

ТДК



Н. И. Толстой

Очерки
славянского язычества



Традиционная Духовная Культура Славян



МДК

Современные исследования



Н. И. Толстой

**Очерки
славянского язычества**

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 2003

УДК 398
ББК 82
Т 52

Составитель и ответственный редактор
С. М. Толстая

Толстой Н. И.

Очерки славянского язычества. — М.: «Индрик», 2003. — 624 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования.)

ISBN 5-85759-236-4

Книга академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996) посвящена древнейшим, дохристианским формам славянской традиционной духовной культуры — архаическим обрядам вызывания дождя и защиты от града, культу предков, мифологии времени, пространства, числа, народной демонологии, вербальной магии. Языческая основа народных верований и обрядов раскрывается на богатом языковом, фольклорном, этнографическом материале разных славянских традиций; дается этнографический комментарий к известным литературным и историческим текстам; анализируются труды выдающихся исследователей славянской мифологии.

Книга адресована как специалистам — филологам, этнографам, этнолингвистам и др., так и всем интересующимся историей и языком культуры.

© Н. И. Толстой, 2003

© Серия «Традиционная духовная культура славян». Издательство «Индрик», 2003

ISBN 5-85759-236-4

СОДЕРЖАНИЕ

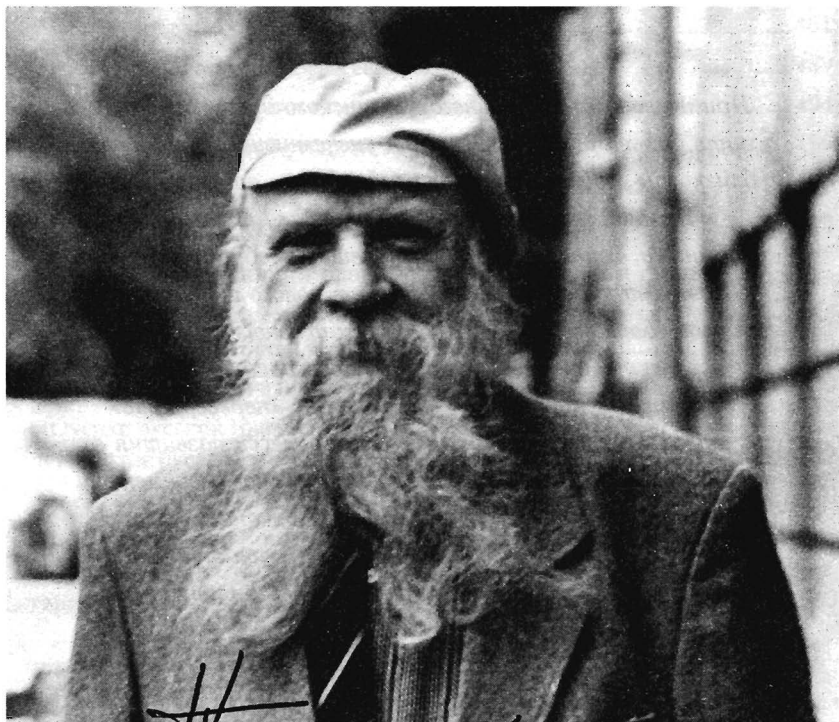
<i>От редактора</i>	9
Язычество древних славян	10
I. Мифология и магия времени	
Времени магический круг	27
Vita herbae et vita rei	37
II. Метеорологическая магия	
Вызывание дождя у колодца (в соавторстве с С. М. Толстой).....	75
Вызывание дождя в Полесье (в соавторстве с С. М. Толстой)	89
Гром и град в Полесье (в соавторстве с С. М. Толстой).....	126
Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах (в соавторстве с С. М. Толстой)	162
Еще раз о теме «тучи — говьяда, дождь — молоко»	253
III. Мифология повседневности	
«Без четырех углов изба не строится»	269
Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками»	283
Народные толкования снов и их мифологическая основа	303
IV. Магия слова и текста	
Архаический ритуал-диалог	313
Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции	410
Магическая сила голоса в охранительных ритуалах	428
Дополнительные суждения о реконструкции праславянской фразеологии.....	431
V. Мифологическое в славянском фольклоре	
Между двумя соснами (елями)	447
Предсказание смерти в колодце или сосуде	454
Месяц в горшке, звезды в посудине	458

Отчего перевелись богатыри на Святой Руси?	463
Секрет Колобка	469
Византийская загадка в русском, сербском и болгарском фольклоре	473
VI. Этнографический комментарий к письменным текстам	
Священный дуб	481
Русское юродство как форма святости	489
«...Выходила потаскуха в чем мать родила»	494
Славянская легенда об угодной, но неправильной молитве	499
«Покаяние земле»	506
«Плакать на цветы»	513
VII. Из истории изучения славянской мифологии и фольклора	
Два ценных свидетельства о сербских народных обрядах и воззрениях XVIII века Й. Раича и А. Везилича	519
Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре	536
«Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки	552
От А. Н. Веселовского до наших дней (беглый обзор)	570
Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон	585
Литература	593

При исследовании древнего славянского духовного мира путь от старого к новому, от «исчезнувшего» к «более близкому», современному означает путь от материала малого до ничтожности к материалу обильному, огромному, в значительной части еще не собранному. <...>

Поэтому лишь проделав путь от нового к старому, от «современности» (XIX–XX вв.) к древности, установив перспективную эволюционную последовательность в обратном порядке, можно и нужно «перевернуть» этот порядок, возвращая всему процессу развития его историческую последовательность. Таков современный взгляд на эту проблему и способ исследования, который условно можно назвать методом рытья туннеля с двух сторон, из глубины веков и из сегодняшнего дня.

Н. И. Толстой



Handwritten signature:
H. H. Houson

От редактора

В настоящем издании публикуются труды академика Никиты Ильича Толстого (1923–1996), посвященные языческой основе древнейшей славянской духовной культуры, следы которой сохраняются практически до наших дней в языке, народных верованиях, обрядах, фольклорных текстах. В книгу вошли статьи и заметки, писавшиеся и публиковавшиеся в разное время и в разных академических и неакадемических, в том числе научно-популярных изданиях. Это работы разного масштаба и жанра — от почти монографий (таков прежде всего знаменитый «Архаический ритуал-диалог») или серий статей на одну тему (таковы статьи по вызыванию дождя и защите от града) до коротких заметок. Тем не менее они вполне естественно группируются в тематические и «проблемные» блоки и разделы, соответствующие основным направлениям научных интересов автора в данной области. Никиту Ильича интересовали прежде всего «филологические» аспекты истории славянской традиционной культуры: роль слова, имени, фразеологии, вербальных формул, малых и больших текстов как хранителей культурной информации во времени и магических инструментов воздействия на окружающий мир. Целью большинства его работ была семантическая реконструкция мифологического содержания архаических ритуалов, верований, толкований снов, бытовых запретов и предписаний, разнообразных фольклорных текстов — песен, баллад, сказок, легенд, загадок, былин. Внимание Никиты Ильича привлекали мифологические и фольклорные мотивы в древнерусской и позднейшей русской литературе, в произведениях писателей разных эпох и направлений — от Пушкина до Клюева; некоторые работы на эту тему включены в настоящее издание. Наконец, из поля его зрения никогда не выпадали вопросы истории науки и фигуры выдающихся ученых прошлого, которым он посвящал и краткие заметки, и обстоятельные аналитические статьи.

Научное наследие Никиты Ильича Толстого принадлежит нескольким гуманитарным дисциплинам. Его основные лингвистические исследования переизданы в виде трех томов «Избранных трудов» издательством «Языки русской культуры» (Т. I. Славянская лексикология и семасиология. М., 1997; Т. II. Славянская литературно-языковая ситуация. М., 1998; Т. III. Очерки по славянскому языкознанию. М., 1999). В области этнолингвистики и реконструкции древней славянской духовной культуры главным делом последних десятилетий своей жизни Никита Ильич считал создание этнолингвистического словаря «Славянские древности». При его жизни издательством «Международные отношения» был опубликован первый том словаря (М., 1995), где Никите Ильичу принадлежит не только общая редакция, изложение концепции, но и авторство более чем 50 статей; в 1999 г. вышел в свет второй том; в настоящее время находится в печати третий том и ведется работа над четвертым томом. В 1995 г. в издательстве «Индрик» вышел сборник этнолингвистических трудов Никиты Ильича «Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике», получивший широкую известность в научных кругах нашей страны и за рубежом. В том же году в Югославии была издана близкая по составу статей книга в переводе на сербский язык: *Н. И. Толстој. Језик словенске културе*. Ниш, «Просвета», 1995 (составитель и автор послесловия Љубинко Раденковић, переводчик Људмила Јоксимовић). Настоящее издание, приуроченное к 80-летию со дня рождения Никиты Ильича Толстого, включает работы, не вошедшие в книгу «Язык и народная культура» 1995 г.

В подготовке книги к печати принимали участие Т. А. Агапкина, Е. Л. Березович, М. Н. Толстая, Е. И. Якушкина.

ЯЗЫЧЕСТВО ДРЕВНИХ СЛАВЯН

Древней религией славян, их мировосприятием и мироощущением было язычество. Оно охватывало всю сферу духовной культуры и значительную часть культуры материальной, вернее культуры производственной, охотничьей и собирательской, т. к. она вся была проникнута убежденностью ее носителей в постоянном присутствии и участии сверхъестественной силы во всех трудовых процессах.

Славянское язычество не было обособлено от верований племен и этносов родственных и соседствующих со славянами, оно является самостоятельно развившимся в первое тысячелетие нашей эры фрагментом древней индоевропейской религии, представленной в древнеиндийских, древнеиранских, древнегреческих и древнеримских текстах. Почти полное отсутствие свидетельств о славянской религии до VI в. и малое их число, относящееся к периоду с VI по XI в., вынуждает ученых восстанавливать древнейшую славянскую религию, используя современный материал (записи XIX–XX вв.) и применяя сравнительно-исторический метод, подобный тому, который применяется в лингвистике. Естественно, что когда дело касается деталей, тогда их абсолютную древность трудно гарантировать, но часто тот же сравнительно-исторический метод вкупе с ареально-типологическим и культурно-географическим (отчасти и лингвогеографическим) дают возможность выделить архаические явления из массы инновационных и с относительной долей вероятности представить их как праславянские, т. е. древнеязыческие. При этом, в отличие от христианства, представляющего собой достаточно цельную, устойчивую, структурно единообразную, закрытую систему догматов и религиозных символов, славянское язычество являлось неоднородной открытой системой, в которой новое уживалось со старым, не отменяло его, а постоянно дополняло, образуя целый ряд напластований. Действительно, если пользоваться, на наш взгляд, еще не устарелой терминологией Е. Кагарова, можно сказать, что славянское язычество содержало в себе не только свойственные ранней стадии религиозного развития аниматические верования (т. е. убежденность, что все в природе живое — и камень, и огонь, и дерево, и молнии и т. п.), но и анимические (т. е. представления о душе), сочетающиеся с, вероятно, более поздними воззрениями о трансцендентности души (т. е. способности переходить в другую

плоть) и о способности сверхъестественной силы к различным метаморфозам, обращениям то в козла, то в собаку, кота, копну сена, черный клубок, в младенца и т. п. Более или менее постоянный вид сверхъестественной силы, принявшей после обращения в христианство название «нечистой», — это ее антропоморфный, зооморфный или смешанный антропоморфно-зооморфный облик. Этой силой, по убеждению древнего славянина-язычника, была населена вся вселенная, с нею приходилось иметь дело, и она была опасна, хотя и не всегда вела к плохому или трагическому исходу. Эту силу можно было умиротворить и даже отпугнуть, что и совершалось неоднократно, согласно особым ритуалам и традициям. Постепенно, видимо, из этой «нечистой» среды выделились языческие боги, о которых мы имеем достаточно смутное представление. Все же со значительной долей достоверности мы можем утверждать, что к VI в. славяне имели не только нечто напоминающее пантеон богов или ряд местных пантеонов, но и были близки к верованию в верховного, еще не христианского, единого бога.

Это можно предполагать, опираясь хотя бы на широко известное свидетельство византийского историка Прокопия Кесарийского, сообщающего в своем сочинении «Война с готами» о том, что славяне веровали в единого бога-громовержца и приносили ему в жертву волов и быков. Имеется, однако, и ряд других косвенных доказательств. Тем не менее элементы единобожия, возможно, даже локального, не вытесняли и не вытеснили многобожия, пусть не ярко выраженного и сливающегося на другом полюсе с духами природы, домашнего очага и демонами болезней и повальных бедствий.

Христианство лишь частично уничтожило довольно свободную и в некоторых отношениях достаточно аморфную структуру язычества, поставило его в иные условия и подчинило своей значительно более высокой иерархии ценностей. Бытовое христианство предоставило языческим мифологическим персонажам и представлениям, как уже говорилось, статус «нечистой силы», отрицательного духовного начала, противостоящего силе «крестной», чистой и преисполненной святости. Образно говоря, в народном фольклорном представлении небо оказалось занятым силами небесными, праведными и божественными, преисподняя, подземный мир, болота, ямы и овраги — силами нечистыми и темными, а земля — место борьбы двух миров и начал, и человек и его душа — средоточие этой борьбы. Силы эти все же неравноправны и не равновелики, ибо воля Божья и промысел Божий господствует во всем и определяет все. Такое народное христианское мировоззрение, типичное для славян обеих конфессий — православной и католической, нельзя считать и называть двоеверием, поскольку оно цельно и представляет собой единую систему верований. Белорусская

или полесская крестьянка, почитающая св. Николая угодника и в то же самое время производящая различные манипуляции, чтобы убе- речься от ведьмы, скажем, в Купальскую ночь или в другую пору, не поклоняется двум богам — Богу и Мамоне, а имеет свое определенное отношение и к одному, и к другому миру. Эти отношения, в ее пред- ставлении, не противоречивы, они естественно дополняют друг друга.

Если же посмотреть на генезис, на происхождение народных воз- зрений о божественной силе и воззрений о силе нечистой, то первые восходят к христианству, а вторые — во многом к славянскому языче- ству. Это давало основание еще в XIX в. говорить о распространенном у славян — в первую очередь у русских — двоеверии. Притом понятие двоеверия употреблялось не столько применительно к историческому процессу и истокам народных религиозных верований, сколько к са- мому характеру этих, уже устоявшихся верований, к эпохе XIX в. и начала XX в.¹ Но это употребление было ошибочным не только пото- му, что дело не касалось двух противоположных религиозных систем, но и потому, что, если рассматривать этот вопрос с генетической точ- ки зрения, с точки зрения истоков представлений народной духовной культуры, придется признать, что таких истоков или источников было более двух — христианского и языческого. Существовал еще третий источник, во многом принятый славянами совместно или почти одно- временно с христианством. Речь идет о той культуре — народной и го- родской, которая развивалась и в Византии, и отчасти на Западе как культура ахристианская, не христианская, но далеко не всегда анти- христианская. Эта культура была противопоставлена христианству, подобно тому как в славянской среде противопоставлялось христианст- во и язычество, и это создавало определенный симбиоз; славяне, заим- ствывая христианство, принимали и компоненты этого симбиоза. Так проникали в славянскую среду элементы поздней античности-эллин- ства, мотивы ближневосточных апокрифов, восточного мистицизма и западной средневековой книжности, которые, вероятно, в славянской народной культуре и религии не функционировали и не воспринимали- сь как определенная система, ибо они уже не образовывали таковой и в репродуцирующей культуре, но которые придали и придавали всей славянской культуре эпохи минувшего тысячелетия определенный облик, лицо, полноту и разносторонность ее внешних формальных и внутренних — идеологических и смысловых — проявлений и сущно- стей. С некоторой осторожностью или условностью к элементам обо-

¹ Отметим, что и христианство в своих истоках не ограничилось учением Христа и его апостолов, а приняло часть ветхозаветной традиции, именно ту, которая связана с пророками, с предвестием явления Мессии.

значенной нами «третьей» культуры можно отнести юродство (впоследствии ставшее одним из церковных институтов), скоморошество (периодически то гонимое, то поддерживаемое властью имущими), городскую карнавальную, ярмарочную площадку и лубочную культуру, дожившую до нашего века и имевшую свою автономную эволюцию и свои локальные пути развития. В качестве иллюстрации к сказанному можно привести известный пример ранней росписи киевского Софийского собора, где помимо церковных фресок, выполненных в классическом византийском стиле, на стенах лестницы, ведущей в не-сохранившийся княжеский детинец, изображены гудцы, скоморохи, потешники. Всему определено свое место.

Если бы все сводилось к «двоеверию», т. е. к двум компонентам, к двум источникам славянской народной духовной культуры в конце 1-го и в начале 2-го тысячелетия нашей эры, культуры, которая имела последовательное и непрерывное развитие до наших дней, вопрос выявления элементов славянских дохристианских языческих древностей решался бы относительно просто. Все, что оставалось бы за вычетом христианских институтов, черт и особенностей, в принципе хорошо известных по многочисленным письменным свидетельствам, можно было бы отнести на счет дохристианского язычества, объяснить как его продолжение, развитие или реликты. Однако дело осложняется в значительной степени наличием фрагментов «третьей» культуры, заимствований и собственно славянских инноваций общего и особенно локального происхождения. Структура, развитие, внутреннее членение и функционирование духовной культуры во многом схожи (изоморфны) с теми же особенностями и функциями языка, поэтому методы, выработанные в языкознании и касающиеся определения эволюции, древнего состояния и строя языка, применимы к изучению культуры. Наконец, язык есть сама часть культуры, ее орудие и ее отражение, поэтому данные языка так широко применяются для реконструкции и описания древней культуры. Перейдем к ее краткому описанию.

* * *

Древние славянские представления о мироздании восходят к индоевропейским временам, и поэтому они отличаются большой архаичностью и в то же время некоторой расплывчатостью и неустойчивостью своих форм и проявлений. Естественно, что взгляд на вселенную исходил у славян от земли, от нее определялись и с ней соотносились все другие пространства. Земля славянам представлялась плоской, либо плавающей в воде, либо стоящей на четырех быках, от резких рывков которых происходили землетрясения. Считалось, что у земли

есть свой край, хотя дойти до него нелегко, это мало кому удавалось и оттуда не было возврата. Небо воспринималось как нечто напоминающее натянутую над землей бычьей шкуру, медный ток, большую крышку от посуды и т. п. На нем подвешивались или вели свой путь солнце, луна и звезды. Небес насчитывалось много — до семи (ср. выражение «быть на седьмом небе»). Эти небеса растворялись в исключительных случаях и в особые дни (ночи), а также во время большой грозы.

Солнце — источник жизни на земле и по сей день называется на Карпатах «ликом Божиим», в других местах «оком Божиим». В славянском фольклоре оно вместе с месяцем и отдельными планетами персонифицируется, наделяется эпитетами «красное», «ясное», «жаркое» и т. п. Каждые сутки солнце окунается в море или уходит за край земли (под землю), чтобы немного остыть и затем появиться вновь. В определенные дни оно бракуется с землей («играет»), его годовому циклу подчинен год славянского земледельца. Порядок крестьянских работ зависит также от фаз второго светила, погасшего, именуемого в славянских народных песнях братом солнца (иногда — сестрой), — месяца (луны), «ясного», «светлого» и т. п. Если с солнцем у славян специальные магические действия не связаны, то месяц (луна) иногда оказывается объектом черной магии (ср. «похищение месяца» у болгар), персонажем многих заговоров («от зубов» и т. п.), местом обитания покойников. Новолуние у славян отмечалось нередко возжиганием костров или печением особого пирога, девичьим гаданием о будущем, свадьбами, началом новых работ — сева, сажания деревьев, строительства дома и т. п.

