака не продавать его, говорит: «А я як скочив — та й перескочив»; «Ой а я скочив, Горинь перескочив»<sup>118</sup>. В такой форме это выражение сохранилось и в былинах: «А конь скочил — за реку перескочил»<sup>119</sup>. Другие формулы: «N (имя молодца) прийшов, лад війську знайшов»<sup>120</sup>; «Красний молодець, премудрий стрілець»; «Зберемо вози на три обози».

Интересно сочетание нескольких подобных формул:

Хвалився конем перед королем;  
Хвалився лучком перед гайдучком;  
Хвалився мечем перед паничем;  
Хвалився стрілкою перед дівкою<sup>121</sup>.

Ср. «Да грае конем перед королем, да й грае стрілкою перед дівкою». Вторая из приведенных в этой тираде формул часто встречается в виде: «Хвалиться луком перед гайдуком: Нема у гайдука такого лука». Я считаю ее переработкой более старой формы, почти исчезнувшей:

Хвалиться лучком перед отроком,  
Да нема у отрока такого лука<sup>122</sup>.

Отрок здесь — старорусское название члена младшей дружины.

К «окаменелостям» эвфонического порядка нужно отнести также стереотипное для многих колядок словосочетание: «края Дуна́я», «краём Дуна́ем». Например: «Та пускаймося края Дуна́я»<sup>123</sup>; «краем Дунаем, крутим берегом»<sup>124</sup>. Дунай здесь может означать не только известную реку, но и всякую речку, а также море и вообще водное пространство.

Вероятно, из сказок попала в колядки формула: «Я тибє ви́ніс з трьох девіть земель»<sup>125</sup>.

Стилистическое сходство колядок и древней литературы является и в интересной форме положительно-отрицательного сопоставления, которому в свое время мы посвятили особое исследование («Положительно-отрицательное сопоставление, отрицательное сравнение и параллелизм в славянском фольклоре». — В кн.: Славянский фольклор. М., 1972). П. Г. Богатырев называл его славянской антитезой. Этот стилистический прием состоит из трех частей: положительное описание явления природы, отказ от него с указанием, что это не так, уточнение — чем именно оказывается не иллюзорное уже, а действительное явление. При-

мер из украинских колядок:

Зачорнілася Чорная гора,  
Вийшла зза неї чорная хмара.  
Але не є то чорная хмара,  
Але є то овець турмонька <sup>126</sup>.

Эстетическое значение этого изобразительного средства заключается в том, что автор заставляет слушателя увидеть изображаемое в первой части описание и лишь затем дает уточнение. Особенно часто положительно-отрицательное сопоставление встречается в «Задонщине», например: «И притекоша серые волци от усть Дону и Непра, ставъши воют па рецы на Мечи, хотят наступати па Рускую землю. То ти было не серые волцы, но приидоша погании татарове, проити хотят воюючи все Рускую землю».

В несколько измененном виде такое сопоставление имеется в описании игры Бояна в «Слове»: он «пускацеть десять соколовь на стадо лебедей»... «Не десять соколовь на стадо лебедей пускаще, по своя вешиа пръсты на живая струны вьскладаше: они же сами князем славу рокотаху».

Можно указать на сходство структуры образа колядки —

Що то ми за гук у наділю рано?  
Дванацїт дзвонїу ураз задзвонили,  
Враз задзвонили-заголосили,  
Кгрешную панну да й розбудили <sup>127</sup>

с образом «Слова»: «Что ми шумить, что ми звенить далече рано пред зорями? Игорь плъкы заворочает».

Последнее словосочетание тоже можно найти в колядках: например, обращение к лесу (дуброве): «Ой чо жь ти шумишь, ой чо жь ти звенишь?» <sup>128</sup>. Очевидно, «шумит-звенит» — тоже стилистическая «окаменелость».

Характерно, что почти все приведенные выше стилистические формулы, «окаменелости», как и прием положительно-отрицательного сопоставления, встречаются почти исключительно в обрядовой поэзии и не заметны в более позднем фольклоре, как, например, в украинских думах и исторических песнях.

### Постоянные места колядок и богатырские мотивы

Для колядных песен, особенно с эпическими сюжетами, характерен определенный круг образных элементов, определяющих характер их стиля. Постоянные места играют в колядках не меньшую роль, чем в былинах, они часто подобны образным элементам былин и воинских повестей времен Киевской Руси, а это свидетельствует, что период расцвета их приходился на одну и ту же эпоху. О том же говорят и те бытовые мотивы, которые можно разглядеть в *loci communes* колядок.



В свете нашей темы особенно важны постоянные эпические места воинской тематики.

*Обстрел стрелами сравнивается с дождем*, а поскольку дождь сопровождается постоянным эпитетом «дрібний» (в русском фольклоре — «частый», «мелкий»), то стрелы сопоставляются именно с «дрібним дощем», например: «За нами стріли, як дробен дощик»<sup>129</sup>; «Пустимо стріли, як дробен дощик»<sup>130</sup>.

Этот образ, без эпитета, часто встречается и в книжных источниках, например, у Флавия: «И стрелы на не летаху, акы дожд»<sup>131</sup>; в «Слове»: «Идти дождю стрелами»; в Лаврентьевской летописи под 1097 г. «Идяху стрелы акы дожд»; в Ипатьевской летописи под 1245 г.: «И стрелам яко дождоу идоушоу на град их». Акад. А. С. Орлов, приводя несколько примеров применения этого образа в книжной литературе, считает его весьма древним греческого происхождения<sup>132</sup>. Но распространенность его в поэзии некоторых народов свидетельствует скорей о возникновении по законам типологическим. Образ этот часто применяется и в былинах: «Татары в них бьют со крутой горы, стрелы летят как часты дожди»<sup>133</sup>.

*От большого войска земле тяжело, она трясется*: «Ой, зібрав войско, аж земле тяжко»<sup>134</sup>; «Там іде войско, аж землі тяжко»<sup>135</sup>. Этот мотив может быть видоизменен и выражать уже богатырские качества: «Що військом кивне, Київ си здрігне»<sup>136</sup>; «Що конем зверне, земле сі здрігне»<sup>137</sup>. Встречается он и в былинах: «Как полотном мать сыра-земля от войска изгибалася»<sup>138</sup>. Об органичности этой гиперболы для героического эпоса свидетельствует «Илиада»:

Так под ногами идущих стонала земля, содрогаясь,  
Ибо с большой быстротой проходили войска по равнине.

*Во время боя оружие блестит как солнце*: «Блищем шаблями, як сонце в хмарі»<sup>139</sup>; «Засяяли саблі, як сонце в хмарі»; «Блиснули мечі, як сонце в хмарі»<sup>140</sup>. Такой же по происхождению образ: «Блиснемо мечем, ясен місяцем»; «Блисним мечами, як луна в хмарі». То же и в Ипатьевской летописи под 1231 г.: «Блистахоуся щити и оружьици подобни солнцю».

*Оружие блестит как молния*: «Блисли мечами, як молні в небі»<sup>141</sup>; «Блиснули мечами, як мовна в небі»<sup>142</sup>; «Блиснули шаблями, як блискавиця»<sup>143</sup>. Ср.: «Блещашеся оружие, яко молния в день дождя» в повести о Куликовской битве (по списку Барсова). См. также важные примеры в книге А. С. Орлова<sup>144</sup>. Очень редко встречается в думах: «Мечем своїм, як блискавка сіне»<sup>145</sup>.

*Стук, грохот боя сравнивается с громом*: «Ой, приїхали у Турещину, стукнули, грякнули, як грім загремів»<sup>146</sup>. Ср. в Ипатьевской летописи под 1111 г.: «И зразинася первое с полком, и тресну аки гром».

*С громом сравнивается и топот конских копыт*: «Ударив копитами, як грім по небі»; «Грїнємо кінцями, як грім на небі»<sup>147</sup>.

Со времени, когда в колядки вошел образ огнестрельного оружия, с громом стал уже сравниваться грохот пушечной пальбы: «Гримнимо з гармат, як грім на небі»<sup>148</sup>.

Игра воинских труб тоже сопоставляется с громом: «Заграють труби, як грім на небі». Этот образ встречается в отрывке летописи по Воскресенскому Новонерусалимскому списку: от трубных звуков «гром велик воснуме»<sup>149</sup>.

В смысле перебить врагов употребляется формула «под меч положить» (склонить): «Скочу, поскочу за тими турки, гой як здогоню, під меч положу»<sup>150</sup>; «Турского царя барз позневажив. Ой, позневажив, під меч положив»<sup>151</sup>.

Выражение это встречается и в былинах: Козарин одного из татар «под мечь склонил»<sup>152</sup>. Часто употребляется оно в думах. Много войска «через мечу положено»<sup>153</sup>; «Самих найстарших пятьсот человек рыцарей под меч пускав»<sup>154</sup>; «Турок п'ятдесят під міч узяв»<sup>155</sup>. В письменных источниках этот образ нами не обнаружен.

Война часто изображается в виде развернутой метафоры, созданной из символов аграрного происхождения.

*Война — сеяние. Воевать — копьем поле орать, стрелками засеять:*

«И ж тоє поле коп'єм зкопаю, коп'єм зкопаю і стрілками всію»<sup>156</sup>. В другой колядке дружина просит отпустить ее в поход на войну:

Широкі поля перемірно,  
Ой, засімо золотими стрілки,  
Заволочимо тугими луки<sup>157</sup>.

В одной колядке рассказывается, что после похода в Угорскую землю «ой, бо там вже є преч поорано, злотом засіяно, заволочено, заволочено, преч погороджено»<sup>158-159</sup>. «Загородить» — хорошо известный образ из «Слова о полку Игореве», означающий «защитить».

Пав'яним перцем заволочена,  
Ясними мечі обгороджена,  
Ясними мечі від злої тучі<sup>160</sup>.

Ср. знаменитый образ «Слова»: «Черная земля под копыты костыми была посеяна, а кровию поляна: тугою взыдоша по Руской земли». «Пав'яне перце» — павлинье перо, которое было украшением головного убора воинов: волочить пером означает — волочить головами. Один из этих символов сохранился в думе о походе Хмельницкого в Молдавию: Василь Молдавский сообщает Потоцкому, что Хмельницкий «все мое поле коп'єм ізорав»<sup>161</sup>.

Символический смысл образа колядки: война — сеяние постепенно в условиях трудовой жизни крестьянина превратился

в образ труда хлебороба. Так возникли варианты:

А у полі, в полі да й край дороги,  
Ой, там Василько кон'ем орає,  
Кон'ем орає, стрілкою сіє,  
Стрілкою сіє, лучком волочить <sup>162</sup>.

Порой появляются и образы орлов, которыми вместо коней пашет землю молодец. Многие варианты явно несут следы именно воинской колядки, например:

Військо стояло, ладу на знало,  
Пан Платон приїшов, лад війську найшов:  
Шаблями орав, стрілкою сіяв,  
Стрілкою сіяв, лучком волочив.

А дальше уже совершенно неожиданно: «Як уродило зелене жито» и т. д.

Интересно, что при популярности в колядках образа война-сеяние они не знают образа война-жатва или молотьба, известного письменности. Однако образ война-жатва известен летним обрядовым (жнивным) песням:

А в нашого напа  
В понеділок война стала.  
А в суботу звойовала,  
Пану жито дожала <sup>163</sup>.

В колядках обычно *о нападении сообщается ударом копья в ворота*: «Да й збігла, збігла с поля сторожа... Да й ударила с коп'я в ворота» <sup>164</sup>; «Летела сторожа с чистого поля... Да й вдарила копьём в ворота» <sup>165</sup>; «Ой бегла, бегла сторожа с поля... Да й ударила никой в ворота» <sup>166</sup>. Образ этот особенно распространен в свадебных песнях. В них удар копьём в ворота — символ приезда грозного жениха:

...Он шиб копьём в широки ворота,  
Разлетелсь ворота середь широка двора <sup>167</sup>.

Белорусский вариант:

Подъезжаець ко соседскому двору,  
Стукнець, грохнець ен копьём у ворота... <sup>168</sup>

Эти сходные постоянные места колядок и свадебных песен также являются «мечеными атомами», свидетельствующими о древности этих песен.

В колядках нередко встречаются *чисто богатырские элементы*. Известно, что в былинах богатырь часто бьется с тремя войсками (например, в былинах об Василии Игнатьевиче). Этот мотив находим и в некоторых колядках. Молодец вызывает на бой царя

турецкого:

Ой, вийди, вийди царю турецький,  
Ой, най ми собі послі урчеме,  
Послі урчеме, кіньми прийдеме,  
Кіньми прийдеме, меча утреме,  
Єдну войноньку шевцьом вішием,  
Другу войноньку огнем віпечем,  
Третю войноньку в Дунай заженем <sup>169</sup>.

Как и былинные богатыри, молодец колядок иногда одним взмахом руки побивает множество врагов:

...що ней (саблей — *М. П.*) замахне,  
Все войско зітне» <sup>170</sup>.

В былинах богатыри часто перепрыгивают на коне реку. Дюк и Чурила состязаются в этом, можно сказать, со спортивной целью. Илья Муромец в одном из вариантов былины о встрече с разбойниками увидел их, подъехал к Оке и перепрыгнул через нее так, что конь «пог не обмакивал» <sup>171</sup>. Так же прыгает на коне молодец в распространенной колядке — разговор с конем о его продаже.

В былинах и вообще в героическом эпосе при изображении поединка конь или оба коня противников часто падают от сильного столкновения:

Во второй-от раз они оиять ведь съехались,  
Тогда падал-то Добрынин конь да на резвы ноги <sup>172</sup>.

В колядках:

Скоро ся зняли, в той раз ся стяли,  
Аж їм коники поприпадали,  
Аж їм шабельки повиперхали,  
Аж їм шапочки та й поспадали <sup>173</sup>.

Скоро зійшлися, зараз ся стяли,  
Аж їм коники поприлягали та й заржали <sup>174</sup>.

Ой, як збіглися,  
Да й ударилися...  
Вороні кониченьки  
К землі принали,  
Золотії ухнальки (подковные гвозди. — *М. П.*)  
попригинались <sup>175</sup>.

Особенно традиционны варианты колядки о поединке:

Як із'їхались, так і вдарились,  
Ударив копитами, як грім на небі,  
Засяли саблі, як сонце в хмарі,

Шід їмі коні поприпадали,  
Золотії гриви поприлягали <sup>176</sup>.

Зійшлися вопи а в чистім полі:  
Як се зізвали, у той рас се стяли.  
Вдарили в кітли, як грім на небі,  
Бліснули мечи, як луна в хмарі.  
Обом коники попріпадали,  
Обом шабельки повниерхали.

Аж паш пап Іван на царя заміг,  
На царя заміг та на грецького.  
Я взев він його попідлів копя,  
Попідлів копя близько стременя,  
Повів він його пожаришкою... 177.

Этот текст особенно близок былинам.

Некоторые колядки всем складом напоминают былины. Молодца будят слуги, сообщая о вражеском нападении:

О, уставай, пани, бо паступайи Скоро сьа зьняли, зарас сьа сььали,  
Погана віра, турции й татарци! Аж ним конички попріпадали,  
А їсьидлайте ж ми бахматог' коньа, Бахматим копом їсьих татар  
І подайти ми ей булат шабљу, стонтаї,  
Ей булат шабљу, конііу ї руки! А булат-шабљуї їсьих турції зрубаї,  
Ой, войїхали ї чистойи поли, А конііїкоїу славоїки дїстау 178.

Роднит такие колядки с былинами подбор эпитетов и в определенной мере лексики, мотив ратного поединка, падение коней, мотив боя против целого войска, причем и конь топчет врагов. В некоторых вариантах колядок имеется вызов «погулять»:

Ти, турецький царю,  
Виходь на войну,  
Виходь на войну,  
Погуляй зо мною 179.

Мотив борьбы молодца с целым войском особенно отчетливо выступает в колядке об отбитом у татар полоне 180. Во многих вариантах колядки об осаде молодцем города, возможно более старых, он действует один, причем, «що конем зверне, земля си здрігне» или содрогается весь город.

Одно из интересных описаний в былинах — изображение седлания богатырем коня; обычно в этом описании имеется такая деталь:

Всех подтягивал двенадцать тугих подпругов,  
Ой, тринадцатой — от клал да ради крепости 181.

О сходстве седлания в колядках и былинах писал еще М. Халанский, указывая на одну из колядок сборника Кольберга 182. «Сідлай ми коня — того моцаря. Й-а впопруж его в сім-дев'ять попруг, Й-а в тов десятів — самов дзолотов» 183. Действительно, в колядках много общего с описанием седлания коня в былинах:

...коника сідлав;  
Коника сідлав в сім-дев'ять попруг,  
А в десстую бай золотую 184.

Между прочим, и в былинных описаниях часто упоминаются дорогие украшения на подпругах, порой в них прямо говорится,

что последняя подпруга — золотая.

И подпруги затягивает двенадцатеры,—  
Пряжки во подпругах булатня железа,  
А иглы во пряжечках червона золота <sup>185</sup>.

Хорошо известно выражение «Повести временных лет», проникнутое идеологией человека времен военной демократии, противопоставляющей воинскую честь наживе: «Не кладяху на жены золотых обручей...» Особенно хорошо это подчеркнуто в Софиевской I летописи <sup>186</sup>. Эта же антиномия военной демократии известна и колядкам:

Да не кладіте золота      Да куйте подкови  
На свої жоии,              Под ворони коні <sup>187</sup>.

Описанию богатых дворов в былинах (например, дворцов Дюка и Чурилы) соответствует описание богатого двора в колядках: хозяин, которого воспевают:

Огородив двір щирим залізом,  
Зробив ворітця із щирого злітця <sup>188</sup>.

В научной литературе уже отмечалось, что отдельные детали описаний двора в былинах и колядных песнях сходны: золотые ворота, железная ограда, иногда подворотни из рыбьей кости. В отдельных колядках (редко) имеется зачин, несколько напоминающий описание пира у Владимира, которым начинаются былины:

В славнім селі в богатім дворі,  
Там п'ють молодці все добірнії,  
Між ними єсть грешний молодець,  
Грешний молодець хлонець <sup>189</sup>.

Постоянным местом былин является получение сообщений от птицы (ворона) о событиях, недавно происшедших (см., например, былины о Козарине). Ворон обычно сообщает о них под угрозой выстрела. В колядках (как и в свадебных песнях) очень часто зверь или птица тоже просят не стрелять в них, за что обещают помочь в сватании: перелететь вместе с его свадебным поездом море, помостить мосты и т. п. <sup>190</sup> Не исключено, что такого рода помощь животного, на которого нацелился стрелок, в былинах объясняется влиянием колядок и свадебных песен, где именно в применении к свадебному действию использован этот мотив.

В отдельных вариантах былин о Потыке герой получает помощь во время свадьбы от змеи. Встречаются колядки, где молодец намеревается убить именно змею, даже «лютого змея» <sup>191</sup>. Змей тут, как и ворон в былинах, сообщает молодцу какую-либо радостную весть (этого требует колядная специфика). Таким образом, змей в колядках, как и в былинах, выступает в качестве ведуна. Вообще диалоги с животными и птицами в колядках,

как и в былинах и сказках, весьма распространены: молодец в них разговаривает с конем, туром, вепрем, оленем, змеей, соколом; девушка беседует с райскими пташками, кукушкой, соловьем и другими птицами:

Она сі круне до зазуленьки:                    Ой сі крунула до соловія:  
Ой зазуленько, не кій раненько...    Ой соловію, не щечеч пізно...<sup>192</sup>

Таким образом, типичные постоянные места и отдельные образные элементы колядок обнаруживают большое сходство с подобными элементами былевого эпоса и светской книжной литературы и отмечены порой явными бытовыми чертами той эпохи, которая вызвала к жизни все эти литературные произведения.

Связи же батальных постоянных мест колядок с соответствующими образными деталями дум относительно незначительны: в думах мы отметили только метафоры «під меч покласти» («склонити»), в отдельных случаях «поле коп'ем ізоране», а также сравнение блеска оружия с молнией.

### Лексика колядок

Вопрос о языке колядок был затронут в работе И. Свенцицкого «Різдво Христове в поході віків. Історія літературної теми її форми» (Львів, 1933). Он указывает на наличие в колядках старорусского «речи» («реци»), например: «Що ж нам парче, господаричку»; сохранение давней краткой формы прилагательных, например, «сив сокіл» или типа: «ясен місяць». В творительном падеже множественного числа в словах с основой на «о» сохранились остатки древних форм: «Тихими слови, кіньми копити»; имеются также остатки старинной полной местоименной формы прилагательных: «Чей би нам дала хоть по фусточці. Хоть по фусточці по шовковії». Автор считает, что это формы не разговорные и не местного происхождения, он связывает их со скomorоxами и замечает, что «фантастика поэтических образов былин ближе образам колядок и щедривок». По его мнению, словарь колядок следует считать остатками той древности, перенятой из уст странствующих скomorоxов, «которые могли идти за купцами варяжским путем волоками». Но ввиду того, что нам относительно мало известен язык галицкого населения эпохи Киевской Руси, приходится очень осторожно говорить о заимствовании речевых форм от скomorоxов. Необходимо учитывать и то, что указанные формы почти исчезли и в других местностях России и Украины и сохранились чаще всего именно в старинных песнях. Поэтому более естественно предположить, что большая часть этих форм является остатками старорусского поэтического языка, относительно единого во времена Киевской Руси.

Не подтверждают мысль И. Свенцицкого и такие слова, употребляемые в колядках, как «корабель», «терем», которые, по его мнению, искажались народной этимологией («корабець», «корабиль», «терен», «дирен») якобы потому, что были мало знако-

мы населению. Но искажение слова «терем» — естественный процесс забывания слова и выпадения его из повседневного словоупотребления. Кстати, «терем» не является исключительной принадлежностью языка колядок, он встречается и в других жанрах украинского фольклора, в частности в балладе:

Ой у яру глибоким            А з під того терема  
Стоїть терем високий,        Вийшла вдова молода <sup>193</sup>.

Встречается «терем» и в восточнукраинских песнях: песня к игре «Кривой танец», свадебных и бытовых <sup>194</sup>.

Слово «корабель» хорошо известно западноукраинским колядникам и в большей части текстов применено верно. Причина его искажения — просто ошибка при восприятии текста. Автор книги приводит и искажения слов «різдво» и «ясла», объясняя инородностью этих слов. Но первое из них за тысячу лет было достаточно усвоено, а второе употреблялось на каждом шагу, ибо в ясла ежедневно сыпали корм для скота.

Таким образом, Свенцицкий, анализируя язык колядок, явно преувеличивает роль скоморохов в создании колядок.

Рассмотрим лексические архаизмы, встречающиеся в народных колядках (мы здесь не касаемся архаизмов церковных колядок):

*Булат* — «булат шаблю» <sup>195</sup>.

*Витязь* — в припеве «Синове, синове мої, витязейкове славії» <sup>196</sup>.

*Гривна* — «Ишо сослал золоту гривну» — в русском винограде, записанном на Украине, в Богодуховском у. И. Манжурой <sup>197</sup>. В украинских песнях встречается довольно часто <sup>198</sup>.

*Гусли* — «Як златі гусли, як срібні струни»; «Коники пасе, на гусевках грає»; «Лучком — стрілком звірьє забив. На гуслі грає, красно співає» <sup>199</sup>.

*Дружина* — «Хвалиться стрілою перед дружиною» <sup>200</sup>.

*Жемчуг* (современный украинский язык — перли) — «Жемчужний хвостик слід замітав» <sup>201</sup>.

*Жуковина* (перстень) — «Мостила мости жуковинами» <sup>202</sup>.

*Камка* — «Третяя радость — перлова камка»; «Як я си возму перлову камку»; «Перлова ганка (искажение слова «камка») голову стисне» <sup>203</sup>. Камка — шелковая расписная ткань восточного происхождения; существовало много ее видов. Известна из многих источников. Нередко упоминается и в былинах («Соловей Будимирович»).

*Княжич* — молодой князь. «Княжич-панич» сидит в кресле, к нему приходят люди с просьбой разрешить мосты мостить <sup>204</sup>. В украинских вариантах этой редкой колядки княжич не сохранился и замещен просто «паничем», например: «На тім криселку сам панич сидить» <sup>205</sup>.

*Миса* — «Винесли йому мису червоних» <sup>206</sup>; «Ой дасть о він нам мису золота, мису золота, а другу срібла» <sup>207</sup>. В редких вариантах: «Винесли йому миску червонців» <sup>208</sup> и даже: «Винесли



ж йому полумисок злата». Миса — посуда из ценного металла, употреблявшаяся главным образом в церковном обиходе.

*Молния* — «Блисли мечами як молні в небі»<sup>209</sup>.

*Муж* — в значении «воин». Стояла «мужа громада, хлопцов другая»; «Ой там стояла мужів громада»; «Да мужи сидять, мужи честные, Да радють раду, раду добрую»<sup>210</sup>.

*Острог* — в значении укрепленный дом. «Остроже, остронон двір»<sup>211</sup>.

*Отрок* — «Да нема у отрока такого лука» (цитировалась выше). «Отроком» в Киевской Руси называли воина, принадлежавшего к младшей дружине.

*Паволока* — «Блудці» (странники) обещают молодцу: «Заснуєм ліси паволоками», и когда он поедет свататься, «зашумя ліси паволоками»<sup>212</sup>. Паволока — распространенная в Киевской Руси ценная ткань, употреблявшаяся в качестве покрывал и для изготовления одежды.

*Полк* в значении «поход»: «Ой, приїхав мій братик з полку, ой привіз мені та три радості»<sup>213</sup>; «Іхав Марочко од полку до полку».

*Ряд* — в значении «договор» (см. выше «ряды рядити»).

*Стружие* — дровко и др. (см. выше «стружие стружит»).

*Сторбжа* — «Летела сторожа з чистого поля»<sup>214</sup>; «Бігла сторожа з чистого поле... да вдарила ко мне в ворота»; «Ой бегла, бегла сторожа з поля». В другой колядке: «Я з тобою, восп-цару, да на войну пойду. Да на войну пойду, да на стороженьку»<sup>215</sup>. Сторбжа, поставленная в единственном числе, означает охранение, передовой сторожевой отряд, выставленный для наблюдения за врагом. Сторожевое стояние в степях применялось в течение нескольких веков для борьбы с нападениями кочевников; оно очень выразительно отразилось в былинах в образе богатырской заставы.

*Стрела*, употреблявшаяся с глубокой древности, часто упоминается во многих жанрах восточнославянского фольклора, однако в думах, создававшихся в XVI—XVII вв., уже господствует огнестрельное оружие. Летящая стрела — символ войны: «Летіла стріла вповодж села, та вбила стріла вдовиного сина» (ср. «Ни ляти стріла, чериз улицу, ни забей, стріла, добра молодца») <sup>216</sup>.

*Терем* — «На тім оленю по девсти ріжок. А на десетім терем із рублів. А в тім теремі шовкова постіль»<sup>217</sup>; «Вам, братя, куна в дереві. А міні, братя, дівка в теремі»; «Таточко кличе терема мести, мамочка кличе кужелю чесать»; «А в чистім полю біл терем стоїть.» Нередки искажения: «терен», «дирен».

*Торчанин* сохранился в том же белорусском тексте, что и «княжич». «Три торчанини, два хлопчанини» просят дозволить «землю змерити, мости замостити». Торчанин — человек из племени торков, хорошо известного в летописях. Торки рано осели в южных землях и принимали участие в борьбе против половцев и других кочевников. Такие мирные торки, по-видимому, упоминаются в колядке.

*Тур* — очень распространен в ряде сюжетов колядок: охота за черным туром, грубым зверем <sup>218</sup>, советующим, как его убить; женщина шлет челядь поймать «дивное звіря, тура-оленя» <sup>219</sup>; запов колядки: по лесу ходит «тур-олень», у которого на рогах терем <sup>220</sup>; у молодца хорошая рубашка, она сушена «в тура на розі»; некоторые варианты колядки о звере, который просит не стрелять в него, за что обещает помощь во время сватания <sup>221</sup>. Изображен тур и в свадебных песнях. Тур окончательно исчез на Руси в XVI в., упоминания о нем в песнях относятся ко временам более ранним, когда туры были обычной дичью. В «Слове о полку Игореве» тур упоминается часто. В своем «Поучении» Мономах рассказывает, что «тура мя два метала на розех и с конем». В Ипатьевской летописи под 1201 г. Роман Галицкий сравнивается с туром: «Храбор бо бе, яко и тоур». На древность упоминаний о туре обратил внимание А. Потебня, специальную статью «Тур в народной словесности». Киев, 1887 написал о них Н. Сумцов. Интересные сведения недавно сообщила Р. С. Липец в статье «Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах» («Славянский фольклор. М., 1972).

В тура превращает Добрыню волшебница Маринка. Туров, олень побил Чурилова дружина, на что люд жалуется князю Владимиру. Туры сообщают своей матушке о чудесной женщине, которую они видели, пробегая мимо Киева (запов былины о Василии Игнатьевиче). Характерно, что в других жанрах народных произведений тур почти не встречается.

Мы не останавливаемся здесь на таких архаизмах, как «боярин», «луг» (в значении «лес в низине») и т. п., которые имеют большое распространение и в ряде других фольклорных жанров.

Характерным для лексики колядок является также последовательное употребление старорусского слова «куры» (вместо украинского *півні*, русского петухи, белорусского питухи) в стереотипном запове большого количества вариантов разных колядок: «Ой, рано, рано кури запіли» <sup>222</sup>, а также в форме: «Ой, кури, кури, не пійти раненьку». Лишь в исключительных случаях как явная модернизация появляются «півні» и «петухи» <sup>223</sup>.

Безусловно, что в колядках сохранилось такое количество архаизмов, в том числе уходящих в Киевский период и даже в более раннее время, каким не может похвалиться какой-либо другой жанр фольклора, за исключением былин.