Помимо антропоморфного восприятия солнца и луны, в славянской мифологии известны и их зооморфные облики. Солнце может представляться буйволом, волком, теленком, петухом, а месяц (луна) — коровой, режой — козлом, бараном (ср. «рогатый» облик молодого месяца).

Названия звездного неба отражают древние аграрные и в меньшей мере скотоводческие представления славян, близкие к представлениям других индоевропейских народов. Так, Большая Медведица — одно из наиболее популярных и известных созвездий — у болгар называется *кола* 'телега' и состоит из *колёс*, *волов* и *волка*, а *Ралом* называется созвездие Ориона, состоящее также из двух *волов*, *рала*, *пахаря* и *волков*, собирающихся на них напасть. Плеяды у славян называются *курущей*, *наседкой* (*квочка*, *кокошка*) или *стожарами*, т. е. шестами, вокруг которых молотили жито.

Древние славяне, видимо, не знали солярной религии, т. е. не поклонялись солнцу, как некоторые древнеиранские племена, не принимали дневное светило в качестве главного божества. Они также не были огнепоклонниками, хотя почитание огня небесного (молнии) и огня земного (сакрального костра и домашнего очага) занимало важ-

ное место в их общем мировосприятии и религиозном поведении. Воплощением небесной силы, вызывающей преклонение и страх, являлись гром и молния — по сути дела одно явление с тремя проявлениями-ипостасями — грохотом, огненной вспышкой и ударом. В некоторых польских, украинских и белорусских диалектах, прежде всего в Полесье, эти ипостаси выражаются тремя словами: *гром*, *маланка* (*блискавка*), *перун*. В русском языке и в ряде других славянских языков грозовая стихия обозначается двумя словами *гром* и *молния*. *Перун* в ряде славянских диалектов означает 'силу, удар', производимый громом и молнией. Удар этот, по народным представлениям, совершается каменным снарядом — окаменелостью, белемнитом, называемым *громовой стрелой*, *перуновой стрелой* и т. п.

В некоторых славянских зонах, прежде всего у сербов, хорошо сохранились индоевропейские представления о дождевых тучах как о небесных стадах крупного рогатого скота, об облаках как молочных коровах и о дожде как небесном молоке, оплодотворяющем и кормящем землю. Это выражается в ряде обрядов и действий, среди которых выделяются сербские вопли для отгона градовых туч. Так, в Западной Сербии в Драгачеве вопленица выходит во двор навстречу туче и кричит: «Устук' биче! Не дај твојим бијелим говедима! Наша су црна, вашу ће надјачати. Побииће ваша говеда!» (Остановись, бычок! Не пускай твоих белых говяд (коров). Наши черные, они ваших пересят. Побьют ваших говяд). <...>

Мифологема «облако (туча) — молоко» хорошо демонстрирует характер славянских мифологических представлений, выступающих в разных обрядах и ритуальных текстах чаще всего фрагментарно, а иногда и скрыто или затемненно. Их внутренняя семантика и функциональная направленность вырисовывается четче и ярче лишь при сравнении разрозненных фактов, представленных как внутри одной системы народных верований, так и в нескольких родственных системах.

К этому положению следует добавить еще одно. Мифологический символ или знак, а также эмблема (нарисованный знак), как известно, может быть наделен одновременно несколькими смыслами и связан с несколькими денотатами (предметами и явлениями). Так, например, дождь — небесная влага в облике туч — может быть не только молоком, как показано выше, но и семенем, оплодотворяющим землю. Такой смысл строится на семантической оппозиции 'мужской' — 'женский', 'оплодотворяющий' — 'оплодотворяемый, способный к зачатию, рождению'. Это подтверждается фольклорным и языковым материалом. Ср. в русских заговорах: *небо — отец, а земля — мать*.

Что касается формулы *мать-земля*, то она широко известна у славян, в особенности у русских (*мать сыра земля*) и сербов (*мајка*

земля) и является не просто образным словосочетанием, а выражением сущности народных взглядов на землю, которая в русской традиции имеет еще эпитет *святая* (с древним значением 'богатая', согласно В. Н. Топорову). Отношение к земле как к женскому началу, рождоному и плодоносящему, характерно не только для индоевропейской традиции, но и для древней Евразии в целом. Восточные славяне, великороссы в первую очередь, сохранили культ матери-земли в его очень архаических проявлениях, к которым относятся запрещения бить землю палкой или чем-либо иным (кроме случаев ритуального битья для плодородия в определенные дни), тревожить землю до Благовещения, пахать, вбивать в нее колья и т. п., плевать на землю (как и в огонь). Болгары в Западных Родопах считали, что если землю пахать до Благовещения, из нее будет капать кровь. Нарушение запретов до этого праздника могло привести к бездождию, к засухе и другим бедам и напастям. Широко известно обращение к земле и пользование ею в клятвах, когда землю брали в рот, ели ее, клали кусок дерна на голову, потому что земля праведна и она не терпит неправды. Она наказывает за клятвopреступление, за ложь и обман. Святость, божественное начало и одухотворенность земли ярко выступают в народном таинстве исповеди земле, получившем отражение в заключительной части романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание».

Белорусские представления о беременности земли до Благовещения и требования неприкосновенности земли до этого дня связаны с древнеславянским делением времени года. Судя по лингвистическим и этнографическим данным, древние славяне делили год на два периода — лето и зиму. <...> Но лето и зима, видимо, у древних славян также делились на две части, делились рубежом, приходящимся на день или ряд дней, когда лето и зима были в разгаре, на их «преполовление», говоря языком церковного календаря. Таким образом, можно предположить, что в древнеславянском языческом аграрном календаре также были четыре точки, делящие год как бы на четыре части, но они не совпадали с современным европейским годовым делением года на четыре сезона. По сути дела, это древнее деление соответствовало или подчинялось периодам солнечного цикла, выделяемым днями равенства и солнцеворота. <...>

Для славянских обрядов годового цикла характерен культ деревьев, прежде всего дуба, у восточных и отчасти западных славян — березы, в меньшей мере — клена, липы, явора, в конкретных случаях и вербы (на Вербное воскресенье, Юрьев день). У южных славян широко распространен обряд сжигания рождественского (обычно дубового) полена-*бадняка* на домашнем очаге. Этот обряд имеет свои параллели у многих европейских народов (Средиземноморье, Британские о-ва) и

на Кавказе. В славянском годовом цикле ему соответствует восточно-славянский ритуал сжигания соломенной куклы в Купальскую ночь. В одной из сербских зон (около города Лесковац) *бадняк* воспринимался как антропоморфное существо: его пеленали в рубаху, прежде чем класть на огонь, кормили и поили. Солома — обязательный атрибут не только купальского, но и рождественского обряда, на соломе, покрытой грубым крестьянским покрывалом, происходит у южных славян ритуальная трапеза в Сочельник. Солома — частый компонент родинового и погребального обряда: жизнь начинается и кончается на соломе, что типично для индоевропейских и неиндоевропейских народов. В возжигании огней (костров), в сжигании и постилании соломы многие ученые видят черты или следы почитания солнца как источника жизни, света и тепла. Для этого есть определенные основания: хотя бы уже упоминавшаяся «игра солнца», которая происходит у славян на Купалу («солнце купается»), на Рождество, на Благовещение, на Воздвижение («солнце сдвигается»), а также на Пасху и в дни, связанные с Пасхой, на Троицу и др.

Солнечной символикой насыщен и фольклор, связанный с почти всеми перечисленными праздниками, но тот же Сочельник, Пасха и Троица изобилуют также ритуалами и символикой, посвященными культу предков. Известны весенние масленичные костры, которые зажигаются, чтобы «греть покойников», приглашение умерших «родителей» к сакральной трапезе в Сочельник или под Новый год (Васильев день), обметание могил у великороссов на Троицу, не говоря уже о специальных поминальных днях, которые в Белоруссии имеют название *деды*. Культ предков сочетается не только с солнечной символикой, но и с символикой и культом плодородия, пронизывающим и насыщающим всю обрядовую сторону славянского аграрного календаря. В этом нет ничего удивительного, хотя бы потому, что, по славянским языческим верованиям, покойники («родители») активно влияют на судьбу землепашца, создавая благоприятные или неблагоприятные условия погоды. Притом «плохие», грешные, «заложные» (по терминологии Д. К. Зеленина) покойники — утопленники, самоубийцы, опойцы, неотпетые и не принятые Богом, а иногда и землей, — могли предводительствовать градовыми тучами, подобно небесным быкам или пророку Илье. Наконец, по славянским верованиям, особенно ярко выраженным у сербов, покойники на том свете занимаются нередко теми же делами, какими они занимались на этом свете, на земле. На «том свете» также может быть хороший или плохой урожай той или иной культуры, и об этом можно узнать тогда, когда на небе появится двойная радуга: одна обращенная дугой к земле, а другая — дугой к небу. Цвета радуги, вернее, толщина каждого цветового пояса якобы свиде-

тельствует о будущем изобилии или недороде хлеба (желтый цвет), вина или винограда (красный цвет). Поэтому у сербов и македонцев радуга нередко называется *вино-жито*.

Судя по новым данным, собранным в Полесской экспедиции², главным образом по рассказам об «обмирании и посещении того света» и по некоторым старым записям, древние славяне не различалирая и ада (эти представления, видимо, пришли с принятием христианства), а верили в единый загробный мир, который мог находиться и далеко за морем, и на небесах, и в подземном царстве. По полесским верованиям, покойники в поминальные дни могут приходить в родные хаты с кладбища, и некоторые видят, как они идут домой и затем возвращаются на погост, как белые тени. Разнообразие представлений о «том свете» могло быть довольно древней особенностью славянских верований, точно так же, как и разноликость мифологического восприятия небесного свода, планет, всей вселенной. Нельзя не учитывать и диалектности, локальности многих форм и явлений славянской народной языческой культуры, которая обнаруживается в наше время, но которая, безусловно, существовала и в праславянские времена. Такая диалектность в области языка, прежде всего в сфере лексики, уже признана и доказана, и нет оснований праславянскую культуру считать лишенной этой особенности. Другое дело, что уровень наших научных познаний в области праславянской культуры значительно отстает от уровня лингвистической науки.

Необходимо признать, что христианство, энергично потеснившее славянское язычество в сфере народной культуры и занявшее в ней доминирующие позиции, способствовало при этом и известной унификации, и внутренней систематизации языческих верований. Поясняя это положение, можно снова провести параллель с языком и указать на унифицирующую и нормализующую роль литературного языка в культурно-языковой ситуации. Кстати, и в этой области христианство сыграло большую роль (ср. роль церковнославянского языка и латыни в истории славянских литературных языков). Наиболее ярким примером систематизирующего воздействия церковной культуры на нецерковную языческую может служить соотношение и взаимодействие церковного и народного годового календаря³.

² Полесская экспедиция работала под руководством Н. И. Толстого с 1962 по 1986 г. (до Чернобыльской катастрофы) в Полесье, изучая язык, фольклор и духовную культуру полешуков. — *Примеч. ред.*

³ Церковный календарь, формировавшийся в первом тысячелетии нашей эры, ко времени принятия христианства славянскими народами уже сложился. Различия православного и католического календаря, окончательно закрепившиеся после разделения церквей в 1054 г., едва ли можно считать кардинальными. Что же касается ис сосре-

Народный календарь внешне и формально всецело подчинен церковному календарю, циклическому празднованию господних и богородичных праздников, дней особо почитаемых святых (св. Николая, св. Георгия, св. Ильи, св. Дмитрия, св. Параскевы-Пятницы, св. Варвары, св. Власия, св. Феодора Тирона и др.), памятных дней церковных событий, соблюдению постов. Но эта временная канва и определенная последовательность сакральных действий явилась во многом внешней регламентацией, не отменившей, а скорее наоборот — укрепившей, четче организовавшей и унифицировавшей параллельную с христианской (православной или католической) славянскую народную, по своей сути языческую годовую обрядность. Современная этнографическая наука демонстрирует множество фактов перехода не закреплённых хронологически окказиональных ритуалов в ритуалы календарные, годовые. Так, например, обряд прятания хозяина за пироги, провоцирующий урожай в грядущем году, исполняемый в рождественский сочельник или на Рождество, был известен до недавнего времени у сербов в Косово и Метохии, в Герцеговине, Черногории, в Западной Болгарии и в Восточном Полесье (село Кочищи), а исполняемый в канун Нового года (в «Щедрый вечер») — на Черниговщине (Глуховский у.). Но в той же Герцеговине около города Требиње сербы обращались к этому обряду сразу после сбора урожая и молотбы и прятались не за пирог, а за кучу зерна, а в XII в., по сведениям хрониста Саксона Грамматика, ныне ассимилированные и вымершие поморские славяне праздновали завершение летней страды испечением огромного медового пирога, за которым прятался жрец и спрашивал жителей острова Руяна (Рюгена), видят ли они его, на что получал ответ, что он все же немного виден за пирогом. Ритуальный диалог завершался пожеланием, чтобы в будущем году хозяин совсем не был виден (за пирогом большего размера от большего урожая). Этот обряд в большинстве случаев дошел до нас в качестве календарного, а не окказионального обряда, т. е. обряда по случаю окончания сбора урожая. На иной стадии перехода к календарному обряду находится обряд вызы-

нения язычества, то католичество во втором тысячелетии нашей эры в этом отношении добилося значительно больших результатов, чем православие. Этому есть свои объяснения как исторического, так и иного свойства (татарское и турецкое нго у восточных и южных славян, бо́льшая децентрализация и веротерпимость православия по сравнению с католичеством и т. п.), но нельзя не признать, что у православных славян фрагменты и отдельные реликты языческого мировоззрения и форм религиозного поведения сохранились значительно лучше и полнее, чем у славян-католиков или славян-мусульман. Именно по этой причине в нашем кратком описании сущности древнеславянского язычества преобладает материал, собранный на территории восточного славянства и восточной части славянства южного.

вания дождя, который у большинства славян исполняется действительно во время длительного бездождия, т. е. в засуху, а у великорусов он оказался календарно закрепленным и совершался на Троицу после обедни во время молебна, когда было принято «ронять слезинки» на дерн или на пучок цветов. Называлось это малое действо «плакать на цветы», и упомянуто оно А. С. Пушкиным в «Евгении Онегине» и С. А. Есениным в стихах «Троицыно утро».

Большинство календарных (и не только календарных) обрядов у славян — провоцирующего свойства, они ставят своей целью вызывание плодородия, обеспечение обильного урожая, приплода скота, изобилия благ земных. Затем существует немало обрядов ограждающего, охранительного (апотропеического) свойства, защищающих от болезней, сглаза, козней нечистой силы и т. п. В этом их языческая сущность, часто нами уже не воспринимаемая как таковая, так как она подчинена христианской календарной системе. Так, битье вербой мальчиков после обедни в Вербное воскресенье с приговором «Верба бье, не я бью», известное у восточных славян (Полесье), не осознается нами как провоцирование плодородия, а скорее как милая забава или как добрый обычай, оживляющий весенний праздник в преддверии Пасхи. Церковный календарь закрепил за ритуалом битья детей вербой воскресенье перед Страстной седмицей, называемое также Неделя Ваи или Вход Господен в Иерусалим, и тем самым во многом сохранил этот ритуал, в котором приговор кончается во вполне языческом духе словами «Будь здоров, как вода! Будь богатый, как земля, и расти, как верба!». Ритуал, как и праздник, оказался подвижным, но ритуал битья скотины той же вербовой веткой ради приплода скота закрепился за неподвижным Юрьевым днем (24.IV. ст. ст.).

В годичном календарном цикле успешно сосуществовали и до сих пор сосуществуют две системы духовных воззрений и мироощущения — христианская и языческая, — одна обращенная к небу, божественному началу, другая — к земле, к началу плотскому, к плодам земным, к их изобилию, зависящему, по древним представлениям, не только от человека и Бога, но и от сил сверхъестественных. Эти два мировосприятия и миропонимания сравнительно легко уживались в славянском народном календаре еще и потому, что христианство с его годовыми праздниками побуждало верующих ежегодно молитвенно переживать жизнь и страсти Иисуса Христа, а язычество воплощало во многих своих обрядах сходную цикличность природных явлений: возрождение, расцвет, увядание и временную смерть или «засыпание» природы. В принципе, одно не разрушало другое, а скорее поддерживало его. Присутствует в календарной обрядности и третий элемент, к которому можно отнести, к примеру, многие «театральные» действия:

рождественский вертеп, «шопку», отдельные маскарадные сцены, сюжеты, реквизит и персонажи, включенные в календарные обряды и обычаи. Естественно, что у древних славян бытовало только то, что является лишь одним компонентом современной народной календарной обрядности — языческим. Бытовало в более полном, разнообразном и развернутом виде. Языческий аграрный годовой цикл реконструируется и вычисляется из современного состояния или из того, которое было в недавнем прошлом, в XIX в. Для более раннего состояния, к сожалению, в нашем распоряжении имеется лишь незначительное число довольно отрывочных свидетельств. Реконструкция показывает, что многие обряды были сначала окказиональными, а потом стали календарными, о чем уже говорилось выше, но ряд обрядов не имел такой четкой приуроченности к определенным дням, а исполнялся скорее в определенный сезон, а не в определенный день. Позже отдельные праздники, уже христианские, оказались притягательными датами, притягательными комплексами для многих сезонных и окказиональных обрядов. Так, у южных православных славян наибольшее число ритуалов и обрядовых действий оказалось сконцентрированным на Рождестве, Юрьевом дне и примыкающих к ним днях, а меньшую притягательную силу имели Пасха, Троица, Благовещение, Иванов день, Ильин день, а у славян восточных большинство обрядов приходится на дни, связанные с Пасхой, Троицей, Рождеством, Иваном Купалой, Благовещением, и в меньшей мере на Юрьев день, Ильин день и др. праздники.

Безусловно, древнего языческого происхождения действия, связанные с магией первого дня. Такие действия совершаются на Новый год, но чаще на Рождество, когда имитируются сельскохозяйственные работы — пахота, сев, молотба и когда детям дают в руки какой-нибудь инструмент, предмет и материал, чтобы у них спорилась работа, например, девочке дают иглу, чтобы она начала хорошо шить. Однако подобные обряды совершались и в начале марта, что связано с древним календарем, когда год начинался с марта⁴. К ним следует отнести болгарский обычай «мартеницы», когда 1 марта привязывают белые и красные шнурочки детям, девушкам и молодым на правую руку или на шею, на шею молодым животным и на стволы фруктовых деревьев для плодородия. Шнурочки-«мартенички» носили до появления первой ласточки или аиста. Именно ритуалы и гадания, связанные с появлением первых перелетных птиц, первым кваканьем лягушек и т. п., являются самыми древними. Они предвещали начало лета в обоих

⁴ Церковный календарь имеет началом года 1-е сентября, но эта дата почти не отразилась в народных обрядах.

древних смыслах этого слова (т. е. 'года' и 'лета'), и с ними первоначально была связана магия первого дня. Позже, с изменением календаря, обряды могли быть перенесены на другие даты.

Наряду с культом огня и соломы, являющимся частью культа хлеба, у древних славян был и сохранившийся до сих пор культ воды. В каком-то отношении этот культ был тоже связан с магией первого дня, но он также сопутствовал многим основным годовым праздникам. У южных славян — болгар, сербов и македонцев — рождественское утро в селе часто начиналось с того, что хозяйка шла к колодцу за свежей водой, а вся «старая» вода в доме выливалась (то же самое происходило в доме после выноса покойника). Затем, после небольшого ритуала у колодца и перед дверьми дома, вода вносилась в дом — появлялась новая вода. Хозяйка должна была соблюдать полное *молчание*, неся воду в дом, поэтому такая вода называлась «водой молчания», «молчаливой водой» (*мълчана вода*). Вода является основным символом и стихией в обряде праздника Крещения (Богоявления), сохраняющем ряд языческих черт и представлений (уход нечистой силы под воду, гадания и т. п.), она является неотъемлемой частью южнославянского юрьевского обряда, важным компонентом которого оказывается очистительное купание, и восточнославянского купальского обряда, с тем же купанием, бросанием венков в воду и разжиганием костров у воды. День и ночь под Ивана Купалу называется на Русском Севере днем Аграфены Купальницы. Обливание водой молодежи происходит у западных славян нередко в пасхальные дни, а обливание у южных славян групп девушек, обряженных зеленью («додоле», «пеперуда»), практикуется во время засухи и имеет целью вызывание дождя. Обряды обливания связаны с культом воды небесной и земной и с ритуальным обеспечением плодородия. О мифологеме «дождь — молоко» говорилось выше. К сказанному можно добавить, что у древних славян было представление о непосредственной связи подземных и небесных вод (туч), поэтому вызвать дождь можно было битьем колодца или жертвоприношением ему в виде маковых зерен, борща и т. п. На этой же основе у славян был сохранившийся до сих пор культ источников и колодцев, многие из которых считаются целебными и священными.

В добавление к тому, что было изложено выше о стихии огня и ее почитании, отметим, что ритуальные огни зажигались не только на Рождество и Ивана Купалу, но и на масленицу и Благовещение, а у восточных славян — в Великий Четверг и иногда в Юрьев день и в Ильинскую пятницу. Весьма примечательным и древним славянским обрядом, сохранившимся почти до наших дней, было возжигание *живого огня* и его употребление как средства против эпизоотий — поварных болезней и мора скота. «Живой огонь» добывался трением

сухого дерева (обычно липы, реже можжевельника) с особым ритуалом при полном молчании (ср. принесение «молчаливой воды») и с обязательным условием тушения во всем селении «старого» огня (ср. выливание «старой» воды в доме). Нередко общеславянский обряд вытирания «живого огня» и прогона стада рогатого скота между двух огней сочетался с прогоном того же стада через специально вырытый для этого случая земляной туннель или через «земляные ворота». Таким образом, очистительное действие огня усиливалось очистительным действием земли. В единичных случаях (на Нижней Волге) скот прогоняли-«плавили» через проточную воду — реку, ручей, т. е. пользовались очистительной силой воды. Так земля, огонь и вода выполняют в ритуале защиты от падежа скота одинаковые функции. Но наряду с упомянутым ритуалом существует и другой — опахивание, который может заменить или подкрепить ритуал с добыванием «живого огня». Чтобы защитить село или деревню от «коровьей смерти» — повальной скотской болезни, село опахивают вокруг, совершая при этом целый ряд дополнительных ритуальных действий. Оба обряда общеславянские с целым рядом локальных вариантов и оба обряда окказиональные, т. к. исполняются в случае эпизоотии, а опахивание может совершаться и при эпидемии (чумы, холеры и т. п.).

Среди полуокказиональных или полукалендарных обрядов, т. е. приуроченных не к определенному дню, а к определенной поре, следует назвать действие, знаменующее окончание жатвы и именуемое чаще всего «бородой» или «божьей бородой». Известно оно почти всем славянам и заключается в том, что жнецы и жницы в конце жатвы оставляют на жнивье пучок колосьев, украшают его, нередко кладут рядом хлеб-соль, снедь, водку и поют дожиночные песни. В этом обряде также ярко выражен культ хлеба (еще не обмолоченного). Что касается специально испеченного сакрального хлеба-пирога, то он является непременным атрибутом очень многих календарных и семейных праздников (рождественский пирог «чесница» у сербов, пасхальный «кулич» или «пасха» у восточных славян, свадебный каравай у восточных славян и т. п.). К этому же кругу явлений относятся и русские блины, обязательные на масленицу и на поминках.

Все это — остатки язычества или продолжение языческих традиций, хотя многие рассмотренные нами символы и сакральные элементы выполняют ключевые ритуальные функции и в христианстве. Так, хлеб в виде просфоры и в виде части св. Тайн замещает в литургии Тело Христово, вода освященная — основа таинства крещения, а святая вода — главный защитник от бесовских наваждений и поползновений, огонь — лампадный и свечной — бескровная жертва Богу, земля — неотъемлемая составляющая погребального обряда, материаль-

ная сущность человеческой плоти («яко земля еси есть и въ землю отыдеши»). Язычество и его элементы не следует воспринимать как нечто совершенно чуждое христианству, как его антипод во всех отношениях и компонентах. Язычество, как уже отмечалось выше, в течение веков, еще в дохристианскую пору, эволюционировало и во многом сохраняло наслоения разных периодов. Эволюция славянского paganism привела его к особой форме монотеизма, уживающегося с политеизмом. Таковы в самых общих чертах основные особенности древнего мировосприятия и религии, дошедшие до наших дней и позволяющие нам путем реконструкции и осторожного очищения от поздних и внешних наслоений увидеть то целое, что составляло основу духовной культуры праславян.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Язычество древних славян // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 145–160. В настоящем издании печатается с сокращениями.

I. МИФОЛОГИЯ И МАГИЯ ВРЕМЕНИ

Времени магический круг

27

Vita herbae et vita rei

37

ВРЕМЕНИ МАГИЧЕСКИЙ КРУГ

Представление о цикличности времени, о завершенности цикла, о повторяемости цикла характерно не только для славянского этноса в настоящем и прошлом, для индоевропейских этносов, но и для всех народов мира. Оно универсально, универсально прежде всего потому, что имеет внеязыковые, внепсихологические, внечеловеческие основания — оно связано с природой, с деятельностью солнца и ее отражением на земле. И если замкнутый годовой круг и круг суточный — тоже исключительно природное явление, то деление этих кругов на отрезки времени, на периоды — дело ума, восприятия и опыта человеческого. Можно заметить, что деление суток на две части — день и ночь — тоже чисто природное явление, и сознание и язык только фиксируют и обозначают его, но дальнейшее, более дробное членение суток, как и года, уже зависимо от человеческого сознания и отражающего его языка. К тому же эти представления, как и язык, этнически (национально) окрашены, т. е. связаны с определенной этнической группой их носителей, и так же, как язык, изменяемы, преобразуемы в ходе исторического развития.

Так, в нашем распоряжении имеется множество этнографических данных о том, что славяне в древности, а в сельских, деревенских краях почти до наших дней, делили год не на четыре, а только на два больших годовых отрезка — лето и зиму. К примеру, болгары, живущие на северо-западе Болгарии (Видинско, Кулско, Ломско), по свидетельству Д. Маринова (Маринов 1984, 49–50), полагали, что год делится на два периода — летний и зимний, и периоды эти назывались по солнцу — летнему и зимнему: *лятното слънце* и *зимното слънце*. Летнее солнце восходит на «летнем востоке» (*летния изток*), а зимнее — на «зимнем востоке» (*зимния изток*). Согласно легенде, солнц было много, но потом осталось только два, упомянутых выше¹.

¹ Известный болгарский этнограф и фольклорист Рачко Попов в статье о лете в словаре «Българска митология» пишет: «Лето — основной сезон, олицетворяющий солнце, тепло и жизнь. Согласно народному календарю, год делится на два природных и хозяйственных цикла — зимний и летний. Ориентирами этого разделения служат Димитров день и Юрьев день. У болгар весна и осень не имеют ясно выраженного самостоятельного значения. Весна равнозначна лету, а осень — зиме» (БМ, 205). Сербский этнограф М. Неделькович разъясняет, что у сербов в народе «год делится на полугодия, их два: *юръевское* (*Бурђеаско*), которое длится от Юрьева дня до Димитрова дня, и *димитровское*, которое длится от Димитрова дня до Юрьева дня» (Неделькович 1990, 62–63).

Представление о двух солнцах и соответственно о двух годовых периодах известно в юго-восточной Болгарии (в районе гор. Айтос) и в Пиринской Македонии (юго-запад современной Болгарии). В с. Габрене верят, что эти два разных солнца идут разными путями: одно ближе к земле, а другое дальше от земли. Вместе эти два солнца на небе не появляются, но пребывание на небе каждого из них длится по полгода. Так, согласно одним народным расчетам, летнее солнце появляется на Благовещение (25.III. ст. ст.), а исчезает на Воздвиженье (14.IX. ст. ст.). Так принято считать у болгар, но такое разделение года известно и у восточных славян. У болгар и других южных славян, преимущественно у православных (болгар, сербов и македонцев), год делится по двум праздникам: по Юрьеву дню (23.IV. ст. ст.) и по Дмитриеву дню (26.X. ст. ст.). Скотоводы, пастухи, наемные работники придерживаются этого второго деления.

В той же северо-западной Болгарии, по свидетельству Д. Маринова, относящемуся к концу прошлого века, на Благовещение на свет Божий выползают все змеи, прилетает кукушка и появляются «самовилы» (духи природы вроде русских русалок). На Благовещение на утренней заре источники, ручьи, колодцы, реки и водовороты полны купающихся самовил, поэтому в этот день нельзя рано ходить за водой. Столь же внезапно самодивы и гады исчезают в «Секновение», т. е. в день Усекновения главы св. Иоанна Крестителя (29.VIII. ст. ст.).

По другой версии, зафиксированной тем же Д. Мариновым в западной Болгарии, в районе г. Тетевен (с. Бруссы), солнце одно, но движется оно в течение года разными путями: на Юрьев день оно доходит до межи, от которой начинается путь к лету, продолжающийся до Воздвиженья (*Кръстовден*), и в этот день солнце переходит на другой, зимний путь, длящийся до Юрьева дня.

Этим представлениям четко соответствуют восточнославянские верования и запреты, связанные с Благовещением и Воздвиженьем. В Полесье, где древние обряды сохраняются, как правило, во всей полноте, запрещалось до Благовещения «торкать» землю любым способом — пахать, копать, вбивать колья: «нельзя арать да Благовещчэня, кутать, калка забивать» (с. Старые Яриловичи, Черниговск. обл. — ПЭС, 84), — одним словом, будить ее, прерывать ее зимний сон. Но в благовещенский день просыпалась не только земля, но и все змеи и гады, в нее ушедшие, прилетали кукушки, оживала вся тварь земная. На Воздвиженье же вся ползучая тварь уходила в землю. Поэтому у великорусов был запрет ходить в этот «крестов» день в лес из опасения столкнуться со змеями, собирающимися на зимний покой. Украинцы говорят, что на Воздвиженье «здвигается земля з літа на зиму»

(СД 1, 400). У болгар в Родобах первым днем зимы и концом летнего периода считается день св. Димитрия (*Димитровден*), когда завершается земледельческая деятельность и окончательно прекращается выпас скота.

Помимо отчетливо вырисовывающихся границ лета и зимы — праздников, своими обрядами отмечающих и утверждающих эти границы, существуют еще межевые дни-праздники, обозначающие середину, половину летнего и зимнего периода. Таковыми у славян оказываются день, особенно ночь под Ивана Купалу (Рождество св. Иоанна Крестителя — 24.VI. ст. ст.) летом и Рождество (или Святки, Крещение) зимой. Болгары в Родобах день Ивана Купалы (*Яньовден*) считают серединой лета и зовут также *Средилято*; в этот день «время обращается к зиме» (*времето се обръща към зима* — Родопи 1994, 111). Тем не менее существует убеждение, что в этот день солнце греет сильнее, чем в другие дни, и потому травы и цветы на «Еньовден» самые целебные (Пирински край 1980, 449).

Примечательно, что, по народным представлениям, в упомянутые выше «межевые» дни отворяются небеса. Такое верование не повсеместно, но кое-где в тех же Родобах говорят, что в «Яньовден» небеса открываются (*небето се отваря* — с. Добралък, Родопи 1994, 111). Это же мифическое явление известно южным славянам применительно к ночи накануне Крещения-Богоявления (6.I. ст. ст.) и накануне Благовещения. Рачко Попов сообщает, что у болгар «небеса разверзаются» еще в рождественский сочельник и на Рождество, а также на Пасху, Троицу и Юрьев день (БМ, 227). Таким образом, это сверхъестественное явление происходит, кроме «межевых» дней, только на Пасху и Троицу, что понятно, если учесть исключительное значение этих праздников в христианской религии.

Приметы и следы разделения года на два периода — летний и зимний — можно обнаружить и в других славянских народных традициях, помимо болгарской и сербской, однако изложение этого материала потребовало бы много места, поэтому ограничимся лишь небольшим лингвистическим экскурсом, посвященным названиям времен года в славянских языках.

Для зимы и лета во всех славянских языках и диалектах существуют слова **zima* и **lěto* (словен. *polétje* 'лето'). Что касается названий весны и осени, то они различны в славянских языках. Лексема **vesna* 'весна' употребительна во всех восточнославянских языках и в польском языке, в то время как у большинства южных славян это значение выражается лексемой с корнем **lěto* и префиксом *pro-*: серб.-хорв. *пролеће*, диал. *премалеће*, болг. и мак. *пролет* или — в словенском — словосочетание *mládo léto*, чаще *pomlád*. У западных славян время со-

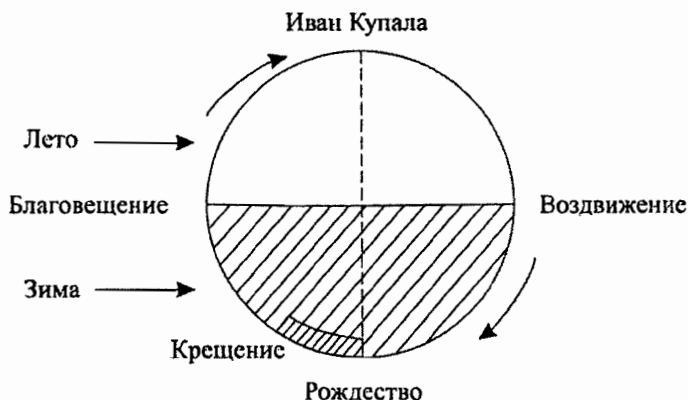
зревания яровых хлебов было обозначено словом, которое теперь в литературном языке обозначает весну: чеш. *jaro*, словац. *jar*, н.-луж. *jaro*. Любопытно кашубское название весны *podlato*, обозначающее период мая и июня; этот же период верхнелужицкие сербы называют *předlěčo*. В том же значении известно и кашуб. *předlato*, структурно схожее, как и *podlato*, с южнослав. *пролет*, *пролеће* и т. п.

Та же модель в нескольких славянских языках выявляется в названии осени: чешск. *podzim*, при книжн. *jeseň*, в.-луж. *podzuma* 'поздняя осень', словен. *podzimen* 'относящийся к поздней осени', болг. диал. родопск. *пѹдзима* 'осень'. Здесь также имеет место этимологическая связь названия осени с названием одного из двух основных периодов года — зимы. Во всех остальных славянских языках осень обозначается одной лексемой: польск. *jesień*, словац. *jeseň*, кашуб. *jesëń*.

Что касается сроков весны и осени, то они в разных современных традициях определяются по-разному. В городской традиции год делится поровну на четыре части. На долю весны выпадает у нас март, апрель и май, а на долю осени — сентябрь, октябрь и ноябрь. В двух академических словарях — чешского и словацкого языка — срок осени определяется от 23.IX. нов. ст. до 21.XII., а весны — от 21.III. нов. ст. до 21.VI. В других традициях это иначе, а у русских, занимающих большую территорию от севера до юга, сроки зависят от климатических условий.

Само представление о весне могло быть разным. Так, на Рязанской земле, в дер. Деулино в 60-х гг. московские диалектологи зафиксировали значение слова *весна* как 'теплое время года', 'период между зимой и осенью': «С Пáски у нáс нъчина́ицца вяснá и дакúда... да прáзника да асеньнива Ражаствá Бъгарóдицы (8.IX. ст. ст.), с прáзникъ пайдéть в óсинь. Успéния вяснóй бывáиць, в áвгусти. Снех напáдал, прикрýл вяснú [кончилось теплое время]. Как снех слéзить и дъ синтябрá — фсо вяснá, а патóm óсинь дéсить нидéль с пýлавинъй. [Грибы] бéлыйи вяснóй бывáють, с Питрóва дня» (ССРНГ, 79). Надо полагать, что лексема *вясна* в рязанском говоре дер. Деулино частично вытеснила лексему *лето* из семантической сферы времен года, в то время как значение 'год, годовой отрезок времени' у слова *лето* сохранилось без изменения.

Таким образом, архаическая народная система членения «круглого» года не совпадает с общепринятой и известной нам системой. И если изобразить год действительно круглым в виде часового циферблата, а движение солнца уподобить движению часовой стрелки, можно получить следующую схему:



Необъясненным остается изображенный на схеме отрезок времени от Рождества Христова (25.XII. ст. ст.) до Крещения (Богоявления — 6.I. ст. ст.), известный у русских под названием *святки* (которые обычно делятся на *святые вечера* — 25.XII. — 1.I. ст. ст. и *страшные вечера* — 1.I. — 6.I. ст. ст.), а у сербов и болгар — под множеством названий: серб.-хорв. *Некрштени дани* 'некрещенные дни', *Несрећни дни* 'несчастные дни', *Нечастиви дани*, *Нечисти дани*, *Баволаки дани* 'дьявольские дни', *Бабини дани* (от баба 'злой дух'), *Бели дни* 'скоромные дни', *Благи дни* (вероятно, также 'скоромные дни'), *Неснов*, *Неснованице* 'дни запрета сновать'; макед. *Некрштени дејнове (ноќи)*, *Караконџерови дене (ноќи)* (от *караконџол* 'злой дух'), *Погана недеља*, *Бишкини дене* (от *бишка* 'свинья'), *Галатни денови* 'нечистые дни'; болг. *Погана неделя*, *Черната неделя*, *Нечисти дни (нощи)*, *Криви дни*, *Бугани дни* (т. е. 'поганные дни'), *Дяволски деня* 'дьявольские дни', *Нефели нощи* 'негодные ночи', *Глухи дни*, *Блажотии*, *Мръсници*, *Мръслец*, *Блажни дни* (все четыре термина означают 'скоромные дни')².