### Эпитеты колядок

А. Н. Веселовский писал, что история эпитета — это история стили в сокращенном издании <sup>224</sup>. Действительно, в характере эпитетов определенного произведения или группы произведений можно распознать некоторые черты эпохи, породившей эти произведения, непосредственные реальные аксессуары, социально-бытовые черты времени или, по крайней мере, отражение литературных вкусов среды, создавшей тот или иной образ. Конечно,

при анализе фольклорных произведений, особенно древнего происхождения, в которых много позднейших наслоений, дело обстоит сложнее. Здесь помогает сравнительный анализ, сопоставление с произведениями письменности, в которых могут находиться те же или подобные эпитеты. При этом нужно учитывать устойчивость эпитетов: постоянный эпитет мог закрепиться лишь в условиях длительного бытования в исторической обстановке, содействовавшей такому закреплению. Конечно, этого нельзя сказать о всех без исключения случаях, но для большинства это безусловно. Эпитет «золотой» («златой») при слове «лук» мог закрепиться в ту эпоху, когда существовали луки, порой правленные золотом. То же касается словосочетаний «злато седло», «злат княжий стол», «злато стремя», «каленные стрелы» и т. п. Вот описание оседланного коня князя Данилы в Галицко-Волынской летописи: «Бе бо конь под нимѣ дивлению подобен, и седло от злата жъжена, и стрелы и сабля златом оукрашена, иными хитростями, якоже дивитися, кожих же оловира Грецького и кроуживы златыми плоскоми ошит, и сапози зеленого хъза шити золотом. Немцем же зрящим, много дивящимся». Конечно, часть эпитетов создавалась в результате намеренной идеализации народными певцами того или иного явления, как, например, орудия земледелия. Достаточно вспомнить описание сошки Микулы Селяниновича:

У оратая кобыла соловая,  
 Гужики у нее да шелковыи,  
 Сопка у оратая кленовая,  
 Омешки на сопки булатнии,  
 Присошечек у сошки серебряный,  
 А рогачик-то у сопки красна золота <sup>225</sup>.

Нельзя не сравнить это описание с аналогичным описанием в колядке, певшейся хозяйину хаты:

Ратаї твоє всьо молоде,	Сошнички твоє всьо мідзяние,
Волики твоє всьо половие,	Подвої твоє всьо дротяние,
Яремця твоє всьо буковис,	Полиці твоє всьо срібране,
Ой сохи твоє да й золотие.	Поводки твоє всьо шовковие! <sup>226</sup>

А. Н. Веселовский объяснял появление постоянных эпитетов тем, что их назначение было — «отметить в предмете черту, казавшуюся для него характерной, существенной показательной» <sup>227</sup>. Закрепление возможно лишь тогда, когда эта характерная черта становится наглядной, знакомой для всех. Такие эпитеты, как «быстрая» речка, «горячий» и «светлый» луч, «черная» земля, «мать сыра земля», «зеленое» дерево, «лютый» зверь и др., возникли в очень давнюю эпоху. Но и эти эпитеты должны привлекаться для сравнительного анализа.

Сравнив эпитеты колядок с эпитетами «Слова о полку Игореве», можно указать точные совпадения слова и закрепленного

при нем эпитета:

**Эпитеты «Слова»**

Буй тур.  
Зелена трава  
Злат стол.  
  
Злат стремя  
Злаченые стрелы  
Из седла злата  
Каменные горы  
Красные девки  
Синее море  
Светлое солнце  
Острые мечи  
Поля широкие  
Чистое поле

**Эпитеты колядок**

Буйні волоньки <sup>228</sup>  
Трава зелена <sup>229</sup>  
Золотий столик <sup>230</sup>  
Золотий стільчик  
Золотий столець  
Стременця золотця <sup>231</sup>  
Золотими стрілки <sup>232</sup>  
Золоте сідло <sup>233</sup>  
За горою, за кам'яною <sup>234</sup>  
Красна дівойка <sup>235</sup>  
Сине море <sup>236</sup>  
Світле сонце <sup>237</sup>  
Меч острый <sup>238</sup>  
Широки поле <sup>239</sup>  
Чистее поле <sup>240</sup>

Почти аналогами можно также считать:

Быстрая Каяла	Бистрий Дунай <sup>241</sup>
	Бистра річка
	Бистрі потоки
Красный Роман	Красний молодець

Достаточно точны и такие словосочетания:

Зелено древо	Зелені діброви <sup>242</sup>
Чръныя тучя	Чорна хмара
Чрълен стяг	Червоная короков

В колядках имеются такие эпитеты, которые встречаются и в «Слове»: люта змея <sup>243</sup>, ср. лютый звере; дорогі сукна, дорогі шати <sup>244</sup>, ср. драгыя оксамиты; жемчужні очка <sup>245</sup>, земчужний колос, жемчужна трава, ср. жемчюжну душу; погана віра <sup>246</sup>, поганые головы, поганий половчин, ср. поганые полки половецкие; тисові столи <sup>247</sup>, ср. на кровати тисове. В колядках можно найти и такие, известные всему фольклору, эпитеты «Слова», как великий, грозный, молодой, милый, сильный, старый, срібляний (пояс), хоробрий (в отношении молодца), чорна (земля, го-ра) и др.

Таким образом, значительная часть эпитетов, имеющих в «Слове о полку Игореве», до сих пор живет в колядках, в особенности в эпических, хотя текстов мы выбрали не так много (главным образом из сборников Гнатюка, Чубинского, Дея), и, что очень важно, основная масса названных эпитетов не является уникальной в колядках, а встречается довольно часто.

Приведем еще ряд эпитетов, которые не упомянуты в «Слове», но встречаются в других письменных источниках, либо по своей сущности явно относятся к Киевскому или несколько более позд-

нему періоду. В одному тільки збірнику Чубинського<sup>248</sup> знаходимо такі епитети: жовта мідь, білі намети, сив сокіл, ясенький сокіл, тихий Дунай, сивий кінь, золотий міст, золоті ворота, ясна шабля, ясна стрілка, шовковий хвостик, звіздові очі, золотий пояс, золотий човен, срібне весло, шовковий невод, перловий вінок, золоті ябка (яблуки), золотий пліт (огорожа), золоті ретязки. Додамо ще із збірника Дея: чорний тур, ясні мечика, тугенький лук, сива кунонька, шовкові сіті (для ловлі звірей, перевесища), буйні вітри, горностаї коралевії, воли голубії, на них ярма золотії, шуби соболеві.

Вибір ярок красок, часто ідеалізованне преувеличення з використанням епитетів золотий, срібляний, шелковий, жемчужний і др. при широкому використанні, звичайно, і більш звичайних епитетів являється визначальною рисою стилю епічних колядок. В якій-то мірі він нагадує стиль мініатюр в ілюстрованих, «лицевих» рукописах, наприклад, в Кенігсберзькій літописі.

Безумовно, значительне число вказаних тут епитетів зустрічається і в інших фольклорних жанрах, але такої насиченості ними, як в колядках і близьких до них циклах, ніде, крім былин, не зустрічається.

Весьма доказательно сопоставление эпитетов колядок и украинских дум, развитие которых в основном приходится на XVI—XVII вв. Эпитеты дум отличаются относительно большей реалистичностью. Мы не берем здесь бытовые думы, а выбираем героико-исторические, относящиеся к XVI — середине XVII в.: все варианты дум «Хведір Безрідний», «Матяш Старий», «Вдова Івана Сірка», «Фесько Ганжа Андибер», «Козак Голота (Нетяга)», «Самійло Кішка», «Три брати Самарські», а также думу «Про козацьке життя», в которой выявляется активное участие казачества в социально-политической жизни страны.

Даже не учитывая такие характерные для дум эпитеты, как пицаль семипядная, голова козацкая, бідний нетяга, оковита горилка, дуки-сребраники, грізна гармата и др., которые просто не могли возникнуть во времена Киевской Руси, можно сказать, что вообще эпитеты дум о борьбе с татарами и турками имеют мало общего с эпитетами произведений Киевской эпохи, например, со «Словом». В думах о борьбе с татарами и османской Турцией мы находим лишь такие эпитеты, которые распространены во всем украинском фольклоре: добрий кінь, вороний кінь, чисте поле, сира земля, булатна шабля, гостра щабля, бистрі ріки, голубонько сивенький, темні ліси, біле каміння, сиві тумани, тихий вітер, буйні вітри, темна нічка, тяжка неволя, рани смертельні, гіркі сльози, дрібні сльози, холодна вода, дробен мак, біле тіло, чорна хмара, карі очі, жовта ність, ясен сокол, сива зозуля, сиза зозуленька и т. п. Из эпитетов старинного эпического стиля можно указать: ясный меч, ясні пожари, срібні уділа, шовкова тетива, шовкові поводка. В думе о Коновченко находим редкий эпитет: богатырська зброя, т. е. оружие<sup>249</sup>. Характерно,

что если в думах эпитет «козацкий» приурочивается ко многим словам (голова, тіло, зброя, кінь, слава и т. п.) буквально на каждом шагу, то в колядках эпического склада он встречается крайне редко.

Как можно видеть, в думах содержится всего несколько эпитетов, известных «Слову», и это объясняется тем, что «Слово» и жанр украинских дум создавались в разные исторические периоды. Такого большого различия между эпитетами «Слова» и колядок нет. И то различие, которое все же имеется, объясняется, во-первых, тем, что колядки бытовали в устной передаче и эволюционировали в течение столетий, и, во-вторых, той естественной разницей, которая существовала между «Словом» как произведением письменности, рассчитанной на определенную аудиторию, и произведениями фольклора.

Таким образом, эпитеты колядок так же, как их лексика и постоянные места, подтверждают принадлежность этого цикла обрядового народного творчества, особенно произведений героико-эпического характера, к тем же временам, когда возникло «Слово о полку Игореве» и «Повесть Временных лет», т. е. к Киевскому периоду.

Тематическая и стилистическая близость определенной группы колядок с эпическими произведениями киевского периода наглядно показывает, что обрядовый фольклор (в данном случае новогодние величальные песни) развивался не изолированно, а в тесном взаимодействии с другими фольклорными жанрами и что в нем сохранились черты разных исторических эпох. Сравнительный анализ отдельных видов обрядовой поэзии с другими жанрами фольклора и письменной литературы определенного периода позволяет датировать с большей или меньшей определенностью период возникновения отдельных произведений или их образов, сюжетов, мотивов, стилистических особенностей и проследить таким образом те изменения, которые обрядовая поэзия испытывала на протяжении веков.

Из сказанного вытекает еще один важный вывод. Украинские колядки, народные песни, относительно хорошо сохраняющие особенности древнерусского эпического стиля Киевской эпохи (в определенной мере это относится и к соответствующим циклам русской и белорусской обрядовой поэзии), свидетельствуют о том, что во многом близкие им по своей поэтике русские былины создавались в той же народной среде, что и упомянутые обрядовые песни.

<sup>1</sup> Головацкий Я. Ф. Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. II, с. 36.

<sup>2</sup> Там же, ч. II, с. 607; ср. там же, ч. II, с. 11.

<sup>3</sup> Отдел рукописей Библиотеки АН УССР, ИНВ. 1327, № 201.

<sup>4</sup> Радченко З. Гомельские народные песни (белорусские и малорусские). СПб., 1888, с. 117.

<sup>5</sup> Дей О. І. Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія. Київ, 1965, с. 86.

- 6 Шейн П. Белорусские песни. СПб., 1874, № 90.
- 7 Песни народных свят и обрядаў, укладание и редакция Н. С. Гилевича. Минск, 1974, с. 116.
- 8 Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1903, вып. IV, с. 175, варианты 18а и 18б.
- 9 Романов Е. Белорусский сборник. Киев, 1885, т. I, вып. 2, с. 447.
- 10 Дей О. I. Колядки..., с. 182 и др.
- 11 Чубинский П. Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-русский край. СПб., 1872—1878, т. III, с. 232. См. также Отдел рукописей Библиотеки АН УССР, инв. 1327, № 200; 3507, № 1; 3514, № 2.
- 12 Шейн П. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края. СПб., 1889, т. I, ч. 1, с. 80.
- 13 Радченко З. Гомельские народные песни..., с. 25.
- 14 Безсонов П. А. Белорусские песни. М., 1871, ч. I, вып. 1 и 2, с. 7, № 5.
- 15 Шухевич В. Гуцульщина. Львов, 1904, вып. IV, с. 150, № 14.
- 16 Чубинский П. Труды, т. III, с. 352.
- 17 Песни, собранные П. Рыбниковым. М., 1909, т. II, с. 152.
- 18 Григорьев А. Д. Архангельские былины. М., 1904, т. I; Прага, 1939, т. II; СПб., 1910, т. III; т. III, с. 284.
- 19 Гильбердинг А. Ф. Онежские былины. М. Л., 1949—1951, т. III, № 254.
- 20 Материалы для терминологического словаря Древней России/Сост. Г. Е. Кочин. М.; Л., 1937, с. 309.
- 21 Антонович В. и Драгоманов М. Исторические песни малорусского народа. Киев, 1874, № I А, Б и В; № 4, А и Ж; Чубинский П. Труды..., т. III, 297 и др.
- 22 Дей О. Колядки..., с. 171, 172.
- 23 Там же, с. 93, 148, 308, 43, 45.
- 24 Шухевич В. Гуцульщина, вып. IV, с. 32.
- 25 Безсонов П. А. Белорусские песни, с. 7.
- 26 Песни народных свят, с. 101—102, ср. 121.
- 27 Добровольский В. Н. Смоленский этнографический сборник, вып. IV, с. 182—183, ср. 179, № 216.
- 28 Колесса Ф. Народні пісні в Галицької Лемківщини.— В кн.: Етнографічний збірник. Львів, 1929, т. XXXIX—XL, с. 299.
- 29 Гнатюк В. Колядки і щедрівки. Львів, 1914, т. I и II.— Етнографічний збірник, т. XXXV и XXXVI; т. II, с. 37, вар. Г; т. I, с. 164, вар. Г; ср. вар. Д; т. I, с. 163, вар. Б.
- 30 Дей О. I. Колядки..., с. 96.
- 31 Коробка Н. Колядки и щедровки, записанные в Вольнском Полесье.— Живая старина, 1901, вып. 2, № 91А. Еще сюжеты: И-й От...ий. Сніванки з Гуцульщини.— Правда. Львів, 1879, вып. 5, с. 299; Чубинский П. Труды..., т. III, с. 441.
- 32 Шейн П. Русские народные песни. М., 1870, ч. I, вып. 3, № 1, 2.
- 33 Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области северного великорусского наречия.— Сборник ОРЯС. СПб., 1877, с. 252, 253.
- 34 Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1887, вып. 2, с. 106, 107.
- 35 Шейн П. Белорусские песни, с. 46, 106.
- 36 Песни, собранные П. Рыбниковым, т. I, с. 349.
- 37 Древние российские стихотворения, собранные Киршеем Даниловым/Изд. подгот. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. М.; Л., 1958, с. 28.
- 38 Перетц В. Слово о полку Ігоревім. Київ, 1926, с. 297.
- 39 Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 37, вар. Г.
- 40 Добровольский В. Н. Песни Дмитровского уезда Орловской губ.— Живая старина, 1905, вып. 3—4, с. 335.
- 41 Коробка Н. Колядки и щедровки..., вып. 2, № 53А.
- 42 Радченко З. Гомельские народные песни..., с. III.
- 43 Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 26.
- 44 Малинка А. Сборник материалов по малорусскому фольклору. Чернигов, 1902, с. 108.
- 45 Головацкий Я. Народные песни..., ч. II, с. 87; ч. III, отд. II, с. 73.
- 46 Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные в Черни-

- говской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895—1899, т. III, с. 12.
- <sup>47</sup> Дей О. Колядки..., с. III, 170, 299—301, 235, 281.
- <sup>48</sup> Там же, с. 461.
- <sup>49</sup> Снегирев П. М. Русские простонародные праздники..., вып. 2, № 1; ср. Песни, собранные П. Киреевским. Новая серия. М., 1911, вып. I, с. 295.
- <sup>50</sup> Песни, собранные П. В. Киреевским, с. 18.
- <sup>51</sup> Добровольский В. Смоленский этнограф. сборник, вып. IV, с. 16.
- <sup>52</sup> Wykowski P. Pieśni obrzędowe ludu ruskiego z okolic Pińska.— In: Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, II, 1878, s. 276; ср. Головацкий Я. Народные песни..., т. III, вып. 2, с. 220.
- <sup>53</sup> Шейн П. Материалы..., т. I, ч. 2, с. 344.
- <sup>54</sup> Шухевич В. Гуцульщина, вып. IV, с. 97.
- <sup>55</sup> Довнар-Запольский М. Белорусское Полесье. Киев, 1895, вып. 1, с. 44.
- <sup>56</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 295.
- <sup>57</sup> Шейн П. Белорусские песни, с. 97. Подробно см.: Безсонов П. А. Белорусские песни, ч. I, вып. I, № 3.
- <sup>58</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 42.
- <sup>59</sup> Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1883, т. I; Колядки и щедровки. Варшава, 1887, т. II, с. 127—151.
- <sup>60</sup> Отдел рукописей Библиотеки АН УССР, Архив Сементовских, № 71, рукопись 40-х годов XIX в.
- <sup>61</sup> Барсов Е. В. Причитания Северного края. М., 1885, ч. III, с. 126.
- <sup>62</sup> Григорьев А. Д. Архангельские былины, т. III, с. 318.
- <sup>63</sup> Песни, собранные П. Рыбниковым, т. II, с. 153—154, 478.
- <sup>64</sup> Астахова А. М. Былины Севера. М.; Л., 1938, т. I, с. 240, 405.
- <sup>65</sup> Песни, записанные Фаворским в с. Павлове Нижегородской губ. Памятники великорусского наречия.— Прибавл. к Известиям II отд. АН, 1855, IV, № 2. А. Марков в статье «Бытовые черты русских былин» (Этнографическое обозрение, 1903, № 3) указывает несколько вариантов.
- <sup>66</sup> Гильфердинг А. Ф. Онежские былины, т. III, с. 543.
- <sup>67</sup> Там же, т. I, с. 569.
- <sup>68</sup> Песни, собранные П. Рыбниковым, т. II, с. 540.
- <sup>69</sup> Шергин В. У Архангельского города у корабельного пристанища. М.; Л., 1924, с. 44.
- <sup>70</sup> «Русская Правда» по академическому списку.— В кн.: Хрестоматия по истории русского права/Сост. М. Владимировский-Буданов, вып. 1, изд. 6, Киев, 1964 с. 20—29; Правда Роськая. СПб.; Киев, 1908.
- <sup>71</sup> «Русская Правда» по Карамзинскому списку.— В кн.: Хрестоматия, с. 30—69.
- <sup>72</sup> Аристов П. Промышленность древней Руси. СПб., 1861, с. 93.
- <sup>73</sup> Барсов Е. В. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси, М. 1887, т. I, с. 264.
- <sup>74</sup> Там же, т. I, с. 262.
- <sup>75</sup> Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, СПб., 1912, т. III, с. 559.
- <sup>76</sup> Потебня А. А. Объяснения..., т. II, с. 626.
- <sup>77</sup> Головацкий Я. Народные песни, ч. III, отд. 2, с. 54.
- <sup>78</sup> Чубинский П. Труды, т. III, с. 273.
- <sup>79</sup> Потебня А. А. Объяснения..., т. II, с. 626.
- <sup>80</sup> Головацкий Я. Народные песни..., ч. III, отд. 2, с. 50; Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 58.
- <sup>81</sup> Коробка Н. Колядки и щедровки, № 16Г.
- <sup>82</sup> Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 26.
- <sup>83</sup> Варенцов В. Сборник русских духовных стихов. СПб., 1880, с. 107.
- <sup>84</sup> Коробка Н. Колядки и щедровки, № 16Б; № 57.
- <sup>85</sup> Радченко З. Гомельские нар. песни, с. III.
- <sup>86</sup> Метлинский А. Народные южнорусские песни. Киев, 1854, с. 338.
- <sup>87</sup> Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 38. Ср. там же 19, 20, 27; т. I, с. 190 и др.
- <sup>88</sup> Гринченко В. Этнографические материалы..., т. III, с. 12.
- <sup>89</sup> Песни, записанные П. Киреев-



- ским. Новая серия, вып. 1, с. 27.
- <sup>90</sup> *Ефименко П. С.* Материалы по этнографии русского населения Архангельской губ. М., 1877, ч. 1, с. 149.
- <sup>91</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 20 и др.
- <sup>92</sup> *Добровольский В. П.* Смоленский этнографический сборник, вып. IV, с. 583.
- <sup>93</sup> Собрание разных песен. Издал М. Чулков, части I—III с приб. СПб., 1770—1773, ч. I, № 140.
- <sup>94</sup> Песни, собранные П. Рыбниковым, т. II, с. 293, 149.
- <sup>95</sup> Древние российские стихотворения, с. 24.
- <sup>96</sup> Добровольский В. П. Смоленский этнографический сборник, вып. IV, с. 127, 67А; 87Б.
- <sup>97</sup> *Кохановская П. С.* Несколько русских песен.— Русская беседа, 1860, № 1, с. 116.
- <sup>98</sup> *Срезневский И.* Материалы..., г. III, с. 553—559.
- <sup>99</sup> *Марков А.* Беломорские былины. М., 1901, № 14.
- <sup>100</sup> *Добровольский В.* Смоленский этнографический сборник, вып. IV, с. 581.
- <sup>101</sup> *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, с. 87.
- <sup>102</sup> Материалы для терминологического словаря, с. 64.
- <sup>103</sup> *Сумцов Н.* Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888, с. 67.
- <sup>104</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. I, № 21Б; *Шухевич В.* Гуцульщина, вып. IV, № II, с. 147.
- <sup>105</sup> *Шухевич В.* Гуцульщина, вып. IV, с. 63, 51—52, 65—67.
- <sup>106</sup> Песни, собранные П. Рыбниковым, т. II, с. 160.
- <sup>107</sup> *Довнар-Запольский М.* Белорусское Полесье, № 309.
- <sup>108</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 32.
- <sup>109</sup> *Лукашевич П.* Малороссийские и Червонорусские народные думы и песни. СПб., 1836, с. 90.
- <sup>110</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 288.
- <sup>111</sup> Галицько-руські народні пісні з мелодіями, зібрав у с. Ходовичах Іван Колесса.— В кн.: Етнографічний збірник. Львів, 1901, т. XI, с. 1.
- <sup>112</sup> *Головацкий В.* Народные песни, ч. III, отд. 2, с. 534.
- <sup>113</sup> *Антонович В.* и *Драгоманов М.* Исторические песни, вып. I, с. 2, вар. Б.
- <sup>114</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 21. Сб. М. Вовчка из Черниговщины.
- <sup>115</sup> *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, с. 68.
- <sup>116</sup> *Добровольский В.* Смоленский этнографический сборник, в. IV, с. 30.
- <sup>117</sup> Правда. Львов, 1879, вып. 5, с. 299.
- <sup>118</sup> *Коробка Н.* Колядки и щедровки, № 85; ср. вар. В.
- <sup>119</sup> *Озаровская О. Е.* Бабушкины старины. Пг., 1916, с. 40.
- <sup>120</sup> *Дей О.* Колядки..., с. 142. См. с. 160.
- <sup>121</sup> Там же, с. 185, ср. с. 200.
- <sup>122</sup> Отдел рукописей Библиотеки АН УССР. Инв. 1392, XXII (в). Запись Платона Лукашевича.
- <sup>123</sup> *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, с. 33; ср. ч. III, отд. 2, с. 534.
- <sup>124</sup> *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 286, 302.
- <sup>125</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 111.
- <sup>126</sup> *Дей О.* Колядки, с. 154, Ср. с. 157, 185 и др.; *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, с. 64.
- <sup>127</sup> *Коробка Н.* Песни Каменецкого у. Подольской губ.— Живая старина, 1895, вып. 1, с. 75.
- <sup>128</sup> *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, с. 84.
- <sup>129</sup> Там же, ч. III, отд. 2, с. 43.
- <sup>130</sup> *Гнатюк В.* Колядки, т. II, с. 35; ср. с. 51, 52 и др.
- <sup>131</sup> *Барсов Е. В.* Слово..., ч. I, с. 242.
- <sup>132</sup> *Орлов А. С.* Древняя русская литература. М.; Л., 1939, с. 36.
- <sup>133</sup> Древние российские стихотворения, с. 88.
- <sup>134</sup> *Коробка Н.* Колядки и щедровки, № 86.
- <sup>135</sup> *Kolberg O.* Rokucie. Kraków, 1882, t. I, N 8.  
*Малинка А.* Сборник материалов, с. 97; *Чубинский П.* Труды, т. III, с. 296.
- <sup>136</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 51, вар. Л.
- <sup>137</sup> Там же, с. 51, вар. М; *Kolberg O.* Rokucie, t. I, N 10.
- <sup>138</sup> *Астагова А. М.* Былины Севера, т. I, с. 309.
- <sup>139</sup> *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 277.
- <sup>140</sup> *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 108; там же, с. 33, 35, 55.

- 141 *Kolberg O.* Pokucie, t. I, s. 109.
- 142 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 51.
- 143 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 279.
- 144 *Орлов А. С.* Об особенностях формы русских воинских повестей. М., 1909, с. 13, 14.
- 145 *Цертелев П. А.* Опыт собрания старинных малороссийских песней. СПб., 1819, с. 31.
- 146 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 279; 278, № 8.
- 147 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 34, 35; *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 291.
- 148 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 51, 55.
- 149 Полное собрание русских летописей, т. VI, с. 312.
- 150 *Kolberg O.* Obraz etnograficzny. Kraków, 1881, t. I, s. 102.
- 151 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 59.
- 152 *Григорьев А. Д.* Архангельские былины, т. I, № 24(60).
- 153 Зап. Юго-Западного отдела Рус. геогр. об-ва. Киев, 1874, т. I, с. 18.
- 154 *Лукашевич П.* Малороссийские и червопороусские народные думы, с. 40.
- 155 *Метлинский А.* Народные южно-русские песни, с. 128.
- 156 *Антонович В.* и *Драгоманов М.* Исторические песни, вып. 1, с. 27.
- 157 *Головацкий В.* Народные песни, ч. II, вып. 2, с. 40.
- 158-159 *Дей О.* Колядки..., с. 88.
- 160 Отдел рукописей Библиотеки АН УССР, инв. 1610.
- 161 *Метлинский А.* Народные южно-русские песни, с. 391.
- 162 *Гринченко Б.* Этнографические материалы, т. III, с. 18; 19; 20; ср. с работой *Дей*, с. 192.
- 163 *Vukowski P.* Pieśni obrzędowe, с. 265.
- 164 *Гринченко Б.* Этнографические материалы, т. III, с. 12.
- 165 *Радченко З.* Гомельские народные песни, с. 117.
- 166 *Романов Е.* Белорусский сборник, т. I, вып. 1—2, с. 447.
- 167 Песни, собранные П. Киреевским. Новая серия, вып. I, № 65, с. 27.
- 168 *Шейн П.* Материалы..., т. I, ч. 2, с. 411.
- 169 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 58; подробно см.: *Шуцевич В.* Гуцульщина, вып. IV, с. 100, № 16.
- 170 Отдел рукописей Библиотеки АН УССР. Архив Рус. геогр. об-ва. Записи М. Ф. Козмея конца 80-х годов, № 3. Буковина.
- 171 *Шейн П. В.* Русские народные былины.— Чтения в обществе истории и древностей российских. М., 1859, кн. 3, с. 127.
- 172 *Марков А.* Беломорские былины, № 63.
- 173 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 61.
- 174 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 291.
- 175 Отдел рукописей Библиотеки АН УССР, Инв. 1598, № 34.
- 176 *Метлинский А.* Народные южно-русские песни, с. 339.
- 177 Отдел рукописей Библиотеки АН УССР. Записал И. С. Харука в 1940 г. в Снятинском у. Ср. былины в сборнике Песни, собранные Н. В. Киреевским. М., 1860, вып. 1, с. 50—65; *Григорьев А. Д.* Архангельские былины, т. II, с. 77; *Гильфердинг А.* Онежские былины, ч. III, с. 30.
- 178 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 64.
- 179 Отдел рукописей Библиотеки АН УССР. Инв. 1598, № 34.
- 180 *Дей О.* Колядки..., с. 231.
- 181 *Гильфердинг А.* Онежские былины, т. II, с. 467.
- 182 *Kolberg O.* Pokucie, t. I, с. 108, N 8.
- 183 *Халанский М.* Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885, с. 222.
- 184 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 111.
- 185 *Гильфердинг А.* Онежские былины, т. II, с. 339.
- 186 Софиевская I летопись. Л., 1925, вып. 1, с. 9.
- 187 *Kolberg O.* Zwyczaje i obrzędy weselne z Polesia.— Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków, 1888, XII.
- 188 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 294—295; 387, № 114.
- 189 *Свидницький А.* (*Петриченко*). Великдень у подолян.— Основа, 1861, ноябрь—декабрь, с. 55.
- 190 Характерный пример: *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 24.
- 191 *Коробка П.* Колядки и щедровки, № 52. См. там же, № 176, А и Б; *Безсонов П. А.* Белорусские пес-

- ни, ч. I, вып. 1, с. 13 (волочобная) и 72 (колядка).
- 193 *Porowski B.* Pieśni ludu ruskiego ze wsi Zalewańszczyzny.— Zbiór wiadomości do antropologii krajo wej. Kraków, 1884, N 10.
- 194 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 33, вар. А; *Рубец А.* Сборник украинских народных песен, 1882, вып. 2—3, № 6; *Метлинский А.* Народные южнорусские песни, с. 252.
- 195 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 64.
- 196 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. II, с. 57.
- 197 *Потебня А. А.* Объяснения..., т. II, с. 711.
- 198 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. III, вып. 2, с. 226; с. 556; ч. II, с. 82; там же, с. 57; ч. III, отд. 2, с. 567; *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 274.
- 199 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 431.
- 200 Там же, с. 288, вар. В и др.
- 201 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, № 95Б.
- 202 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. II, с. 87; ч. III, отд. 2, с. 73.
- 203 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 318; *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 152, 154.
- 204 *Довнар-Запольский М.* Белорусское Полесье, вып. 1, с. 22.
- 205 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 295.
- 206 *Антонович В. и Драгоманов М.* Исторические песни, вып. 1, с. 15—16; *Головацкий Я.* Народные песни, ч. II, с. 63; ч. III, с. 47; *Дей О.* Колядки, с. 439.
- 207 *Головацкий Я.* Труды..., ч. III, отд. 2, с. 8.
- 208 *Антонович В. и Драгоманов М.* Исторические песни, вып. 1, с. 19 и 15.
- 209 *Kolberg O.* Rokucie, с. 109; *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 51.
- 210 *Коробка Н.* Колядки и щедровки, № 56А, № 88; *Антонович В. и Драгоманов М.* Исторические песни, вып. 1, с. 3; *Безсонов П.* Белорусские песни, с. 7.
- 211 *Дей О.* Колядки..., с. 50.
- 212 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. III, отд. 2, с. 39, № 7; несколько ухудшенный вариант: *Коробка Н.* Колядки и щедровки, № 53Б.
- 213 *Дей О.* Колядки..., с. 324; *Гринченко В.* Этнографические материалы, т. III, с. 16.
- 214 *Радченко З.* Гомельские нар. песни, с. 117, № 19; *Гринченко В.* Этнографические материалы, т. III, с. 43; *Романов Е.* Белорусский сборник, т. I, вып. 1—2, № 4; *Гринченко В.* Этнографические материалы, т. III, с. 12.
- 215 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 270.
- 216 *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник, т. IV, с. 123, вар. В.
- 217 *Шухевич В.* Гуцульщина, т. IV, с. 116, 119; *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 28; *Гринченко В.* Этнографические материалы, т. III, с. 24; *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 22.
- 218 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 31.
- 219 Там же, т. I, с. 239.
- 220 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. II, с. 84; ч. III, отд. 2, с. 534.
- 221 *Коробка П.* Колядки и щедровки, № 54.
- 222 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 285, вар. 3 и мн. др.; *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 39.
- 223 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 286; *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник, т. IV, с. 16.
- 224 *Веселовский А. Н.* Из истории эпитета.— Собр. соч. СПб., 1911, т. I, с. 58.
- 225 *Гильфердинг А.* Онежские былинны, т. II, с. 538.
- 226 *Дей О.* Колядки..., с. 82, 83.
- 227 *Веселовский А. Н.* Из истории эпитета, с. 66
- 228 *Гнатюк В.* Колядки..., т. I, 119.
- 229 Там же, т. II, с. 159.
- 230 *Головацкий Я.* Народные песни, ч. III, отд. 2, с. 10; *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 274, 293.
- 231 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 286.
- 232 *Гнатюк В.* Колядки..., т. I, 160.
- 233 Там же, т. II, с. 79.
- 234 Там же, т. II, с. 11.
- 235 Там же, т. II, с. 2.
- 236 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 299.
- 237 *Гнатюк В.* Колядки, т. I, с. 179.
- 238 *Чубинский П.* Труды..., т. III, с. 274.
- 239 *Гнатюк В.* Колядки..., т. II, с. 34.