Уже сами названия отражают отрицательное отношение к интересующему нас зимнему промежутку времени, следующему за зимним солнцеворотом (22.XII. нов. ст.). В эту пору, по народному верованию, «Христос еще не был крещен», и потому злые духи появляются на земле и бесчинствуют. Происходит нечто вроде открытия земли, преисподней, из которой вылезает вся нечисть, особенно опасная по ночам. Сербь в Герже полагают, что в «некрещенные дни» злые духи и сверхъестественные существа приобретают исключительную силу и мощь, при

² Дни между Рождеством и Крещением особо отмечены почти во всей Европе: франц. *Douze jours*, испан. *Duodenario mistico*, немец. *Zwischennächte*, *Unternächte*, *Lösungsnächte* и др., австр. *Mitwinternächte* и др., румын. *câșlegi*.

этом покойники становятся вампирами, злые бабы и бабки превращаются в ведьм, чума морит больных, слышны крики чертей, нередко нападения бесов-«караконджул» и т. п. В эти дни не выпускают вечером детей во двор, стараются занавесить окна и скрыть домашний свет, опасаются родов, т. к. «родившийся в эти дни ребенок становится ведьмарем (*ведштац*) или ведьмой (*ведштица*)» или же вампиром, самоубийцей, утопленником (Петровић 1948, 223–224).

Сербы в Поморавье дни от Рождества до Крещения считают порой, «когда сила креста не властна над злыми сверхъестественными силами», от которых можно ожидать много неприятностей и даже смерть (Ђорђевић Д. 1958, 350). Этим силам противостоят колядовщики (*коледари*), а изгоняют их новогодние группы обходников (*сировари, сироварштина* — Горња Пчиња, Филиповић, Томић 1955, 93–94). Ряжение на святки и появление нечистой силы известны во всех славянских традициях, и подробное упоминание о них, не говоря уже об описании, заняло бы слишком много места. Вспомним только об очистительной силе огня, которая используется в южнославянском обряде «бадняк» и других славянских обрядах. По южнославянским поверьям, в «некрещенные дни» преисподняя открыта, и бесовская нечисть шарит и блудит на грешной земле, а перед Богоявлением земля закрывается, и тут же в полночь на миг отверзаются небеса. В этот миг ветер перестает дуть, останавливаются все реки и ручьи и вода превращается в вино (Петровић 1948, 235). Таков далеко не полный перечень особенностей «некрещенных дней»-святков в сербской традиции, к которой близки болгарская и македонская традиции. Западные и восточные славяне имеют также богатую обрядность и сопровождающие ее запреты, предписания, представления о сезонных мифологических персонажах — шуликунах, святочниках и прочих.

Святки, близкие по времени к зимнему солнцевороту, перекликаются по обрядности и верованию в бесчинство нечистой силы с днем или, точнее, ночью накануне праздника Ивана Купалы, который следует за днем летнего солнцеворота. На прямую связь «страшных» вечеров с общеславянским летним Ивановым днем указывает сибирский обряд, описанный А. Макаренко в его «Сибирском народном календаре»: «Кто желает быть счастливым и богатым, пусть в Иванову ночь, говорится на Ангаре, накосит копну травы и сохранит до Страшных вечеров. Рекомендуются пойти „тогда“ к этой копне ночью, обойти вокруг нее „благодаря“ (с молитвой) и очертить круг „огарком“ (от первой лучины, зажженной осенью): черти, которые с особым удовольствием избирают для своих сборищ „ивановские копны“, взмолятся и за отпуск из крайне неприятного для них положения пообещают исполнить все требования такого смельчака» (Макаренко

1993, 65). По восточнославянским народным представлениям, с праздником Ивана Купалы связана активная деятельность ведьм и колдуний, занимающихся похищением молока у коров и урожая с чужого хлебного поля. Против их воровства и разгула применяются различные магические приемы и предохранительные меры. Такие представления известны и у южных славян, но не повсеместно. Так, у болгар в Родопах, помимо ряда ритуалов, связанных со сбором целебных трав, витья венков и бросания их в воду, известна практика рисования дегтем крестов и разбрасывания в поле колючего боярышника, чтобы помешать чародейкам (*магешници*) и похитительницам (*мамници*) появляться в поле нагими верхом на ткацком навое и воровать чужое жито (Родопи 1994, 111).

Разделение года на отрезки времени шло в народе не по месяцам, а по праздникам, хозяйственным нуждам или по постам, что создавало особую систему счета. У тех же болгар, живущих в северо-восточной Болгарии, период января назывался *Голям Сечко*, и в нем были *Сурваки*, *Водици*, *бабинден*, *Св. Атанас*; февраль был *Мали Сечко*, март — *Баба Марта* — делился праздниками *Младенци* (Сорок мучеников) и *Благовец* (Благовещение), в апреле был день св. Георгия, и это был *Гергьовски месец*, май — *Спасовски месец*, или *кóпанье кукуруз*; в июне выделяется три периода: *Русальска неделя*, *Еньовден* (Иванов день), *коситба* (косовица); на июль приходятся *Горешняците*, т. е. жаркие, горячие дни, *св. Илья* и жатва; август — *Преображеньё*, *Голёма Богородица* (Успение), *Секновеньё*, *Вършитба* (молотьба); сентябрь — *Малá Богородица* (Рождество пресв. Богородицы), *Кръстовден* (Воздвижение), *Гроздобер* (сбор винограда); октябрь — *Димитровски месец* — *Петковден* (день св. Параскевы), *Димитровден*, *Убранье кукуруз* (уборка кукурузы); ноябрь — *Рангеловски месец* — содержит *Рангеловден* (день св. Михаила), *Мратинците* (11–13.XI), *св. Андрей*; декабрь — *Никулица* — включает *св. Никола*, *Игнажден* (день св. Игнатия), *Кóледа* (Рождество Христово) и *Мръсните дни* (святки), продолжающиеся и во время *Голям Сечко* (Маринов 1984, 56). Появившаяся относительно поздно книжная и городская система двенадцати месяцев была в народе воспринята частично, дополнительно, а бо́льшая часть месяцев переименована по названиям ключевых праздников.

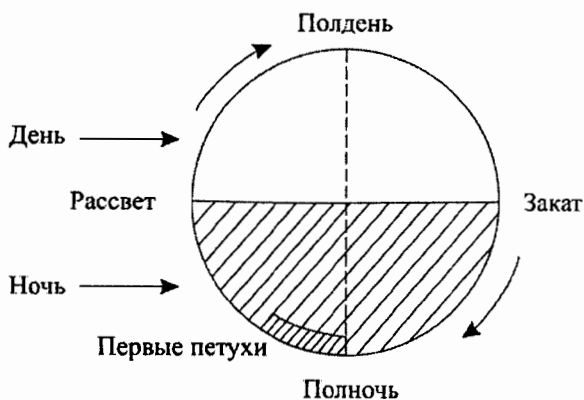
Обратимся теперь к славянским народным представлениям о сутках и о поведении нечистой силы в этот, относительно небольшой отрезок времени. Подобно году, но с более очевидной зависимостью от движения солнца по небосводу, сутки делятся на день и ночь, а «межевыми» временными рубежами оказываются утренняя и вечерняя заря (рассвет и закат), а также полдень и полночь. Опять-таки на рассвете или закате и одновременно на полевой меже предпочтитель-

но колдовать и врачевать, заговаривать заговором. На ночь, после захода солнца нельзя оставлять из-за нечистой силы пеленки и некоторые другие предметы на дворе, а в полночь и в полдень следует опасаться действия сверхъестественных мифологических существ и бесов, имеющих свое излюбленное время. Такой порой, когда бесовское отродье чувствует себя особенно вольготно, испытывает свою силу и опасно для человека и всего живого, является так называемая *глухая* ночь (по-сербски *глуво доба*, по-полесски *глупица*), длящаяся от полночи до первых петухов. В этот промежуток времени черти или им подобные существа могут съесть человека, оставив только кости, ездить на нем верхом, издеваться над ним, втоптывать его в грязь и т. п. Многочисленные былички, эпизоды в сказках и мемораты говорят об этом, и едва ли есть нужда приводить примеры из отдельных славянских традиций. Они известны. Менее известна деятельность бесов в полдень — в очень опасное время суток. Нечисть, появляющаяся в этот миг, имеет даже свое особое название. У русских это женская особь *полудница* — страшная, уродливая или, наоборот, очень красивая женщина, появляющаяся на полях ровно в полдень в период цветения и созревания хлебов, и мужская особь *полуденник*, представляющий опасность для малых детей. В Полесье *полудзенник* — призрак умершего неестественной смертью, страшный, черный человек, появляющийся в полдень. На Гомельщине (с. Великое Поле, Петриковск. р-н) детей не пускали в полдень на реку, «чтобы полуденник не уташил», т. е. водяной, появляющийся в полдень (Левкиевская, Усачева 1995, 158). На Русском Севере, на Пинеге знают *беса полуденного*, а *полудниц* считают его детьми (Черепанова 1983, 37). В то же время полудница могла защекотать до смерти в полдень тех, кто в это время оставался на пожне (Померанцева 1978, 148). Об общеславянском характере этого персонажа свидетельствуют чеш. *poludnice*, диал. *polednice* 'женщина-призрак', душащая непослушных детей, польск. *przypołudnica* 'женщина — полевой дух, появляющийся в полдень'; его страшат также детей, которые лакомятся стручками созревающего гороха: «не ходите в горох — полудница разорвет!», в.-луж. *pr̥połdnica* 'полудница, полуденная ведьма — красивая и коварная женщина в белых одеждах'.

О полуднице и полуденных духах имеются две монографии — Р. Кайюа (Caillois 1936) и Э. В. Померанцевой (Померанцева 1978), что позволяет нам отказаться от более подробного описания и раскрытия этой весьма интересной темы.

Обращая взор на изложенный материал в целом, нельзя не заметить четкой изоморфности схемы деления суток на различные временные отрезки и схемы деления года на периоды. Эта изоморфность

достойна удивления. Представим сутки, так же как и год, в виде круга или часового циферблата:



Из схемы очевидно, что *ночи* соответствует *зима*, *дню* — *лето*, *полночи* — *Рождество*, *полдню* — *Иван Купала*, *рассвету* — *Благовещение*, а *закату* — *Воздвижение*. Полдень делит день пополам, а полночь так же делит ночь, все же сутки делятся рассветом и закатом на день и ночь; но так же делится и год Благовещением и Воздвижением или Юрьевым днем и Димитровым днем. Самое любопытное в этих двух схемах — изоморфность периодов после полуночи в сутках и после Рождества Христова — в году.

Полдень длится очень недолго, в сущности один миг, и в этот миг полудница или полуденник может, по народным представлениям, сразить человека, затем угроза исчезает, в то время как полночь со всеми ее опасностями — лишь начало глухого периода ночи, который длится до первых петухов. Этому глухому периоду соответствует в годовом круге тринадцатидневье — святки (или страшные вечера), Некрещенные дни, Поганные дни. С ними в середине лета соотносится только один день, точнее, только одна ночь — это ночь под Ивана Купалу, купальская ночь. Ночь ритуального, строго регламентированного бесчинства, ночь присутствия и разгула нечистой силы, ночь стихии воды и купания в воде, ночь стихии огня и очищения огнем. Купальская ночь — это также ночь почитания земли, плодоносной и приготовившей свой урожай, ночь, когда можно и нужно бить землю горячими головешками, вызывая ее плодородие. Во всех остальных случаях бить землю — великий грех, т. к. земля — мать, «мать-сыра земля». Эти представления ярче всего выражены у русских, у восточных сла-

вян, но они присущи в том или ином виде всем славянам вообще. Вероятно, описанная система годового и суточного времени свойственна не только славянской народной традиции, но и традиции других индоевропейских народов, однако это предположение следует подтвердить материалом и доскональным анализом будущего исследователя*.

Первая публикация:

Н.И. Толстой. Времени магический круг (по представлениям славян) // Логический анализ языка: Язык и время. М., 1997. С. 17–27.

* Лексический материал проверен по словарям: польский — по 11-томному словарю под ред. В. Дорошевского (1958–1969), кашубский — по словарю Б. Сыхты, чешский — по 4-томному академическому словарю (1960–1971), словацкий — по 6-томному академическому словарю (1959–1968), верхнелужицкий — по лужицко-польскому словарю Г. Земана (1967).

VITA HERBAE ET VITA REI

В славянских народных обрядах, охранительных ритуалах, хороводных песнях, играх, масленичных представлениях, новеллистических повествованиях, загадках встречаются тексты, имеющие основным мотивом «жизнь», произрастание и переработку «плоти» растений (и деревьев), приносящих пользу человеку и необходимые ему провизию и снаряжение — хлеб, одежду, жилье. В ряде текстов, вероятно, не без влияния христианства и агиографической литературы, кратко излагаются, вернее, последовательно упоминаются или перечисляются «мучения» растений, главным образом льна и конопли, их преобразования в результате этих мучений; иными словами, рассказывается или изображается «жизненный путь» продукта растения от простого сырья, срезанных стеблей льна или конопли или срубленного ствола дерева до рубашки, полотенца, пояса или сруба церкви. Мотив жизни растения или его «мук» обнаруживается в разных жанрах и в разных славянских этнических зонах, что создает в целом богатую палитру вариантов и более крупных разновидностей интересующего нас мифологического текста, имеющего несомненно давнее происхождение, о чем свидетельствуют и некоторые неславянские традиции, в которых такой текст известен, и само «поведение» текста внутри, в пределах славянской традиции.

Наиболее ценные сведения дает нам сербская этническая зона, которую этнографы и фольклористы издавна оценивают как архаическую, устойчивую и довольно хорошо изученную. В ней давно зафиксированы и продолжают фиксироваться тексты, содержащие своего рода «житие и страдание» культурных растений и злаков, имеющие сакральный характер и ритуальную (магическую) направленность и функцию. Так, по свидетельству начала XX века известного сербского этнографа Симы Трояновича, в селе Разгойне (община Брестовац, западнее города Лесковац) градовые тучи разгонялись пением песен-заговоров («басмарске песме»), описывающих муки и страдания пшеницы. Считалось, что еще лучше петь о муках конопли, ибо «нет в мире растения, которое бы претерпевало большие мучения». В песне-заговоре упоминается весь процесс от уборки конопли в поле, затем его вымочки («это самые тяжкие муки»), размыкания до прядения, тканья, выварки ткани и всего прочего. Сербские крестьяне верили, что Бог, услышав об этих муках, сжалится и не обрушит град на землю. Женщина, исполняющая песню-заговор, выходила во двор или на открытое место, обращалась к туче и, глядя на нее, пела песню до

тех пор, пока туча не рассеивалась (Тројановић 1911, 144). К сожалению, Сима Троянович не привел услышанной им песни-заговора, нет подобного текста и в известных нам и анализированных нами в свое время отгонных воплях и заклинаниях против града, записанных в тех же или соседних краях (Толстые 1981б). Однако семь десятилетий спустя молодой и талантливый соотечественник Трояновича Любинко Раденкович, автор фундаментального обобщающего собрания сербских заговоров, привел в докладе о сакральных текстах, посвященных льну и конопле, ряд сербских и болгарских песен и сказок на эту тему. Они дают представление о характере того текста, о котором говорил Сима Троянович. Постараемся кратко изложить содержание и структуру этих фольклорных произведений.

Большинство из них функционирует в качестве заговора или «лечебного текста». Так, чтобы избавить страждущего от грудной боли и от простуды, ворожея из Алексинацкого Поморавья должна взять в руки девять веретен, вертел, нож и лопаточку для углей и, размахивая этими предметами над головой больного, произнести или пропеть:

*Посеја' лан, лан на Видов-дан,
Изниче лан, лан на Видов-дан,
Обра' лан, лан на Видов-дан...*

Песня-заклинание состоит из шестнадцати однородных по структуре строк, в которых меняется только первое слово: *посејах* (я посеяла), *изниче* (пророс), *обрах* (собрала, вырвала), *потопих* (замочила), *отрах* (вытерла), *очуках* (вымяла), *огребях* (ободрала), *очешьях* (расчесала), *навих на куделю* (намотала куделю), *испредох* (выпряла), *смотах* (смотала), *саших кошуљу* (сшила рубашку), *обукох кошуљу* (надела рубашку), *испратили у војску* (проводили в армию), *отеше не дођоше* (отняли не вернулись), и завершительных двух строк:

*Усту, устукни се, за теб'
Ту место немаш, ајд' у гору зелену!*

(Антонијевић 1971, 248–249)

Последние две строки тишичны для заклинаний, употребляемых для отгона градоносных туч. Значение этих строк: «Остановись, прекрати! Тебе здесь места нет! Иди в зеленый лес!» В данном тексте эти слова адресованы болезни.

В северо-восточной Сербии в Хомолье от того же прострела и болей в груди знахарка, вооруженная бритвой с черной ручкой и чехлом,

тремя ножами, тремя топорами, тремя веретенами и тремя метлами, которыми она колет и тыкает в грудь больного, произносит следующее заклинание: «Я посади' конопље, и узреше конопље, и обра' конопље, и потопи' у воду конопље. И здрачи' конопље на дарак, оперја' конопље с перјанице, опреде' конопље на вретена, смота конопље на мотовило и сасука' конопље на коленике. Основа' конопље, нави' конопље на вратило, уведо' конопље у брдо, изатка' тежињаво платно, убели тежињаво платно, пореза' тежињаво платно, саши' тежињаву кошуљу, обуко' тежињаву кошуљу и поцепа' тежињаву кошуљу. Рас-тури се тежина — растурише се пробаци из груди Милетини (имя больного — Н. Т.). Усту! Усту! Усту!» (Милосављевић 1913, 217) [Я посадила коноплю, и созрела конопля, и я убрала коноплю, ободрала коноплю, утопила коноплю в воде. Я драла коноплю на редком гребне, выбирала в конопле отдельные пряди, я пряла коноплю на веретенах, я сматывала коноплю мотовилом, я сучила коноплю, наматывая на чурочки. Я сновала коноплю, я навивала коноплю на навој, я вводила коноплю в бердо, я выткала полотно посконное, я выбелила полотно посконное, я раскроила полотно посконное, я сшила рубаху посконную, я надела рубаху посконную, я порвала рубаху посконную. Расползлась, пропала посконь — рассосалась, пропала боль в груди. Прекратись, прекратись, прекратись!!!].

Аналогичное народное средство от прострела и плеврита было известно в северо-восточной Македонии в окрѳе городка Кратово. Больному, чтобы вылечить, следовало закрыть глаза и, взяв на ошупь заранее приготовленный жгут из пакли, обвить его вокруг талии и держать концы жгута за спиной двумя руками так, чтобы жгут тесно прилегал к телу. При этом следует сказать: «Посеја лън, ожнеја га, покваси га, излупа га, извлачи га, истресе га, изатка га, избели га. И бодежи се растурише!» [Я посеял лен, сжал его, намочил его, истрепал его, расчесал его, вытряс кострику, выткал его, выбелил его. И боли рассеялись!]. Затем тем же жгутом обмотать правую руку, завязать жгут и не снимать его с руки целые сутки. А снявши через сутки жгут, отнести его к большому неподвижному камню и оставить его там со словами: «Къд овъј камен подигне, тѳга и мене да ме фанет бодежи!» [Когда этот камень кто-нибудь поднимет, тогда и меня пусть схватит прострел («бодежи»)] (Simić 1964, 394).