- <sup>240</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 272.
- <sup>241</sup> Там же, III, с. 434; 303; Гнатюк В. Колядки..., т. I, с. 120; т. II, с. 22.
- <sup>242</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 283; 291; 281.
- <sup>243</sup> Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 27.
- <sup>244</sup> Там же, т. II, с. 2; т. I, с. 143.
- <sup>245</sup> Там же, т. II, с. 110; т. I, с. 137; Дей О.. Колядки..., с. 164.
- <sup>246</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 273.
- <sup>247</sup> Гнатюк В. Колядки..., т. II, с. 5.
- <sup>248</sup> Чубинский П. Труды..., т. III, с. 275, 299, 280, 300, 274, 289, 357, 391, 297; 285, 289, 294, 297, 311, 424, 433. Дей О.. Колядки..., с. 164, 220, 247, 328, 53, 122, 341, 63, 73.
- <sup>249</sup> Отдел рукописей АН УССР. Рукопись Шинцацкого-Ильича.

---

Р. С. ЛИПЕЦ

## Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе

Элементы погребальной обрядности и фольклора в тюрко-монгольском эпосе представляют большой интерес как для выяснения сложного состава эпоса, так и отдельных моментов этнической истории кочевых в прошлом народов Евразии. Это относится и к погребениям с конем, типичным для коневодческих народов

Тюрко-монгольский эпос (как и всякий эпос) не монолитен в жанровом отношении. Он включает в себя, поглощая и трансформируя согласно своей художественной специфике, элементы произведений других жанров (их словесный состав, образы и отдельные ситуации), а иногда и целые произведения.

Особенно ярко это сказалось в отображении погребальной обрядности. В эпосе можно найти не только оплакивание умершего (причеты), но и заклинания, особенно в речи, обращенной к самому умершему или к его верховному коню, которого убивали на похоронах или поминальной гризне, чтобы он сопровождал своего хозяина в мир мертвых. Встречаются в эпосе и малые жанры: благопожелания и проклятия, пословицы и афоризмы, относящиеся к погребальной обрядности, и пр.

При всех локальных и стадияльных различиях обряда погребения всадника с конем (или в модификациях — «заменах» коня в этом обряде) у различных кочевых в прошлом народов Великого пояса степей, в нем обнаруживается значительная общность. Эта общность «погребально-поминального комплекса», доходящая иногда «до поразительного сходства» у ряда народов, «не только отражает пройденные ими... общие стадии религиозного мышления, но и историко-культурные и на определенных этапах этногенетические связи между некоторыми из них»<sup>1</sup>. Но нельзя забывать и о возможностях влияния миграций и межэтнического «смеше-

ния»<sup>2</sup>, обусловленных разными причинами, способствовавших переносу форм погребения, причем новое могло наслаиваться на более древние традиции. Все это соответственно нашло отображение в эпосе.

Каждый народ, обладавший начатками коневодства и широко употреблявший коней как транспортное и боевое животное, стремился обеспечить своих умерших (воинов в первую очередь) и в загробном мире конем. Достаточно сослаться на обширный подбор материалов, сделанный Д. Н. Анучиным в его известном труде «Сани, ладья, кони как принадлежности похоронного обряда». Наиболее показательны приведенные им факты заимствования североамериканскими индейцами, сравнительно недавно узнавшими лошадь и освоившими ее для верховой езды, элементов погребения с конем у европейцев или даже создания заново сходной обрядности: «...похоронные обряды,— пишет Д. Н. Анучин,— сложились скоро в таком виде, что стали отчасти напоминать соответственные обряды многих конных народов древности, как, например, скифов, половцев и других»<sup>3</sup>. К таким «конным народам» принадлежали и тюрко- и монголоязычные кочевники.

Археологические и этнографические данные подтверждают, что оформление образов и мотивов тюркского (как и монгольского) эпоса опирается на исторически известную обрядность<sup>4</sup>. В. П. Дьяконова, например, придавая важное значение даже фрагментарным упоминаниям о похоронных обрядах в тувинском эпосе (в том числе и о погребениях с конем), утверждает, что фольклорные данные «характеризуются большой достоверностью, как это видно из сопоставления их с этнографическим и археологическим материалом. Они ни в коем случае не могут считаться фольклорным вымыслом. Они отражают реальную действительность тувинского пародного быта, более того — исторически различные типы погребального обряда тувинцев»<sup>5</sup>. Преобладает в эпосе, естественно, более древний, доламаистский слой, — соответственно эпохе сложения эпоса и его традиционализму. При этом исследовательница подчеркивает необходимость изучения погребального обряда (по источникам разных типов), на основе которого «вполне обоснованно решаются проблемы происхождения тувинцев, их этногенетические и этнокультурные связи с другими народами»<sup>6</sup>.

Действительно, далеко не всегда пестрота погребального обряда (наиболее ярко выражающаяся во всевозможных заменах и имитациях) означает его эволюцию. Во многих случаях это объясняется сложностью этногенетических компонентов того или иного народа и этнокультурных связей в данном регионе.

Конечно, комплексное изучение особенностей погребальной обрядности (в аспекте данных фольклористики, этнографии и археологии) требует от исследователей дальнейшей разработки методики такого изучения.

Говоря о значении погребений с конем, не следует переносить на погребальную обрядность все, что известно о культе коня, связанном с солярной символикой, дуалистическими понятиями о мировом добре и зле в развитых религиях индоевропейцев и др., т. е. со всем тем, что основано на рафинированных, усложненных жреческих ритуалах и мифах.

Единство объекта обрядовых действий вовсе не означает единства представлений, с ним связанных. «Смертный» конь — не жертва богам или предкам, как нередко утверждается в этнографических и фольклористических исследованиях. Сопогребение коня с его хозяином имело самое «утилитарное» значение: без коня кочевнику было не обойтись в жизни, поэтому нужно было обеспечить его конем и в ином мире, где будет продолжаться, как предполагалось, его существование в иных условиях. Назначение «смертного» коня — доставить своего хозяина-всадника туда и служить ему там в переездах и походах, как и раньше.

Для того чтобы хозяин коня владел в ином мире табунами, а конь мог продолжать быть производителем и даже вожаком табуна, погребали иногда вместе с верховым конем еще кобылу с жеребенком или без него, обеспечивая этим будущий прирост табуна, а также мясную и молочную пищу для умершего. Еще Плато Карпини отметил такое погребение у знатных монголов в XIII в.: «...и вместе с ним хоронят кобылу с жеребенком и коня с уздечкой и седлом... чтобы у него была в другом мире кобыла... чтобы получать от нее молоко и даже иметь возможность умножать себе коней, на коих он мог бы ездить»<sup>7</sup>. В якутском обряде XIX в. погребение обетного, «счастливого», коня погребали вместе с кобылицей; впоследствии конь должен был «вернуться» в сопровождении табуна лошадей.

Функции погребального коня, оседланного и взнузданного, останки которого обнаруживаются археологами в древних могильниках, не отличаются по сути от функций «посмертной» жены или рабыни, «соумирающих» воинов, конюхов, предметов вооружения, бытовой утвари и т. д. С таким же основанием, как о культе погребального коня, можно говорить и о культе сосудов с пищей, поставленных в могилу.

Подразделять четко обряд положения коня в могилу и ритуального съедения его на тризне едва ли возможно. Во-первых, это нередко одно и то же животное: мясо съедалось, а шкура с головой и нижней частью ног, а также кости клались в могилу или близ нее, т. е. происходила замена целого коня его частями. Во-вторых, акт ритуального съедения мяса означал, в представлениях участников обряда, то же отправление коня в мир мертвых (там его части или кости соединятся вновь). В-третьих, части конской туши (как и баранов), могли служить просто «смертной пищей», причем это именно почетные куски — «уча».

Разностороннее использование кочевниками коня как транспортного, боевого и употребляемого в пищу животного дало нередкое совмещение в одном и том же обряде захоронения полностью снаряженного, заседланного коня и конских костей от трапезы. Нужно было обеспечить умершего не только ездовым конем, но и лучшей пищей — кониной. Съесть же боевого коня — «отточенное орудие войны»<sup>8</sup>, очевидно, считалось предосудительным у многих народов. В «Манасе», например, герой, победив противника (Кокчо), оставляет его на дороге, но убивает его боевого коня, и советует питаться им<sup>9</sup>. Эпический герой Хонгор в калмыцкой версии «Джангара» съедает коня убитого в поединке соперника, видимо, не только для того, чтобы утолить голод, но и чтобы надругаться над побежденным<sup>10</sup>.

«Смертному» коню вместе с его хозяином предстоял, по традиционным представлениям, долгий путь. Поэтому полностью снаряженный конь и стоял иногда сутками, до похорон, около юрты умершего, как бы подготовленный в дальнюю дорогу. У тувинцев лошадь, которую вели к месту погребения умершего, была не только взнуздана и оседлана, но и снабжена перекидными сумами с едой, арканом и путами<sup>11</sup>. С укреплением ламаизма такого коня стали отдавать ламе (через него — монастырю) «за хорошую дорогу в мир усопших», обеспеченную якобы чтением молитв и пр.<sup>12</sup>

Близкий обряд бытовал и у хакасов. Отметим, что в выполнении этой обрядности участвовали старик и старуха (старшие родичи?)<sup>13</sup> Возможно, что именно этот обычай отражен в небольшом эпизоде киргизского эпоса: конь умирающего Манаса, Тайбурыл «томится», привязанный у коновязи за юртой<sup>14</sup>. Не был ли он также предназначен для заклания?

В науке в последнее время «рационалистическая» по сути дела основа обряда погребения с конем все больше затуманивается представлением о жертвоприношении якобы погребального коня (кому? божества, духи предков не упоминаются ни в речи участников обряда, обращенной к коню или умершему, ни как-либо иначе). Но взгляд на обряд сопребения с хозяином его коня как на жертвоприношение никогда не доминировал.

Уже в сообщениях путешественников XIII в. в монголах видна устойчивость «рационалистической» интерпретации обычая захоронения с конем в кочевническом мире. Кроме Плано Карпини, это же отмечал Марко Поло: «Когда государь умирает, всех его лучших лошадей они убивают, чтобы были они у него на том свете»<sup>15</sup>.

В русской науке четкое понимание «утилитарного» значения погребения с конем появилось еще в XVIII в. Информатор В. Н. Татищева писал о якутах: «В прежние годы обычность была, что с умершим господином верных из его слуг погребали, которое в давних годах оставлено, а за умершим господином лошадей бьют и особливо погребают около его, а седло и всю збрую конскую и ево зимнюю и летнюю одежду, лук с приправою, котел и всякую

посуду кладут при нем в одну могилу и помышляют, что на оном свете ездить будет на лошаде, а человек ему служить, а положенное ему платье носить, а съесное есть»<sup>16</sup>.

Та же традиция продолжалась в XIX в.<sup>17</sup> В советское время ее убедительно аргументировал А. Н. Бернштам, возражая против объяснения всего тотемизмом: «Факт положения в могилу покойного лошади, особенно у тюрков (Монголия), ставит под сомнение, возможно ли считать, что здесь лошадь — тотем. Захоронение лошади в полном снаряжении и приготовление ее к походу нельзя сравнить с ритуальным убийством лошади... Мы предполагаем, что положение лошади в могилу есть просто отражение анимизма, как и связанное с последним положение оружия и т. д.»<sup>18</sup>

Не оставлена эта точка зрения (которой придерживается и автор данной статьи) и в настоящее время. Она последовательно проводится, например, в исследованиях погребальной обрядности этнографов и археологов Казахстана. Такова установка авторов коллективного труда «История Казахской ССР»<sup>19</sup>. Последовательно выявляется связь массовых захоронений коней в степях Евразии, начиная с I тысячелетия до н. э., с переходом в этот период населения степей к кочевому скотоводству. Взгляд на «практическую» роль коня в погребальной обрядности кочевников, солидно обоснованный данными этнографии и археологии, находим у А. Толеубаева в его диссертации «Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX в. (по материалам Восточного Казахстана)». Он утверждает, что у кочевников-скотоводов Евразии в комплексе похоронных обрядов «особого культового значения самой лошади не следует искать. Конь, как и все сопровождающие умершего вещи... был предназначен для служения своему хозяину на том свете... не больше... Для кочевника-скотовода ... конь не был культовым животным, а «живым орудием труда» и первой жизненной необходимостью». А. Толеубаев ссылается также на незначительность или отсутствие роли коня в погребальной обрядности оседло-земледельческих народов Средней Азии<sup>20</sup>.

\* \* \*

В кочевническом эпосе «конь-муж», боевой конь — постоянный спутник и друг батыра. Он участвует вместе с ним в сражениях, у них общая военная судьба в жизни и в смерти. Известно, что боевые кони среднеазиатских пород, горячие и злые, отличающиеся ярким темпераментом и прошедшие особую выучку, действительно, «сражались» с конями противника (в эпосе — и со всадниками) и знали, какими уловками спасти себя и своего седока от стрел, копий и ударов клинка.

Недаром в фольклоре кочевников восхваляется не только верность коня хозяину, но и любовь хозяина к прекрасному и умному животному. Сложилась и устойчивая словесная формула:



«Конь — крылья батыра». Конь один занимает сердце воина.  
В алтайском эпосе это определено так:

В сердце женщины живет одетый в броню сверкающий мужчина,  
В сердце мужчины живет оседланный огненный конь <sup>21</sup>.

В башкирском эпосе:

В сердце храброго джигита  
Оседланный, снаряженный конь живет <sup>22</sup>.

Не случайно песенная хвала коню (жанр этот в монгольских языках имеет особое название: *цол, сол*) — один из наиболее своеобразных и, видимо, древних жанров кочевнического фольклора. Элементы этого жанра вошли в состав кочевнического эпоса <sup>23</sup>. Это своего рода величальная песнь или лучшему коню — сокровищу его владельца или коню-победителю на скачках. В комментариях к изданию казахских записей фольклора из архива Г. Н. Потанина Н. С. Смирнова отмечает, что «описание коня... составлено из обычных для песен и сказаний о казахских батырах эпических «общих мест»: рождение, возмужание» и пр.; специфическими «эпическими клише» называет она различные поэтические уподобления губ, ушей, копыт коня <sup>24</sup>. А. С. Орлов, приведший ряд «хвал» коню в своей книге о казахском эпосе, называет их «примерами смещения реализма, поэтического преувеличения и сказочности» <sup>25</sup>. Батыр и конь в эпосе составляют постоянную пару. Приводя текст эпоса «Кобланды-батыр», исследователь вспоминает и казахскую поговорку: «Недаром старики говорят, что у батыра и у его коня душа одна» <sup>26</sup>.

Дружба батыра с конем — древний мотив кочевнического эпоса. В записи XV в. огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» герой, Бамси-Бейрек, говорит своему коню: «Не буду звать тебя конем, буду звать братом; ты мне лучше брата. Мне предстоит дело; буду звать тебя товарищем; ты мне лучше товарища» <sup>27</sup>. На этом коне батыр бежит из плена.

Судьба боевого коня неотделима от судьбы батыра: обе они предопределены. Характерен афоризм в якутском фольклоре: «...самец-жеребенок рождается на мученье, а ребенок-мальчик на труды» <sup>28</sup>. Судьба первого — носить на себе всадника-воина, пока не иссякнут силы или придет гибель; судьба второго — «сидя на коне, состариться от непрерывных набегов и войн» <sup>29</sup>. Всадник и его конь — нечто вроде кентавра, какими и представлялись кочевники оседлым народам в древности. В алтайском эпосе батыр называет своего коня: «...Вместе ходивший брат мой» <sup>30</sup>.

Смерть в эпосе, как и в действительности, нередко приходит в бою к батыру и коню вместе. Собираясь в опасную поездку, Когутэй отвечает близким, отговаривающим его от этого:

Лошадь когда-нибудь	Герой не вечен,
Да пропадет,	Потому когда-нибудь.
Ведь она не золотая,	Да должен умереть <sup>31</sup> .
Я простой человек,	

Или:

Кости мужчины — на солнечных склонах,  
В кустарнике — кости коня <sup>32</sup>.

Смерть эпического коня в бою почти равнозначна с гибелью батыра. Это сказалось в обильно проникшем в эпос жанре «плачей» по погибшим, где оплакиваются не только батыры, но и их кони (иногда даже прежде их всадников).

Таких плачей много в киргизском эпосе, где мотивы трагической смерти вообще выступают особенно сильно. Манас воспринимает гибель своего знаменитого коня Ак-Кулы наравне с гибелью соратников и ближайших друзей:

Твой близнец, твой волк, твой Чубак  
Принял смерть от кангайских собак.  
... Пал в сраженьи мой Ак-Кула.  
У меня разбиты крыла <sup>33</sup>.

В одной торжественной тональности выдержан «плач» Манаса о воинах и их боевых конях. При этом конь упомянут даже прежде самых прославленных воинов.

Объединены погибшие кони и батыры также в сетованиях жены Манаса — Каныкей, выдержанных в том же жанре плача:

Многих нет, кто сидел в седле.  
Много батыров — их всех не счесть,  
Много коней, чья лоснилась шерсть,  
Жили и умерли на земле <sup>34</sup>.

О гибели коня, принадлежавшего убитому также батыру Сыргаку, говорится, что нужно «возвеличить» боевого коня потому, что он вместе с тысячами других принял «смерть во славу людей» <sup>35</sup>.

В эпосе выработано «общее место» — иносказательное описание гибели воинов и их коней в битве, которое, может быть, следовало бы сопоставить и с одним из кочевнических древних способов погребения как всадника, так и его коня:

Прижав [головами] гриву, лучшие из коней лежат,  
Прижав головами рукав, лежат лучшие из мужчин <sup>36</sup>.

Или:

Конь Учкур-Конгур пал на гриву,  
А сам Алтын-Мизе на свой рукав. Умерли <sup>37</sup>.

Как правило, кони в погребениях лежат с подогнутыми ногами, голова же повернута на бок. Так, о погребениях в средневековом Казахстане сообщается: «Труп коня помещали на приступке, выше дна ямы, на боку с подогнутыми ногами» <sup>38</sup>. Лошади обычно были убиты оседланными. (Сопоставим с этим, что в эпосе погребального коня закалывают нередко *над* трупом его хозяина.)

Трогательен образ коня — ровесника эпического героя. Этот образ может содействовать пониманию отдельных случаев погребального обряда. В эпосе обычно, что батыр и его любимый, верный конь родились в один день, а отец героя даже принял жеребенка у кобылицы<sup>39</sup>. Эпос не заботит точность хронологии: ведь у семилетнего мальчика был бы взрослый конь в расцвете сил, а какой бы он стал у возмужавшего батыра? Но и сам эпический герой остается вечно юным. Известно, что у кочевых в прошлом народов мальчику обычно дарили жеребенка, на котором он очень рано начинал ездить. Конь, конечно, не был ровесником мальчика, но росли они вместе. В «Манасе» говорится о таких «ровесниках»: коне Сарале и его всаднике — Алмамбете:

Сын Азиза ребенком был —  
Сарала жеребенком был.  
Подружились с младенческих лет

Сарала и герой Алмамбет.  
Оба в один и тот же день  
Появились на свет...<sup>40</sup>.

В калмыцком «Джангаре»:

В третье лето вступив едва  
(Аранзалу — его коню —  
Было в то время только два),  
Джангар сел уже на коня<sup>41</sup>.

Следует напомнить, что термин «ровесник» в тюркском эпосе имел и значение близкого друга.

В одном из тувинских погребений обнаружен подросток вместе с оседланной лошастью. В. П. Дьяконова видит в этом отражение обычая — дарить мальчику жеребенка. Этой лошади «было около 10 лет; она была, вероятно, подарена мальчику еще жеребенком. Когда жеребенок подрос, мальчик стал на нем ездить, а после того, как он умер, ему в могилу положили любимого коня»<sup>42</sup>.

Естественно, что в древности кочевники-конники не могли допустить и мысли о том, чтобы расстаться со своим боевым конем и после смерти, где, по их убеждению, им придется снова вести битвы. Поэтому с ними и клали в могилу оружие. Даже убитого врага, заслужившего уважение победителя, старались снабдить «смертным» конем.

Согласно воинскому кодексу чести, постоянно присутствующему в эпосе, строилось и отношение к противнику — предупреждение его о своем прибытии, бужение сонного, предоставление права первого удара старейшему, осведомление о последнем желании побежденного, наконец, похороны сильного и храброго врага, которому старались обеспечить достойное существование в потустороннем мире. Но без коня оно немислимо, и победитель стремится захоронить вместе с убитым и его боевого коня, хотя бы это требовало значительных усилий: иногда конь пытается избежать смерти и убегает, но герой с помощью своего коня настигает его. В бурятской «Гесериаде» подробно повествуется о том, как совершается погребение убитых противников, даже

зловредных мангадхаев и мангадхаек. Словесная форма устойчива:

Коль женщину сильную убил,  
То коня [вместе с нею] надо забить! — говоря,  
Рыжего ее жеребца забитого  
На нее свалил и  
Под нее подстелил.  
Так было, говорят <sup>43</sup>.

Впрочем, в умерщвлении коня, принадлежавшего противнику, могло иногда сказываться и противоречивое отношение победителя к поверженному врагу, т. е. и стремление уничтожить его главное достояние, лишить обоих возможности возродиться.

Ельбёт-Бэргэн в якутском эпосе, убив в поединке богатыря, Железного Шяхялля, садится на его железного двуногого коня и, «достигши вершины южной каменной горы, протоптал там могильную яму, железную эту лошадь свою, туда положивши, похоронил с таким заклинанием: «Упавшее да не выйдет на поверхность, умершее да не оживет!» <sup>44</sup>

Разрубание коня, предназначенного для сопогребения, упомянуто в эпосе только при похоронах врага. Вообще же этот способ был известен в действительности. Такие рассеченные на части конские костяки встречаются в древних погребениях. В алтайском кургане на Куроте (пазырыкская эпоха) были найдены костяки двух лошадей с остатками сбруи, положенных одна поверх другой: «Каждая лошадь была расчленена на две половины и сложена так, что морда приходилась на хвост» <sup>45</sup>. Г. А. Кушаев приводит сообщение о могильнике Кара-су I сарматского времени в Западном Казахстане, где находится с погребенным конь, который, «по обычаям кочевых племен, был расчленен на четыре части и положен в четырех углах ямы» <sup>46</sup>.

В эпосе Гэсэр собирается заколоть коня Мангадхая над его телом, но конь убегает со словами:

Хотя мой хозяин убит,  
На три части меня разрубить  
Не удастся:  
Тебе я не дамся!

Однако конь Гэсэра догоняет коня Мангадхая и, поймав его за поводья, приводит обратно. И Гэсэр этого коня «пад [мангадхаем] забил, и под низ положил» <sup>47</sup>.

О древности этого мотива в эпосе народов евразийских степей свидетельствует наличие его и в алтайском эпосе. Там конь противника также пытается ускользнуть от победителя. Батыр

Не успел туда, сюда посмотреть,  
А уж бело-серый конь несется  
По белым облакам.  
...Пропуская коня ниже солнца и месяца,  
Рассек его стрелю на три части <sup>48</sup>.

Таким образом, и здесь обряд был совершен. Изучение таких захоронений, описанных в эпосе, помогает вскрыть их специфику.

\* \* \*

Эпос тюрко-монгольских народов воспроизводит различные виды погребения с конем, отражая с большей или меньшей полнотой не только этническую, но и стадиальную и локальную специфику погребального обряда, который не был статичным. Однако эпос тяготеет к воспроизведению обряда в его «классическом», «идеальном» виде — захоронение коня целиком, в полном снаряжении, оседланного и взнузданного. Эпос глух к различным модификациям обряда, цель которых — замена коня какими-либо частями его туши, шкурой с копытами, подстриганием гривы и хвоста у оставляемого в живых коня, отгоном и другими способами «избегания» его, постоянного или временного, захоронением только предметов конского снаряжения и пр. В основе всевозможных символических замен, по-видимому, лежало стремление рядовых кочевников не лишать сородичей чрезвычайно ценимого животного, в особенности породистого (захоронение десятков и даже сотен коней на пышных похоронах могли позволить себе лишь владетельные правители в евразийских степях).

У тюрко-монгольских народов, сохранивших в быту больше архаики (народы Саяно-Алтая, Восточной Сибири, например), долго держался обычай реального захоронения коня; у тех же, которые прошли более интенсивно путь исторического развития и соприкасались постоянно с народами, испытывавшими влияние древних передне- и среднеазиатских цивилизаций, большое место занимали в обряде всевозможные символические замены. (Об этой эволюции обряда у племен на территории Казахстана с эпохи бронзы до поздних кочевников см. в работе А. Толеубаева)<sup>49</sup>. Различные стадии обряда могли существовать у одного и того же народа.

Так, у алтайцев-кижи еще «на похоронах состоятельные семьи забивали коня, на котором ездил умерший... Тушу клали рядом с погребением ее хозяина, в руки умершего вкладывали повод или гриву лошади. В некоторых случаях над тушей лошади тоже ставили сруб». Если же лошадь не умерщвляли, то на седьмой день от ее гривы или хвоста «отрезали прядь волос и сжигали на огне, чтобы на том свете умерший имел лошадь». Иногда поступали и по-другому: «Лошадь, на которой отвезли умершего, отпускали в табун и не использовали ее на работе один-два месяца»<sup>50</sup>.

У кумыков, живущих в относительной, но давней обособленности от других тюркоязычных народов, тот же древний ряд прослеживается довольно четко. Исследователи похоронного кумыкского обряда С. Ш. Гаджиева и А. И. Аджиев указывают, ссылаясь на археологические изыскания М. Г. Магомедова, что в раннем средневековье обычай предписывал убивать коня на

похоронах. Однако в XIX — начале XX в. бытовали только различные замены <sup>51</sup>.

О различных случаях замены, которые все же можно усмотреть в эпосе, скажем ниже; сначала же обратимся к основному эпическому обряду — захоронению целого коня. Отдельные формулы как будто указывают, что в эпоху, когда слагался эпос, умершего не только погребали с конем, но и везли к месту погребения на верховом коне. В якутском эпосе небесный посланец, явившись к самонадеянному батыру, считающему себя «на (целую) тетиву лучше всякого человека», изрекает приговор: «Влезь на свою посмертную лошадь, оденься в свои похоронные одежды, покушай твоей посмертной пищи... Ну, поедем!» <sup>52</sup>. Близка формула и в перебранке противников перед поединком: «Я посажу тебя на смертного коня! Смертного яства дам вкусить! В смертные одежды облеку! Выходи же!» <sup>53</sup>

Видимо, в эпосе отражена разновидность обряда, когда умершего везли к месту погребения в седле в сидячем положении или перекинув через него. Обычай этот известен этнографам. В. П. Дьяконова привлекает тувинское сказание о Караттыхане, в котором «сестра умершего взяла тело погибшего на чужбине брата, положила его впереди седла и поехала домой». Этот обычай был реально известен у тувинцев: они везли умершего к месту похорон «на верховой лошади, перекинутым через седло. Сзади седла обычно сидел сопровождавший тело» <sup>54</sup>. Иногда же «помещали умершего на седло (унгерик) верховой лошади и везли в сидячем положении». Как и в первом случае, «сзади на этой лошади сидел сопровождающий и поддерживал труп» <sup>55</sup>. Тот же обычай бытовал и у алтайцев: «по сообщению информаторов, давным-давно... покойника везли на место захоронения верхом, посадив его впереди себя на седло» <sup>56</sup>.

М. П. Грязнов комментирует в свете этого обычая изображение древних воинов на одном из изделий в Сибирской золотой коллекции Петра I. Там «изображен ряд вооруженных всадников на конях... впереди два, затем три и опять два. Два всадника... по видимому, убитые — они сидят в седле (или перекинуты через седло), а тело их беспомощно повисло вниз головой» <sup>57</sup>. В киргизском эпосе Манас увозит с поля боя убитого Алмамбета, соратника и друга, в своем седле: «Пред собою, в седле, повез» <sup>58</sup>, что также вытекает якобы из обстоятельств его смерти. Но и к месту погребения на родину отправляют его тело тоже на коне, обмотав арканом «как вьюк» (в каком положении — неясно). Этот конь — погребальный: по прибытии его закалывают и захоранивают вместе с Алмамбетом. Отметим, что Д. Н. Анучин приводит сообщение об аналогичных похоронах племенного вождя североамериканских индейцев на возвышенном месте, в полном воинском наряде, верхом на его любимом боевом коне, причем конь был обложен, вернее завален, дерном так, что образовался холм, ставший затем почитаемым местом <sup>59</sup>.