В некоторых южнославянских быличках присутствует мотив выращивания льна или конопли, действующий как апотропей против нечистой силы. Так, записанная Л. Иличем в первой половине XIX в. в Славонии быличка повествует о том, как два пожиравших девиц волкодлака («вукодлаци») ходили на девичьи посиделки под видом симпатичных парней и как мать одной из девушек предупредила свою

дочь, что парни могут быть волкодлаками и их можно узнать по железным зубам. Дочь нашла способ рассмешить своего парня и побежала домой якобы за пряжей. Когда она не вернулась на посиделки, скрытый волкодлак пошел к ней в дом и стал стучать в двери, и у дверей произошел его диалог с матерью девушки. Волкодлак все настойчивей повторял просьбу, чтобы ему открыли дверь и пустили к суженой, но мать на каждую просьбу отвечала последовательно, что ее дочь собирает льняное семя, затем покупает землю, сеет лен, рвет лен, мочит лен, чешет лен, мнет лен. Наконец, послышалось пение петуха и волкодлак исчез, скрывшись у себя на кладбище и никогда больше не появляясь, а другой парень-волкодлак съел свою девушку, от которой остались только кости (Ilić 1846, 295–296). Очень близки по интересующему нас сюжету болгарские былички, записанные в Габрово и в Родопах. Габровский вариант повествует о том, как выгнанная из дома злой мачехой девушка ночью в лесу, в избушке одна пряла пряжу. Неожиданно пришел черт и спросил, что она делает и откуда берется пряжа. В ответ девушка сказала: коноплю сеем, рвем, вымачиваем, мнем, чешем, прядем, сматываем, сучим, снуем, ткем, бьем (каждое слово, означающее действие, повторялось дважды). Со словами *тепѣми гу, тепѣми гу* 'бьем его, бьем' послышалось пение петуха и черт исчез (Стойков 1892, 158–159). В родопском варианте рассказывается, как злая мачеха послала падчерицу ночью на мельницу и как к ней пришел бес («караконджер») свататься. Подчерица попросила у беса дукаты, получила их и сказала, что она пойдет с ним после того, как расскажет ему, как обрабатывают лен. На вопрос «Как?» она ответила: «Ми ния го насееме, па го вадиме, береме, предеме, тчеме...» [Мы его засеваем, поливаем, рвем, прядем, ткем...]. За этими словами запел петух, и бес-караконджер убежал (Стойкова 1963, 329).

Л. Раденкович справедливо отмечает, что во всех изложенных быличках нечистая сила исчезает после пения петуха, и оно как будто является самым сильным средством для изгнания беса, но «жизненный путь» льна и конопли или их «муки» (трепание, сучение, битье) остаются основным апотропеем, основным «противоядием», без которого просто пение петуха не имело бы нужного эффекта. Можно отметить также, что кульминация развития сюжета происходит в глухую ночь (сербскохорв. *глуво доба*, по пояснению Л. Илича — час до полуночи и час после полуночи (Ilić 1846, 295), ср. полесск. *глутица* 'глухая ночная пора'), иногда в глухом месте, в лесу; и наконец, что сюжет сглаживает, смягчает силу текста метаморфоз льна и конопли, который может быть употреблен сам по себе, как заговор, как отгонный вопль и т. п., о чем говорилось выше. Это подтверждает и сербо-

лужицкое поверье о том, что при встрече с полудницей можно спастись рассказом о возделывании и обработке льна или других растений (Зеленин 1934б, 227–228), и гуцульская быличка о страннике, спасшемся от упырицы рассказом о выращивании капусты (Онищук 1909, 107).

Мотив рассказа об обработке («муках») конопли в качестве апоптопея присутствует и в быличках, бытовавших и, вероятно, и сейчас бытующих на Полтавщине. По свидетельству В. П. Милорадовича, «во многих народных рассказах, записанных в Лубенском уезде, мертвецы стараются уничтожить стерегущих их. Так, женщина спасалась от смерти только тем, что развлекала мертвеца, рассказывала ему, как готовят коноплю для рубашки. По другому варианту таким же образом спасается женщина от мертвой сестры» (Українці 1991, 410).

На южной окраине сербского этнического массива, в Метохии, более века тому назад русский дипломат, путешественник и знаток сербского фольклора И. С. Ястребов записал песню, исполнявшуюся прежде в канун дня св. Вита (15.VI ст. ст. — *Видовдан*). По свидетельству собирателя, «в селах Средской и Сирничской волостей был обычай — петь всю ночь перед этим днем (днем св. Вита — *Н. Т.*) разные песни, но он уже искоренился; из этих песен сохранилась, как мне кажется, лишь одна: «Иваница лан сејала. / На Иван вечеру. / Иде Вида да га види / На Иван вечеру. / Је ли ника, јел л' не ника. / На Иван вечеру. / Он је ника' и пораса...». И далее: «Пораса је и узрео... / И узрелог покупила... Покупила, исушила... / Исушила, исукала... / Исукала, извлачила... / Извлачила и испрела... / Испрела и сварила... / И сварила, измотала... / И основала, изаткала... / Изаткала, избелила... / Избелила и сашила... / И сашила, исцепала... / Исцепала, закрепила... /» (Ястребов 1886, 169–170). В песне поется о том, что Иваница сеяла лен, а Вида пошла посмотреть, пророс он или не пророс, а он пророс и вырос, вырос и созрел, и Иваница его зрелого собрала, высушила, высушила, выпряла, выварила, смотала, намотала на основу, выткала, выбелила, сшила, изодрала и залатала. Названия действий в песне повторяются и после каждой строфы исполняется припев «На Иван вечеру». И. С. Ястребов ничего не пишет о сакральности или функциональной направленности текста, но Л. Раденкович поясняет, что у черногорцев песня подобного содержания пелась в Иванов день (24.VI ст. ст. — *Ивањдан*) и сопровождалась соответствующей содержанию текста пантомимой. Она исполнялась, чтобы вызвать интенсивный рост льна (Раденковић 1981, 210).

В северной Хорватии в селе Михолянце около гор. Бйеловара песенка о льне была известна не как заговор, не как «лечебный» текст, а

как обрядовая, календарная песня, исполняемая, судя по ее припеву, в летний Иванов день:

*Sejala sem lena, Lado,
Na Ivanje, lenek, Lado,
Lenek, moj lenek, Lado,
Svilica moja, Lado,
Lenek, moj lenek, Lado,
Svilica moja, Lado.
Plela sem lena, Lado,...*

*Я сеяла лен, Лада,
На Иванов день, ленок, Лада,
Ленок, мой ленок, Лада,
Шелковый мой, Лада,
Ленок, мой ленок, Лада,
Шелковый мой, Лада.
Плела (?) я лен, Лада,...*

Вторая строка «Na Ivanje, lenek, Lado» является припевом, повторяющимся после каждой строки, а сами строки, идущие после седьмой строки «Plela sem lena, Lado», все единообразны, в них меняется лишь глагол, обозначающий действие — *plela* и т. д., и так двадцать раз: *plela* (плела?), *pukala* (рвала), *riljala* (рыла, копала, выкапывала), *močila* (мочила), *vadila* (вынимала из воды), *prostirala* (расстилала), *prebirala* (перебирала), *tokla* (била, колотила), *trla* (мяла, терла), *mikala* (чесала), *plela* (плела), *mahala* (махала), *beljila* (белила), *vijala* (сучила), *navijala* (мотала в клубок), *tkala* (ткала), *krojila* (кроила), *šivala* (шила), *oblekla* (надела), *razdrla* (разорвала, разодрала) (Širo-
la 1934, 99–100).

Этой хорватской обрядовой песне соответствует русская хоро-
водная песня «Лен», известная во многих записях. Так, в собрании
П. В. Шейна «Великорусс в своих песнях, обрядах...» приводятся два
варианта — тульский (в записи И. П. Чулковского) и оренбургский
(в записи Ф. К. Баранова). Тульский начинается так:

*Уж мы сеяли, сеяли ленок,
Мы сеяли, приговаривали,
Чеботами приколачивали:
Ты удайся, удайся, ленок,
Ты удайся, мой беленькой!
Не крушись, мой миленькой!
Мы ходили, ходили за ленком,
Мы ходили, приговаривали...*

Далее следует: пололи, косили, пряли, ткали, ходили на торг, про-
давали. В оренбургском варианте, начинающемся со слов «Под дубра-
вою лен, лен, под зеленою лен, лен. Уж я сеяла, сеяла ленок» и далее
почти повторяющем слова тульского варианта, есть еще слова «Научи
меня, мати, как белый лен полоть» и ответные слова «Вот так да чи

дочки мои, вот так да голубушки». Из действий там упомянуты: «се-яла, полола, дергала, стлала, сушила, мяла, чесала, пряла» и отмечено «и т.д.». П. В. Шейн поясняет, что «участвующие, преимущественно девушки, становятся в круг. В середину его выступает одна и под пение хоровода нижеследующей песни начинает плясать и выражать пантомимой все те приемы обработки льна, о которых говорится в песне» (Шейн 1898/1, 81–82). В подмосковном варианте песни «Лен» имеется припев «Лен мой при горе, / Белый при крутой» и перечисляются глаголы: «сеяла, брала, колотила, стлала, гребла, мяла, трепала, мыкала, пряла, кроила, шила» (Радченко 1929, 120).

Совсем иной, по-видимому, более нового происхождения припев поется в украинской полесской версии песни: «Ох, льон! Ой що ж то за льон? / Я з льоном стояла, я майора видала. / Та майор молодий, під ним кінь вороний, / Сідло кованеє, помальованеє, / На поднаборах сапоги / Ще й на вишпорах, / Хоч ти, хоч я, хоч і бариня моя, / Ганна Іванівна, Катерина Павлівна, / Орина Романівна, / Невелика паня-бариня». Сама же песня состоит из шести строк, каждая из которых повторяется дважды: «Да посіяли дівки льон. / Посіявши, волочили. / Поволочивши, пололи. / Пополовши, вибирали. / Побравши, молотили. / Помолотивши, віяли». В этом девичьем танце может принимать участие любое число девиц. Девушки руками и мимикой изображают процесс работы со льном – сеянье, прополку, трепку и прочес, исполняя при этом и различные танцевальные па (ТП, 457–458). Танец и песня зафиксированы на Черниговщине (с. Удивка Менского р-на), их вариант записан в Киевском Полесье (УНТ, 161).

Вариант, очень близкий к подмосковному, был записан в Белоруссии на Витебщине (НТ 124–127), а в конце XIX в. еще один близкий вариант был приведен Е. А. Покровским (без указания места записи) в качестве текста детской игры, которая состоит в том, что стоящие в кругу и поющие дети подражают упоминаемым в песне действиям: они лен «сеют, полют, дергают, стелят, мочат, сушат, мнут, трепят, чешут, прядут, ткут» и т.д. (Покровский 1887, 187). Существует аналогичная русская народная игра «мак». В ней вокруг одного молчаливо сидящего игрока движется хор с пением четверостишья «Маки, маки, маковицы, / Золотые головки! / Станемте мы так, / Спросимте про мак!», затем кто-то из хора выкрикивает: «Ермак, Ермак! Поспели мак?», на что сидящий, называемый Ермаком, последовательно после пения и вопроса отвечает: «Только посеян», «Восходит», «Цветет», «Зреет», «Поспел» (костромск., Шейн 1898/1, 48). Текст, исполняемый хором, в других этнографических зонах может иметь иное содержание: «Маки-ж мои, маковочки, / Золотые головочки! / Станьте

вы в ряд, / Как зеленый мак!», а самих вопросов и ответов может быть большее число. Так, сидящий в центре «старик» на вопрос «Поспел ли мак?» сначала отвечает «Только с печи слезаю», а потом последовательно: «Соху направляю», «Посеял», «Восходит», «Цветет», «Поспевает», «Поспел». После этого «старика» ловят, качают и подбрасывают (курск., Шейн 1898/1, 48, аналогично сев.-кавказск. и кубанск., Покровский 1887, 188).

Такая же игра «мак» известна и в украинской среде. Сидящего в центре, называемого «козачок» или иным именем, спрашивают: «Козачок, чи виорав на мачок?», затем — посеял ли он мак, взошел ли мак, пора ли его полоть, поспел ли он, пора ли его собирать. На последний ответ «Пора» все бросаются на «козачка» и теребят его, пока он не прорвется сквозь кольцо играющих. После каждого ответа все, кроме «козачка», поют: «Ой на горі мак, / Під горою так, / Мак, маки, маківочки, / Золотії голівочки, / Станьте ви так, / Як зелений мак» (Лисенко 1875, 6). Вариант этой игры, записанный в 1925 г. на Проскуровщине, заключается в том, что в середине круга стоят двое — мальчик и девочка или две девочки — и показывают, что делают с маком: копают для мака, сеют, скородят, полют, прорежают, окапывают, мак растет, его зажинают, едят, вяжут, взвешивают, продают. При этом поют: «Ти горобчику-пташко (дважды) / Чи не був же ти в нашім садку, / Чи не бачив ти, як копають на мак? / Ой так-так копають на мак» (ЛС, 7–8). Текст во время пения остается стабильным, меняется только название действия.

В южнославянской традиции тексты типа *Vita herbae* также не ограничиваются льном и коноплей. В черногорской и македонской среде известны танцы с песней о перце, с движениями, воспроизводящими работы по выращиванию перца. Так, в черногорском племени Кучи исполнители танцев «бибер» ('перец') делятся на две партии-стороны. От одной стороны отделяются две женщины, которые, размахивая руками — как бы сея семена, поют «Овако се бимбер сије, овако, овако!» [Так сеется перец, так, так!], на что в ответ от другой стороны выходят две других женщины и поют: «Није тако, но овако, овако, овако!» [Не так, а так, так, так!]. Затем в той же форме песенного диалога и имитирующего работу жеста женщины перец «волочат», боронят («влачи се»), собирают («бере се»), несут («носи се»), обмолачивают («врши се»), мелют («меље се»), пекут («пече се»), едят («ије се») (Дучић 1931, 372). Танец «сијати бимбер» или «бибер» впервые был описан в конце XIX в. П. Ровинским в его многотомной монографии «Черногория» (Ровинский 1897, 753–754), герцеговинский вариант из Попова Поля был записан И. Холубом в 30-х гг. XX в. (Холуб 1927, 38–39).

Аналогичный танец «пиперут» зафиксирован в южной Македонии (район Гевгелии) С. Тановичем. Он исполнялся одной группой мужчин, танцующей в круге «оро» — хороводный танец, сопровождаемый серией вопросов и ответов. На первый вопрос «Ка гу сејат пиперут-пиперут?» [Как сеют перец?] следовал ответ: «Бодни колче — клај коранче» [Ковырни колышком — клади рассадку]. При этом указательным пальцем правой руки как бы делалась ямка и сажался росток. Затем следовал ряд вопросов: как окапывается перец, как его поливают, собирают, сушат и т. д., оканчивающийся фразой «Ка гу к'лкат пиперут?» [Как толкут перец?]. На все вопросы, начиная со второго, ответы давались жестами, кинетической речью с обязательным припевом «Ето така — ето така!» [Вот так, вот таким образом!]. Апогеем всего танца оказывался «ответ» на последний вопрос «Как толкут перец?», который исполнялся особым образом и с особым рвением. Все участники танца делали своеобразный мост, т. е. с лицом, обращенным к небу, опирались на руки и на ноги и по примеру вожака, после слов «Ето така!» сильно и притом многократно били задней частью своего тела по земле. Если кто-либо при этом щадил себя, такого хватили за руки и за ноги и раз десять «прикладывали» к земле под общее скандирование «Ето така — ето така!» (Тановић 1955–1957, 286–287). Южномакедонский танец «пиперут», в отличие от ряда других хороводных танцев того же этнического региона, танцев «русалийских» и «джамаларских», исполняющихся на святки, Новый год, Крещение, имеет не ритуальный, а скорее развлекательный характер. «Пиперут» танцуют обычно на семейных праздниках и встречах обычно почти под конец, после других хороводных («орских») танцев (там же, 286–287).

К группе текстов *Vita herbae* относится и широко известная хороводная игровая песня «А мы просо сеяли, сеяли», бытующая в русском фольклоре и как детская игра. П. В. Шейн в своем сборнике «Великорусс...» дает довольно архаический вариант этой песни, записанный в Оренбургской губернии в с. Илецкая Защита Ф. Н. Барановым во второй половине XIX в. Песня исполняется двумя партиями девушек, стоящих в двух прямых линиях друг против друга на небольшом расстоянии. Каждая партия, продвигаясь всей своей линией к противостоящей, поет по одному стиху песни с припевом и возвращается на свое место. Это движение повторяет вторая партия, поющая следующий стих, и так попеременно пение продолжается до конца песни. Вот ее начало:

1-я партия: — *А мы чищу чистили, чистили,
Ой дид, ладу чистили, чистили.*

2-я партия: — *А мы пашню па́хали, па́хали,
Ой дид, ладу пахали, пахали.*

1-я партия: — *А мы просо сеяли, сеяли,
Ой дид, ладу сеяли, сеяли.*

2-я партия: — *А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ой дид, ладу вытопчем, вытопчем.*

Далее на вопрос первой партии «Чем же вы вытопчете?» следует ответ второй партии, что она выпустит коней, на что первая партия в песне заявляет, что она выловит коней, и на вопрос, каким образом это будет сделано, отвечает: «На шелковые поводья»; затем первая партия заявляет, что она выкупит сто коней, а вторая заявляет, что она даст сто рублей, первая поднимает цену до тысячи, вторая от этих денег отказывается, и тогда на вопрос «А что же вам надобно, надобно?» объясняет: «Нам надобно девицу, девицу», на что первая партия соглашается и поет «А мы дадим девицу, девицу» (Шейн 1898/1, 78–79).

Внимательный анализ приведенной песни показывает, что весь ее текст четко делится на две части — на первую, последовательно излагающую действия, характерные для подсечного земледелия: расчистку пашни от леса, распахивание пашни, сеяние и, вероятно, молотьбу («просо вытопчем») при помощи коней, и вторую, представляющую собой диалог, спор и соперничество двух сторон, завершающийся выдчей невесты-девицы.

Такие наблюдения более чем полвека назад провела Н. Н. Тихоницкая, собравшая богатую коллекцию вариантов текста типа «А мы просо сеяли...» и пришедшая к выводу, что «хороводная игра-песня „Просо сеяли“ является частью весенних обрядов и состоит из двух частей одновременного происхождения. Первая часть игры — пережиток обрядового магического воспроизведения земледельческих работ, начиная с „сечи“ (подсеки) и кончая молотьбой. Вторая часть — отражение обычая отдавать девушек в качестве выкупа за нарушение норм обычного права» (Тихоницкая 1938, 166). Наибольшее число вариантов песни «Просо сеяли» имеют сильно редуцированную первую часть, ограничивающуюся нередко одним или двумя стихами «А мы просо сеяли, сеяли» и «А мы просо вытопчем, вытопчем» (последний был осмыслен как уничтожение, а не молотьба), но существуют и варианты с преобладающей первой частью. К таковым относится текст, записанный в Чебоксарском уезде в 70-х гг. XIX в. В. Магницким: «А мы чашобу чистили, чистили», далее «пашню пахали», «просу сеяли», «просу пололи», «просу жинали», «снопы вязали», «снопы возили» (Магницкий 1877, 107). Хороводная песня «Просо сеяли» была в Вятском крае частью троицких обрядов, в Подмоскowie в Дмитров-

ском крае она исполнялась тоже на Троицу, у белорусов на Гомельщине — на Пасхальной неделе (Тихоницкая 1938, 160; Зернова 1932, 28; Радченко 1888, XXVII).