Эпос сохранил воспоминание об архаичной форме обряда и

тогда, когда он исчез из бытования. С. М. Абрамзон, скрупулезно изучивший традиционный быт киргизов XIX—XX вв., смог найти лишь отдельные черты модифицированного обряда. Важность выявления классического древнетюркского погребального обряда с конем для этнической истории народа он видит в том, что «все это живые свидетельства... участия в этногенезе современных киргизов древнетюркских компонентов»<sup>60</sup>.

Древние погребения с конем, конечно, были оставлены разными этносами, но они крайне характерны для древнетюркского времени и в конкретных случаях могут служить показателем принадлежности этих погребений тюркам или тюркского влияния на местные народы. По поводу раскопок могильника Кокэль VI—IX вв. н. э. в Туве С. И. Вайнштейн пишет: «Курганы, включающие погребения с конем и датируемые второй половиной I тысячелетия, известны от монгольских степей на востоке до Поволжья на западе и свидетельствуют о распространении обычаев тюрков-тюкю на огромной территории»<sup>61</sup>.

В разновременно слагавшуюся огромную киргизскую эпопею «Манас», конечно, проникали отдельные черты позднего обряда. Подстригания гривы и хвоста верховому коню, оставляемому в живых, или надрезания ему уха там нет, но, когда убит в бою конь Ак-Кула, раненый Манас отрезает у него челку с ухом, чтобы «ровесника вспоминать»<sup>62</sup>. С этим можно сопоставить также реальный обычай локайцев: у особо ценного или продаваемого коня выдергивали из челки четыре волоса и прятали<sup>63</sup>. В основе обоих обрядов лежит, по-видимому, распространенное у разных народов представление о магической силе конского волоса. Ведь в эпосе разных тюрко-монгольских народов герой, очутившись в трудном положении, сжигает волосок, данный ему конем при расставании, и этим вызывает того. Конский волос служит также «мостом» в подземное царство, куда другого пути нет.

Эпос этих народов не отразил элемента погребального обряда, наиболее распространенного на протяжении тысячелетий: захоронения не целого коня, а его костей и шкуры или оставления у могилы шкуры с головой и нижней частью ног, иногда набитой сеном и пр.

В фольклоре тюркоязычных народов мне встретилось единичное упоминание о таком обычае, но относящееся не к погребальной обрядности, а к промысловому культу: охотник закалывает коня, шкуру зашивает, набивает мохом и ставит на ноги; после этого «боги посмотрели на него прямо» и дали охотничье счастье<sup>64</sup>. Конечно, та же «техника» могла применяться и в похоронном обряде, но эпос не отразил этой замены.

Не проник в эпос и обычай «избегания» (применяя термин, принятый в отношениях между людьми) родовичами оставленного в живых верхового коня покойного (отгон, дарение, продажа), хотя у кумыков была даже формула пожелания смерти: «Пусть твой аргамак уйдет в горы!»<sup>65</sup>.

В погребальном обряде видную роль играло седло, и это отра-

зилось в эпосе. Приведем несколько элементов обряда, отзвуки которых можно в нем найти. В седле иногда не только везли умершего к месту погребения, но и в могиле его укладывали, подложив седло под голову и подстелив потник, как на обычном походном ночлеге, а иногда дома. Во время похорон, поминок или первой перекочевки на перевернутом сзади наперед седле «погребального» коня помещали одежду, оружие покойного и вели коня на поводу, если на нем не ехал «заместитель» умершего. Седло составляло основу тула — подобия покойного, сделанного из его одежды и пр., которое оставалось в доме до года и было предметом внимания вдовы. Так умерший как бы участвовал еще определенный срок в жизни близких. Кроме того, иногда седло или даже его миниатюрную модель нарочно ломали или сжигали на похоронах и т. д.

В алтайском эпосе описан классический «ночлег» батыра, который он сам готовил себе для последнего, смертного сна. В «Маадай-Кара» Олонбир, возвратясь в свой аил, видит, что все сгорело, а «жена и народ умерли». «К чему нужно мое бытие под солнцем?» — говорит он, — и, «доставши... нож девяти четвертей, вонзив его в затылок рыже-бурого, убивает своего копя. Рыже-бурый конь падает, подостлав под голову гриву. Подостлав под себя потники и (подложив под голову) седло, Олонбир вонзает в свое черное сердце (нож) и умирает»<sup>66</sup>. Такое расположение инвентаря в погребениях археологи зафиксировали при раскопках у некоторых других тюркоязычных народов. Так, в поздних захоронениях тувинцев находили под черепом погребенного седло, положенное вместе со стремянами, удилами, уздечкой, плеткой. В женском погребении XVII—XVIII вв. «весь инвентарь, который относится к лошади, сконцентрирован был у головы умершей, а голова ее лежала на седле». Сообщившая это исследовательница замечает: «Старики тувинцы и сейчас помнят и рассказывают, что раньше в юртах, ложась спать, зачастую седло клали под голову вместо подушки»<sup>67</sup>. Н. Ф. Катанов также пишет, что тувинцы «под голову умершего простолюдина кладут седло» и подстилают под тело «худенький войлок»<sup>68</sup>.

Обычай класть в могилу только седло и узду (без коня) был широко распространен у кочевников. Он встречается в средневековых могильниках в южнорусских степях, а также в погребениях XIV—XV вв. в Казахстане<sup>69</sup>; аналогичные этнографические данные приведены Катановым по хакасам, Шатиновой по алтайцам, Дьяконовой по тувинцам. Обряд заседлывания погребального коня перевернутым седлом сохранялся в течение многих веков, например, еще в XV в. у турок. В похоронной процессии османского султана Мурада за усопшим шли его кони с перевернутыми седлами (а известно, что военачальников тогда погребали с их конями)<sup>70</sup>.

Перевертывание седла в похоронном обряде нашло отражение в алтайском эпосе. Батыр Когюдей-Мерген, чтобы вернуть из царства Эрлика своих умерших родителей,



Седло задом наперед на темно-сивого положив,  
К Эрлик-бию приехать [скорее] стремясь,  
На коне полетел, как пуля,—  
В подземный мир спустился <sup>71</sup>.

Однако трудно согласиться с интерпретацией этого мотива, данной то ли самим собирателем, С. С. Суразаковым, то ли сказителем, от которого был записан текст: «В эпосе богатыри, отправляясь в подземный мир, кладут седло наоборот, чтобы обмануть людей подземного мира, и шубу надевают, вывернув наизнанку, чтобы не узнали» <sup>72</sup>. Сравнение с погребальным обрядом показывает, однако, что «обмануть» старались скорее всего самого умершего, чтобы он не возвратился к живым по обратной дороге. (Хакасы так же оставляли на дороге на три дня сани или телегу, на которых везли умершего, передом к кладбищу).

Седло, так или иначе сдвинутое (сбившееся под брюхо коня или набок) или сломанное, в эпосе — знак несчастья, случившегося со всадником, или его гибели. Конь при этом, конечно, прибегает домой один, без седока. Таково же значение пустого, неисправного седла в эпических вещих снах матери или жены батыра: «лука седла изломалась, молодец великан умер» <sup>73</sup>.

Было бы соблазнительно сопоставить эти эпические мотивы и образы с обычаем переворачивания седла сзади наперед в погребальном обряде, но полной уверенности в том, что это не просто поэтический символ, все же нет.

Порча седла на похоронах фигурирует и в эпосе. В бурятском «Гэсэре», например, забив коня врага, затем разрывают на части его дерюжный потник, ломают деревянное седло и кнут с деревянной рукоятью <sup>74</sup>. На первый взгляд кажется, что это — стремление уничтожить для убитого врага возможность вернуться и мстить (подобно сжиганию его тела). Однако этнографический материал показывает, что в основе обычая могло лежать и другое представление: в мире мертвых все воссоединится, а разрушение предмета — средство «транспортировать» его туда. У хакасов в XIX в., по свидетельству собирателя, перед тем как положить конское снаряжение в могилу, «седло разбирают по всем частям, узду разрезают, перерезывают и аркан. На том свете все это явится в целом виде» <sup>75</sup>. Поэтому, возможно иносказательным пожеланием смерти у них было проклятие: «Стремена твои да сломаются!» <sup>76</sup>

В эпосе упоминаются погребальные носилки (табыт, табат; у каракалпаков агаш-ат, что означает «деревянный конь»), известные в традиционном быту каракалпаков и других тюркоязычных народов. В каракалпакском эпосе «Сорок девушек» на такие носилки положены тела шести сыновей хана Аллаяра, убитых при набеге врагов на город Саркоц; их несли на руках к месту захоронения <sup>77</sup>.

По-видимому, погребальные носилки можно считать в какой-то мере одной из модификаций обряда захоронения с конем. Х. Есбергенов, соглашаясь с Т. А. Жданко, пишет: «В пользу этого говорят письменные и археологические данные и каракалпакский фольклор»<sup>78</sup>. У тюрко- и монголоязычных народов была известна перевозка умершего на носилках, укрепленных между двумя конями. На носилках между конями в эпосе перевозят не только убитых, но и тяжело раненых. Так везут на родину из похода самого Манаса. Но перед въездом в Талас он заставляет посадить его во всех доспехах верхом на коня, как и подобает возвращаться победителю<sup>79</sup>.

Погребальные колесницы, как и колесницы вообще, в тюрко-монгольском эпосе, насколько мне известно, не упоминаются, речь идет только о воинах-всадниках. Не означает ли это, что эпос кочевников оформился уже в ту эпоху, когда боевые колесницы уступили место коннице?

\* \* \*

В эпосе наиболее полно отражен элемент погребального обряда, который можно определить как «отправление» умершего и его коня в мир мертвых. Это не случайно, так как этот элемент содержит обильный словесный материал. Здесь и плачи-хвалы, и речь провожающих, обращенная к умершему или к его коню, с описанием путешествия в подземное царство хана Эрлика и картин разнообразных воздаяний там за прожитую жизнь, а также благопожелания и заклинания.

В обрядовом фольклоре закреплены и сжатые и развернутые варианты ритуального обращения к умерщвляемому коню, аналогичные речи старейшины Бакая, относящейся к коню Алмамбета — Сарале, и некоторым эпизодам в эпосе других народов. Приведем некоторые сопоставления эпоса, обрядового фольклора и действий обряда. Характерно, что Х. Есбергенов делит похоронные причитания на две группы: 1) с прямым обращением к умершему (добавим, — и к его коню) с надеждой на встречу и 2) повествовательные, с включением хвалы умершему и выражения горя. Он считает первые наиболее древними<sup>80</sup>.

Бельтиры (по свидетельству Катанова), приведя коня к открытой могиле, говорили умершему: «Возьми своего коня!» — и трижды бросали повод на его левую руку, а затем умерщвляли коня жестоким способом<sup>81</sup>. У каргинцев (по свидетельству Катанова) один из ближайших родственников, приведя коня, произносил: «Ты уходишь в истинный мир!», а коня уводил прочь<sup>82</sup>. Во втором случае неясно, к кому именно обращались: к умершему или к коню. Зато не оставляет никаких сомнений «плач» над конем у казахов во время годовых поминок (*ас*). В полевых материалах А. Толеубаева зафиксированы и словесные формулы: «По истечении года со дня смерти покойного снова седлали его личного коня, навьючивали на него всю одежду умершего и по-

крывали черной попоной. После этого самые близкие умершего... по очереди производили плач (керісу) над лошадью. При этом, обращаясь к коню, говорили: «Куда и на кого ты нас оставляешь!», «Передай привет хозяину»<sup>83</sup>. Аналогичный обычай оплакивания коня Б. Х. Кармышева обнаружила у узбеков-локайцев<sup>84</sup>.

Описание пути коня со всадником-шаманом в царство Эрлика хорошо известно из шаманских мистерий при «беседах» шамана с умершим на поминках или из его повествований о полетах в иные миры на коне-бубне, при попытках возвратить душу больного, которая (в зависимости от течения болезни) то отдалялась, то приближалась на этом пути. Наибольшее сходство с представлениями такого рода наблюдается в эпосе в тех случаях, когда герой отправляется в подземный мир не навсегда, а в поисках уведенного ханом Эрликом другого человека, чтобы вернуть его живым. Таковы путешествия в подземное царство в алтайском эпосе Эрзымыра за своим братом, в калмыцком — Джангара за своим другом Хонгором, в монгольском — Гесера за своей матерью (ее он, правда, переправляет в небесный мир). Им надо преодолеть волосяной мост, огненное море и другие преграды в пути, они видят всевозможные картины ада.

Потрясающий по силе эпизод в «Манасе» связан со смертью в бою Алмамбета. Его конь Сарала ранен, но Манас и его старший родственник Бакай ловят Саралу, который безуспешно ищет своего хозяина, и при помощи сорока дружинников навьючивают на коня труп военачальника, обмотав его двенадцать раз арканом и прикрепив к седлу слиток золота, «как залог» будущих похорон<sup>85</sup>. Бакай обращается к коню с речью, поручая отвезти мертвое тело в далекий Талас.

Возможно, эта речь — остаток ритуального обращения к коню при погребении, а все дальнейшее описание путешествия коня и всадника — пересказ повествовательных заклинаний в древнем погребальном обряде. Аналогия этому — в развернутой форме — известна в осетинском погребальном обряде «посвящения коня»<sup>86</sup>. При этом у саяно-алтайских народов роль руководителя «проводами» умершего мог выполнять не только шаман (иногда ему даже было запрещено присутствовать при выполнении обряда), но и (предпочтительно) старейшина рода или другой, уполномоченный на это старший родич или даже одноаульчанин. Именно такая форма обряда была более архаической, чем с участием шамана-профессионала. (У осетин «посвящением коня» руководил также старик, известный своим красноречием). Показательно, что и в «Манасе» руководит отправкой Саралы с мертвым всадником на спине не! Манас — всесильный властелин киргизов, — а его старший родич Бакай. В разных песнях «Манаса» он вообще выступает, когда надо руководить (вместе со «старейшиной старейшин» Кошоем) выполнением обрядности: при сватовстве Манаса, при его погребении и пр.

Обращаясь к коню погибшего — Сарале, Бакай говорит:

Не простое животное ты,—  
Существо быстролетное ты,—  
Отвези Алмамбета в Талас.  
...«Будь невредим!— сказал Сарале.  
Ждем тебя на таласской земле!»  
Прянул конь и в степи Ит-Ольбес  
Быстро в облаке пыли исчез <sup>87</sup>.

Спустя много времени, когда смертельно раненый Манас уже сам успел вернуться в долину Таласа, появляется, наконец, Сарала, к седлу которого по-прежнему прикреплено тело Алмамбета. Манас сперва не узнает его, так изменился изнемогший конь: отощавший, покрытый ранами:

Перенес много мук Сарала,  
Но доставил свой вьюк Сарала.  
Сто покрыл он дорог, Сарала,  
Но пришел в краткий срок Сарала!

Манас, рыдая, оказывает коню как бы высшую честь: умерщвляет его и погребает вместе с Алмамбетом:

Рядом конь и всадник легли  
В глубине киргизской земли,  
На вершинах холма Чеч-тебе,—  
Два товарища по судьбе <sup>88</sup>.

Конечно, в «Манасе» ситуация вполне рационалистическая: тело погибшего в дальнем походе следует доставить на родину. Действительно, у тюркоязычных народов, в том числе и у киргизов, было в обычае перевозить на родину умерших вдали от нее, на родовое кладбище <sup>89</sup>. У казахов также в подобных случаях совершали «часто в течение многих дней долгий обратный путь» <sup>90</sup>. Однако императивный строй речи Бакая, описание препятствий на невероятно тяжелом и длительном пути, конечное сопогребение коня с его хозяином Алмамбетом — все вместе позволяет предположить, что эта речь — калька обрядового монолога при заклании коня. Некогда путь Саралы лежал не в Талас, а в подземный мир... Строй речи, обращенной к погребальному коню, един для разных жанров обрядового фольклора коневодческих народов, но в эпосе он доведен до высокого художественного совершенства.

Текст такого же заклинания, вместе с сопровождающими обрядовыми действиями, зафиксирован в записях якутского фольклора <sup>91</sup>. Обстоятельства в этом случае были несколько иными, правда, чем при похоронах всадника с конем. Этот сорокалетний жеребец был обетным животным и пал от старости, отделившись от табуна. Хозяин-якут держал его, считая «счастливым».

«По исконному обычаю Басыгырас, — пишет наблюдавший этот обряд, — воздал почести погибшему жеребцу... Убил трехтравую кобылицу» и, отделив у обоих кости от мяса, похоронил их в могильной яме вместе. «Это... он наделял... табуном» жеребца (см. выше о погребении верхового коня с кобылицей и жеребенком у средневековых монголов). Девять юношей и девять девушек выполняли роль «подпевал» при исполнении хозяином длинного заклинания: у срубленной березки были поставлены молочные напитки; разведен огонь, и в него в конце обряда Басыгырас брызгал кумыс (остальное выпили собравшиеся); гадали о будущем благополучии по ложке, обвязанной волосами из конской гривы. Текст заклинания содержит 90 стихов. Приводим фрагменты из заклинания, имеющие прямое отношение к «отправлению» в потусторонний мир и ожидаемому «возвращению» жеребца во главе табуна из восьмидесяти лошадей — его потомства.

После торжественного вступления с перечнем участников обряда и ритуального реквизита хозяин жеребца обратился к нему, многократно прося наделить счастьем «четыре столба» дома, «пригон» и «жеребьячью веревку» (веревка, на которую на коротких поводках привязывали жеребят, чтобы они не сосали все время кобылиц; большая длина веревки здесь — признак изобилия молодняка). Все это символизирует здесь табуны коней, которые сбережет и увеличит «счастливый» жеребец после своей смерти. Рефреном заклинания служит слово «отправляйся»:

Жеребчик мой, значит время настало,  
Не обижайся, по-хорошему отправляйся.  
... Пусть ликуя и радуясь уйдет, говоря,  
Начинаем [тебя] отправлять.  
... Никуда (в сторону) голов и ног не направляющих  
Восьмидесят лошадей обойдя, возвращайся,  
Жеребец мой, таким же, каким и был,  
... Первожеребых твоих, наделяя счастьем, отправляйся.  
... Новорожденных своих, заставляя возродить[ся], отправляйся.  
... Пригон свой, чтобы расширить, приходи (тогда).  
Извилистую жеребьячью веревку, чтобы растянуть, приходи (тогда).

Так же развернуты могли быть обращения и к погребальному коню.

Подземное царство Эрлика — едино для людей и коней (во всяком случае, ездовых). Не случайно в «аду» терпят разнообразные мучения не только люди за недостойное поведение в жизни (скупость, сварливость, лень и пр., за дурное отношение к коню), но и сами кони. Красочно и дифференцированно показаны наказания за нерадивость и жестокость хозяина, забывавшего поить и кормить коня, бившего его по голове, что строжайше запрещалось; наказаны и конские «пороки» (норовистость, например). Все это представляет как бы мифологическое закрепление нравственных норм у коневодческих народов. Мало того, иногда конь батыра (а не божество) служит ему проводником, подобно Верги-

лю, в путешествии по аду, своего рода «хождении по мукам», объясняя всаднику все увиденное.

В алтайском эпосе «Маадай-Кара» Когюдей-Мерген попадает в подземный мир:

В безлунном, бессолнечном мире  
... Теперь он ехал.  
На перекрестке семи дорог  
Темно-гнедой конь встретился  
Подвешенный на дереве  
За дыры, просверленные по краям копыт.  
Увидев это, Когюдей-Мерген  
У коня своего, изумленный, спросил:  
«Что случилось с этим конем?»  
Темно-сивый ему ответил:  
«Когда на лунно-солнечном Алтае  
На воле он гулял,  
Многих людей он лягал».

Конь Когюдей-Мергена объясняет, что привязанный «за пуп» человек, который не может достать поставленную перед ним пищу, страдает за то, что «коня, на котором ездил, не кормил, только к колу привязывал». Другой человек, оседлав пень вьючным седлом, подстегивал этот пень плеткой: «Плохого человека, коня [безжалостно] погонявшего, так наказали»<sup>92</sup>. Сходный мотив встречается и в других жанрах фольклора тюркоязычных народов.

В хакасской сказке «путник, отправившись искать бога, чтобы узнать, почему у него тяжелая доля, встречает двух коней: сперва на земле, покрытой травой, стоит бурый конь на привязи — одни кости; затем на земле, покрытой лишь песком и камнями» — тоже бурый конь, «вполне жирный». В этом тексте не конь, а бог объясняет причину этого: О первом коне... «Это — конь богатого человека! Он (т. е. богатый человек) умеет только ездить, но поить не умеет!» О втором коне...: «Это — конь бедного человека! Он — человек, умеющий жить»<sup>93</sup>.

В царстве Эрлика конь ведет себя вполне самостоятельно, разрушает все козни и даже спасает своего хозяина из ада, а иногда и не допускает его увода туда, т. е. его смерти. Так, в якутском эпосе конь шаманки не идет в подземный, нижний мир; шаманка разрубила чембур пальмой и улетела на коне в свои «святые улусы»<sup>94</sup>. Попав же в ад, не только человек, но и конь побеждают смерть, возвращаются в солнечный мир.

В калмыцком эпосе «Джангар» Хонгор погиб, не выдержав ужасающих истязаний в плену, и оказался у Эрлика. Коня Хонгора тоже держат там «без воды, без травы», он «адской стреножен треногой», путами из «шкур диких зверей»; он заключен в «трехъярусном» железном доме, но разбивает и рвет все и освобождается, услышав победный голос Рыжки, коня Джангара, который приехал в ад добровольно, на выручку своего друга Хонгора<sup>95</sup>.

В алтайском эпосе об Эрке-Мендире два коня спасают из ада обезумевшего батыра и, таща его за руки в зубах, окунают в чудодейственное озеро, чтобы вернуть ему рассудок <sup>96</sup>.

Иногда же конь выводит своего хозяина из ада даже против его желания. В том же алтайском эпосе Мадай-Кара под воздействием одурманивающего средства остается жить с дочерью Эрлика в подземном мире; но он пришел «из солнечного места не без тела и крови» и, значит, может туда вернуться. Батыр сам просит новую жену отогнать коня Мескей-боро, который может заставить его вспомнить о прежней жизни. Однако конь, чтобы привести Мадай-Кара в сознание, пускает в дело свою чудесную иноходь, привлекая ею дочь Эрлика. Она ездит на Мескей-боро, несмотря на запрет мужа. (Обычно в тюрко-монгольском эпосе конь делает это, чтобы заманить ездой небесную деву-воскресительницу и затем отвезти ее на землю к своему хозяину или чтобы добыть недоступную невесту.) Затем Мескей-боро попадает на глаза батыру и, наконец, увозит его. Это тоже спасение от смерти: «Умерший ожил, угасший загорелся,— говорит отец Мадай-Кара сыну.— Благодаря одному коню Мескей-боро (вы) вышли» <sup>97</sup>.

Во всем этом тоже сказались преломление в эпосе древних погребальных шаманистских мистерий и легенд.

\* \* \*

В эпосе звучит осуждение неумеренного истребления лошадей и другого скота во время похорон и на тризнах. Массовое уничтожение скота — основы хозяйства и главного богатства кочевников подрывало материальное благополучие скотоводов. Но, по их представлениям, имело свою логику: умерший как бы забирал с собой свое богатство. Не случайно детям не клали ничего к могилу — они еще ничем не владели. Однако неудержимый рост имущественного, а затем и социального неравенства в среде кочевников (и полукочевников) приводил к безумным, с точки зрения даже самой верхушки общества, тратам. Только в отдельных «царских» погребениях умерщвленные кони исчисляются сотнями. Так, по подсчетам М. П. Грязнова, в «царском» могильнике Аржан VIII—VII; вв. до н. э. в Туве — огромном комплексе погребальных сооружений найдены останки «160 верховых коней» с предметами их снаряжения и 300 лошадей, съеденных на тризне <sup>98</sup>. Эпическая же гиперболизация делает число погребенных коней баснословным.

Но и в XIX в. из-за поминок, действительно, разорялись самые крупные скотоводы, так как не только закалывали огромное число скота, особенно лошадей, для трапезы, но несоизмеримо больше раздавали его в качестве призов в разнообразных состязаниях типа «военных игр».

В киргизском эпосе богач Кокетей настаивает перед смертью на отмене пышных поминок по нему: «Бедность идет по следам пиров». Кроме того, говорит он, нельзя резать жеребят: будут «ржать», т. е. тосковать, кобылицы; то же говорилось о верблю-

жатах, овцах и т. д. Даже любимого коня Кокетея его юный сын может загнать на байге<sup>99</sup>. Тем не менее колоссальные поминки все же были устроены главой государственного объединения — Манасом, и на них были истреблены и розданы победителям состязаний бесчисленные кони. В тризне, как и у древних орхонских тюрок (надпись в честь Кюль-тегина), приняли участие посланцы не только родственных племен, но и других народов.

Протест против обычая поминок слышится и в казахском эпосе. Наринбай отказал отроку-сыну в своем верховом коне; жена упрекает его, напомнив, как они жаждали сына: «Для чего же был создан всевышним наш чубарый тулпар с серебряным хвостом? Неужели ты приберегаешь его для того, чтобы зарезать на свои поминки, когда умрешь?»<sup>100</sup>

Одна деталь в песне «Поминки Кокетея» в «Манасе» может быть интерпретирована в свете реально существовавшего обычая. В эпосе упомянут отказ от приза Манаса и его родичей в пользу бедняков, народа. Это, по-видимому, идеализация щедрости могучих ханов. В действительности же у других тюркоязычных народов зафиксирован обычай отдавать приз в юрту умершего или хотя бы в его улус. У казахов, по сообщению Н. Ф. Катанова, еще в конце XIX в. распорядился конскими бегами «сват» умершего; гостей же на годовые поминки созывали из нескольких областей. Победителю в состязаниях жертвовали по триста коней и коров; однако этот приз отдавали «в юрту умершего человека, хотя бы он и не был родственником, был бы только из одного улуса»<sup>101</sup>.

Ристаниям коней придавалось, видимо, важное ритуальное значение, — они должны были, возможно, как-то облегчить путешествие умершего к конечному месту пребывания в ином мире. Не случайно у тех же казахов при возвращении с похорон, как пишет Н. Ф. Катанов, «близкие родственники рыдают и, говоря: «О, друг мой» — пускают коней в мах... некоторые даже падают с коней»<sup>102</sup>.

Умерщвление коней в погребальном обряде воспринималось все же как необходимое. Манас, не задумываясь, заколол «ровесника» Алмамбета — его коня Саралу, только что совершившего героический и труднейший путь на родину с телом хозяина. Но тот же Манас в свое время остановил Алмамбета, решившего, было, в дальнем походе, на чужбине, принести Саралу как благодарственную жертву при известии о беременности жены. Прислав ему для жертвоприношения другого коня, Манас велел передать Алмамбету:

Свой хребет не недо ломать	...Алмамбет, пойми: Сарала —
Ради ребенка во чреве жены!	Это соколки твои крыла!
... Без тулпаров мы пропадем,	Для чего же себя губить?
Будем обессилены мы.	Для чего же крылья рубить? <sup>103</sup>

Еще в недавнее время у казахов считалось необходимым закалывать на поминках именно лошадь, а не корову: «Если потомки



на поминки отца закалывают лошадь, посторонние говорят: «Отца на лошади отправили», а если закалывали корову, то с иронией говорили: «Отца на корове отправили»<sup>104</sup>. Эта формула проясняется из аналогии с археологическими данными. В беднейших по инвентарю черноклобуцких захоронениях находили взамен конских костяков коровьи, расположенные в том же порядке<sup>105</sup>.

\* \* \*

Все приведенное свидетельствует о значительности «подстилающего слоя» (применяя археологический термин) героического эпоса, включающего древние шаманистские легенды, обрядовые песнопения, плачи по умершему, а также культовые действия, бытовавшие в течение тысячелетий, — доисламские и добуддийские. Стиль и содержание этих включений говорят, с одной стороны, об общности их у разных тюрко-монгольских народов, а с другой — о многих чертах различия, обусловленных сложностью и своеобразием этногенетических и этнокультурных процессов, протекавших у каждого из этих народов обширного ареала Великого пояса степей.

Сопоставление эпоса с археологическими данными было бы результативнее и обширнее, если бы археология располагала более разработанной методикой обследования и описания конских погребений, встречающихся в могильниках. Местонахождение коня по отношению к человеческому костяку (над ним, под ним, сбоку ли); положение коня: на боку, на животе или иначе; состояние копыт; расположение остатков сбруи, в частности седла, помещенного нормально или перевернутого сзади наперед, сброшенного и пр. — все это фиксировалось далеко не всегда, особенно в дореволюционный период и даже вплоть до последних десятилетий. Если бы это выполнялось, то детали, встречающиеся в эпосе, было бы легче сопоставить с традиционной формой погребального обряда у предков данного народа, связать с компонентами его этногенеза, обычно крайне пестрыми. В свою очередь привлечение данных фольклора помогло бы археологам полнее осветить значение реалий и других элементов погребальной обрядности.

Изучение эпоса в этнографическом аспекте важно не только для понимания природы эпического творчества, но и существовавшего одновременно с ним обрядового фольклора, откуда почерпнуты многие эпические образы и мотивы, а также стилистические особенности. Ведь эпос помогает нередко воссоздать забытое в древних сакральных представлениях народа; иногда же в нем выступают более полные и мотивированные варианты обряда, чем сохранившиеся в произведениях обрядового фольклора и самой обрядовой «практике».

Выполнить всестороннее исследование погребений с конем у кочевых в прошлом тюрко- и монголоязычных народов, не вы-

ходя за пределы одной научной дисциплины, невозможно. Историческая подоснова эпоса может быть воссоздана лишь при объединенной работе ученых разных специальностей и на широком ареале.