Сюжет *Vita herbae* прослеживается, хотя и не в полном виде, еще в жанре народного театрализованного действия. На сербской этнической территории на небольшом пространстве западной и северной Шумадии (Таково, Качар, Космай) зафиксированы следы масленичного ряжения и представления, называемого «Сеяње конопље» или «Коноплярица» («Сеянье конопли» или «Женщина, выращивающая коноплю»). Действие начинается с того, что все становятся в круг, который очерчивается палкой и представляет собой конопляное поле («ограничава конопље»). Владеющий палкой «хозяин» принимается «выкорчевывать пни» («треби пањеве»), т. е. бьет по ногам тех, кто остался в кругу, т. е. на его «поле» («на његовој ниви»). В круг входит молодой человек, переодетый в женское платье, с прялкой. Это — «Коноплярица». Она нанимается к хозяину (к «газде»), соглашаясь «сеять и выращивать его коноплю и быть порядочной» («да сеје, чува конопље и буде поштена»). Хозяин на какое-то время отходит от Коноплярицы и начинает «гонять ворон» («тера вране»), но вдруг, внезапно хватает одного из присутствующих, бросает его на землю и бьет Коноплярицу ниже спины. Затем у Коноплярицы появляется ребенок, но отец его неизвестен. Она держит ребенка на руках, присутствующие указывают то на одного, то на другого, но Коноплярица от них отказывается, пока не находится такой, о котором Коноплярица говорит: «Этот! Я знаю, он брюнет», или что-либо подобное. Его выводят на суд и ставят ему на голову медное ведро с водой. Пока читается приговор, «подсудимый» стоит неподвижно с ведром на голове. По окончании чтения «подсудимый» низко кланяется, и вода из ведра выливается на судью. На роль судьи обычно выбирается новичок, не знающий всего хода игры. Действие это исполнялось в прошлом в селе Велика Иванча на Космае около гор. Младеновац на масленицу. Действующими лицами были исключительно мужчины (Младеновић 1954, 93–94).

Вариант представления «Коноплярица» в Таково, записанный по памяти информаторов М. Филиповичем, отличается тем, что сначала «в поле» пашут и сеют коноплю, а затем, когда конопля вырастет, ее охраняет от птиц коноплярица (ее роль тоже играет мужчина). Коноплярица держит в руках обтесанную с четырех сторон палку — «рашњачу», к которой привязана кудель. Она прядет эту кудель. Появляются прохожие, вступающие в разговор с коноплярицей. Затем они занимаются с ней любовью и этот акт — демонстрируется. Коноплярица беременеет и вскоре разрешается от бремени. Присут-

ствующие рассматривают «ребенка» и судят, на кого он похож. Приходит «поп» и крестит ребенка, а тому, кто в конце концов выискивается и оказывается схожим с ребенком, высыпается на голову зола. Финал игры может быть и иным: конопля делится между участниками, и один из них (обычно тот, кому неизвестны детали игры) оказывается «межой». А на «меже» обычно и происходит и свалка, и драка. М. Филипович поясняет, что в селе Лочевци в зоне Таково эта игра в последний раз исполнялась на мясоед 1898 г. Тогда часть жителей села из-за непристойных сцен игры учинила в том доме, где шло представление «Коноплярицы», большой разгром, и традиция эта на том и закончилась, прервалась (Филиповић 1972, 242). Следы игры «Сеянье конопли» отмечены и в Качере, в Западной Шумадии (Павловић 1928, 145).

В древности этой традиции не приходится сомневаться. О ней свидетельствуют и термины подсечного земледелия («требити пањеве», дословно «теребить пни», ср. русск. диал. *протереб*), и начало игры с последовательной имитацией земледельческих работ (пахоты, сеянья), и межславянские соответствия отдельных мотивов игры и танца. У восточных славян, видимо, нет игр и представлений, аналогичных «коноплярице». Исключением отчасти может служить заснятый в конце 20-х гг. на кинопленту и кратко описанный В. Н. Всеволодским-Гернгроссом на Русском Севере, на Мезени эротический танец «козел», исполняемый исключительно мужчинами. «Закljučается он, — как пишет исследователь, — в воспроизведении русским па под гармонь очень недвусмысленного ухаживания парня за девкой, ограничивающегося грубым и довольно любовно и разнообразно разработанным воспроизведением коитуса. Это приводит нас к мысли о том, что голубец и русский (в его Мезенской редакции) представляет собой не более как облагороженную, сокращенную редакцию эротического танца типа „козла“» (Всеволодский-Гернгросс 1928, 246). Камер-юнкер герцога Голштинского, посетивший Россию при Петре I, описал в своем дневнике пляску, проливающую свет на эротическое прошлое русского танца «голубец».

Конечным продуктом ржи или пшеницы является хлеб, подобно тому как конечным продуктом льна и конопли оказывается полотно и холст. Рожь и пшеницу, как и просо, и лен, и коноплю, сеют, выращивают, убирают, подвергают дальнейшей обработке для нужд человека. У хлеба есть также свое житие, которое, однако, в славянском фольклоре не нашло прямого отражения. Единственный жанр, в котором такое «житие» отражено, — это жанр легенды или сказки, т. к. в устной славянской прозе, как и в многочисленных обрядах, хлеб противостоит нечистой силе. Известный польский собиратель

фольклора Оскар Кольберг в своей коллекции сказок из Покутья опубликовал более ста лет тому назад любопытную сказку под названием «Черт и хлеб». Эта записанная в местечке Гвоздец (около Коломыйи) сказка повествует о том, как жил-был на свете один человек и имел двенадцать сыновей. Он хотел женить своих сыновей и, узнав, что у другого человека есть двенадцать дочерей, поехал со своими сыновьями свататься и договорился через месяц сыграть свадьбу. Вскоре все сыновья поехали к невестам, чтобы жениться, кроме младшего, который остался дома и просил привести ему невесту домой. Братья женились и со своими женами поехали домой, но в дороге их застала темная ночь, и они заночевали в поле. В полночь появился черт, который от зависти окружил спящих непреодолимыми стенами («обмуровав») и отправился к младшему оставшемуся дома сыну, чтобы замучить и его. [Далее приводим текст на языке оригинала с переводом его из латиницы в кириллицу; различие *v* и *w* не передается]. Але тот наймолодший знав все шчо-сі стало в дорозі, і зараз взев [взял] хліб і вініс до сіній [сеней] і поклав на замок, а сам вирнув-сі назад до хати, тай лег (г = γ. — *Н. Т.*) собі на посків (к из т': постіль). А чорт приходить, і хоків [= хотів] розімкнути, пустив-сі до замку, а хліб причіпив-сі ему до руке. А чорт тогди каже до хліба: «А шчо ж ти за хліб?» «Я служу цему газді», каже хліб. Але чорт знов питає-сі его: «Але добрий цес твій газда?» «Ей де добрий? вже ніхто такої муки ни має нігде на свікі [= світі], яку я муку в него маю». «А якаж то мука в него? як він тебе мучит?» — питає чорт. «О так мене мучит: бирé тай запрігає штири воли в плуг, і бирé тай пори землю, а вітак бирé мене, тай розкідає по ріли, а вітак зілзніми зубами мене пори; а як вже мене добри по-пори, і лишеє мене в поли, а сам іде до дому, так мійні вже лекши-сі трошкі зробит, и я починаю поволинські вілазити з зимлі, тай росту поволи до гори; але як я вже добри підріс і пожовк або побілів, а мій газда зараз бире косу в руці тай рубає мене попри саму землю і валит мене до зимлі, а вітак бире тай в'ежи мене в снопи, і робит з мени копи; а потому бире мене на віз тай в'ежи мене вужишчим, тай визе мене до дому і кладе мене в стирту; а вітак скличи гайдамахів, тай скедают мене из стирти на землю тай б'ют мене ціпами, а вітак бире тай віє мене, розділує мене від мої одежі, і я вже голий стану, а потому бире мене тай сушит, і підсіває мене, і визе мене до млина і мели мене на муку, а вітак визе мене до дома і сипли мене в корито тай сипли води і завдає квасом і я мушу кеснути; як я вже добри розкесну-сі а він тогди бире мене тай місит, а вітак бире тай палит в пичи, так шчо аж пич чирвона; а вітак бире тай мене в пич саджеє, тай спиче мене, а як уже мене спиче тай тогди бире тай мене вже їст».

Як розповів хліб всю свою муку, а чорт каже: «Коли то такей твій газда! то я ни маю-сі шчо з ним зачіпати». Черт тотчас помчався к братьям, развалил стены и выпустил всех замурованных. Они вернулись домой, привезли невесту младшему сыну и рассказали о случившемся в дороге, на что младший сказал, что если бы он поехал со всеми, все бы погибли. Затем все пошли в церковь, где младший обвенчался со своей невестой и они стали жить спокойно и жили так до самой смерти (Kolberg 32, 171–173, сказка № 32).

Нетрудно заметить, что центральным сюжетом сказки является жизнь и страдания хлеба, в то время как сам черт описан очень лаконично, — вся его деятельность ограничивается возведением и разрушением «мур» (стен), в которых были заключены братья героя (младшего сына). Тема самого героя и его одиннадцати братьев и их действий как бы лишь обрамляет основной текст сказки — повесть о хлебе. И истинным героем является сам хлеб, который к тому же и антропоморфен — он защищает хозяина, он вступает в диалог с дьяволом, он побеждает его. Все это становится более очевидным при обращении к текстам двух других покутских сказок, записанных на той же территории. В них также в начале и в конце действуют двенадцать сыновей, ищущих двенадцать невест, но в центральном повествовании в одном случае речь идет о чудесном коне, а в другом — о разбойнике-людоеде (см.; Kolberg 32, 134–144, сказки № 24, 25).

Житие хлеба может быть и частью ритуала выпекания «чесницы» — сакрального рождественского пирога у сербов. Так, в Верхней Краине (Горња Крајина) было принято, чтобы хозяин дома, выпекающий «чесницу», засыпал ее горячим пеплом и при этом обращался к ней со словами приветствия и заклинания: «Благословию те Бог и данашњи год, у пољу нарасла, српом се нажињала, на вршају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намиљала, у нађвама се накувавала, у ватри напејцала, а на столу се размрвила» [Благослови тебя Бог и сегодняшний праздник. Ты в поле выросла, серпом тебя сжали, на молотье обмолотили, в амбар засыпали, на мельнице смололи, в квашне квасили, в огне пекли, а на столе ты раскрошишься — Кулишић 1970, 58]. «Чесница» у сербов считается священной и является компонентом многих магических действий.

В свете изложенных народных представлений о «житии хлеба», о сакральности и силе хлеба и особенно об апотропеической, защитной функции называния, рассказывания, перечисления этапов хлебного жития становится понятным и мифологический смысл популярной русской сказки «Колобок», в которой ее герой Колобок поет своим преследователям: «Я по коробу скребен, / По сусеку метен, / На сметане мешен, / Да в масле пряжен, / На окошке стужен...» и беспрепят-

ственно катится дальше. И лишь в четвертый раз лукавство лисы, заманившей Колобка на язык, оказалось для героя сказки трагическим (Афанасьев 1985, 46–47).

Наконец, вне устной народной словесности, в народном быту и обиходе, в обрядовой сфере метаморфозы («жизнь») льна и конопли ярко отражаются в ритуальном производстве обыденного полотна, полотенца, пояса и обыденной рубахи. Так, в Пиринской Македонии, в с. Горна Сушица, чтобы «злая» болезнь (чума, холера и т.п.) не пришла в село, собирались три вдовы, брали хлопок и выпрадали за одну ночь три веретена пряжи, затем сновали и ткали и к утру выносили кусок длинного, плотного полотна. Под этим полотном потом пролезали все жители села (Пирински край 1980, 479).

Аналогичный обряд бывал в западной Македонии, в Демир Хисаре (Железнике), где от чумы или холеры село защищали опаживанием и тканьем полотна. Ткали обычно две старухи в полночь, подложив под ткацкий станок старую «цыганскую» черепицу. При этом происходил ритуальный диалог между старухами. Одна ткала «чумино платно» (чумное полотно), а другая ее спрашивала: «Што прашаш?» [Что ты делаешь?], на что получала ответ: «Ткаам чумино платно, го заорувам селово» [Тку чумное полотно, опаживаю это село]. Затем трижды обходили село с вытканым полотном. Утром возвращали черепицу на свое место, а полотно разрывали и раздавали всем по лоскутку. В некоторых местах «чумное полотно» ткали из конопли старухи и девицы на перекрестке либо в молчании, либо общаясь шепотом. При этом брали ткацкий стан недавно умершей женщины — «пустински разбој». Это полотно также раздавалось по кусочкам как апотропей (Крстева 1987, 130–131).

Обряд магического «рождения» рубахи относится к числу окказиональных обрядов, исполняемых для защиты от всеобщей беды — эпидемии (чума, холера, массовое умирание детей) или войны. Он типичен для ряда южнославянских зон, где его исполняют женщины, т.к. прядение, ткачество и шитье — женская работа. Так, в восточной Сербии в округе гор. Пирота, в селе Костур, как только становилось известным, что будет раздор («размирица»), т.е. война, собирались в полночь девять старух, которые до утренней зари в полном молчании ткали и шили одну рубаху, через которую «пролезали» все, кто шел на войну и должен был подвергнуться опасности. Верили, что, продев через себя обыденную рубаху («кошуљу једноданку»), они избегают смертельной опасности. Это свидетельство записано еще в конце XIX в. (Тројановић 1930, 101). В 70-х гг. XX в. М. Драгич собрал в северо-восточной Сербии, в придунайской зоне южнее Железных Ворот (Джердап), дополнительные сведения, представляющие для нас не-

малый интерес. Он установил, что в селе Добре, когда началась Первая мировая война, собрались ночью девять старух, взяли необработанную пеньку, гребень, все, что необходимо для прядения и тканья, разделись донага, выпряли нитки, выткали полотно и сшили рубаху. Они спешили в работу, т. к. ее нужно было закончить до первых петухов. Пока старухи делали рубаху, селяне-мужики бродили по селу, чтобы поймать петуха, который пропоет первым. Такого петуха хватали и приносили к старухам. Старухи надевали на петуха сделанную ими рубаху и пускали его бродить в ней по селу. Всполошенный петух бежал, мужчины стреляли в него, но так, чтобы его не убить, а напугать и схватить. Затем уходящим на фронт давали по кусочку от рубахи, чтобы они не погибли. Это делалось также в начале Балканской войны 1912 г. Такая рубаха называлась также «чумина кошуља», т. к. она, согласно верованиям, защищала от чумы и холеры (с. Дони Милановац). «Чумная рубаха» в некоторых селах Джердапа бытует до сих пор и используется и как целебное, и как предохранительное средство, главным образом применительно к детям. Дети пролезают через такую рубаху «для здоровья». Перед пролезанием детей умывают и купают, чтобы они были чистыми. Тот же М. Драгич в одном из сел в районе Джердапа познакомился с крестьянином, который рассказал ему, что в 1941 г. он был мобилизован в армию для войны с немцами и тогда же его мать велела ему пойти к одной женщине, у которой была «чумная рубаха», и «пролезть» через нее, чтобы его «пуля не брала» («да ме куршум не бије»). Такое «пролезание» обычно производится трижды (Драгић 1974, 122–124). В соседней зоне, в селах по реке Тимок считалось, что тому, кто идет на войну, следовало за одну ночь выпрясть, выткать и сшить рубаху, чтобы он ее носил на войне и был ею защищен от пули (Станојевић 1933, 68). Сербь в зоне давней Военной Границы в местечке Кореница (Хорватия) готовили уходящему на фронт особую рубаху. Ее делали девять вдов, за одну ночь успевавшие выпрясть нити, выткать полотно (холст), скроить и сшить рубаху. Такую рубаху следовало носить на голом теле и не снимать ее до возвращения домой, в родной дом. Носящий такую рубаху не должен совершать грехов: лгать, обманывать, красть, похищать, напиваться, блудодействовать, сквернословить, убивать. Стрелять в бою во врага «это — обязанность» (Беговић 1887, 226). В Косове и Метохии и в районе Призрена сербы считали, что спастись от чумы можно, если две сестры-близнецы с близкими именами (например, *Стоя* и *Стоянка*) за одну ночь выпрядут нити и выткут из них полотно (Филиповић 1967, 72). Черногорцы в зоне Боки Которской в Грбле полагали, что нужно выпрясть пряжу, соткать полотно и сшить рубаху в течение суток, «чтобы дети не помирали» (Вукова грађа 1934, 72). Македонцы в

районе Гевгелии боролись с «сенкой» — нечистой силой, появляющейся при родах, следующим образом: женщины, переставшие рожать детей («прајасне жене»), в канун воскресенья в глухую ночь пряли, ткали и шили рубаху, которую затем надевал на себя владыка (епископ) перед тем как служить обедню. После обедни эту рубаху женщины разрывали на клочки, т. к. эти клочки, по их представлению, предохраняли от «сенки» (Тановић 1927, 112). У болгар, живущих в Банате (западная Румыния), тоже известна «чумная рубаха» («чумова рíза»), которую делают (прядут, ткут, шьют) девять вдов за одну ночь. Тот, кто одевает эту рубаху, по верованию болгар, остается невредимым и чума («колер») его не поражает (Телбизови 1963, 205).

У болгар в зоне Пловдива был обычай делать в одну ночь детскую рубашонку, чтобы защитить ребенка от смерти. Если у женщины умирали дети, то следовало для родившегося младенца сделать защитную рубашечку (*брáнь рíзкь*). За это дело брались женщины, у которых окончились месячные («ги е оставило прането») и число которых должно было быть нечетным («тек жени») — 7 или 5 и т. п. Каждая из них приносила по мотку пряжи к той, у которой есть ткацкий станок, и за одну ночь плотно ткали, а потом его кроили и шили рубашечку (Пловдивски край 1986, 218). У сербов в Банате (у банатских «гер»), если кто-то из мужчин хотел уйти в гайдуки (разбойники), собирались женщины и в один день (или ночь) завершали работу с рубахой-«однодневкой» (*једноданка*). Одна из них сучила нитки, другая сновала, третья ткала и т. д. Считалось, что того, кто носит такую рубаху, пуля не берет и враг не может схватить (БХ, 288).