- <sup>1</sup> *Абрамзон С. М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи с народами сопредельных стран. Л., 1971, с. 336.
- <sup>2</sup> *Акишев К. А.* Саки азиатские и скифы европейские (общее и особенное в культуре).— В кн.: Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1973, с. 55.
- <sup>3</sup> *Анучин Д. Н.* Сани, ладья, кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. (Из XIV тома «Древностей»). М., 1890, с. 106.
- <sup>4</sup> *Ястремский С. В.* Образцы народной литературы якутов. Л., 1929, с. 215; *Окладников А. П.* История Якутии. Прошлое Якутии до присоединения к русскому государству. Якутск, 1949, т. I, с. 412 и др.
- <sup>5</sup> *Дьяконова В. П.* Отражение погребального обряда тувинцев в фольклоре.— В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974, с. 267.
- <sup>6</sup> Там же.
- <sup>7</sup> Путешествия в восточные страны ПIANO Карпини и Г. Рубрика. Редакция, вступительная статья и примечания Н. П. Шастинной. М., 1957, с. 31, 32.
- <sup>8</sup> *Витт В. О.* Лошадь древнего Востока.— В кн.: Конские породы Средней Азии / Под ред. В. О. Витта. М., 1937, с. 15.
- <sup>9</sup> *Фалев П.* Как строится каракиргизская былина.— В кн.: «Манас»— героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968, с. 54.
- <sup>10</sup> Джангар. Калмыцкий народный эпос. Элиста, 1977, с. 65.
- <sup>11</sup> *Дьяконова В. П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975, с. 55.
- <sup>12</sup> Там же, с. 110.
- <sup>13</sup> *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен Центральной и Восточной Азии с древнейших времен до наших дней. Казань, 1894, с. 8, 9.
- <sup>14</sup> Манас. Эпизоды из киргизского народного эпоса. М., 1960, с. 268, 269.
- <sup>15</sup> Книга Марко Поло / Пер. старофранцузского текста И. П. Минаева. Редакция и вступительная статья И. П. Магидовича. М., 1956, с. 88.
- <sup>16</sup> *Окладников А. П.* История Якутии..., с. 411.
- <sup>17</sup> См. сводку: *Анучин Д. Н.* Сани, ладья, кони...
- <sup>18</sup> *Бернштам А.* Социально-экономический строй орхон-енисейских тюрок VI—VIII веков. Восточнотюркский каганат и кыргызы. М.; Л., 1946, с. 75.
- <sup>19</sup> История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней. В пяти томах. Алма-Ата, 1977, т. I.
- <sup>20</sup> *Толубаев А.* Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов конца XIX — начала XX века (по материалам Восточного Казахстана). Дис.... канд. ист. наук. М., 1979.
- <sup>21</sup> Алтайский эпос «Когутэй». Сказитель М. Ютканаков. Комм. Н. Дмитриева / Под общей ред. Ю. М. Соколова. М.; Л., 1935, с. 26.
- <sup>22</sup> *Киреев А. Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970, с. 265.
- <sup>23</sup> *Окладников А. П.* История Якутии, с. 317—318; *Кармышева Б. Х.* Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Историко-этнографический очерк животноводства в дореволюционный период. Сталинабад, 1954, вып. 1, с. 69—70; *Каррыев Б. А.* Эпические сказания о Кер-оглы у тюркоязычных народов. М., 1968, с. 129; Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина. (Архивные материалы и публикации) / Сост. и комм. С. А. Каскабаева, Н. С. Смирновой, Е. Д. Турсу-

- нова. Алма-Ата, 1972, с. 17 и др.
- 34 Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина..., с. 358.
- 25 Орлов А. С. Казахский героический эпос. М.; Л., 1945, с. 85.
- 26 Там же, с. 44, 45, 48.
- 27 Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос/Пер. акад. В. В. Бартольда. Издание подготовили В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов. М.; Л., 1962, с. 41.
- 28 Верхоянский сборник. Якутские песни, сказки, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым. Иркутск, 1890, с. 144.
- 29 Никифоров Н. Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с примечаниями Г. Н. Потанина. Омск, 1915, с. 211.
- 30 Баскаков Н. А. Северные диалекты алтайского (ойратского) языка. Диалект черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы. М., 1965, с. 84
- 31 Алтайский эпос «Когутэй»..., с. 60.
- 32 Абай-Гэсэр-хубун. Эпопея. Эхирит-булагатский вариант / Подготовка текста, перевод и примечания М. П. Хомонова. 1961, ч. I, с. 136.
- 33 Манас, с. 236.
- 34 Там же, с. 246.
- 35 Там же, с. 206.
- 36 Баскаков Н. А. Северные диалекты..., с. 272.
- 37 Никифоров Н. Я. Аносский сборник, с. 104.
- 38 История Казахской ССР, т. I, с. 418.
- 39 Манас, с. 25, 31.
- 40 Там же, с. 237.
- 41 Джангар, с. 17.
- 42 Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев..., с. 129.
- 43 Абай-Гэсэр-хубун... Улан-Удэ, 1964, ч. II, с. 59.
- 44 Ястремский С. В. Образцы народной литературы..., с. 115, 116.
- 45 Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951, с. 354.
- 46 Кушаев Г. А. Новые памятники железного века Западного Казахстана.— КСИА. М., 1978, вып. 154, с. 79.
- 47 Абай-Гэсэр-хубун..., с. I, с. 171.
- 48 Никифоров Н. Я. Аносский сборник, с. 199.
- 49 Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований..., с. 173.
- 50 Шатинова Н. И. Семья у народов Южной Сибири в свете современных этнических процессов (на примере алтайцев). Дис. ...канд. ист. наук, М., 1978.
- 51 По полевым материалам С. Ш. Гаджиевой и А. И. Аджиева. Выражаю признательность авторам за предоставленную возможность ознакомиться с ними.
- 52 Верхоянский сборник, с. 140.
- 53 Там же, с. 20; см. также: Ястремский С. В. Образцы народной литературы, с. 9, 17.
- 54 Дьяконова В. П. Отражение погребального обряда тувинцев..., с. 264.
- 55 Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев..., с. 55.
- 56 Шатинова Н. И. Семья у народов Южной Сибири..., с. 141.
- 57 Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири.— В кн.: Археологический сборник. Л., 1961, вып. 3, с. 29.
- 58 Манас, с. 236.
- 59 Анучин Д. Н. Сани, ладея, кони..., с. 109, 110.
- 60 Абрамзон С. М. Киргизы..., с. 339.
- 61 Вайнштейн С. И. Памятники второй половины I тысячелетия в Западной Туве.— В кн.: Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции 1959—1960. М., 1966, т. II, с. 321.
- 62 Манас, с. 220.
- 63 Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы..., с. 103.
- 64 Катанов Н. Ф. Хакасский фольклор. (Из кн.: Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX. СПб., 1907). Абакан, 1963, с. 124.
- 65 Полевые материалы С. Ш. Гаджиевой и А. И. Аджиева.
- 66 Никифоров Н. Я. Аносский сборник, с. 109.
- 67 Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев..., с. 34, 36.
- 68 Катанов Н. Ф. О погребальных обрядах тюркских племен..., с. 21.
- 69 Толеубаев А. Пережитки дому-

- сультманских верований..., с. 169.
- <sup>70</sup> *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве саков и скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев, 1977, с. 44.
- <sup>71</sup> Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Запись текста, перевод на русский язык и приложение С. С. Суразакова. Подготовка тома и вступительная статья И. В. Пухова. М., 1973, с. 465.
- <sup>72</sup> Там же, с. 465.
- <sup>73</sup> *Никифоров Н. Я.* Аносский сборник..., с. 183.
- <sup>74</sup> Абай-Гэсэр-хубун..., ч. I, с. 157, 171 и др.
- <sup>75</sup> *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен..., с. 10.
- <sup>76</sup> *Катанов Н. Ф.* Хакасский фольклор..., с. 92.
- <sup>77</sup> Сорок деушек. Каракалпакская народная поэма. Записана со слов сказителя Курбанбая Ташибаева. М., 1951, с. 257, 258.
- <sup>78</sup> *Есбергенов Х.* К вопросу об изживании религиозных представлений и обрядов у каракалпаков (на материале погребальной обрядности). Автореф. дис.... канд. ист. наук. М., 1963.
- <sup>79</sup> Манас, с. 245, 246.
- <sup>80</sup> *Есбергенов Х.* К вопросу об изживании..., с. 8.
- <sup>81</sup> *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен..., с. 9.
- <sup>82</sup> Там же, с. 16, 17.
- <sup>83</sup> *Толеубаев А.* Пережитки домультаманских верований..., с. 172.
- <sup>84</sup> *Кармышева Б. Х.* Узбеки-локайцы..., с. 103.
- <sup>85</sup> Манас, с. 216—217, 237—238.
- <sup>86</sup> *Миллер Всеволод.* Осетинские этюды. М., 1882, ч. II, с. 109—115; Осетинское народное творчество. Орджоникидзе, 1961, т. II, с. 412—418 (на осетинском языке).
- <sup>87</sup> Манас, с. 238, 239.
- <sup>88</sup> Там же, с. 254, 255.
- <sup>89</sup> *Абрамзон С. М.* Киргизы..., с. 325—327.
- <sup>90</sup> *Акишев К. А. и Кушаев Г. А.* Древняя культура саков и усуней долины р. Или. Алма-Ата, 1963, с. 232.
- <sup>91</sup> «Рассказ о том, как сын Матыски, Басыгырас, живший семь поколений тому назад, устроил проводы пропавшего (павшего.— Р. Л.) первого своего жеребца». Архив ЛО ИВ АН СССР, ф. 22—Ионовых, оп. 1, д. 1, л. 97—102. Имеется подлинник на якутском языке и перевод на русский язык А. А. Попова.
- <sup>92</sup> Маадай-Кара, с. 429—431.
- <sup>93</sup> *Катанов Н. Ф.* Хакасский фольклор..., с. 148.
- <sup>94</sup> *Ястремский С. В.* Образцы народной литературы..., с. 127, 128.
- <sup>95</sup> Джангар, с. 292, 293.
- <sup>96</sup> *Баскаков Н. А.* Северные диалекты, с. 203, 204.
- <sup>97</sup> *Никифоров Н. Я.* Аносский сборник..., с. 121—126.
- <sup>98</sup> *Грязнов М. П.* К вопросу о сложении культур скифо-сибирского типа в связи с открытием кургана Аржан.— КСИА, М., 1978, вып. 154, с. 14.
- <sup>99</sup> Манас, с. 44—50.
- <sup>100</sup> *Орлов А. С.* Казахский героический эпос, с. 103.
- <sup>101</sup> *Катанов Н. Ф.* О погребальных обрядах тюркских племен..., с. 24.
- <sup>102</sup> Там же.
- <sup>103</sup> Манас, с. 185.
- <sup>104</sup> *Толеубаев А.* Пережитки домультаманских верований..., с. 173, 174.
- <sup>105</sup> *Плетнева С. А.* Древности Черных Клобуков.— САИ, вып. Е 1—19. М., 1973, с. 13, рис. 4, табл. погребальных обрядов групп 1—10.

## Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.)

Проблема исторической жизни народного творчества — одна из ведущих в советской фольклористике. Постоянно изменяясь, народные обряды, жанры фольклора, сюжеты, образы, способы художественной изобразительности сохраняют, однако, свое главное специфическое свойство. Устойчивость деталей народных обрядов и поэтических форм в различных жанрах неодинакова. Чем древнее жанр, тем заметнее утрата одних и устойчивость других свойственных ему элементов. Примечательной в этом отношении является историческая судьба народного свадебного обряда и свадебной поэзии, в том числе — судьба свадебного обряда древнейшего Новгорода.

Новгородские фольклорные публикации прошлого века<sup>1</sup> и многочисленные экспедиционные записи, сделанные в различных уголках Новгородской обл. в наше время, позволяют восстановить картину жизни одного из сложнейших по своему составу обрядов — народной свадьбы. Наибольшее количество описаний свадебного обряда в XIX—XX вв. было сделано в исконно Новгородских центральных районах — Валдайском, Новгородском, Крестецком и Старорусском, т. е. на территории, некогда заселенной ильменскими словенами и примыкающей к оз. Ильмень.

Исторические изменения в свадебном обряде этой территории, к сожалению, могут быть прослежены лишь в пределах ста с небольшим лет, в течение которых накапливался материал. Однако отрывочные сведения XI—XVIII вв., содержащиеся в Новгородских летописях, посланиях митрополитов, поучениях новгородских архиепископов свидетельствуют о существовании у новгородцев некоторых свадебных обрядов и обычаев с древних времен. Скупые сведения, добытые из древнейших документов, при сопоставлении с более поздним материалом показывают, как изменялась свадьба, сохраняя одни, утрачивая другие, трансформируя третьи элементы обряда. Для полноты картины исторической жизни новгородского свадебного обряда необходимо воспроизвести детали древнейшей свадьбы, упоминаемые в документах ранних эпох.

Вполне возможно, что свадебные обряды в Новгороде отличались от обрядов других русских местностей, но мы о них почти ничего не знаем, «а что они были в старину отличны, видно из того, — замечает Н. И. Костомаров, — что и теперь в местах, где потом-

ство новгородской народности сохранилось более, чем в других краях, есть важные отличия от свадьбы русской вообще». Он ссылается на древний новгородский обычай, «показывающий большую свободу женщины в Новгороде, чем в Московии». Перед поездкой к венцу дружка кричал: «Мы не фату приехали смотреть, а невесту!». Невесте открывали лицо, и жених видел свою суженую. «В Московии женщина закрыта до того времени, как делалась женой»<sup>2</sup>.

Свидетельства об известной свободе новгородской молодежи в устройстве своей судьбы находим в Новгородских летописях. В Уставе Ярослава «Суды святительския» содержится достаточно красноречивое указание: «Иже девка въсхощетъ за мужь, а отецъ и мати не дадятьеи, а что створить над собою, отецъ и мати митрополиту в вине. Тако и отрок»<sup>3</sup>. Запись своеобразно узаконивала относительную самостоятельность новгородцев в бракосочетании.

В документах XII—XIII вв. не раз упоминаются отдельные свадебные обычаи, бытовавшие в Новгороде. Так, от того давнего времени, когда многие славянские племена «один обычай имяху» «и браци не бываху в них, но игрища межи селы; и схожахуса на игрища, на плясания и на вся бесовския песни и ту умыкаху жены собе»<sup>4</sup>, остался на Новгородчине обычай выбирать невесту у реки или озера. В XIII в. этот обычай осуждался церковью. В грамоте киевского митрополита Кирилла II сказано по этому поводу: «И се слышахом: в пределех Новгородских невесты водят к воде. И ныне не велим тому тако быти; еще ли, то проклинати повелеваем»<sup>5</sup>.

Об обычае умыкания у новгородцев остались свидетельства XI в. в «Уставе Ярослава»: «Аще кто умчить девку или понасилить... аже добрыхъ людей будетъ, две гривне серебра за сором, а митрополиту рубль, а на умычницех по 60 митрополиту, а князь их казнить»<sup>6</sup>. Видимо, умыкания были настолько часты, что церкви приходилось принимать строгие меры в борьбе с отголосками древних родовых отношений.

«Кириково вопрошание» — документ 1156 г. — свидетельствует о существовании свадебных «баенных» обычаев. Черноризец Кирик спрашивал у новгородского епископа Нифонта разрешения налагать недельную эпитимию на тех невест, которые во время ритуальной бани перед венцом омывали тело водой и давали эту воду пить будущим мужьям, чтобы те их любили<sup>7</sup>. Видимо, в XII в. этот свадебный обычай был устойчивым и распространенным на Новгородской земле.

Иногда древние сведения о свадебной обрядности новгородцев очень незначительны, но и они имеют определенную ценность, так как помогают восстанавливать различные звенья традиционного обряда. Так, Новгородская первая летопись за годом 1143 оставила сведения о времени, когда в Новгороде обычно устраивались свадьбы: «В то же лето оженися Святопѣлкъ Новегородѣ, приведе жену из Моравы, межи Рожеством и Крещением»<sup>8</sup>.

Из мирной Новгородской грамоты 1199 г. узнаем, что замужние женщины в Новгороде обязаны были носить на голове специальный женский убор — повойник, скрывающий волосы. Снять повойник значило покрыть себя позором. Суровая кара полагалась и тому, кто преднамеренно снимал повойник с головы женщины: «Оже съгренеть чюжее жене повой с головы или дщъри, явится простоволоса, 6 гривен старые за сором»<sup>9</sup>. Повойник в России долгое время служил отличием замужней женщины, а ритуал надевания повойника в церкви после венчания или в доме мужа отмечен во многих записях XIX в. и в современных новгородских экспедиционных материалах. Представляет некоторый интерес и послание митрополита Фотия к новгородскому архиепископу Иоанну в 1410 г., в котором строжайше запрещалось девушкам выходить замуж раньше 12 лет<sup>10</sup>. Видимо, до XV в. ранние браки новгородских девушек были распространенным явлением.

Есть и свидетельства о существовании в Новгороде общеславянских свадебных обычаев<sup>11</sup>. Так, в «Повести временных лет» за годом 1128 упоминается распространенный свадебный обряд «разувания»: полоцкая княжна Рогнеда отказывалась выйти замуж за княжившего в Новгороде князя Владимира — «не хочу розути робичича»<sup>12</sup>. В воскресенской летописи за годом 6747 (1239) зафиксирован древний магический свадебный ритуал, связанный с употреблением на свадьбах славянских народов хлеба, зерна, каши. Новгородский князь Александр Невский «поя в Полотьске у Брячслава дочь, а венчаяся в Торопчи; ту кашу чини, а в Новгороде другую»<sup>13</sup>.

Пережила новгородская свадебная обрядность и своеобразное двоеверие, когда церковь внедряла обязательное освящение брака путем венчания, а народ еще держался старых дохристианских обычаев. В «Уставе Ярослава» признаются те и другие браки: «Аще мужь распустится с женою по своей воле, а будет ли венчальная, и дадут митрополиту 12 гривен; а будут ли невенчальныи, митрополиту 6 гривен»<sup>14</sup>.

В XIX в. венчание обязательно входило в состав новгородской свадебной обрядности, но и ни одна крестьянская свадьба не обходилась без широко разработанного свадебного ритуала, включавшего множество обычаев, идущих еще от дохристианских времен. В «Иосифовском служебнике» перечисляются многие из этих обычаев как «некое неблагоугодное дело, яко творят христианы, от диявола научены суще». В частности, осуждаются распространенные в русских свадьбах обычаи, которые постоянно отмечаются и в описаниях новгородских свадеб: «А как укрутят невесту, и покроют пеленою и учнут хмелем осыпать. И как приедут жених с невестою и с поездом в дом свой, так бабу поставят на кадъ и облекут на нея шубу, выворотя, и она яко видимый кулеш стоит, и станет та баба всех людей хмелем осыпать, и это время вси шапки подставляют. Да от венчания приходят жених с невестою на подклеть, а не за стол, как не во истинных христианех ведется по христианскому обычаю, а не странному сему деяпью... Да и еще

к ним приносят ту же на подклет каши, и они кашу черпают и за себя иные мечут»<sup>15</sup>. Из поучения новгородского архиепископа Ильи<sup>16</sup> мы узнаем о существовании на свадьбах многих из этих языческих обрядов, с которыми церковь вела борьбу, а в 1357 г. новгородцы обязываются под крестным целованием «бесовских игр не играти и бочек не бити»<sup>17</sup>.

Таким образом, свидетельства XI—XVII вв. позволяют представить некоторые обрядовые детали новгородской свадьбы, восходящие к дохристианской эпохе и отражающие древние магические и культовые верования, а также историко-правовые отношения, существовавшие у славян, в том числе новгородских, в разные эпохи их развития.

Большинство из перечисленных обрядов, упоминающихся в древних документах, встречается в описаниях новгородской свадьбы, сделанных в XIX в. и в наше время. Так, древний обычай выбирать невест у озера или реки оказался весьма устойчивым. Новгородский собиратель фольклора М. Синозерский зафиксировал его в конце XIX в.: «...собирается на Иордан все наличное количество невест того или иного прихода. Девушки во время водосвятного молебна стоят на горе или возвышенном берегу реки или озера, а парни под горою, оттуда и высматривают девиц»<sup>18</sup>.

Записи XIX в. говорят, что новгородская молодежь иногда предварительно сговаривалась о сватовстве, т. е. была относительно свободна в своем выборе<sup>19</sup>, о чем свидетельствовали и древние новгородские летописи. Как правило, такие знакомства проходили во время крещенских праздников. Например, со всего Поозерья (северо-западное побережье оз. Ильмень) собирались в Клопский монастырь парни и девушки. После службы молодежь гуляла в соседней с монастырем д. Хотяже, знакомилась друг с другом, и часто к концу дня пары сговаривались о сватовстве<sup>20</sup>. Это подтверждают и многочисленные современные записи, сделанные в различных районах Новгородской обл.

— Осуждаемый документом 1156 г. обычай поить будущих мужей «баенной» водой зафиксирован в Новгородской губ. в середине XIX в.: в бане невесту вытирали пряником, которым затем угощали жениха<sup>21</sup>, или ставили на «баенной» воде пироги и отсылали в дом жениха<sup>22</sup>. Тут, несомненно, то же самое явление, против которого восставала в XII в. церковь, только с течением времени произошло соединение элементов аграрной магии с культом воды. В современных записях тоже зафиксирован обряд, связанный с магической верой в силу воды: подружки мылись в воде, которой мыли невесту (НГПИ, зап. 29.III 1967, д. Борель), старались попасть под струю, стекавшую с невесты (ИРЛИ, п. 11, л. 53), мылись мылом невесты и вытирались ее полотенцем (НГПИ, зап. 6.II 1972, д. Черная). Обычай, восходящий к глубокой древности, потерял свой первоначальный культово-магический смысл, превратившись уже в XIX в. в примету.

Древний новгородский обычай приоткрывать лицо невесты, показывая ее жениху перед поездкой к венцу, упоминается во



многих записях прошлого века<sup>23</sup>. Разновидность этого обычая отмечена в современных записях, сделанных автором в Окуловском, Мошенском и Боровичском районах; невесту прятали от жениха, он должен был отыскать ее и заплатить выкуп. Другка, помогая жениху, трижды обращался к невесте: «Выйди, сама себя покажи, на нас погляди». Иногда вместо невесты выходила покрытая платком девушка или старуха.

Записи XIX в. и наших дней говорят о том, что в новгородских деревнях широко практиковался брак «уходом», «самоходкой», «сбегло», причем часты были случаи насильственного увода девушек<sup>24</sup>. Отмечен и упоминаемый в древних документах обряд разувания молодого мужа и кормления молодых утром ритуальной кашей.

Современные записи, в основном отражающие состояние свадебной обрядности в 20—30-х годах нашего века, свидетельствуют о прочности свадебной традиции. Во всяком случае, они не дают нам основания говорить о серьезных изменениях в структуре обряда — в своих контурах и основных деталях он сохранялся довольно хорошо до конца 30-х годов XX в. Так, 10 записей валдайской свадьбы, сделанных в 1865, 1900, 1925, 1967 и 1971—1977 гг.<sup>25</sup>, дают в основном идентичное описание обряда. Из упомянутых в самом раннем описании 1865 г. обрядовых действий не упоминаются в более поздних записях лишь следующие: вручение руки невесты жениху, расплетение после венца косы молодой и вкладывание в волосы серебряной монеты. 23 описания свадебного обряда Старорусского р-на — от 1866 до 1977 гг.<sup>26</sup> дают подобную же картину. Не упоминаются в новых записях лишь два момента обряда, отмеченные в 1869 г.: при отъезде к венцу невеста вырывается от поезжан, которые силой сажают ее в сани; дружка ложится на постель молодых. Не нарушает картину и сопоставление описаний крестецкой свадебной обрядности<sup>27</sup>.

Причину сохранности многих обрядовых элементов в свадьбах 20—30-х годов нашего времени можно объяснить некоторой консервативностью, инертностью обряда, хотя разные его компоненты по-разному реагировали на социальные, исторические и общественные явления. Еще В. Г. Белинский отметил, что «народ крепко дорожит обычаями, как своим священнейшим достоянием»<sup>28</sup>.

Записи XIX в., как и записи наших дней, свидетельствуют, что свадебный обряд упорно хранил созданную веками форму, допуская сосуществование элементов разных эпох. Особенно пеструю картину в этом плане представляла новгородская свадьба конца 20 — начала 30-х годов XX в. В свадебном ритуале этого времени отмечены обряды профилактической и продуцирующей магии. Правда, многие из них уже в XIX в. превратились в традиционную игру (стрельба из ружей, разжигание костров на пути из церкви к дому молодого, битье горшков, выкуп ключа и т. д.). Но некоторые обряды, как утверждали женщины 1900—1910 годов рождения, рассказывая о своих свадьбах, имели якобы магическую силу: лицо невесте закрывали «от порчи», благословляли обя-

зательно на шубе, бросали шубу под ноги молодым при возвращении от венца или в шубу одевалась свекровь — к богатой жизни. Обсыпали зерном и хмелем, потому что «жито для жизни, хмель для веселья»<sup>29</sup>. Дружка, окрещивая кнутом, а сваха, разметая дорогу венником, оберегали жениха и невесту от злых сил по пути к венцу и от венца. От «порчи» невесте на шею вешали янтарь, сыпали в обувь льняное семя или по пути к венцу «запутывали следы», нарочно проезжая мимо церкви; вкалывали в подол платья невесты и в полу пиджака жениха иголки без ушка — наиболее распространенный в области в 1920-е годы способ «уберечь» молодых «от порчи», «от плохого глазу».

В описаниях свадебного обряда этого времени встречаются рассказы о колдунах, причем некоторые рассказчицы утверждали, что колдуны были на их свадьбах, наводили на них «порчу». По ходу рассказа многие вспоминали существовавшие приметы: жениться в мае — всю жизнь маяться, поэтому в мае свадеб не устраивали; в первую брачную ночь не зашивали матрац, чтобы было легче рожать; чтобы детей было меньше, выходя из церкви, перескакивали через ступеньки паперти; раскрывая молодую после венца, наворачивали платок на кнут и отрезанную от хлеба горбушку, которую бросали потом на землю и примечали, кто родится у молодых: упадет хлеб мякишем вверх — родится девочка, наоборот — мальчик. Многие из перечисленных примет встречаются в публикациях новгородской свадебной обрядности XIX в.<sup>30</sup>

Однако записи последних лет говорят о том, что в свадебной обрядности 20—30-х годов нашего века наблюдались и значительные изменения, вызванные историческими причинами и новыми общественными отношениями. Изменения эти коснулись и внешней, и внутренней стороны свадебного обряда. Прежде строго регламентированный ритуал стал более свободным в следовании обрядовых действий. Так, в ранних описаниях новгородской свадьбы отмечается, что «задаток», получаемый парнем от девушки, был первым шагом сватовства и своеобразным согласием принять сватов<sup>31</sup>. Получив задаток, «парень уже может рассчитывать, что отказа не будет, и засылает сватов»<sup>32</sup>. В записях более поздних встречается и иное приурочение: задаток давался девушкой в момент сватовства или сговора и не только жениху, но его отцу или свату в знак согласия. Смысл обрядового действия остался прежним, но прикрепленность его изменилась. Обычай сжигать кудель на прялке невесты во время сговора в знак окончательного решения судьбы девушки, зафиксированный новгородским собирателем в 1865 г.<sup>33</sup>, в записях нашего времени приурочивается и к девичнику и к возвращению молодых от венца. Обрядовая баня, устраиваемая прежде перед девичником, стала возможной и после него, и утром в день венчания. Приданое невесты привозили и после брачной ночи; волосы невесте заплетали в две косы и на девичнике, и утром в день венца, и в церкви после венчания, и в доме у родителей мужа; горшки били при встрече молодых от венца.

К 30-м годам свадебный обряд заметно сократился: некоторые обрядовые действия соединились, другие исчезли. Например, большинство рассказчиков отождествляют «рукобитье», «богомолье» и «порученье», а некоторые утверждают, что «рукобитье» происходило во время сватовства — «сосватают сваты и бьют по рукам»<sup>34</sup>, или: «сваты идут сватать княгиню за князя, здесь же ударяют сваты по рукам, запивают сговор вином»<sup>35</sup>. Почти повсеместно исчез к этому времени обряд вручения руки невесты жениху и разувания молодого.

В эти годы наблюдается ироническое отношение ко многим с детства бытовавшим обрядовым действиям. Так, рассказчица Кузнецова О. И. из крупного с. Локотско Крестецкого р-на заметила: «В деревне дружка и кнутом бил, и невесту закрывал. А у нас невесту не закрывали, смотрели, как одета, причесана, у нас покультурней, чем в деревнях»<sup>36</sup>. В крупных селах и районных центрах уже с начала века все чаще заменяли традиционные названия свадебных чинов «на культурные»: шафер, а не дружка; шаферица, а не подружка или боярка. Невесту закрывали не платком, а легкой фатой; в приданое невесты включалась городская мебель; подружек на девичнике, как рассказала 85-летняя А. А. Максимова, «кофеем поили с сухарями»<sup>37</sup>.

Современные записи говорят и о том, что многие обрядовые действия трансформировались, утратили магическо-культурную окраску, превратившись в примету или традиционную игру. В обрядовую игру превратился обычай «умыкания» невест; невесту силой сажали в свадебную повозку. Игровой характер приобрела погоня жениха за невестой по пути в церковь. Оттенок игры свойствен и насильственному вторжению «дружины» жениха в дом невесты в день венчания<sup>38</sup>.

Уже с XIX в. многие обрядовые действия исполнялись на свадьбах лишь по традиции, и собиратели не могли выяснить у исполнителей их смысл. Так, утратил древнюю магическую основу обычай ударять кнутом отправлявшихся в дом невесты сватов: «А как же без этого? Какая удача будет? Мы, вон, и скотину стеем поясом, когда по первому разу выпускаем в поле»<sup>39</sup>. По традиции же исполнялся восходящий к магической вере в благотворную силу растительности обряд сжигания кудели с прядки невесты, льна или соломы. Уже с конца XIX в. он стал восприниматься как символический акт прощания невесты с девичьей свободой<sup>40</sup>. В многочисленных описаниях новгородского свадебного обряда 1920—1930-х годов находим более понятные рассказчицам толкования смысла многих обрядовых действий. Так, перед венцом жениха и невесту сажали на шубу, вывернутую наизнанку, «чтобы мягко спалось»; разметали перед ними дорогу, «чтобы жизнь была чистая» или «чтобы ссор не было»; утром били горшки, потому что «где бьется — там ведется»; утром молодых водили в баню, «чтобы угощение вытребовать»; гости бросали на пол солому и «проверяли, как молодая умеет убирать избу»; молодую заставляли носить воду и смотрели, «умеет ли работать»; воду у молодой вы-

ливали — «проверяли ее характер»; «обливали же невесту в том случае, если она чем-то не нравилась и если свекровь не успела дать за нее откуп»<sup>41</sup> или, «если невеста не сумела одарить всех, обидела»<sup>42</sup>. Иногда рассказчицы вообще не могли объяснить смысл действия: «На «яишне» ложки зачем-то ломали — не помню». Или: «А в свадьбу почему-то всегда стелили так много соломы на пол, так запутаются все»<sup>43</sup>.