На другом конце славянского мира, на древнем польско-русском пограничье, в Холмской Руси борьба с чумой велась несколько иным, хотя и близким способом: «В Холмской губернии, в селе Колембрóды Бельского уезда (раньше Радинского уезда Седлецкой губернии) и его окрестностях еще до последнего времени (сведения относятся к 1915 г. — Н. Т.) сохранились два креста, которым было присвоено название *холерные, холерны крыжи*. Один из них стоял в совершенно свободном от могильных крестов западном углу Колембродского кладбища, на так называемом „холерном цвинтаре“, а другой — в поле, насколько помнится, на границе полей села Колембрóды и деревни Вали́нна. Эти „холерные“ кресты, как рассказывали местные старожилы, были поставлены народом по случаю страшно свирепствовавшей в этой местности в половине XIX-го века холеры, когда люди „як мухи мэ́рлі“. Эти кресты, по словам тех же стариков, были сделаны в один день, т. е. в один день было срублено дерево, обтесано, из него был сделан крест, на котором вырезаны были и соответствующие литеры, а затем этот крест был свезен в церковь,

освящен там священником и, наконец, водружен. Как крест на „холерном цвинтаре“ в селе Колебродках, так и крест на Колебродско-Валиннинской границе построены и водружены оба в один и тот же день» (Перфецкий 1915, 037).

Сведения о «холерных крестах» были приведены Е. Перфецким в «Живой старине» как дополнение к опубликованной в том же журнале замечательной для своего времени коллекции описаний обряда с обыденным полотенцем. Эта коллекция, собранная Д. К. Зелениным, насчитывает пятнадцать записей, сделанных почти исключительно на белорусской этнической территории (лишь одна запись относится к Орловской губернии). Обыденные полотенца ткали для защиты от эпизоотий и эпидемий, во многих случаях — чтобы прекратить засуху и вызвать дождь. Обыденный холст нередко обносили вокруг села или деревни. Под ним или через него прогоняли скот, иногда после всех манипуляций его сжигали. Известен случай, когда сжигали и все снаряды для сучения ниток и тканья (Вишневская волость Виленской губернии). Чаще же полотенце вешали на крест на развилке дорог или в центре села, на царские врата, на икону в доме или церкви, когда полотенце жертвовали церкви, и т. п.

Одновременное изготовление обыденного полотна и обыденного креста осуществлялось во время Второй мировой войны и на Черниговщине. По свидетельству Петра Григорьевича Мороза, уроженца села Стольное Менского района, в его селе, чтобы добиться прекращения войны, собирались 12 вдов, брали лен и за сутки проделывали все работы, необходимые для того, чтобы выткать рушник: трепали лен, пряли, белили и т. д. За это же время мужчины, оставшиеся в селе, делали крест и устанавливали его на развилке дорог. На крест вешался рушник и служился молебен (Арх. НТ).

В Петербургском государственном музее этнографии в коллекции предметов хранится полотенце, обнаруженное в Полесье в селе Теребежов Пинского уезда. Полотенце было выткано, чтобы предохранить скот от мора, в один день, и потому называлось *обыденник*. Обыденник постоянно висел в церкви на переносной иконе, и им пользовались по надобности. На нем были вытканы красные поперечные полосы, число которых равнялось числу женщин, принимавших участие в работе над полотенцем. На опубликованной фотографии обыденника можно увидеть 27 поперечных полос (Маслова 1984, 208).

Подобное действие было описано более века тому назад Иваном Эремичем, к сожалению, не указавшим места его исполнения: «В белорусском Полесье в храмовые праздники существует обычай, в силу которого, после молебна с водосвятием, окропляются святой

водою поля, дома и скот. При этом окропленный святою водою скот в некоторых местах Полесья прогоняется по такому куску полотна, который усердием нескольких жен и девиц в один день выпряден и соткан. Холст после вымывается и жертвуется в приходскую церковь. По мнению простолюдыя, скот, перешедший через такое полотно, не боится скотского падежа» (Эремич 1868, 32). Несколько позже, век тому назад, такое описание, правда, с другими деталями, повторил А. Е. Богданович в своей книге «Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов», опять-таки не отметив места, где совершался ритуал. А. Е. Богданович писал: «Другим (после опашивания) средством против мора считается „однодневное полотенце“. В назначенный день, до восхода солнца, собираются девушки со всего села в одну избу, и каждая из них приносит с собой по горсточке льна. Они дружно, в глубоком молчании, принимаются за работу: прядут лен, снуют основу, ставят кросна и ткнут полотно. Когда полотно готово, все жители выходят за деревню и обходят вокруг нее, причем девушки, ткавшие полотно, несут его над головой с заунывным пением: *аю-га!* Когда делают полный обход, то на том месте, с которого вышли, раскладывают небольшой огонь из щепок или лучинок, принесенных с каждого двора. Две девушки держат за концы полотно над огнем, и все жители деревни проходят через огонь под полотном и переносят детей и больных. Затем полотно сжигают на том же огне. Все это следует проделать в течение одного дня с восхода до захода солнца» (Богданович 1895, 162). В общих чертах тот же обряд описал и М. А. Дмитриев с некоторым уточнением места записи: «В случае моровой язвы или падежа скота приносят в церковь так называемый *обыдзённый* (полотенце), сотканный из льну девушками и вышитый разными узорами в один день от восхода до заката солнца. Этим „обыдзёнником“ покрывают подвижную (которую носят в процессиях) икону Божьей Матери. Священник служит молебен. В Дисне этот холст называется *намяткою*» (Дмитриев 1869, 264).

Это же название употребительно и в бывш. Борисовском уезде, где, по свидетельству Е. Тышкевича, «для испрошения дождя или вёдра белорусы-католики готовят кусок полотна». При этом «требуется в один день выпрясть так называемую „намятку“. Ею покрывают в костеле тот „алтарик“ (род аналоя с иконами), который носят во время крестного хода вокруг костела. Такая намятка называется „абыдзянная“» (Tyszkiewicz 1847, 410).

Православный священник о. Дмитрий Булгаковский записал в 70-е гг. XIX в. у пинчуков (жителей Пинщины) верование, что злые люди-покойники блуждают ночью по домам. Такие покойники «хукают», т. е. дышат над детьми, и от этого дети скоростижно умира-

ют. Они могут также ночью пугать до полусмерти, убивать животных и даже людей, которые после смерти становятся черными. От этой беды, по свидетельству о. Дмитрия, принимались следующие меры: «Избирают какой-либо день и собираются все женщины в одну хату. Ночью прядут нитки, снуют, ткут кросна и таким образом за одну ночь получают холст, через который женщины, имеющие детей, переходят по три раза; потом все выносят его за село и закапывают вблизи креста. С этого времени покойники перестают дышать над детьми» (Булгаковский 1890, 191).

Наконец, как сообщил Д. К. Зеленин в своей статье об обыденных полотенцах и храмах, в холерный 1892 год в деревне Станчинеты и в соседних деревнях Свентянского уезда Виленской губернии, населенных белорусами-католиками, «кросна ткали», т. е. ткали холст, чтобы не допустить холеру. В соседней деревне Динавишки холера уже была. На конце деревни, обращенном к Динавишкам, в крайнем доме собрались к закату женщины и девицы с прялками и другими принадлежностями ткацкого искусства и в одну ночь направили, насновали и выткали аршин шесть узкого холста. К утру до восхода солнца холст разостлали поперек дороги при въезде в деревню и приколотили его к дороге дубовыми колышками, а концы холста — к углам зданий железными гвоздями. «Все же орудия, служившие для выработки этого холста („прáсницы, каравло́ды, веретёны, ставы́, ничельницы, колёсцы, на́бельницы, навоё, завы́рыч, бе́рда, челно́ки, поно́жи“ и др.; орудия эти нарочно выбирались старые), отнесли несколько дальше за деревню (во избежание пожара), положили на ржаную солому, закрыли сверху соломой же и сожгли. Холеры в деревне не было» (Зеленин 1911, 12). Сжигали обыденное полотенце от «пошести» (эпидемии скота) и в Новгород-Северском уезде на Черниговщине. Там через вытканное за одну ночь из собранных по хатам ниток полотенце утром за селом прогоняли скот, служили молебен, а затем его предавали огню (Гринченко 1895, 37).

Из приведенных материалов особый интерес представляют те примеры, которые свидетельствуют о погребении, похоронах обыденного полотна (и даже орудий, при помощи которых вытканно полотно). Этими похоронами, сжиганием или закапыванием полотна у креста завершается, замыкается жизненный цикл «обыденника», путь от «рождения» до кончины, путь, «спрессованный» до одного дня. В сожжении вытканного в один день (или одну ночь) холста или в его закапывании в землю заманчиво увидеть два древних, еще дохристианских, способа погребения — трупосожжение и трупоположение (согласно археологической терминологии). В большинстве случаев, однако, христианство заменило этот финальный момент

отнесением обыденного полотна или полотенца в храм и оставлением его там на «подвижной» (выносной) иконе Богоматери. Элементы погребения довольно ярко присутствуют в описанном А. Е. Богдановичем ритуале несения девицами вытканного полотна над головой с заунывным пением «*аю-га!*», перед прохождением под полотенцем и его сжиганием.

Об аналогичном обряде изготовления обыденного пояса свидетельствует запись Ю. Крачковского, сделанная им во второй половине XIX в. в селе Еремичи Новогрудского уезда Минской губернии: «Существует поверие, что на „Радовницу“ (или на „Радовишных дедов“, т. е. во вторник на Фоминой неделе. — *Н. Т.*) воскресают умершие, приходят в церковь молиться Богу; думают, что их можно даже видеть, стоит только употребить следующее средство. Нужно, говорят, взять те пряди льна, которые находятся под холстом, когда его ткут. Эти пряди можно спрясть, ссучить и выкатать из ниток пояс. Все необходимо сделать в один день. Достаточно потом подпоясаться таким поясом, выйти из дому и стать возле церкви, чтобы увидеть, как мертвые будут идти в церковь» (Крачковский 1873, 114–115).

В Пиринской Македонии (с. Капатово) при эпидемиях и эпизодах люди и скот проходили и пролезали под обыденным поясом, вытканым за одну ночь. Этот обряд исполнялся обычно наряду с опаживанием села и возжиганием живого огня (Пиринский край 1980, 475). Обыденный пояс, таким образом, у пиринских македонцев выполнял ту же функцию, что и обыденное полотенце («рушник») в Полесье, тем более что и в Полесье тканье обыденного рушника сочеталось с опаживанием села.

У нас нет возможности комментировать подробнее чрезвычайно интересные символические действия, связанные с мифологической категорией «обыденности», такие, как сжигание сакрализованных предметов, прогон скота через полотенце или под полотенцем, опаживание с целью увидеть предков в поминальные дни, стояние на пороге как одно из проявлений культа предков, рода и дома, и др.

Тканье обыденного полотенца могло сочетаться с опаживанием деревни, совершаемым с той же целью — от мора и падежа скота. Помимо опаживания практиковалось и хождение вокруг села с обыденным полотном, которое девушки носили над головой. В западном Полесье (с. Озяты Кобринского уезда) одновременно с тканьем обыденного полотенца женщинами мужчины, также до восхода солнца, делали обыденный деревянный крест. В Борисовском уезде, чтобы вызвать дождь, белорусы ткали обыденный рушник и относили его в церковь или костел, а в Волковыском уезде защищались от града тем, что ткали рушник, освящали его в костеле и потом выдергивали из него нит-

ки и этими нитками, намотанными на колья, ограждали поле (Зеленин 1911, 2–5).

К материалам Д. К. Зеленина А. Ф. Журавлев прибавил еще пять свидетельств, найденных в различных этнографических работах. При этом он сделал вывод, что география обряда ограничивается, в основном, Полесьем и западной частью Белоруссии; на Орловщине обряд зафиксирован в Севском уезде на границе с Белоруссией, а на Волини — в Новоград-Волинском уезде по соседству с Полесьем (Журавлев 19786, 87).

Приведем черниговский пример, не замеченный Д. К. Зелениным, но указанный А. Ф. Журавлевым, и добавим к нему материал с Витебщины (что расширяет географию обряда) и из Полесья. На Черниговщине собирали по хатам нитки, вытыкали в одну ночь полотенце, через которое за селом утром прогоняли весь скот, а затем служили молебен и сжигали полотенце (запись М. В. Рудницкого в Новгород-Северском уезде — Гринченко 1895, 37–38).

Согласно ответам на распространенную нами в 1974–1978 гг. анкету, в Хойницком районе в с. Стреличево во время засухи совершали после обедни трижды обход села с иконой и рушником, двигаясь по солнцу. При этом пели духовные песни и читали молитвы, повторяя: «Христос воскрес! Христос воскрес! Освящается раба божья рожь!» Рушник ткали из льна за сутки, начиная с утра. Его не мыли и не святили, а вешали в конце села на развилке дорог на крест. В Лельчицком (с. Буйновичи) и Петриковском (с. Челюшевичи) районах также ткали днем «ад усходу да заходу» и вешали «на крыж на развілцы дарог». В Житковичском районе (с. Переров) на Гомельщине рушник ткали женщины на улице, обыкновенно с утра до обеда, и при этом приговаривали: «Господи Боже, мы ткём и праде́м и хмару зовём, грядки смочить и сушу размочить. Приступи да помоги!», а затем его святили святой водой. В том же районе в с. Березняки рушник ткали в Страстную субботу перед Пасхой: старые женщины собирались в хате бедняка, пряли, сновали, стирали в трех водах, «качали» и ткали, наконец вешали на крест или на царские врата в храме. Крест за один день делали мужчины и ставили его на развилке дорог в конце деревни.

На Черниговщине в Репкинском районе (с. Глинянка) мужики делали в один день дубовый крест и ставили его на кладбище. В тот же день женщины после обхода села пряли, сновали, ткали, стирали и святили рушник, который вешали на обыденный крест. В селе Мартыновка (Ичнянский р-н) работа с рушником длилась от раннего утра до обеда; в то же время совершался обход села «от засухи». А в черниговском селе Довгалевка (Талалаевский р-н), по рассказам попадьи, записанным в 1976 г., чтобы одолеть засуху, в прошлом в ее хате соби-

рались женщины и делали рушник за одну ночь. Попадья распределяла работу. Первые десять ниток ткала одна женщина, потом садилась за «верстат» (ткацкий станок) другая, и так каждая выполняла различные виды работ, которые начинались сразу после захода солнца и длились до зари. С вытканым за ночь рушником совершали обход села, а затем с ним же трижды обходили церковь. Во время обхода пели: «Дасть Бог дощу́, дощу́ дасть Бог, полле наше просо та й зерно хороше. Бог дасть дощу, дасть Бог дощу!».

На севере Житомирщины в Лугинском и Овручском районах рушник был в полном смысле слова обыденным, т. к. его ткали днем с восхода до захода солнца и делали это обычно на улице. В с. Лугини это делали обычно в субботу. В с. Людвиновка (Овручский р-н) через вытканый рушник прогоняли скот, с рушником обходили село и сам рушник не стирали, как обычно, т. к. его должен был обмыть дождь, который вызывали таким способом. Рушник был длиной до пятидесяти метров, его святил священник. После обхода села рушник раздирали и вешали на придорожные кресты. Запрет на стирание рушника был известен и в ряде других сел. В Емилчицком районе на Житомирщине обыденный рушник ткали ночью, а потом вешали на крест («фигуру»), который в с. Бобрица также был обыденным. В житомирском с. Давидки (Народицкий р-н) рушник «от засухи» ткали в хате днем от рассвета до заката, при этом «дівчата співали божественні пісні», вешали его также на крест.

На Ровенщине обыденный рушник ткали обычно ночью, но в с. Верба (Дубновский р-н) и в с. Колки (Дубровицкий р-н) это делали днем. В том же с. Колки старые «столовые» деды делали за день крест («фигуру») и ставили его на распутье дорог. С рушником обходили колодцы и носили рушник к реке. В с. Спаснов (Заблудовский р-н) «фигуру» рубили за одну ночь. В с. Лютинск (Дубровицкий р-н) «фигуру» также вырубали и сколачивали ночью, а дуб для креста высотой в пять метров привозили накануне вечером. В то же время женщины ткали обыденный рушник, с которым они потом обходили село. Одновременно в одну ночь ткали рушник и вытесывали крест и в с. Большая Воля (Володимирецкий р-н). Крест ставили на развилке дорог, освященный рушник вешали на крест. Во время минувшей войны этот ритуал совершался одновременно и в соседних селах против войны, для того чтобы она скорее кончилась. Его сопровождал ритуал обхода, а после обхода еще совершалась общая трапеза: люди возвращались в село, выносили из хат столы, и поп «правил» (Арх. НТ). По наблюдениям С. А. Китовой, в с. Круповое (Дубровицкий р-н) в один из июньских дней (кроме среды и пятницы), точнее, в одну из ночей, от захода до восхода солнца изготовлялась тканая «намитка» —

женский головной убор в виде полотнища пяти-семи метров длины и сорока восьми сантиметров ширины, вытканного по концам геометрическим орнаментом красного цвета. Ткут намитку только женщины, и каждая из них проходит все процессы обработки льна, прядения и ткачества. Готовую намитку утром с первыми лучами солнца повязывают на самом высоком дереве или на кресте, стоящем посреди села. Этот обряд выполнялся в 1943 г., «чтобы мужчины из села вернулись домой с войны» (Китова, рукопись). Обряды тканья обыденного рушника отмечены и в отдельных селах на Волини (в Волинской обл.), Брестщине и Тернопольщине (Арх. НТ). Возможно, он распространен и шире, но отсутствие сведений заставляет нас оставаться в рамках отмеченных зон.

Одна из пожилых жительниц села Стодоличчи (Лельчицкий р-н Гомельской обл.) в 1974 г. объясняла нам, что дождь можно вызвать голошением по Макарке, как по покойнике, сыпаньем в колодец освященного мака, а также прядением и тканьем обыденного рушника (Толстые 1981б, 91–92). В с. Лосинцы (Дрогичинский р-н Брестской обл.) в 1978 г. Ф. Д. Климчук записал следующее свидетельство: «Онó ны знаю, чы гэто от дошчú, чы од болéзни якéيي. Ткалы крóсна. За ныч [ночь] вýtкалы гыбу́ на ручныкы́. Зы ныч усьо́: и спрэ́лэ [спряли], и основáлэ, й вёткалэ [выткали], й на ручныкэ́ порýзалэ. Стоéв [стоял] крыж, на той крыж вйшалэ́» (ПЭС, 131). В юго-восточном Полесье в селе Дубровица Хойницкого района, сильно пострадавшего от Чернобыльской трагедии, нами в 1975 г. был записан рассказ об обряде щедрования, который в канун Юрьева дня (т.е. 22.IV ст.ст.) исполнялся девушками-отроковицами (т.к. та, у которой уже «йе [есть] на рубáсци, дак ўжэ не пóйдзе»), певшими «бажéсьцьвенныя пéсьни» и обходившими дворы. Им давали «кужэ́ль жмéни дзэ́ве-три» или воску. Из льна они ткали обыденное полотенце, а воск несли в церковь на свечи. «Женшчыны, у катóрых на рубáсцы не́ма́, напрудúць и вýtкуць рушникá за дзень. На Ю́рья идúць на каплiцу [часовню] и несúць иконы. Расцилáюць рушник миз ййкóн, и кáжна гóниць свайх карóў» (ПЭС, 85). Хойницкий обряд подобен вышеприведенному черниговскому, только он исполняется не по случаю, а превентивно в скотский праздник Юрьев день для здоровья скота.