Некоторые обрядовые действия объясняются как веселые забавы. Жених должен был выкупить место за столом, так как «все лавки заняты народом: кто табак месит, кто лапти плетет, кто что делает»<sup>44</sup>. Дружка же, заводя за стол покрытую платком молодую, чтобы посадить ее на вывернутую мехом вверх шубу, «стегают шубу кнутом и смеется: «Э, клопы, блохи, тараканы, выходите вон!» Подобная интерпретация — показатель значительных качественных изменений в свадебном обряде.

Бурная ломка традиций свадебной обрядности, особенно заметно начавшаяся со времен коллективизации, привела к тому, что с конца 1930-х годов свадебный обряд в Новгородской обл. практически прекращает свое существование, но он сохранился в памяти жителей, что позволяет собирать и в самое последнее время делать достаточно полные описания старинной свадьбы.

Многочисленные материалы по свадебной обрядности Новгородчины, сотни старых и новых записей свадебных песен и причитаний показывают, как постепенно трансформирующийся обряд оказывал влияние на форму бытования обрядовой лирики, поэтически-образная система которой претерпевала, кроме того, значительные изменения, связанные с историческими изменениями действительности. Наиболее заметно это проявилось в лирических свадебных песнях, бытование которых в обряде ранее было строго регламентировано: каждому обрядовому действию соответствовала определенная песня. Но уже записи конца XIX в. свидетельствуют о частой «миграции» песни в обряде. Современные же записи показывают, что свободное прикрепление одной и той же песни к разным, часто далеко отстоящим во времени и неодинаковым по эмоционально-психологическому накалу эпизодам свадьбы стало распространенным явлением. Утрата песней строго определенного места в обряде привела к тому, что она стала приспосабливать к новым условиям бытования свое содержание и художественную структуру. Наиболее часты, как показывает материал, следующие формы «приспособления» одной и той же песни к разным обрядовым моментам: изменение зачина, контаминация, выпадение или добавление отдельных картин и образов.

Рассмотрим эти формы на нескольких примерах.

### 1. Изменение зачина

Наиболее распространенной в Новгородской обл. свадебной лирической песней, приуроченной к моменту сватовства, является песня «Потихоньку сват посватался» — своеобразный пролог, открывающий обряд: «потихоньку сват кланялся», расхваливая

«чужу сторону», ходил к невесте в дом «частенько», пока не убедил родителей «ударить по рукам». Песня как бы давала толчок развитию ряда сюжетов других песен и служила эмоционально-психологическим «камертоном», настраивающим участников сватовства на выбор определенной «модели» поведения. Грустная эта песня помогала невесте начать первое причитание и часто служила для него фоном.

Но нередко эта песня «перекочевывала» в другие моменты свадьбы. Зафиксировано ее исполнение на девичнике и в момент приезда свадебного поезда жениха за невестой. И в каждом из таких вариантов песни встречается изменение традиционного зачина. Причем новый зачин помогает песне соответствовать другому обрядовому приурочению. Так, оттенок свершившегося вносит в песню, приуроченную к девичнику, зачин с новой глагольной формой «сосватала»:

Как сосватала свашенька  
Потихоньку-полегошеньку,  
Расхвалила чужу сторону... <sup>45</sup>

Этот зачин позволил певицам дать несколько иной поворот развитию содержания: девушка сравнивает реальную жизнь на «чужой сторонushке» («она горюшком усыпана») с той, какую обещала ей «свашенька», и понимает, что придется ей в новой семье «спеси-гордости убавити». Песня оказалась созвучной настроению девичника: грустному прощанию с девичеством и тревожному ожиданию новой жизни. Подобное же настроение создает эта песня, исполненная на девичнике с таким зачином:

Не пеняй, моя подруженька,  
Ни на батюшку, ни на матушку,  
Ты пеняй, моя подруженька,  
Что на свата, на прелестничка... <sup>46</sup>

Зачин как бы пояснил конкретную ситуацию. Тот же эффект достигается от исполнения этой песни с зачином:

Жить во девушках-то, во красных  
Очень хорошо, очень хорошо... <sup>47</sup>

В песне тоже две контрастные картины — жизнь в родительском доме и на «чужой дальней сторонushке», расхваленной «ра-зорителями».

Иной зачин получает эта песня, когда ее исполняют в момент приезда жениха за невестой:

Налетели черны вороны,  
Расхвалили чужу сторону... <sup>48</sup>

Или:

Понаехали воры-сваты,  
Расхвалили чужу сторону... <sup>49</sup>

Оценочный эпитет, прибавленный в новом зачине к образу свата, усиливает трагический колорит песни, и исполнение ее именно в момент приезда поезда в дом невесты оказывается очень уместным.

Встречается в новгородских записях и приурочение этой песни к княжому столу. Несоответствие содержания песни мажорному этапу свадьбы устраняется путем добавления новых зачинов. Большинство таких вариантов начинается зачином какой-либо величальной песни (например, «Как по сениям было сенечкам»), причем новый зачин не только придает песне иную эмоциональную окрашенность, но и позволяет исполнителям свободно оперировать сюжетными мотивами, убирая одни и прибавляя другие. Так, как правило, в песне остается только мотив расхваливания сватом своей стороны и выпускается драматическая заставка как не соответствующая веселому настрою свадебного застолья. Или, наоборот, добавляется новый мотив, и песня, начинаясь зачином величальной песни, превращается в «корильную»:

Уж и взять бы свата на гору,  
Спустить бы его под гору,  
И сломать бы ему голову,  
Чтоб не хвалил чужую сторону <sup>50</sup>.

В зависимости от времени исполнения и направленности песни такими привнесениями или усиливается или ослабляется ее влияние на слушателей.

Другая песня — «Ой, вы сборы, сборы», приуроченная обычно к девичнику, тоже свидетельствует о том, что новые зачины делают возможным исполнение ее в разные моменты свадебного обряда. Так, при исполнении песни перед отправлением невесты и жениха к венцу она получает зачин, в который включается символический образ тоскующей кукушки, очень уместный именно в данной ситуации:

Кукует кукушечка за двором,  
Плачет деушка за столом.  
Как садилася выше всех,  
Склонила головушку ниже всех,  
Задумала думушку крепче всех <sup>51</sup>.

Заметно изменяются зачины у песни «Ты река ли, моя реченька», исполнявшейся обычно на сиротской свадьбе. Так, зачин песни, приуроченной к девичнику, более лиричен:

Ты река ли, моя реченька,  
А ты река ли, моя быстрая,  
Да бежишь-то не кулынешься,  
Со желтым песком не смутишься...

Девушка печалится, что у нее «...полна горница гостям, да как одного-то гостя нет как нет...» и просит брата «разбудить» ба-тюшку, чтобы тот благословил сироту <sup>52</sup>.

Вариант этой же песни, исполнявшейся в день венчания, имеет зачин, изображающий реальную картину:

Распаталися верьверюшки (верей.— В. Ж.)  
И раскрылись воротички,  
Полный дворичек саней стоит,  
Полна горенка гостей сидит...  
Нет одного гостя милого,  
Нет у батюшки родимого<sup>53</sup>.

В песне, рассказывающей о невесте-сироте, которая слышит, что «у окошка что-то стукнуло, да у ворот колечко брякнуло», и радуется: «да не идет ли кормилец-батюшка, да не несет ли благословеньице», в знакомый зачин «ты река ли, моя реченька» вносится новый оттенок, соответствующий обстоятельствам исполнения:

Ты река ли, моя реченька,  
Да по тебе ли, речка, струй бежит,  
Да что одного струя нет дак нет,  
Да что у Катеринушки батюшки нет...<sup>54</sup>

Удачно используемый в зачине прием параллелизма способствует ассоциативному восприятию слушателями последующих картин песни и сопереживанию с главной ее героиней.

Подобные примеры активной реакции зачина песни на обрядовые ситуации в новгородской коллекции свадебного фольклора встречаются часто. Зачин, являясь подвижной художественной частью песни, с самого начала определяет ее эмоциональный настрой и помогает неодинаково звучать одной и той же песне в разные моменты свадебного обряда.

## 2. Контаминация

Свободная «миграция» одной и той же свадебной песни в обряде рождает еще одну форму ее изменения — контаминацию с какой-либо другой свадебной песней или с отдельными картинами песен. Рассмотрим это на примере уже анализированной выше песни «Потихоньку сват посватался».

Как правило, эта песня в своем «чистом» виде исполняется лишь в момент сватовства. Приуроченная к девичнику, она не только, как уже было показано, меняет зачин, но и часто вступает в контаминацию с вечериночными песнями. Зафиксировано несколько случаев контаминации ее с песнями «Ой, вы сборы, сборы» и «У нас Марьюшка изменница».

Контаминированные варианты интересны естественным переходом одной песни в другую. Так, записан вариант, в котором последние стихи сговорной песни «Потихоньку сват посватался», рисующие восприятие невестой расхваленной сватами «чужой сторонюшки», логично скрепляются со стихами вечериночной песни «Ой, вы сборы, сборы», передающими раздумья невесты о том, как

же ей вести себя на этой, далеко не «сахаром усыпанной» «стороншке»:

...Как чужая-то сторонюшка  
Она горюшком усыпана,  
Горючим слезам споливана  
И кручиной огорожена,  
Видно, надо мне, молодешеньке,  
Слеси-гордости убавити,  
Ума-разума прибавити:  
Надо звать-то свекра батюшком,  
А свекровушку-то — матушкой,  
Своего-то друга милого  
Александром-то Ивановичем <sup>55</sup>.

В контаминированном варианте все части связаны друг с другом, все образы определены: «чужая сторонюшка» для невесты связана с конкретными образами жениха, свекра, свекрови. Песня, составленная из мотивов двух песен, оформляющих, как правило, разные эпизоды свадьбы, стала единым целым благодаря точному соотношению образов и умелой ритмико-стилистической организации. Обычно новгородские варианты песни «Ой, вы сборы, сборы» имеют структуру стиха от 10 до 12 слогов:

...Я убавлю себе слеси-гордости,  
А прибавлю себе я чести-милости,  
Назову свекра — родимый батюшка,  
А свекровушку — родима матушка... <sup>56</sup>

Контаминированный же вариант устойчиво выдерживает девятисложный стих с дактилическим окончанием, о чем свидетельствует и приведенный выше отрывок новой песни. Ведущая роль принадлежит в этой контаминации песне «Потихоньку сват посватался», которая является первой частью нового варианта и подчиняет себе ритм присоединенной.

Такое же гармоничное слияние всех художественных элементов наблюдаем мы и в контаминированном варианте песни «Потихоньку сват посватался» с вечериночной «У нас Марьюшка да изменница». Новая песня строится на антитезе: девушка нарушила обещание не выходить замуж, поверив сватам, которые «согласили родню матушку, А сманили в чужу сторону», «красно» расхваливая ее. В этом варианте песня «Потихоньку сват посватался» является второй частью и подчиняет свой ритм вечериночной песне «У нас Марьюшка да изменница» путем добавления частиц «а», «да»:

У нас Марьюшка да изменница...  
Ой, говорила, что взамуж не пойду...  
Ой, а сама-то взамуж пошла...  
Да там приехали разорители...  
А сманили в чужу сторону:



Да как чужа дальня сторонунка  
Да всяким вешаньем увешана,  
Да что сытой медой поливана... 57

Содержание нового варианта стало созвучно настроению девичника, и песня органично вплеталась в круг вечериночных.

В новгородской фольклорной коллекции хранится немало контаминированных вариантов свадебной лирики. Большинство из них, как и рассмотренные выше, представляют собой вполне осмысленные соединения мотивов, отдельных картин или больших «кусков» разных по обрядовому приурочению песен. Причем в такой контаминации одна из песен оказывается ведущей, а из второй, «чужой» по основному своему настроению, выбираются те образы и мотивы, которые могут легко ассимилироваться. В результате получается новое художественное произведение, в котором все части логично скреплены, образы соотнесены, изобразительные средства едины, а содержание точно передает атмосферу того эпизода свадьбы, который «оформляется» новой песней. Это можно подтвердить контаминированными вариантами стоворной песни «Расшаталася грушица» с вечериночной «Горят свечи воску ярого», исполнявшейся на девичнике, или этой же стоворной песни с предвечной «Лебедушкой» («Из-за лесу, лесу темного»), приуроченной к отъезду невесты и жениха под венец. Зафиксировано несколько случаев контаминации «Лебедушки» с вечериночными песнями «Вот мы выйдемте, красны девушки» и «Ты река ли, моя реченька», а также с величальной песней «Кто у нас хороший?». В зависимости от момента исполнения такого контаминированного варианта — на девичнике, при отправлении под венец или во время веселого «княжого» стола — песня «Из-за лесу, лесу темного» или становится ведущей частью нового произведения или «отдает» свои образы и отдельные картины, приспособившись, однако, в любом случае к содержанию второй песни 58.

Интересны случаи контаминации лирических вечериночных и величальных песен. Например, песня девичника «Что при вечере, вечериночке» свободно контаминируется с величальной песней «Перед зеркалом хрустальным» на основе тематической близости. Вторая часть (величальная) новой песни как бы расшифровывает символические картины и образы первой: на вечериночку прилетает «ясен сокол», садится «на окошечко, на серебряну причалинку», расчесывает свои «кудри русые, черепаховой гребеночкой», приговаривая:

Прилегайте, кудри русые,  
Ко моей буйной головунке,—  
Привыкай-ка, душа Грушенька,  
Ко моему уму-разуму 59.

Включение отдельных образов и тем величальной песни сделало возможным исполнение этого варианта «Что при вечере,

вечериночке» во время свадебного застолья. Такой же величальный оттенок приобретает предвенечная песня «У ворот сосна сколыхалася», вступая в контаминацию с величанием «Как у месяца звезды частые»<sup>60</sup>.

Свободное движение контампированных вариантов в обряде лишний раз говорит о качественных изменениях, происшедших в свадьбе. Умелая же художественная организация большинства таких вариантов свадебной лирики — свидетельство прочности народно-поэтической традиции.

### 3. Выпадение или добавление отдельных картин и образов

Одна и та же свадебная песня, спетая в разные моменты свадьбы, воспринимается по-разному благодаря творческой обработке ее исполнителями. На примере свадебной песни «Из-за лесу, лесу темного», исполняемой обычно в момент проводов невесты и жениха под венец, можно увидеть, как изменяется ее содержание, а в зависимости от этого и ее эмоциональное воздействие на слушателей, когда она начинает звучать на девичнике или во время послевенечного пира. Традиционная по сюжету, составленная из символических и реальных картин, песня передает настроение девушки, расстающейся с родным домом. В своем полном виде она, как правило, сопровождает проводы к венцу: символические образы — темный лес, высокие горы, зеленый сад, серые гуси, белая лебедушка, отстающая «от лебединого-то стадичка», на которых построена вся первая часть песни, переводятся во второй части в образы реального плана. Эта вторая часть рисует нерадостную картину жизни молодой женщины в чужой семье, «у чужого чужестранина». Исполняемая в момент вывода невесты из родного дома к ожидающему ее свадебному поезду, песня производила необыкновенно сильное эмоционально-психологическое впечатление на слушателей и была созвучна их настроению: голосила мать невесты, причитала и вырывалась из рук свахи девушка, плакали подружки.

Несколько иная атмосфера на девичнике: печальное настроение невесты, расстающейся с «вольной волюшкой», перебивается весельем подружек, приветствующих жениха и дружек величальными и корильными песнями. Знаменательно, что подавляющее большинство вариантов песни «Из-за лесу, лесу темного», отнесенные исполнителями к девичнику, не имеют второй, реальной картины. Исполнялась лишь символическая часть песни, не подкрепленная картинами реального быта, содержащимися во второй части. Этим смягчался несколько мрачный колорит полной песни. Вплетаясь в репертуар вечериночной лирики, песня своими символическими образами как бы напоминала невесте о предстоящих жизненных переменам<sup>61</sup>.

По-иному воспринимается эта песня в приурочении к послевенечному периоду. Таких вариантов зафиксировано немного, но интересно, что все они, сохраняя зачин и первую символическую часть песни, оканчиваются реальной картиной: лебедушка объяс-

няет, как она оказалась в гусином «стаде»:

Не сама я к вам залетела...  
Завезли меня добры кони,  
Что Ивана-то Васильевича.

Ни в одном варианте не упоминаются «свекровь-матушка» и «свекор-батюшка», неласково встретившие «молодушку», — образы, присутствующие в полном тексте песни. Исполнители намеренно «укоротили» песню, убрали мрачные картины, сделав возможным ее исполнение во время свадебного пира. Одна и та же песня, таким образом, благодаря творческому подходу исполнителей оформляла разные по эмоционально-психологическому настрою эпизоды свадьбы. Подобное явление наблюдается и в других свадебных песнях.

Рассмотренные случаи «приспособления» свадебной лирики показывают, как с разрушением свадебного обряда изменялась не только обрядовая жизнь свадебной песни, но ее художественная структура.

- 
- <sup>1</sup> Ранние публикации материалов свадебного обряда относятся к 1865 г.: «Новгородские губернские ведомости», № 45; «Новгородский сборник», вып. I и II. В последующие годы описания свадебного обряда с песнями и причитаниями публиковались в этих же изданиях, а также в «Памятных книжках», «Вестнике Новгородского земства», журналах «Живая старина», «Московитянин» и некоторых фольклорных сборниках. Материалы по новгородской свадебной обрядности и свадебной лирике конца XVIII — начала XIX в. хранятся также в архивах — например, старорусские свадебные причитания из архива Г. Р. Державина (Отдел рукописей Гос. нубл. библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, п. 5, № 219—223), опубликовано Ю. Лотманом в журнале «Русская литература», 1960, № 3.
- <sup>2</sup> *Костомаров Н. И.* Исторические монографии и исследования. СПб., 1872, т. I, с. 158 и 159.
- <sup>3</sup> Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950, с. 484.
- <sup>4</sup> Полное собрание русских летописей. Пг., 1923, т. II, с. 10, 11.
- <sup>5</sup> Цит. по ст.: *Юрьев Г.* Семья в Древней Руси. — В кн.: Живописная Россия, 1903, т. 3, с. 595.
- <sup>6</sup> Новгородская первая летопись..., с. 481.
- <sup>7</sup> *Тереженко А.* Быт русского народа. СПб., 1848, ч. II, с. 39.
- <sup>8</sup> Новгородская первая летопись..., с. 27.
- <sup>9</sup> Цит. по кн.: История культуры Древней Руси. М.; Л., 1948, т. I, с. 260.
- <sup>10</sup> *Тереженко А.* Быт русского народа, ч. II, с. 37.
- <sup>11</sup> *Нидерле Л. Г.* Быт и культура древних славян. Глава III. — В кн.: Свадебные обряды. Прага, 1924.
- <sup>12</sup> Повесть временных лет. М.; Л., 1950, ч. I, с. 54.
- <sup>13</sup> Новгородская первая летопись..., с. 77.
- <sup>14</sup> Там же, с. 482.
- <sup>15</sup> Цит. по ст.: *Страхов Н. И.* О свадьбах, свадебных обрядах и обычаях русских крестьян. — Учен. зап. Московского университета, 1836, № 11, с. 370—372.
- <sup>16</sup> История культуры Древней Руси, т. II, с. 112.
- <sup>17</sup> Цит. по кн.: *Юрьев Г.* Семья в Древней Руси, с. 594.
- <sup>18</sup> *Синозерский М.* О выборе невест в Новгородской губернии. — Живая старина, 1896, вып. 3—4, отдел V, с. 536.
- <sup>19</sup> Одно из таких свидетельств — рассказ о свадьбе, записанный со слов крестьянки Старорусско-

- го уезда. См.: Новгородские губернские ведомости, 1869, № 8.
- <sup>20</sup> *Синозерский М.* О выборе невест..., с. 536.
- <sup>21</sup> Новгородские губернские ведомости, 1869, № 8.
- <sup>22</sup> *Шейн И. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, легендах и т. п. СПб., 1900, т. I, вып. второй, с. 519.
- <sup>23</sup> *Костомаров Н. И.* Исторические монографии и исследования, с. 158; Новгородский сборник. Новгород, 1865, т. II, вып. II. Живая старина, 1913, вып. 3—4, с. 312.
- <sup>24</sup> Зап. 15 июля 1971 г. от Панкиной А. В., 79 л., д. Мокрый Остров Крестецкого р-на: «Свадьбы у нас были «с добра» и «уходом». Шла я домой с гулянья, а меня взяли с двух сторон под руки и силой ввели в избу Панкиных. Так и Таню Левину увели. А Ксениюшку Филипову из Шеребута приехали и увезли. Повалили в сани. Она кричит, да кто тут догонит. Так и осталась». — ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 110.
- <sup>25</sup> Подробно об этом: *Жекулина В. И.* Фольклорное краеведение в школе. — В кн.: Преподавание литературы в средней школе. Новгород, 1972, с. 103—110.
- <sup>26</sup> Новгородские губернские ведомости, 1866, № 21; 1869, № 8; *Пылаев В. А.* Старорусский край. Природа и население. Новгород, 1929 г.; записи в 1971 г. в д. Буреги, Заднее Поле, Рамушево; в 1972 г. в д. Бор; в 1974 г. в д. Тулитово; в 1976 г. в д. Ручьи; в 1977 г. в д. Коростынь и Подцепожье. — Арх. авт.
- <sup>27</sup> *Шейн П. В.* Великорус..., с. 493—505; Живая старина, 1905, вып. 1—2; записи 1971 г. в пос. Крестцы (ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 118—120); д. Мокрый Остров (ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 110, 111); д. Локотско (ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 113, 117); 1972 г. в д. Ересино (ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 121—123); 1976 г. в Ямской слободе и пос. Едрово. — Арх. авт.
- <sup>28</sup> *Белинский В. Г.* Литературные мечтания. — Полн. собр. соч. М., 1953, т. I, с. 36.
- <sup>29</sup> Из рассказа о своей свадьбе Степановой М. К., 70 л. Зап. 1 января 1973 г. в д. Намошье Маревского р-на. — ИРЛИ, колл. 241, п. 7, № 9, л. 22. То же: «Кидали овес и кричали: «Богато жить!» Зап. 29 марта 1971 г. в пос. Шимск. — ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 127; «Обсыпали житом, а молодые ловили зернышки, чтобы богато жить». Зап. 7 марта 1971 г. в д. Новинка Хвойнинского р-на. — ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 83.
- <sup>30</sup> Свадебные обычаи и приметы. — Новгородские губернские ведомости, 1875, № 18.
- <sup>31</sup> Новгородский сборник. Новгород, 1865, т. II, вып. II.
- <sup>32</sup> *Пылаев В. А.* Старорусский край. Новгород, 1929, с. 119.
- <sup>33</sup> Новгородский сборник, 1865, т. II, вып. II.
- <sup>34</sup> ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 69. В дальнейшем все материалы из архива ИРЛИ взяты из данной коллекции 241.
- <sup>35</sup> ИРЛИ, п. 7, № 18, л. 15.
- <sup>36</sup> Архив автора, зап. 18.VII, 1971.
- <sup>37</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 108 об.
- <sup>38</sup> «Утром приехала свадьба, а ворота закрыты, приходилось ломать ворота» (рассказ Матюхиной М. К., 89 л. из д. Нагово Старорусского р-на). — Арх. авт. Или: «Жених и дружка врывались в дом и подходили к невесте» (рассказ Ходяшовой П. Ф. из д. Новинка Хвойнинского р-на). — ИРЛИ, колл. 241, п. 11, л. 83.
- <sup>39</sup> Живая старина, 1913, вып. 3—4, с. 306; Вестник Новгородского земства, 1906, № 8.
- <sup>40</sup> Новгородский сборник, т. II, вып. II; *Феноменов М. Я.* Современная деревня (опыт краеведческого обследования д. Гадыни Валдайского у.). Л.; М., 1925.
- <sup>41</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 91.
- <sup>42</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 93.
- <sup>43</sup> Архив автора, зап. 31.I 1974, д. Овинец.
- <sup>44</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 96.
- <sup>45</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 16.
- <sup>46</sup> ИРЛИ, п. 1, л. 5.
- <sup>47</sup> ИРЛИ, п. 10, л. 30, № 7.
- <sup>48</sup> ИРЛИ, п. 3, № 380.
- <sup>49</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 48.
- <sup>50</sup> ИРЛИ, п. 2, № 93.
- <sup>51</sup> ИРЛИ, п. 10, л. 14.
- <sup>52</sup> ИРЛИ, п. 3, № 308.
- <sup>53</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 49.
- <sup>54</sup> ИРЛИ, п. 5, л. 2, № 17.

<sup>56</sup> ИРЛИ, п. 11, л. 50.

<sup>58</sup> ИРЛИ, п. 7, л. 86, № 11.

<sup>57</sup> ИРЛИ, п. 1, № 307.

<sup>58</sup> Жекулина В. И. Художественная специфика контаминированных вариантов лирических свадебных песен (по материалам Новгородской области). — В кн.: Вопросы поэтики литературных жанров. Л., 1976, вып. 1, с. 73—79.

<sup>59</sup> ИРЛИ, п. 8, л. 187, № 12.

<sup>60</sup> ИРЛИ, п. 7, л. 87, № 11.

<sup>61</sup> Жекулина В. И. Песня «Из-за гор-то, гор высоких, из-за лесу, лесу темного» в новгородском свадебном обряде. — В кн.: Лирическое стихотворение. Анализы и разборы. Л., 1974, с. 128—146.

---

К. П. КАБАШНИКОВ

## О современном состоянии календарной обрядовой поэзии в Белоруссии

(по материалам экспедиций 1975—1978 гг.)

Выяснение современного состояния календарной обрядовой поэзии — один из аспектов важнейшей для советской фольклористики проблемы культурного наследия. Это — вопрос о месте и значении устнопоэтического творчества в духовной жизни нашего современника, об особенностях фольклорного процесса в наши дни. При его решении необходимо иметь в виду специфику календарной обрядовой поэзии, особенно тесно связанной с трудовой деятельностью человека и отражавшей мировоззрение трудящихся масс во всей его сложности и противоречивости, в том числе и стихийно-материалистическое отношение к природе, общественный и хозяйственный быт.

Календарная обрядовая поэзия составляет значительную часть устнопоэтического наследия белорусского народа. Она во многом определяет специфику белорусского фольклора, его национальное своеобразие как в жанровом составе, так в сюжетике и в образной системе. Еще в прошлом веке в первых сравнительных исследованиях славянского фольклора многие ученые отмечали богатство и разнообразие календарной обрядовой поэзии белорусов, в которой полнее, чем в фольклоре соседних народов, сохранились древние пласты, позволяющие глубже понять смысл и значение некоторых обрядов и связанной с ними поэзии, реконструировать ряд восточнославянских обычаев и обрядов.

Мысль о богатстве календарной обрядовой поэзии белорусов и сохранении в ней ряда древних форм неоднократно повторялась в работах дореволюционных и советских исследователей, но вопрос о причинах этого явления до конца еще не выяснен. Дореволюционные фольклористы главной причиной этого считали наличие в Белоруссии глухих углов, отрезанных от остального мира непроходимыми болотами, лесами, мест, куда почти не проникало

влияние цивилизации и где поэтому сохранились древние обычаи, обряды, активно бытовал обрядовый фольклор, заговоры, сказки и т. п. Подобные взгляды были высказаны акад. Е. Ф. Карским в книге «Белорусы»<sup>1</sup>. Не отрицая значения этого фактора, нам хотелось бы обратить внимание на обстоятельства иного плана, прежде всего на сохранение фольклором в течение длительного времени своих социальных функций. В дореволюционной Белоруссии, в условиях социального и национального угнетения, фактического запрета книгопечатания на белорусском языке, фольклор долгое время занимал важное место в духовной жизни трудящихся, был в полном смысле живым явлением, одной из форм выявления и утверждения национального самосознания. Отсюда понятно закрепление и дальнейшее развитие фольклорной традиции в дореволюционное время, что, несомненно, отразилось на состоянии белорусского традиционного фольклора и в наши дни.

К систематическому и планомерному изучению календарной обрядовой поэзии белорусские советские фольклористы обратились сравнительно поздно, примерно с середины 60-х годов, а практически — с начала работы над многотомным изданием белорусского народного устнопоэтического творчества. Исключением были довоенная работа акад. АН БССР Н. М. Никольского о волочечных песнях и статья З. Эвальд и В. Гиппиуса о жатвенных песнях. Огромный же пласт народной поэзии, создававшейся многими поколениями и своеобразно отразивший мировоззрение наших предков, их быт, отношение к труду, к природе, мораль, оставался вне поля зрения современных исследователей. И только работа над многотомником заставила вплотную заняться изучением этого материала, включить в программы экспедиционных исследований вопросы, касающиеся репертуара календарно-обрядовой поэзии, ее распространения, особенностей бытования, связи с обрядами и т. п. В результате за последнее десятилетие собран и в значительной мере обобщен богатый материал, часть которого опубликована в томах «Жніўныя песні» и «Зімовыя песні». В основу этих томов были положены именно новые записи, хотя, как известно, основные усилия дореволюционных собирателей были направлены в первую очередь па запись наиболее древних фольклорных произведений, в том числе и обрядовой поэзии. В томе «Жніўныя песні» (Мінск, 1974) свыше 450 текстов, записанных в последнее десятилетие, включено в основной текст, большое количество архивных записей учтено в комментариях. Аналогичную картину дает и том «Зімовыя песні» (Мінск, 1975), в котором в основном тексте представлено свыше 300 новых записей, а также «Валачобныя песні», 1980 г. и др.

Особый интерес для исследователя календарной обрядовой поэзии представляют результаты экспедиций, проведенных сотрудниками Института искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР в последние годы. Они не только пополняют наши фонды новыми записями, среди которых находятся как варианты уже известных песен, так и новые произведения, но и дают воз-

возможность уточнить границы распространения тех или иных обрядов и обрядовой поэзии, ее сюжетный состав и т. п.

В соответствии с планом экспедиционных исследований в 1975—1978 гг. наши фольклорные экспедиции работали в Минской, Витебской, Гомельской и Гродненской областях — в четырех из шести областей республики, обследовали свыше 150 населенных пунктов в 16 районах, что дает основание для некоторых обобщений.

Чтобы точнее судить о современном состоянии изучаемого явления, необходимо выбрать какой-то исходный рубеж, которым в данном случае может служить конец XIX — начало XX ст. — период активной собирательской работы и фундаментальных публикаций белорусской календарной обрядовой поэзии, которые дают представление о жанровом разнообразии, богатстве и широком бытовании обрядов и связанной с ними поэзии. Достаточно вспомнить, что в первом томе «Материалов» П. В. Шейна<sup>2</sup>, изданном в двух книгах и посвященном песенному творчеству, календарная обрядовая поэзия занимает около половины первой книги, а описания обрядов в первом и в третьем томах отличаются значительной полнотой.

На фоне этого обилия и жанрового разнообразия скромнее выглядят цифры, характеризующие удельный вес календарной обрядовой поэзии в экспедиционных материалах последних лет. В 1975—1978 гг. всего произведений песенных жанров было записано около 9 тыс. Из них на долю обрядовых песен приходится почти половина (4400), а календарно-обрядовых песен записано около двух тысяч. Конечно, эти цифры требуют комментариев и расшифровки, так как далеко не всегда количественные характеристики записанного материала объективно отражают картину бытования устнопоэтического творчества. Но даже учитывая, что часть записанных обрядовых песен почти не бытует, а только сохраняется в памяти, что календарная обрядовая поэзия живет лишь в определенных возрастных группах, а также и то, что отдельные собиратели в рамках программы, предусматривающей сплошное обследование, могли с большей заинтересованностью отнестись к произведениям определенного жанра, удельный вес календарной обрядовой поэзии в экспедиционных записях (свыше 22%) представляется значительным.

Различные календарные циклы и ранее, как можно судить по сборникам прошлого столетия, были представлены неравномерно как в территориальном, так и в количественном отношении, да и в самих циклах одни жанры доминировали, другие не получали широкого развития. Такая же неравномерность отмечается и в современных записях, что может служить подтверждением существовавшей фольклорной традиции. В то же время, как мы это увидим, не все жанры календарной обрядовой поэзии сохранились в одинаковой мере.

В песнях зимнего цикла ранее довольно широко были представлены «піліпаўскія» песни и колядки, среди которых можно выделить величальные хозяину и хозяйке, дочери хозяина, сыну

хозяина, песни при обходе домов с козой, шуточные колядки, щедровки, а также масленичные песни.

В записях последних лет почти нет «піліпаускіх» песен, исполнявшихся во время рождественского поста («піліпаўскага») и на коляды. Это можно объяснить тем, что «піліпаўкі» и связанные с ними обычаи давно ушли из народного быта. Кроме того, характерные для этих песен временные связи с аграрным календарем значительно менее прочные, чем функциональные, также обусловили их исчезновение из песенного репертуара.

Календарная обрядовая поэзия зимнего цикла представлена главным образом колядными песнями, которых записано свыше 160. Среди них и величальные песни «гаспадару», «гаспадын», общие величания («агульыя велічанні»), юмористические и колядные игры «Жаніцьба Цярэшк». Нужно подчеркнуть, что древний обычай колядования в традиционном, либо трансформированном виде существует во многих районах Белоруссии, благодаря чему сохраняются в живом бытовании и связанные с ним песни. Живой обряд нами был зафиксирован в большинстве изученных районов, но наиболее полно он представлен в д. Бычии Березинского р-на Минской обл. Здесь, как и в старину, водят «козу», «жорава», исполняют величальные песни. Этот древний обычай поддерживается и тем, что в колядовании здесь на протяжении ряда лет участвуют в основном одни и те же люди, которые хорошо знают свои роли, имеют соответствующий реквизит, а в случае необходимости могут его быстро изготовить.

Игровую часть обряда — вождение козы и некоторые другие элементы — от людей старшего поколения переняла молодежь, которая на коляды организует свой «гурт». Однако и в Бычине в традиционный обряд влетают относительно новые элементы, отмеченные нами и в других районах республики. Это переодевание в цыгана, в цыганку, которая гадает на картах или по руке, другие шуточные сценки. В Рогачевском р-не Гомельской обл. (д. Старое Село) обычай колядования по существу потерял все основные традиционные элементы. Традиционных колядовщиков с «козой», «жоровом», «мядзвездзем», с обязательными в этом случае величальными песнями, пожеланиями здесь заменили группы переодетых «под цыган» людей, в основном женщин, одна из которых держит на руках «рабёшачка» — большую куклу. Соответственно изменяется и сам характер колядования. Если раньше просили разрешения хозяина спеть величальную песню, а затем — козе поплясать, то в данном случае просят разрешения войти в дом, чтобы «ребеночка перепеленать, покормить». Затем идет такое же шуточное гадание, угощение, песни, танцы. Там, где сохранились элементы традиционной обрядности, как, например, в Бычине, довольно полно сохраняется и поэзия: величальные песни, песни при вождении козы, шуточные. В других случаях обрядовая поэзия представлена значительно беднее: шуточными песнями типа «Ішла свіння па ляду, рассыпала каляду...», общими величаниями. В то же время в репертуар включаются соответствующие по-



вым «перевослощениям» песни и частушки «цыганской» тематики.

Значительно меньше, чем колядных песен, записано масленичных (около 30 текстов), но некоторые экспедиционные фольклорно-этнографические заметки позволяют внести отдельные уточнения в наши представления об этом народном празднике. По традиции, начало которой было положено собирателями и исследователями белорусского фольклора в прошлом столетии, некоторые современные исследователи рассматривали масленицу как явление, связанное прежде всего с русской обрядностью и для Белоруссии почти не характерное. Так, например, в коллективном исследовании по белорусскому фольклору читаем: «Обряд масленицы и связанные с ним песни более полно сохранились среди русского населения... Возможно, это празднование не относится к специфике белорусского календарного года»<sup>3</sup>.

Не отрицая ограниченности распространения этого обряда и его связи с русской традицией, мы можем сказать теперь, что и в Белоруссии в отдельных районах масленица была представлена довольно полно, имела прочные связи как с восточнославянской, общеславянской и европейской, так и с местной фольклорной традицией. В Крупском р-не Минской обл. был отмечен сохранявшийся здесь до последнего времени обычай, который местные информаторы называют «разуваць маладую». Обычай этот известен многим народам Европы и заключается в том, что группа женщин среднего и пожилого возраста на масленицу обходят тех, кто только недавно, в последний мясоед, вышел замуж, и исполняют в честь их песни, за что получают угощения. Песни эти, особенно в финале, где высказана просьба об угощении, довольно близки к белорусским колядкам и волочебным.

А вынесь, вынесь, маладая Валька,  
Белы сыр, белы сыр,  
А дай табе божа, маладая Валька,  
Перны сын, перны сын.

А вынесь, вынесь, маладая Валька,  
Мачку, мачку,  
Дай табе боже, маладая Валька,  
Дачку, дачку.

Такое смелое использование местной фольклорной традиции, прямое цитирование произведений аналогичного функционального назначения позволяет предположить существование более глубоких связей масленичного обряда и песен с бытом и творчеством белорусского народа, чем простое их заимствование у соседей. У русских подобный обычай на масленицу вообще не отмечен, но он был у поляков.

Обращает на себя внимание и сам факт ритуального обхода на масленицу. Если к этому добавить отмеченную в Червеньском р-не Минской обл. традицию ходить с весенними песнями, а также

широко известные обходы колядовщиков и волочечников, то станет ясно, что ритуальные обходы в белорусской календарной обрядности на различных ее этапах играли важную роль. Несмотря на сходство первоначальных функций — постулирующую, очистительную и т. д., в каждом из названных обрядов эти обходы занимали соответствующее место, и без них обряд терял свое первоначальное значение. Поэтому вряд ли можно объяснить наличие ритуальных обходов только перенесением сроков исполнения тех или иных обрядов, их передвижкой во времени, либо простым заимствованием. Значение ритуальных обходов в белорусской календарной обрядности требует дальнейших исследований, выявления новых материалов. Новые записи масленичных песен свидетельствуют, что ареал их не ограничивался севером Белоруссии<sup>4</sup>, а охватывал также и ее центральные районы, причем как раз записи из центральной части отличаются своеобразием и новизной.

В настоящее время благодаря инициативе населения и широкой поддержки со стороны местных органов государственной власти, районных, городских, областных управлений культуры, домов народного творчества этот традиционный народный праздник в Белоруссии повсеместно и довольно широко празднуется как проводы зимы. Программа праздника обычно делится на две части — официальную, торжественную — чествование передовиков производства, победителей соцсоревнования и увеселительную, достаточно разнообразную. Здесь и приготовление традиционных блинов и катание на тройках, на санках с ледяных горок, различные конкурсы спортивного характера, выступления коллективов художественной самодеятельности, сжигание чучела зимы. К сожалению, в этом новом обряде не осталось места для масленичных песен, хотя в тот же конкурс коллективов художественной самодеятельности они могли бы быть включены для обязательного исполнения, как это мы наблюдали в Березинском р-не. Поэтому эти произведения забываются, сохраняясь лишь в памяти людей старшего поколения, которые в кругу семьи и знакомых отмечают этот праздник ближе к народной традиции.

Судя по экспедиционным записям, из 30 масленичных песен наиболее широко распространены и часто встречаются в близких вариантах следующие произведения:

1. Ехала маслянiца ад сяла да сяла,  
Пыталася Ганулькiнага двара,  
Дзень добры, гаспадыня,  
Можа б ў хату маслянiцу пусцiла...
2. У нас сягоння масленiца,  
Прыляцела ластавiца,  
Сама села па круку,  
Палажыла дудачкi на стаўбу...  
А вы, дудачкi, iграйце,  
А вы, дзевачкi, гуляйце.

3. Ехала масляніца на калу,  
 Кідала маселца на каму,  
 А хто ўхопіць, то таму.  
 Маладая Ганпачка схапіла,  
 У гарпючку стапіла,  
 Маладога Іваньку карміла...

Обращают на себя внимание начальные строки первой песни, в которых отразился древний обычай обхода дворов на масленицу.

Записаны также песни лирического плана о судьбе молодой женщины и шуточные песни, но это не собственно обрядовые, масленичные песни, они к масленице лишь примыкают, являясь обрамлением праздника.

Богаче и разнообразнее оказались записи календарной обрядовой поэзии весеннего цикла. Среди 540 текстов здесь есть и заклички, и юрьевские, и волочечные, и троицкие, хотя представлены они неравномерно как в количественном отношении, так и по территориальному распространению, что в общем-то отражает существовавшую ранее местную фольклорную традицию. Многие обряды, особенно относившиеся к первому, начальному, периоду весны, либо только сохраняются в памяти и давно уже не исполняются, либо настолько забыты, что не поддаются реконструкции. Нам не удалось найти традиционного красочного и поэтического обряда закличания весны, когда девушки выходили на крутые берега рек, на пригорки и исполняли заклички, «гукалі вясну». Однако сами заклички, хоть и в небольшом количестве, были записаны. В д. Замосточье Червеньского р-на Минской обл. была записана типичная для белорусского фольклора закличка, варианты которой известны еще по записям прошлого столетия:

Да памажы, божа,	На красную пару,
Вясну заклікаці.	На ціхае лета.
Вясну заклікаці	На ціхае лета,
На красную пару,	На буйнае жыта...

В других вариантах, записанных в последние годы первая часть текста сохраняет отзвуки дохристианских обращений к силам природы, к предкам:

Вы дазвольце, стары людзі,  
 Вясну заклікаці...

Или

Вясна-красна,	Дам тебе мёду
Выглядзі ў ваконца.	Поўную калоду...

Из новых записей, относящихся к первому периоду весны, следует отметить хорошо сохранившиеся классические белорусские веснянки «Вол бушуе, вясну чуе», разные варианты песни «Вясна, вясна, што нам прынясла», «Ой, вясна, вясеначка, дзе твая дачка

красеначка?» и др., т. е. многие сюжетные группы, известные по сборникам прошлого столетия.

В обследованных населенных пунктах нам не удалось собрать сведений об обряде первого выгона скота в поле, но было записано несколько юрьевских песен, обычно связанных с этим обрядом.

По количеству и качеству записей, по активности бытования в настоящее время из всей поэзии весеннего цикла в обследованных районах на первое место можно поставить волочечные песни, которые составляют примерно половину — свыше двухсот пятидесяти произведений этого цикла. Волочечные песни — специфическое явление в устнопозитическом творчестве славян — наиболее полно представлены в белорусском фольклоре. Они прочно связаны с древним трудовым календарем земледельца, отразили его в поэтических образах, сохранив немало архаических черт мировоззрения и быта наших предков, не избежав при этом и более поздних влияний, в частности влияния церковной идеологии. Сохранность произведений, утративших свои первоначальные функции, в которых довольно отчетливо просматривается древний пласт, на первый взгляд трудно объяснима. В данном случае устойчивость этих песен объясняется прежде всего их связью с обрядом, который в трансформированном виде существует в некоторых деревнях и сегодня. Конечно, и сами волочечники и те, к кому они приходят, воспринимают этот обычай уже не как магическое заклинание благополучия (хотя и этот оттенок просматривается в отношении к обряду), а как веселое развлечение, не имеющее какой-либо специальной функциональной или идеологической нагрузки.

Среди наших записей волочечных песен встречаются произведения различных тематических групп. В Полоцком р-не Витебской обл. был записан вариант волочечной песни в 60 строк (с припевом — 120), где красочно, с большой полнотой и в строгой последовательности переданы все основные этапы полевых работ крестьянина, сроки вызревания хлебов, наблюдения над природой:

...Святы Ягоры ды кароў запасаў,  
Кароў запасаў ды падкураваў.  
А святы Барыс ды ячмень засяваў,  
Ячмень шэсцярэнь ды белы гаршак.  
Авёс вяцісты ды лён галавісты.  
Святы Мікола на полю хадзіў,  
Па полю хадзіў ды росы адмыкаў.  
Святое узнясенне ды жыта раўнуець,  
Святая тройца ды жыта красуець,  
А святы Іван ды жыта наліваў,  
Святы Пятро улажыў ядро,  
А святая Ёлля ды жыта зажала...

Образы святых здесь совершенно лишены ореола святости и не имеют ничего общего с канонами христианского вероучения.

Это — образы крестьян, занятых своим каждодневным трудом, заботами об урожае. И не удивительно, что церковь прилагала массу усилий для искоренения подобных произведений из народного репертуара.

Записаны также варианты волочебных песен, рассказывающих о том, как «мужы сядзелі, раду радзілі : Міколку жаніць, чым яго дарыць...», волочебных песен о сироте, которому не досталось яичка, песен-просьб об угощении и др.

В обследованных районах слабо сохранились весенние песни, относящиеся к троицким обрядам и обычаям, их всего 36, хотя в предыдущих экспедициях, работавших в Могилевской обл., удалось наблюдать сохранившийся обычай плетения венков, завивания березы и бросания венков в реку.

Значительный интерес представляют сделанные главным образом в Гомельской обл. (Рогачевский р-н) записи весенних хороводных песен и описания хороводов, из которых особой популярностью пользовался здесь хоровод «Лука». Само название этого хоровода связано, видимо, с тем, что общему его рисунку присуща извилистость линий. По словам информаторов, «Луку» водили между детьми, посаженными в определенном порядке на пригретую солнцем землю. Число их обязательно должно было быть нечетным. Этот хоровод имел свою песню, начинавшуюся словами «лука моя, лука шаўковая траўка», но могли исполняться и другие сходные по ритмике лирические или шуточные песни. В настоящее время традиция водить весенние хороводы здесь не сохранилась и увидеть «Луку» в живом исполнении нам не удалось.

В Витебской и Минской областях сохранился обычай праздновать Купалу. По свидетельствам информаторов, в ночь на Ивана Купалу во многих деревнях, расположенных на берегах рек Березины и Полоты, жгут костры, и это зрелище десятков костров в ночи производит сильное впечатление. В больших деревнях жгут по несколько костров, происходит своеобразное соревнование, чей костер лучше, где лучше песни поют. Естественно, что характер праздника изменился, другим даже стал материал для костров — в них сейчас бросают старые автопокрышки. Однако костры на земле, а кое-где горящее колесо на шесте, завивание венков и бросание их в речку, скакание через костер и, главное, исполнение купальских песен еще можно наблюдать. В некоторых местах существует обычай на Купалу подпирать снаружи двери в хаты, затыкать печные трубы, вырывать вкопанные у домов скамейки и т. д. Видимо, таким способом имитируются проделки «нечистой силы», которая, по древним поверьям, особенно активна в купальскую ночь.

Из всех обследованных в эти годы районов особенно богата купальскими песнями Полотчина. Среди полоцких записей песня о Роже, которая, несмотря на предостережения матери, стала рядом с Куземкой, переодетым в девичье платье:

Не ждзі, маці, дочку,

Не ждзі ў вяночку,

А ждзі ў платочку.  
Не ждзі з белым сырам,  
А ждзі з малым сынам.

Записано много шуточных песен, из которых можно было бы составить поэтический диалог-спор между девушками и юношами:

Сёння Купала, заўтра Ёван,  
Бузде ліха, хлопцы, вам.  
Бузде ліха ліхое,  
Пагоніце кошак ў поле...

В различных вариантах записана песня «Купалинка, ночь маленька», развитие сюжета которой идет по двум линиям: а) «Ноч не спала, жыта пільнавала» и б) «Ноч не спала, кашуленьку вышивала» и песни о том, что «На святога Купала дзеўні зёлкі збіралі» и др.

Купальские песни, как, впрочем, и все календарно-обрядовые песни на Полотчине, привлекают внимание исследователей и собирателей не только полнотой вариантов, поэтическим мастерством, но и особой манерой исполнения. Все певицы, пришедшие на тот или иной календарный праздник, делятся на несколько небольших групп, которые обычно складываются на протяжении определенного времени в результате совместной работы, совместного исполнения народных песен. Одна из этих групп начинает первую строчку или музыкальную фразу песни, затем эту же строчку поочередно исполняют все остальные группы, затем в такой же последовательности исполняется вторая строчка и так вся песня. При этом каждая новая группа вступает тогда, когда еще звучит последняя нота в исполнении предшествовавшей группы. Здесь можно видеть какие-то параллели с каноном, с литовскими сутартинес, но сходство лишь приблизительное. Особенности исполнения певицы комментировали по-разному: одни подчеркивали наличие здесь соревновательного момента — какая из групп лучше споеет; другие обращали внимание на то, что поочередное исполнение строк давало возможность каждой группе отдохнуть, а это было важно, особенно на вечерках, когда песни звучали по много часов подряд; третьи вспоминали полевые работы на узеньких полосках, когда в короткие минуты отдыха либо непосредственно в процессе труда (на жатве) соседи объединялись и пели.

Повсеместно в обследованных районах сохранились в живом бытовании жатвенные песни, которых записано свыше 400 вариантов. Жатвенные песни особенно широко и полно представлены в белорусском фольклоре и в значительной степени определяют его специфику. Связанные с трудовой деятельностью, они не только вобрали в себя теплоту летнего вечера и аромат сжатой нивы, как их характеризовал акад. Е. Ф. Карский. Жатвенные песни наиболее полно из всей обрядовой поэзии белорусов выразили социальный протест, борьбу с угнетателями. Хотя в корне изменились

и социальные отношения и сам характер труда на жатве, а новые обряды зажинок и дожинок, если они привились в некоторых хозяйствах и районах, тоже существенно отличаются от традиционных, жатвенные песни проявили удивительную устойчивость и жизненную силу.

Традиционные белорусские жатвенные песни условно можно разделить на три группы: песни, непосредственно связанные с обрядами зажинок и дожинок; песни о труде жней на жатве и социальных конфликтах; песни о судьбе женщины, о взаимоотношениях невестки и свекрови, тематически и функционально не связанные с жатвой, но приуроченные к этому времени. В экспедициях последних лет были записаны варианты песен всех этих групп. В замечательном исполнении была записана классическая жатвенная песня «А ў нас сёння вайна была», песня «А за бор, сонца, за бор, пусці, пан, хутчэй дамоў, нашы дамы далёкія, пераходы вялікія», а также многочисленные варианты жатвенных песен о свекрови, свалившейся с тына и помявшей крапиву.

У исследователей жатвенных песен до сих пор не было единого мнения, возможно ли исполнение этих произведений непосредственно во время работы, или же они исполнялись только во время передышек, а также по дороге в поле и домой. Отвечая на наш вопрос, информаторы из д. Старое Село Рогачевского р-на Гомельской обл. утверждали, что песни исполнялись и во время работы; взяв серпы, они продемонстрировали это участникам экспедиции. Песня была записана на магнитофон дважды: во время жатвы и после окончания работы.

Последний цикл — осенние песни — по существу был связан не столько с обрядами, сколько с теми или иными видами сельскохозяйственных работ, приходившимися на конец лета и осень. Нашими экспедициями было записано свыше ста песен осеннего цикла, среди них песни, исполнявшиеся при уборке и обработке льна, при уборке ярового хлеба, а также толочные песни, исполнявшиеся при осенних коллективных работах. Нужно сказать, что границы осенних песен еще более размыты, чем других видов календарной обрядовой поэзии, и классификация их, как и определение принадлежности к данному циклу, вызывает большие затруднения. Такое положение обусловлено многими причинами, в том числе и тем, что до последнего времени осенние песни не выделялись в самостоятельный цикл, а рассматривались вместе с летними<sup>5</sup>. Естественно, что сейчас, когда календарная обрядовая поэзия все более забывается, а в науке не выработано надежных ориентиров для ее классификации, каждая новая запись приобретает особое значение для изучения данного цикла.

Как можно заключить из краткого обзора календарной поэзии, записанной экспедициями последних лет, некоторые календарные обряды и связанные с ними песни еще держатся в быту сельского населения Белоруссии, хотя отношение к традиционным обрядам существенно изменилось и сами обряды трансформировались, сохранив главным образом то, что было связано с их развлекатель-

ными функциями. Место же традиционных обрядов в духовной жизни людей существенно сократилось. Новые записи уточнили наши представления о традиционной масленичной обрядности в Белоруссии, о весеннем и осеннем циклах, об исполнительской манере.

<sup>1</sup> Карский Е. Ф. Белорусы. М., 1916, ч. III, с. 90, 118 и др.

<sup>2</sup> Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. I. Бытовая и семейная

жизнь белоруса в обрядах и песнях. СПб., 1877.

<sup>3</sup> Белорусская народная вуснапатычная творчасць. Мінск, 1967, с. 70.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, с. 75—77.

---

Л. С. ГВОЗДИКОВА, Г. Г. ШАПОВАЛОВА

## «Девья красота»

(картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей)

Картографирование как метод исследования, уже принятый на вооружение лингвистами, в последние годы стал широко использоваться этнографами и фольклористами. Первые опыты советских этнографов относятся к картографированию явлений материальной культуры. Здесь следует назвать опубликованные историко-этнографические атласы: «Русские»<sup>1</sup>, «Атлас Сибири»<sup>2</sup>, а также готовящиеся региональные атласы Украины, Белоруссии, Молдавии, Прибалтики, Кавказа и Средней Азии. В настоящее время все большее место занимают работы, посвященные разнообразным сторонам духовной культуры многих народов, где картографирование является основным или вспомогательным методом.

На принципах картографирования элементов духовной культуры останавливался в ряде своих работ К. В. Чистов<sup>3</sup>. В докладе на конференции Ареальные исследования в языкознании и этнографии (Ленинград, 9—12 февраля 1971 г.) он отметил, что картографирование элементов духовной культуры целесообразно начать со свадебного обряда и свадебного фольклора. Это диктуется как методическими соображениями, так и современным состоянием источников. Картографирование дает возможность попытаться осуществить идею комплексного картографического исследования, т. е. сопоставить три ряда явлений, различных по своей природе, но функционально объединенных в единой структуре обряда — элементов материальной культуры, обрядовых действий, обрядового фольклора.



Приступая к работе над картографированием свадебного обряда, авторы ставили перед собой следующие задачи: выработать методику сбора и нанесения на карты элементов свадебного обряда; составить карты по свадебному обряду (всех циклов — предсвадебного, свадебного и послесвадебного), бытовавшему в конце XIX — начале XX в. на территории Тверской, Ярославской и Костромской губерний, и предложить, хотя бы предварительные, объяснения картографируемых элементов.

Выбор данных губерний мотивировался тем, что этот район представляет большой интерес в плане особенностей формирования и развития населения, своеобразных условий заселения районов и различных культурных влияний, специфичных для них.

К концу XIX — началу XX в. на исследуемой территории сложилась следующая этническая картина. Основным населением этого региона были русские. Из наиболее крупных этнических вкраплений на территории Тверской и Ярославской губерний следует отметить карел. К концу XIX в. их насчитывалось 114413 человек (Бежецкий, Вышневолоцкий, Весьегонский, Новоторжский, Кашинский, Осташковский, Зубцовский уезды)<sup>4</sup>. К 1926 г. они составляли уже 150 тыс. человек<sup>5</sup>. В начале XX в. на территории Тверской и Ярославской губерний исследователи отмечали наличие местных групп русского населения: пушкарей в Весьегонском у., сицкарей в Мологском у. Ярославской губ. и тудовлян (по происхождению обрусевшие белорусы) в Ржевском у. Тверской губ., которые выделялись по ряду хозяйственно-культурных и бытовых признаков<sup>6</sup>.

В Ржевском и Осташковском у. Тверской губ. проживали белорусы и литовцы, которые осели в этих местах после войны с Польшей в XVII в.<sup>7</sup> В начале XX в. на территории Костромской губ., недалеко от г. Костромы, размещалась татарская слобода, а на юго-западе от г. Шарья жили черемисы<sup>8</sup>. Нередким явлением при продаже помещиками крепостных были переводы крестьян из одного уезда в другой, из одной губернии в другую. Следует указать и на экономический фактор, связанный с ростом фабрично-заводской промышленности, привлекавшей население в города, и развитием отхожих промыслов<sup>9</sup>.

Научными сотрудниками Института этнографии АН СССР и членами фольклорно-этнографического кружка при институте было обследовано 14 районов данных областей и записано более 200 описаний свадебного обряда. Материал собирался по программе, состоявшей из 82 вопросов. Вопросы составлялись по тематическому принципу.

Для картографирования были также использованы опубликованные сведения из различных местных статистических изданий, а также губернских газет и сборников. Были обследованы архивы Географического общества, Академии наук, Института Русской литературы АН СССР (Пушкинский дом), Музея этнографии народов СССР, Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и др.

При составлении карт учитывались объем и содержание исследуемого материала и цель, которую преследовала каждая карта. Трудность работы заключалась в том, что одни архивные материалы фиксировали наличие явления или одной его формы в каком-то определенном пункте, другие же, наоборот, давали обобщающий материал в целом по губернии или уезду. При этом наблюдения большинства собирателей записывали не весь обряд, а те элементы, которые казались им наиболее интересными. Поэтому зачастую опускались важные моменты обряда, связанные с ним песни и действия, в одних материалах отмечались одни элементы, в других — другие.

За единицу картографирования, как и в Историко-этнографическом атласе «Русские», авторами был принят уезд. В основу лег количественный показатель, отмечающий как преобладающие явления, так и явления редкие и даже единичные. Все это даст возможность в дальнейшем проследить закономерность развития и изменения тех или иных явлений во времени.

В настоящей статье представлены для примера лишь карты, охватывающие несколько элементов свадебного обряда, основной мотив которых — прощание девушки-невесты со своей «красотой», символизирующей «девическое житье», «девью волю», а также прощание с домом, родными и подругами, т. е. эпизоды обряда, знаменующие переход невесты в другую семейно-родовую и социально-возрастную группу.

Как показал материал, на обследуемой территории зафиксировано большое количество разнообразных предметов, символизирующих «девью красоту»: «красота» — елочка, березка, куделя, левичья головная повязка, лента (ленты), коса, косники. С определенным видом или группой видов «девьяй красоты» были связаны определенные действия: она может сжигаться, разрываться, т. е. уничтожаться (куделя, елочка); дариться сестре, близкой подруге или всем подругам, т. е. передаваться (девичья повязка, лента, косники); оставаться в доме невесты (елочка) и др., семан-

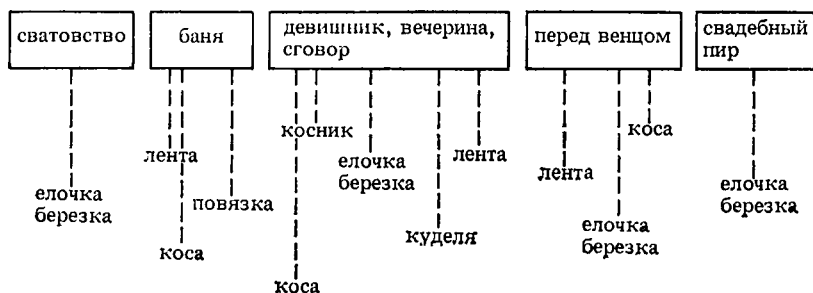


Рис. 1. Схема функционирования видов «девьяй красоты» в эпизодах свадебного обряда конца XIX — начала XX в. на территории Тверской, Ярославской и Костромской губерний

типически оставаясь все тем же символом прощания с девичеством.

Функционирование различных видов «девьей красоты» на данной территории зафиксировано в пяти эпизодах свадебного обряда: сватовство, баня, девишник, утро дня свадьбы, свадебный пир. В большинстве уездов всех губерний мотив прощания девушки-невесты с «красотой» звучал многократно, проявляясь в различных обрядовых действиях, при этом роль «красоты» выполняли разнообразные вышеуказанные символы (см. таблицу).

Предложенная схема дает свод возможных вариантов материализации «девьей красоты» и времени прощания с ней в свадебных обрядах Тверской, Ярославской и Костромской губерний. Здесь следует учитывать, что, раскладывая по этой схеме внутриуездный материал, мы получаем следующую картину. На территории Тверской губ. зафиксированы более стабильные показатели, здесь «девья красота» в основном функционирует в двух моментах свадебного обряда — это «баня» и «девишник». На территории же Ярославской и Костромской губерний картина получилась более разнообразной. При сватовстве и свадебном пиру «девью красоту» символизировала елочка или березка. Но, кроме того, «девья красота» функционирует еще в трех моментах свадебного обряда — это баня, девишник, утро после свадьбы. Нередки случаи, когда «девья красота» материализуется на протяжении обряда в разных предметах. Так, в Кологривском у. Костромской губ. на «богомолье» подружки невесты украшали елочку, одна из них выносила ее и ставила на стол, а накануне свадьбы, в бане, подружки расплетали невесте косу и выплетали «девью красоту» (лоскутки из новой материи, привязанные на ремешке к косе)<sup>10</sup>. В Чухломском у. Костромской губ. перед тем, как идти в баню, невеста раздавала ленты из своей косы, а на девишнике девушки наряжали три елочки<sup>11</sup>. В Ветлужском у. Костромской губ. невеста перед тем, как идти в баню (как правило, баня была перед девишником), просила подруг посмотреть:

Нет ли ветру, да вихорю,  
Не снесло бы, мою девью красоту.

Обращаясь к брату, просила «устлать сукном путь», чтобы ей «не запнуться», а мать — «раскинуть шатры полотенные»<sup>12</sup>. В данном случае поэтический символ «девья красота» воплощается в девичьей повязке, называемой «головец», вышитой бисером по кумачу, которую невеста снимает в бане и надевает на голову ближайшей подруге с причетом:

Ты носи, моя подруженька,  
Ты мою, да дивью красоту,  
За обедней-то стоючи,  
Носи в чести, да в радости,  
Чтоб добрым людям на зависть бу,  
Роду-племени на похвальбу<sup>13</sup>.



Рис 2. Предметная семантика термина «девушка красота»

1 — елка; 2 — береза; 3 — лента (ленты); 4 — куделя; 5 — коса; 6 — косники; 7 — девичья повязка; 8 — плетешок

На девишнике же в косу невесты подружки вплетали «шелковую ленту», и так она ходила до венца. В данном случае невеста передавала свою «девушку красота» (головец) подружке, и «девушка красота» как бы вновь воплощалась в ленте, которой невеста лишалась только перед тем, как идти под венец. В Весьегонском, Бежецком, Калязинском уездах Тверской губ., Костромском, Чухломском и Кологривском уездах Костромской губ., Пошехонском у. Ярославской губ. был зафиксирован обряд расплетения косы у невесты и раздача лент, при этом невеста причитала, оплакивая свою «девушку красота», а накануне свадьбы, перед тем, как ехать в церковь, подружки невесты выносили «девушку красота» — елочку или березку, ставили ее на стол перед невестой, которая сидела под иконами в переднем углу, с головой укрытая платком<sup>14</sup>.

Все разнообразие видов «девушек красота» на данной территории показано на карте 1. На большей части исследуемой территории, за исключением шести уездов Тверской губ. (Вышневолоцкий, Осташковский, Новоторжский, Тверской, Старицкий, Зубцовский), была распространена «девушка красота» — елочка, которую выносила, как правило, девушка-подруга на девишнике или утром в день свадьбы, перед отправлением в церковь, или за свадебным столом, после венчания — в тех случаях, когда свадебный поезд из церкви направлялся в дом невесты (Кинешемский, Кологривский, Перехтский уезды Костромской губ.; Ростовский у. Ярославской губ.). Вынос елочки на девишнике, перед отправлением свадебного поезда в церковь и за свадебным столом сопровождался приговором. Девушка-подруга, выносящая елочку, предлагала невесте в последний раз взглянуть на свою «девушку красота», которая «уйдет в чисто поле», под «сухую березу» и не вернется: «Как этой елочке не бывать больше зеленой, так и тебе, Марья Ивановна, не бывать больше в девках»<sup>15</sup>.

В Нейском р-не Костромской обл. девушка-подруга выносит елочку — «девушку красота». Это — украшенная ленточками и

свечами маленькая елочка, укрепленная на тарелке или блюде. Идя очень медленно, «воробьиным шагом», девушка говорит речитативом:

Выйду я девица,  
С середины, да на ровный пол,  
От печи кирпичной,  
От столба горемычного,  
По светлым по светлицам,  
По новым по горницам,  
Половички скрипят,  
Башмачки говорят,  
Раздайся народ, расшатися народ  
Дивья красота идет и т. д.  
Не сама она идет,  
Ее девица несет...

Всего текст имеет 156 строк. Дружка и гости, гася по свече, клали под елочку деньги. Унося елочку, девушка говорит невесте, что «дивья красота» на нее рассердилась, «ножкой топнула, дверью хлопнула».

Прощай, Анна Ивановна,  
Пошла дивья красота,  
Во зеленые луга,  
Во дремучие леса.

Привилась дивья красота,  
Ко сухому дереву —  
Не бывать ему зелено,  
А тебе, Анна Ивановна,—  
В красных девушках не бывать <sup>16</sup>.

Гостям (поезжанам), которым захочется погасить свечи на елочке, в приговоре рекомендовалось положить под елочку вознаграждение. В Бежецком у. елочку выносили в день свадьбы, украшая ее лентами, наверху ставили куклу <sup>17</sup>. В Костромском у. елочку наряжали лентами и цветами, на вершине прикрепляли яйцо (куриное, крашеное — пустое или сахарное) <sup>18</sup>. В Новоторжском у. иногда ставили елку под иконы, а потом несли за невестой под венец <sup>19</sup>. В Чухломском у. Костромской губ. наряжали три елочки: в день свадьбы одну укрепляли над крыльцом, вторую — на воротах, через которые везли в церковь, третью — выносили на стол <sup>20</sup>. В Весьегонском и Сандовском р-х Калининской обл. и в Пошехонском р-не Ярославской обл. в недавнем прошлом еще бытовал обычай: украшенные деревья приколачивали после сватовства на внешние углы домов <sup>21</sup>.

В Костромской губ. отмечены случаи, когда на девичнике девицы ставили на стол, напротив жениха и невесты, «девью красоту», представляющую собой искусственное ветвистое деревцо из проволоки, обтянутой цветной бумагой и украшенное лентами, со свечкой на каждой ветке <sup>22</sup>. Своеобразным было прощание с девичеством и холостяцкой жизнью в Борисоглебском р-не Ярославской обл. После сватовства и сговоров к дому невесты приколачивали в любое время года березку, а к дому жениха —

елочку, причем у дома невесты ставили еще и деревянные ворота, украшенные оригинальным орнаментом из соломы. Второе деревцо — елочка — выносилось девушкой-подругой на девишнике и ставилось на стол.

На северо-западе Тверской губ. (Осташковский, Новоторжский, Старицкий, Тверской и Зубцовский уезды) «девью красоту» изображали куделя и лента. В Осташковском у. куделю вывешивали в день «рукобитья» на украшенной лентами веревке, натянутой от дома невесты до соседнего; в некоторых местах уезда кудель сжигали за день до свадьбы на посиделках<sup>23</sup>. В районах Новгородской губ., граничащих с Тверской губ., «на образовании» (последняя посиделка, на которую приходит невеста) жених сжигал на прятке куделю невесты — символ окончания девичества. «После этого отказа уже быть не могло — уж куделя сожжена»<sup>24</sup>.

На территории уездов Весьегонского, Старицкого и Бежецкого, помимо «девьяй красоты» — ленты, елочки и березки — зафиксированы «повязка» и «косники». Девичья повязка в Весьегонском у. бытует как у русского, так и у карельского населения. После снятия девичьей повязки голову невесты покрывают сперва свадебным покрывалом, а потом — бабьей сорокой (у карел) или кокошником (у русских)<sup>25</sup>. В Старицком и Бежецком у. невеста приготавливала «косники» — разноцветные ленточки с кисточками на конце по числу подруг. Косники подвешивались к потолку над столом, за которым должна сидеть невеста<sup>26</sup>. В Пошехонском у. Ярославской губ. на девишнике невеста обращалась в причитаниях к «красоте», которая лежала перед ней на столе. «Красотою» называли повязку из парчи с позументами и лентами; эту повязку носили девушки в праздники, на гуляньях и в хороводах. Сестра или одна из подруг невесты берет со стола «красоту» и уносит. Девушки после причитания поют песни<sup>27</sup>. «Девья красота» — повязка — была распространена и в уездах Костромской губ.: в Шарьинском у. она называлась «коноватка», а в Ветлужском — «головодец» — специально сшитая головная повязка из кумача, украшенная бисером.

В Шарьинском р-не зафиксировано бытование поэтического термина красоты в свадебном фольклоре. Невеста перед тем, как идти в баню, просит у матери благословения, чтобы не смыть «девью красоту». Придя из бани, невеста начинает причитать:

Не спасибо, баня парушка,  
Не намыла, не напарили.  
Только смыла, только спарила,  
Ты мою, да девью красоту  
Красоту, да украшеницу<sup>28</sup>.

Это же мы наблюдали и в Костромской обл. на Совеге в д. Прокошево. Перед баней невеста обращалась к подружкам:

Истопите, подруженьки,  
Истопите, голубушки,  
Для меня парпу-баенку...

Подруги отвечали невесте:

Истопили, подруженька,  
Истопили, голубушка,  
Мы тебе баньку-парепку.  
Соберися, подруженька,  
Соберися, голубушка,  
Ты во баньку во паренку.  
Как во баньке во паренке  
Два окошка касящеты:  
На одном, на окошечке  
Лежит мыло душистое,  
На втором, на окошечке —  
Матушка — дивья красота.

Мылась невеста вместе с подругами, которые в это время говорили различные присказки и пели частушки эротического содержания.

Выйдя из бани и идя по дорожке, «тореной» прутьями из веника, невеста причитала:

И спасибо баня-паруша,  
И меня помыла, попарила  
С малых лет и до возрасту... 29

В Андринопольском р-не Калининской обл. в д. Большие Переволоки перед баней было принято расплетать «сговоренке» косу и расчесывать волосы, в это время «сговоренка» причитала:

Милые мои подруженьки,  
Расплетите мои русы косоньки,  
Выплетайте мои алые ленточки —  
Красоту мою девичью,  
Положите на косящето окошечко,  
Задуют буйные ветерочки,  
Раздуют мои алые ленточки —  
Красоту мою девичью.  
Сходите во парную банюшку,  
Мои милые подруженьки,  
Смойте мою буйную головушку —  
Красоту мою девичью 30.

В текстах причитаний, которые исполняла невеста, возвращаясь из бани, отмечается, что баня — это место, где умирает «красна девушка».

Как оставьте-ка, сударыни,  
Меня в той бане жаркой,

Чтоб прошла такая славушка,  
Что умерла-де красна-девушка  
Во той, во бане жаркой <sup>31</sup>.

Именно в бане девушка-невеста боялась встретиться с «кжкой белой» — символом замужней женщины. В Кологривском у. Костромской губ. невесту не пускали в дом после бани. В Новоторжском у. Тверской губ. после бани невеста сидела посредине избы, под матицей: «не девица и не мужняя жена».

Несмотря на пеструю картину распространения видов «девьей красоты», на данной территории можно выделить три основные зоны и две переходные (карта 2). Первая зона расположена в северо-западном углу Тверской губ.: западная часть Вышневолоцкого у. и северная часть Осташковского. Здесь получила распространение «девья красота» — куделя. Вторая зона охватывает значительную часть Тверской губ. (отдельные местности Весьегонского, Вышневолоцкого, Осташковского, Корчевского у. и целиком Новоторжский, Старицкий, Тверской, Зубцовский у.). В этих районах «девья красота» — лента. Между этими зонами находится переходная, где бытовали в качестве «девьей красоты» кудели и ленты. Это — большая часть Осташковского и западная часть Новоторжского у. На территории третьей зоны — западная часть Тверской губ., Ярославская (кроме северной части Мологского и Пошехонского у.) и Костромская — получила распространение «девья красота» — елочка. В свадебном обряде второй переходной зоны (Весьегонский, Бежецкий, Кашинский, Калязинский уезды Тверской губ.) зафиксирована «девья красота» — лента и елочка. В районах, где жили русские и карелы, получила распространение «девья красота» — повязка или косники. В Чухломском у. юго-восточной части Солигаличского, северной части Галичского и западной Кологривского у. в свадебном обряде бытовала елочка и лента, а на территории Ветлужского и Варнавинского уездов — повязка («головодец», «коноватка»).

Прощание девушки-невесты с «девьей красотой» тесно связано с моментом свадебного обряда, который происходит накануне или за несколько дней до венчания, получивший на данной территории следующие названия: «девишник», «вечерина», «сговоры» (сговорки) и «сиденья» (см. карту 3). Преобладающим термином является «девишник». В четырех уездах Тверской губ. (Вышневолоцкий, Новоторжский, Ржевский, Зубцовский уезды) получил распространение термин «вечерина». В ряде уездов всей исследуемой территории зафиксировано бытование двух терминов — «вечерина» и «девишник» (Осташковский, Весьегонский, Калязинский, Угличский, Макарьевский уезды). На территории Корчевского у. Тверской губ., Угличского, Мышкинского, Романово-Борисоглебского уездов Ярославской губ., в Костромском, Буйском, Юрьевоцком и Кологривском уездах Костромской губ., помимо таких терминов, как «девишник» и «вечерина», были распространены названия «сговоры» («сговорки») и «сиденья».





Рис. 3. Зоны распространения различных видов «девушек красоты»

1 — куделя; 2 — куделя и лента; 3 — лента; 4 — лента (косники, повязка) и елка; 5 — елка; 6 — елка и лента (повязка)

Сущность девшишника, или вечерины, составляло прощание невесты с подругами и расставание с «девушкой красотой», но на территории некоторых уездов эти элементы стали функционировать в таких эпизодах свадьбы, как сговоры (сговорки) и сиденья, т. е., когда встречались родители жениха и невесты и обговаривали последние детали дня свадьбы, иногда это был самостоятельный эпизод свадебного обряда. На исследуемой территории авторы столкнулись со следующими вариантами. В некоторых свадебных обрядах сговоры и девшишник являются самостоятельными и обязательными эпизодами свадьбы, каждый включал в себя только характерные для него обрядовые действия. Так, например, в Мышкинском у. Ярославской губ. устраивались как сговоры, так и девшишник<sup>32</sup>. В Корчевском у. Тверской губ. и в Угличском у. Ярославской губ. обряд сиденье предшествовал девшишнику<sup>33</sup>. В других же уездах бытовал только один эпизод свадебного обряда под названием сговоры (сговорки), который включал обрядовые действия как сговора, так и девшишника-вечерины (Петропавловская вол. Ярославской губ., Галичский у., Юрьеveckий, Чухломской уезды Костромской губ.). Так, например, в с. Юрьево-Девичье Корчевского р-на родители жениха приезжали на сиденье в дом невесты с пирогом, водкой, пивом. Девушки садились за стол и ставили украшенную елку со свечами. Родители жениха выкупали стол, обменивались с родителями невесты пирогами, угощали их своим вином. После их отъезда невеста шла «плакать» на дорогу.

Карта 4 «Обряды в доме невесты и жениха накануне свадьбы» характеризует две стороны этого эпизода свадьбы: 1) в каких уездах устраивается девшишник и мальчишник, 2) присутствует ли жених на девшишнике. Девшишник — эпизод предсвадебного периода, во время которого сговоренка-невеста прощается со своими подругами, переходя в другую семейно-возрастную группу. Функ-

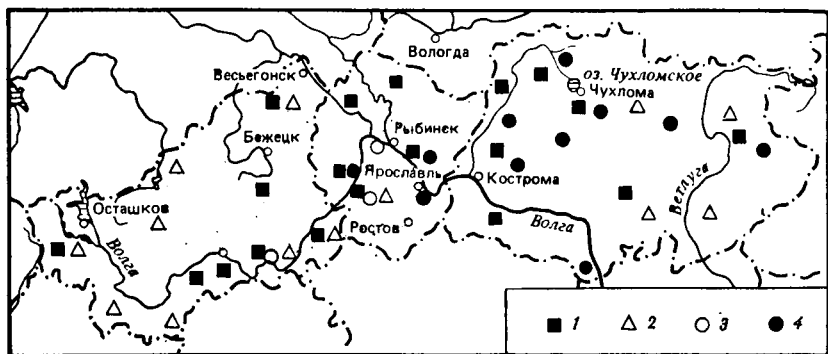


Рис. 4. Территория распространения терминов, обозначающих обряд в доме невесты накануне свадьбы

1 — девшник; 2 — вечерина; 3 — сиденья; 4 — сговорки

ция мальчишника аналогична, однако мальчишник распался раньше и в начале XX в. почти не бытовал.

На девшнике в Старицком у., основными моментами которого являются расчесывание волос невесты, снятие «подневестницей» «красы» (ленточки, подвешенной над столом) и деление ее между подругами, жених не присутствует<sup>34</sup>. В Торжокском у. на вечерине у невесты также собирались только девушки. Невеста «выла», подкликая всех своих подружек:

Ты поди, моя лебедушка,  
Лебедушка, моя белая...

Девушки подходили к невесте, обнимали ее, плакали вместе и давали ей в руки, кто сколько — «на слезы это ей». Жених на своей вечерине наливал рюмку водки и угощал парней и девушек. Они поздравляли его<sup>35</sup>. В Тверском у., после бани, у невесты собирались родные, близкие соседи, выбирали «цчиновных людзей», расчесывали невесте волосы<sup>36</sup>. В Мологском у. Ярославской губ. на девшник приходили родители невесты и родственники<sup>37</sup>. В Солигаличском у. Костромской губ., когда девушки возвращались из бани, на сговоры приезжал жених с родными. Во время «столования» девушки выносили «девью красоту» — елочку<sup>38</sup>. В г. Галиче, после бани, к вечеру, на девшник жених (или дружка жениха) привозил подарок — «туалет» — ящик с зеркалом, в котором были башмаки, чулки, белила, румяна и другие мелочи, и дарил невесте, а она раздаривала их подругам<sup>39</sup>. В Костромском у. жених обязательно присутствовал на девшнике и угощал гостей с невестинной стороны вином.

Карты 3 и 4 показывают очень сложную картину, но и здесь можно наметить две территории: юго-западную часть Тверской губ. как область со стабильными обрядовыми действиями и элементами и восточную часть Тверской губ., Ярославская и Ко-



Рис. 5. Обряды в доме невесты и жениха накануне свадьбы

1 — «мальчишник»; 2 — «девишник» с участием невесты; 3 — «девишник» без участия жениха

стромская губернии, где элементы свадебного обряда уже к концу XIX в. подверглись изменениям.

Данные карт интересно сопоставить с уже имеющимися картами материальной культуры, так, например, с картами Историко-этнографического атласа (Русские, т. 1). Известно, что многие элементы женской одежды сохраняются на протяжении столетий. Более устойчивы оказались женские головные уборы. Составители атласа при картографировании типов и разновидностей кокошников выделяют северо-запад Тверской губ. (Вышневолоцкий, Осташковский, Тверской, Старицкий уезды) как район, где были распространены кокошники разных вариантов, но одного типа, связанного по происхождению с сорокой. Область распространения этих кокошников в основном совпадает с древней Новгородской землей и областями с сильным преобладанием новгородского влияния<sup>40</sup>.

На наших картах этот район характеризуется распространением «девьяй красоты» — кудели и лепты, с одновременным бытованием девишника и мальчишника (причем жених не присутствует на девишнике) и терминами вечерина — девишник (вечер накануне дня свадьбы).

В другом районе, выделенном этнографами (восточная часть Тверской, Ярославская и западная часть Костромской), бытовал другой тип кокошников, входящих в группу однорогих головных уборов. На этой территории, соседней с Владимиро-Суздальской Русью, преобладало влияние культуры северо-восточных княжеств верхней Волги. На наших картах этот район характеризуется распространением «девьяй красоты» — елочки — и бытованием наряду с такими терминами, как девишник и вечерина, — терминов стоворы (стоворки) и сиденье.

Г. Н. Бабаянц и Г. Н. Комлева, изучавшие женские и девичьи головные уборы на территории Костромской губ., указывают на две территориальные группы: западную (галичско-костромскую),

отличающуюся богатством форм (сороки, кокошники, повойники, венцы, повязки и др.), восточную, представленную преимущественно повойниками и повязками. При этом для западных районов характерна однорогая сорока новгородского типа, а для восточных — сорока с кичкой. Объясняется это тем, что здесь наряду с выходцами из Новгородской земли жили местные финно-угорские народы<sup>41</sup>. Это нашло свое отражение в элементах духовной культуры.

По диалектологическим данным, через Тверскую губ. (в районе Вышневолоцкого, Бежецкого и Тверского уездов) проходит граница северно-великорусского наречия. Говоры Ярославской и Костромской губерний на север от Волги входят в Восточную и Волговятскую группы. На юг от Волги, а также севернее Волги, говоры частей Макарьевского и Варнавинского уездов Костромской губ. входят во Владимиро-Поволжскую группу. Юго-западную часть Тверской губ. занимают средне-великорусские говоры. К средне-великорусским говорам с белорусским наслоением принадлежат говоры большей части Осташковского и Ржевского уездов и небольшой юго-западной части Зубцовского у. Средне-великорусские говоры с южно-великорусским наслоением занимают Вышневолоцкий, Повоторжский уезды, восточную часть Зубцовского и западную Тверского у. На территории Костромской губ., в районе Чухломского у., зафиксированы средне-великорусские говоры, но уже возникшие на восточной основе<sup>42</sup>.

Как показало сопоставление трех групп карт (элементы свадебного обряда, элементы материальной культуры и диалектологические данные), выделенные ареалы в основном совпадают. К концу XIX — началу XX в. в традиционном свадебном обряде исследуемой территории произошли изменения: исчезновение или замена одних эпизодов обряда другими, слияние нескольких эпизодов, упрощение некоторых обрядов, смещение во времени и пространстве. Несмотря на все эти изменения, картографирование даже нескольких элементов свадебного обряда при сравнении с данными материальной культуры и диалектологическими показало территориальные особенности свадебного обряда, обусловленные различными условиями исторического развития.

<sup>1</sup> Историко-этнографический атлас. Русские. М., 1967.

<sup>2</sup> Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961.

<sup>3</sup> Чистов К. В. Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора, свадебный обряд. — В кн.: Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974, с. 76, 77.

<sup>4</sup> Вершинский А. Н., Золотарев Д. А. Население Тверского края. Тверь, 1929, с. 5.

<sup>5</sup> Маслова Г. С. Материалы по этнографии карел Калининской области. — СЭ, 1936, № 2, с. 79.

<sup>6</sup> Золотарев Д. А. Работа этнологической экспедиции в Тверской и Рыбинской губ. Л., 1924, с. 15.

<sup>7</sup> Вершинский А. Н., Золотарев Д. А. Население Тверского края, с. 5.

<sup>8</sup> Опыт диалектологической карты русского языка в Европе. — Труды Московской диалектологической комиссии. М., 1929, с. 10.

- ческой Комиссии. М., 1915, вып. 5, с. 9.
- <sup>9</sup> *Казаринов Л. И.* Бывший город Судай Архангельской губернии.— Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Перехта, 1921, вып. XXI, с. 40; *Вершинский А. И.*, *Золотарев Д. А.* Население тверского края, с. 6, 7.
- <sup>10</sup> Архив ВГОр 18, оп. 1, № 32, л. 4.
- <sup>11</sup> Архив ИЭ АН СССР, ЛО, ФК—1, оп. 2, № 963, л. 97.
- <sup>12</sup> *Андроников В. А.* Свадебные причитания Костромского края со стороны содержания и формы.— Костромские губернские ведомости, 1903, № 77.
- <sup>13</sup> Архив ГО, Р. 18, оп. 1, № 31, л. 9.
- <sup>14</sup> Архив ГО, Р. 18, оп. 1, № 30, л. 7.
- <sup>15</sup> Рукописные материалы сектора этнографии восточных славян ИЭ АН СССР, ЛО, колл. 4, и. 4, № 3, л. 3.
- <sup>16</sup> Архив ИЭ ЛЧ АН СССР, ЛО, Ф. к — 1, оп. 2, № 1009, л. 135, 136.
- <sup>17</sup> Архив ГО. Р. 41, оп. 1, № 69, л. 4 об.
- <sup>18</sup> *Виноградов Н. И.* Народная свадьба в Костромском уезде.— Тр. Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1917, вып. VIII, с. 89—92.
- <sup>19</sup> Архив ИЭ АН СССР, ЛО, Ф. К—1, оп. 2, № 864, л. 8.
- <sup>20</sup> Рукописные материалы сектора этнографии восточных славян ИЭ АН СССР, колл. 1, оп. 1, № 1, л. 3.
- <sup>21</sup> *Лушкарева Л. А.*, *Шмелева М. И.* Современная крестьянская свадьба. По материалам экспедиций в Калининскую область в 1956—1958 г.— СЭ, 1959, № 3, с. 50.
- <sup>22</sup> *И., Р.* Свадебные обычаи крестьян Костромской губ.— Зап. РГО по отделению этнографии. СПб., 1900, т. 18, с. 243.
- <sup>23</sup> *Зоркин К. А.* Предсвадебные и свадебные обряды Осташковского района. Рукописные материалы сектора, колл. 1, п. 1, № 3, л. 10.
- <sup>24</sup> *Зимнев И.* Свадебные обычаи в Короцком приходе...— Новгородский сборник. Новгород, 1865, вып. II, с. 154—156.
- <sup>25</sup> Архив ГО. Р. 41, оп. 1, № 56, л. 44.
- <sup>26</sup> *Ушаков А. Д.* Крестьянская свадьба конца XIX века в Старицком уезде Тверской губернии. Старица, 1903, с. 26.
- <sup>27</sup> *Шейн П. В.* Великокорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, с. 650, № 2185.
- <sup>28</sup> Архив ИЭ АН СССР. ЛО ф. К—1, оп. 2, № 1129, л. 19.
- <sup>29</sup> Архив ИЭ АН СССР. ЛО ф. К—1, оп. 2, № 963, л. 317.
- <sup>30</sup> Архив ИЭ АН СССР. ЛО ф. К—1, оп. 2, № 962, л. 49.
- <sup>31</sup> *Шейн П. В.* Великокорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, с. 696, № 2178.
- <sup>32</sup> Архив ГО. Р. 47, оп. 1, № 18, л. 2.
- <sup>33</sup> Архив ГО. Р. 41, оп. 1, № 64, л. 3 об.; Р. 47, оп. 1, № 12, л. 1 об.
- <sup>34</sup> *Ушаков А. Д.* Крестьянская свадьба..., с. 26.
- <sup>35</sup> Архив ИЭ АН СССР. ЛО, ф. К—1, оп. 2, № 864, л. 6.
- <sup>36</sup> Архив ГО. Р. 41, оп. 1, № 42, л. 16.
- <sup>37</sup> Архив ГО. Р. 47, оп. 1, № 3, л. 14.
- <sup>38</sup> Архив ИЭ АН СССР. ЛО, ф. К—1, оп. 2, № 963, л. 147, 148.
- <sup>39</sup> *Роцин В.* Свадебные обряды в Галиче Костромской губ.— Северная пчела, 1832, № 269, с. 149.
- <sup>40</sup> *Лебедева Н. И.*, *Маслова Г. С.* Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. Историко-этнографический атлас. Русские. М., 1967, с. 235.
- <sup>41</sup> *Бабаянц Г. И.*, *Комлева Г. Н.* Женские и девичьи головные уборы Костромской губернии.— Сообщ. гос. Русского музея. М., 1976, вып. XI, с. 89—92.
- <sup>42</sup> Опыт диалектологической карты русского языка в Европе.— Тр. Московской диалектологической комиссии. М., 1915, вып. 5, с. 44.

## Список сокращений

- ГЭМ — Архив Государственного музея этнографии народов СССР. Л., ф. 7, оп. 1
- ГО — Архив Географического общества СССР. Л.
- ГУ — Фольклорный архив кафедры русской литературы Государственного Горьковского университета
- ИИФЭ АН УССР — Архив Института искусствоведения, фольклора и этнографии им. М. Ф. Рыльского АН УССР
- ИРЛИ — Рукописный архив Института истории русской литературы (Пушкинский дом), Р. У.
- ИЭ — Архив Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР; ЛО — Ленинградское отделение
- МГУ — Архив кафедры фольклора Московского Государственного университета
- НГПИ — Архив Новгородского государственного педагогического института

# Содержание

Введение . . . . .	3
<i>В. К. Соколова</i>	
Заклинания и приговоры в календарных обрядах . . . . .	11
<i>Э. В. Померанцева</i>	
Роль слова в обряде опахивания . . . . .	25
<i>С. И. Дмитриева</i>	
Слово и обряд в мезенских заговорах . . . . .	36
<i>Н. И. и С. М. Толстые</i>	
Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье . . . . .	49
<i>Т. С. Макашина</i>	
Ильин день и Илья-пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян . . . . .	83
<i>К. В. Чистов</i>	
Причитания у славянских и финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы) . . . . .	101
<i>В. А. Чистяков</i>	
Представление о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX—XX вв. . . . .	114
<i>Г. Б. Бондаренко</i>	
Идеализация действительности в украинской обрядовой поэзии	127
<i>А. В. Курочкин</i>	
Растительная символика календарной обрядности украинцев	138
<i>Л. А. Тульцева</i>	
Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) . . . . .	163
<i>М. М. Плисецкий</i>	
Героико-эпический стиль в восточнославянских колядках . . . . .	179
<i>Р. С. Липец</i>	
Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе	212
<i>В. И. Жекулина</i>	
Исторические изменения в свадебном обряде и поэзии (по материалам Новгородской обл.) . . . . .	237
<i>К. П. Кабашиков</i>	
О современном состоянии календарной обрядовой поэзии в Белоруссии (по материалам экспедиций 1975—1978 гг.) . . . . .	253
<i>Л. С. Гвоздикова и Г. Г. Шаповалова</i>	
«Девья красота» (картографирование свадебного обряда на материалах Калининской, Ярославской и Костромской областей)	264
Список сокращений . . . . .	278

# ОБРЯДЫ И ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР

Утверждено к печати  
Институтом этнографии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая  
Академии наук СССР

Редактор издательства  
Л. С. Кручинина

Художник  
И. Е. Сойко

Художественный редактор  
Н. А. Фильчагина

Технический редактор  
Р. Г. Грузинова

Корректор  
В. А. Шварцер

ИБ № 22101

Сдано в набор 28.09.81.

Подписано к печати 31.03.82.

Т-03973. Формат 60×90<sup>1/16</sup>

Бумага книжно-журнальная

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 17,5. Усл. кр. отт. 17,9

Уч.-изд. л. 20,8 Тираж 16250 экз. Тип. зак. 1071

Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Наука»  
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90  
2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10