Из значительного ряда примеров, относящихся к ритуалам с обыденным холстом, полотенцем, поясом и обыденным крестом, выделяется пример, зафиксированный во второй половине XIX в. Ю. Крачковским в селе Озят Кобринского уезда (западное Полесье). В этом селе, чтобы остановить эпизоотию, после захода солнца на целую ночь собирались мужчины и женщины в одном доме, но в разных помещениях. Мужчины делали деревянный крест и ставили

его до восхода солнца на дороге, где прогоняют скот, а женщины пряли, ткали, выбеливали «ручник» (полотенце) и вешали его также до восхода солнца на крест (Крачковский 1873, 197–198). Этот вариант обыденного ритуала — редкий и интересный, т. к. в нем представлено одновременное и в то же время раздельное действие двух ритуальных коллективов — женского и мужского. Ценность этого варианта возрастает из-за того, что аналогичный обряд был записан неизвестным собирателем приблизительно тоже во второй половине XIX в. в среде славян-македонцев, живших в селах на Нижнем Вардаре (Эгейская Македония). В этой зоне, чтобы прогнать чуму, «девушки и холостые парни собирались после захода солнца; девушки выпрядали и ткали полотно, через которое пролезали все от мала до велика, все, кто не хотел, чтобы его поразила чума (холера), а парни делали ткацкий стан. В одну ночь от поздних сумерек до рассвета нужно было спрясть и выткать полотно и пролезть через него. Как стемнеет, парни брали бревнышки, предназначенные для будущего стана, а девушки пряжу, и, не переставая прясть, с парнями вместе три раза обходили село. Затем шли в один из сельских домов и выполняли работу. Одна из старух — вдова — раздирала середину готового полотна так, чтобы его можно было продеть с головы до ног. И каждый продевал полотно три раза. Тканье полотна, сооружение стана и обход села, как и „пролезание“ через полотно, совершались в полном молчании. Ритуал завершался тем, что после продевания полотна через голову и через все тело полотно раздиралось на мелкие кусочки, которые разбирались селянами и зашивались в шапки» (Романски 1931, 102). В этом случае вместо опахивания совершался обход села с сакральными предметами (бревнышки для стана, пряжа для полотенца), сочетаемый с пролезанием через обыденное полотно. Последнее действие аналогично пролезанию через обыденную рубашу, известному в сербской традиции. В той же южномакедонской зоне на Нижнем Вардаре был известен другой вариант обряда, защищающего от чумы. Два брата-близнеца опахивали село трижды при помощи двух волов-близнецов, а два брата-кузнеца выковывали «рало», вероятно, сошник, и делали «остен» (палку, которой погоняют волов) из терна-«близнеца», т. е. имеющего два побега из одного корня. Все это делалось в одну ночь. Пахание производилось при полном молчании, а рало закапывалось на том месте, где замыкался круг опахивания (Романски 1931, 102). Закапывание обыденного рала можно сопоставить со сжиганием ткацких снарядов.

На великорусской этнической территории, в древней Новгородской и Московской Руси, был известен обычай строить обыденные

или «единодневные» церкви, призванные, так же как обыденные кресты и полотенца, защищать людей от эпидемии и «мора». На этот обычай более ста двадцати лет тому назад обратил внимание граф А. С. Уваров и привел факты, которыми позже, в начале нашего века, воспользовался Д. К. Зеленин, совершенно справедливо поставивший в один ряд обряды с обыденным полотенцем и обряды со строительством церкви. К этому ряду можно добавить еще обыденные рубахи, обыденные пояса, обыденные кресты и иконы. Необходимо подчеркнуть, что обыденные церкви были всегда деревянными, ибо каменный храм, при всем желании и старании, за один день нельзя построить. К тому же дерево, деревянный строительный материал является, так же как и лен и конопля, живой, растительной плотью, продуктом этой плоти, подобно тому как хлеб представляет собой продукт ржи и пшеницы.

Сведения о русских обыденных храмах появляются уже в XIV в.; но это ни в коем случае не означает, что обыденные храмы не могли строиться раньше. Новгородская четвертая летопись сообщает, что в 1390 г. «бысть моръ въ Новгородъ желѣзоу, а мѣсяца октября въ 12, въ среду крестьяне поставили церковь въ едино утро, из лѣса привозивъ бервна... И свѣщаль владыко Иванъ того же утра» (ПСРЛ 4, 97; Зеленин 1911, 17). Летописец сообщает интересную деталь: дерево («бервна») привозилось прямо из леса и, значит, там оно срубалось, а обтесывалось, подрубалось и шло на строительство прямо на месте возводящегося «въ едино утро» (или «объ единъ день») храма. Эта же деталь подтверждается другим сообщением того же источника: «Того же лѣта бысть повѣтріе въ Великомъ Новѣградѣ и в то время поставиша церковь древяну святыхъ святителии Аѳанасія и Кирилла во единъ день, и бервна возиша изъ лѣсу того же дни, и срубиша, и освятиша единого дне, и служиша» (Зеленин 1911, 18). Любопытно и летописное свидетельство, согласно которому жители Пскова по случаю моровой язвы «въ лѣто 7030 [1522]... поставиша церковь св. Варлаама... и моръ не преста; и паки поставиша другую церковь Покровъ Свѣтѣи Богородицы... и преста моръ» (там же). Названия обыденных церквей, позже замененных каменными церковными строениями, были известны в начале нашего века в Москве («Илья Обыденный»), в Ярославле («Спасопробоинский обыденный храм»), в Вологде («Спасъ овѣденный») и в с. Екатерининском Слободского уезда Вятской губернии («Екатерининская овѣденная церковь») (там же, 16). Граф А. С. Уваров отмечает интересный случай. В упомянутой вологодской обыденной церкви местный иконописец написал икону Всемиловитѣйшего Спаса. Это случилось 23 октября 1654 г., когда церковь была еще совсем новой и когда была нужна храмовая икона-образ (Уваров 1867, 46).

В иных зонах и для значительно более низменных целей мастерили обыденную борону и обыденный стул и выкапывали обыденный погреб. По сути дела, вероятно, даже и не мастерили и не выкапывали, а знали о таком «рецепте», имевшем мифологическо-фольклорный характер. В XIX в. в Александровском уезде Екатеринбургской губернии желающие увидеть ведьму должны были, по народному представлению, срубить свежую осину и сделать из нее борону в один день, но только так, чтобы ведьма этого не заметила, а затем можно посмотреть через борону и определить, кто ведьма, лицезреть ее (Гнатюк 1991, 405). Однако, чтобы завести «ярчука» — собаку с волчьими зубами, рекомендовался более сложный и трудновыполнимый способ. Следовало прежде всего убить ошенившуюся суку со всеми ее щенятами, кроме одного щенка-сученки; так следовало поступать со всеми девятью поколениями, и девятая живая сученка должна была ошениваться «ярчуком». За этим ярчуком ведьма должна была сразу же охотиться, и чтобы предотвратить ее попытки выкрасть «ярчука», нужно было в один день выкопать и соорудить погреб и покрыть его осиновой бороной, сделанной также в один день. На эту борону набивалось девять зубьев, и девятый зуб заливался воском. Ведьма, когда приходила, пересчитывала зубья: раз, два... восемь, а девятого не называла, потому что он залит воском, и снова: раз, два... пока не запоют пегухи. Так нужно беречь «ярчуков», пока они не загавкают, а уж как ведьма услышит гавканье, так будет обходить двор чорт знает как далеко (Драгоманов 1876, 69–70).

В с. Тростянец, что в Покутье южнее Коломыи, по свидетельству В. Павлюка, определить, кто из сельских баб ведьмы, можно было таким способом. В последний день старого года, т. е. в канун Нового года, с утра следует срубить «живое», не высохшее дерево и из него в тот же день сделать стул (стульчик). На этом стуле следует сидеть и сидя работать до вечера. Затем его надо взять под мышку и отнести с собой в церковь, но только так, чтобы ведьма не видела, иначе дело пропадет. В церкви надо найти укромное место и сидеть на стуле, дожидаясь того часа, когда все уйдут и церковь будет заперта. Около полуночи в церкви сойдутся все сельские ведьмы, чтобы определить, что каждая будет делать в будущем году. Чтобы оставаться невидимым для ведьм, надо до конца сидеть на стуле, и можно выйти из церкви лишь тогда, когда утром на Новый год люди вновь придут в церковь (Гнатюк 1912, 95).

Обыденные обряды с бороной и стулом, а также с погребом, относятся к сфере народного колдовства, вернее, преданий и быличек о народном колдовстве, — действия, описанные в них, вряд ли исполнялись. Тем не менее рассказы эти не носят фантастического характера,

они выдаются за действительность, в которой и борона, и стул, и погреб приобретают магические свойства в первую очередь из-за магических действий, выполняемых в определенный срок и к тому же в определенное время (канун Нового года и т.п.). Это же условие соблюдается, когда обыденность связана с действиями высшего духовного порядка, с действиями, обращенными к Богу, как в случаях, когда люди строят, срубают храмы в один день.

В отношении постройки обыденных церквей можно отметить то же самое, что было определено для тканья обыденных полотенец или шитья обыденных рубах. Производственный процесс начинался с сучения ниток и кончался полным завершением полотенца или рубахи, в некоторых случаях даже магическим их разрыванием или сожжением. Строительство церкви начиналось с рубки деревьев в лесу (иногда сразу после обедни) и кончалось освящением церкви и службой в ней. То же самое происходило с изготовлением осиновой бороны, которая, однако, не освящалась. Полнота и завершенность процесса характерна для всех обыденных операций.

Д. К. Зеленин приводит также пример трехкратного опоясывания храма обыденным холстом (у белорусов Слуцкого уезда), видя в нем лишь небольшое отличие от орловского обряда прядения и тканья обыденного рушника, приносимого в церковь, чтобы предотвратить мор и падеж скота (с. Быки Севского уезда — Зеленин 1911, 5). На самом деле разница в этих обрядах очень значительна не только потому, что они имеют разную функциональную направленность (случайный обряд опоясывания совершался как «жертва Богу»), но и потому, что они принадлежат различным обрядовым комплексам, как это хорошо видно из южнославянского материала, прежде всего сербского, которому недавно мною было уделено особое внимание (см.: Толстой 1987а).

Характерно, что «жизнь» обыденному полотну, рушнику, поясу, рубашке дают непорочные (уже или еще) женщины — старухи, вдовы, девушки; кресту и, несомненно, храму — мужчины. Число женщин сакрально: девять (3×3), реже три. Их функцию могут в некоторых зонах исполнять две сестры-близнецы, с близкими именами, чья магическая сила известна в славянской традиции. Весь цикл работ от прядения до шитья исполнялся и завершался от полуночи до первых петухов, реже и в определенных зонах от рассвета (утра) и до заката, а местом работы могло быть отдельное помещение, отдельный дом (тогда нередко соблюдалась и сакральная нагота исполнительниц ритуала), или, как в некоторых селах Полесья, — улица.

Самой важной чертой рассматриваемой магии являлась спрессованность времени. Черта эта ярко выражена в карпатском веровании,

зафиксированном в начале XIX в. К. В. Вуйчицким, согласно которому в летнюю Иванову ночь цветет и плодоносит папоротник и притом всего один час — с половины двенадцатого до половины первого. В этот короткий срок папоротник зацветает, цветет, завязывает плод, который вырастает и опадает. Семя папоротника обладает необыкновенной крепостью и мощностью, какую не имеет ни одно другое семя или плод, ни одно существо на свете. Тот, кто обладает хотя бы зернышком этого чудесного семени, не только знает все, что делается на белом свете, но и больше того, — он понимает и пение птиц, и мычание и рев животных (Wójcicki 1836, 204).

Меньшая компрессия времени наблюдается в украинском обряде «Колодий», исполнявшемся на масленицу, когда каждый день был связан с одним из этапов «жизни» Колодия. Колодий, представляющий собой полено или палку, «проживал свою жизнь» за неделю. Так, согласно наблюдениям экспедиции П. П. Чубинского, проводившейся более ста двадцати лет тому назад, в Староконстантиновском уезде Черниговской губернии женщины праздновали Колодку всю неделю. В понедельник с утра они собирались в корчме. Одна из них клала Колодку, т. е. небольшое полено или палку, и пеленала ее несколькими кусками холста, что означало, что Колодка родилась. Потом пили вино, поздравляли друг друга с рождением Колодки, и, уходя домой, оставляли Колодку в корчме. Так продолжалось всю масленую неделю: во вторник Колодка крестилась, в среду происходили покрестьбины, в четверг она умирала, в пятницу ее хоронили, а в воскресенье Колодку «волочили», т. е. женщины привязывали ее парубкам и девушкам к ноге, а девушки в свою очередь привязывали парубкам Колодку, обшитую ленточками, и получали от них выкуп (Чубинский 1872/3, 7–8; Соколова 1979, 57). Похороны Колодки в Староконстантиновском уезде в пятницу на сыропустной неделе (т. е. на масленицу) имеют аналогию в церковной службе на Страстную седмицу, когда погребение и вынос плащаницы совершается в Страстную пятницу. В других материалах, хранящихся в киевском Институте искусствоведения, фольклора и этнографии, есть отдельные сведения, что в субботу Колодия «ховали» (т. е. хоронили), а в воскресенье «при-топовали» (с. Забражиевка Бердичевского окр.). Согласно записи М. М. Гайдая, сделанной в 1929 г. на Подольщине, в Браилове, Колодия «ховали» (укр. слово *ховати* имеет значение и 'прятать') и сжигали в четверг, а в пятницу его оплакивали особыми голошениями. Вот фрагмент этих записей: «Як Колодій родиться в понеділок, то вони (т. е. женщины. — Н. Т.) йдуть його молитвати, а після йдуть на другий день у вівторок хрестити. Колодій робитьця с поліна, його украшають як ляльку стрічками, квіточками... В четверг Колодія хо-

вають, кидають его десь в кутокі та й після возьмуть та й спалять, бо то ж поліно! В п'ятницю всі баби плачуть за Колодієм... В суботу то вже всі баби, без чоловіків тішаться, що вже його поховали: випивають, співають, що збулися Колодія, що вже немають ніякої заботы» (Соколова 1979, 57–58).

Достаточно яркие и во многом удивительные параллели наблюдаются между «колодкой» и сербским «бадняком» (рождественским поленом), которое в некоторых сербских этнических зонах (Лесковацкая Моравы) также пеленали, как ребенка, о чем мне уже приходилось писать (Толстой 1983а, 47). Исполнение обряда колодки на масленицу перекликается по времени с разыгрыванием игры-представления «Коноплярица» у сербов, в котором также пеленается «ребенок» — надо полагать, небольшое поленце. Сжигание Колодия (подольский вариант обряда) соответствует преданию огню обыденного полотенца (на Черниговщине) или всех ткацких снарядов (на Виленщине).

Еще в одном жанре отразилась тема «биографии» или «автобиографии» (если повествование ведется от первого лица) растения или предмета — в жанре загадки. При этом сюжет жизни и мучений льна отражен достаточно четко в нескольких русских и в кашубской загадках о льне: «Топили, сушили, колотили, рвали, крутили, ткали, на стол клали» или «Били меня, колотили меня, все чины производили и на престол с царем посадили» (сев.-русс., Митрофанова 1968, 75); «Хѣс jem bel bez vině, vėvloklē m'ą z xēci ji nā sm'erc skēzelē. Ūrvelē m'e głovą, a calo v jezorē ūtop'ilē. Z jezora vzalē mēgūe trupa ji začalē gūe rozcēgac, jak jem dłuži bel, a tēj vřucēlē v p'ec. Calī zen' ji calą noc ležēl jem v p'ecu, a tē vēcignalē m'ą ji začalē tak mačēc, jaž m'e všēsče gnētē pūelōmelē. Na kųun'cu b'alci vzałē m'ą v račē ji začalē ze m'e rob'ic přēczēvč dlē xlopōv, zeci ji seb'e» (Sychta 2, 353 — транскрипция упрощена) [Хотя у меня не было никакой вины, выволокли меня из хаты (дома) и на смерть приговорили. Оторвали мне голову, а тело в озере утопили. Из озера взяли мой труп и начали его растягивать, чтобы я был подлинней, а затем бросили в хлебную печь. Целый день и целую ночь лежал я в печи, а потом вытащили меня и начали так мучить, что мне все кости переломали. Наконец бабы (женщины) взяли меня в свои руки и стали из меня делать одежду для мужиков (мужчин), детей и для себя].

Что же касается загадок о горшке, широко бытовавших в различных великорусских зонах, то их значительно больше и они разнообразнее. Горшок — продукт, изготовленный из глины, из земли, и потому загадки о нем носят характер повествования о муках земли (глины). Приведем лишь несколько загадок о горшке из довольно

значительного числа их вариантов: «Был я копан, был я топтан, был я на пожаре, был я на кружале, сто голов кормил. Сделался стар — пеленаться стал; выбросили за окно и собакам не надобно» (г. Тотма, Вологодск. губ.); «Родился — вился; жил — мучился; пал — убился; нет ему ни отпеванья, ни погребенья» (Олонецк. губ.); «Родился на кружале; рос — вертелся; живучи парился; живучи жарился; помер — выкинули в поле, там меня зверь не ест и птица не клюет» (г. Тихвин, Новгородск. губ.); «Взят от земли, яко же Адам; ввержен в пещь огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия; везен бысть на торжище, яко же Иосиф; ставлен на лобное место и биен по главе, яко же Иисус; возопи велиим гласом, и на глас его приде некая жена, яко же Мария Магдалина, и, купивши его за медницу, принесе домой; но расплакался по своей матери, умре, и до ныне его кости лежат не погребены» (Ярославск. губ.; все примеры из: Садовников 1959, 61–63).

В последнем примере языковое, стилистическое и смысловое церковнославянское влияние ощущается явственно, что приближает весь текст загадки к своеобразному микрожитию. В сборнике Д. Н. Садовникова «Загадки русского народа» (СПб., 1876) таких житийных загадок о горшке более дюжины. Из них богатством библейских мотивов отличается следующий вариант, записанный в Пензенской губернии: «Взят от земли, яко Адам; посажен на колесницу, яко Илия; возведен на престол, яко Фараон; вознесен на небо, яко Енох; ввержен в пещь огненную, яко три отрока, и вывезен на торжище, яко Иосиф целомудренный. Мимо идяху, купи его благочестивая жена и паки вверже в пещь горящую и абие распався и рассыпая кости его, яко видение пророка Езекииля; и собра их жена благочестивая и облече в ризы новыя, и плоть бысть и восста из мертвых и нача жити новый век, а не человек» (Садовников 1959, 65).

В украинских и белорусских загадках о горшке, близких к русским, нет, однако, загадок церковнославянского стиля. Ср. украинск.: «З землі робився, на кружалі вертівся, на огні пікся, на базарі бував, людей годував; як упав, то й пропав, ніхто не поховав»; «Родився на кружалі, ріс, вертівся, живучи парився, живучи жарився; став старий — любити перестали, помер — викинули в поле; там мене звір не з'їсть і птиця не склює» (Загадки 1962, 191–192); белорусск. «Быў я на копали, быў я на топали, быў я на кружане, быў я на пожары, быў я на возе, и быў я на торгу» (Свенцянский у. Виленск. губ., Шейн 1893/2, 488–489; Загадкі 1972, 286).

* * *

Собранная и представленная в настоящей статье коллекция текстов не претендует на полноту. Славянские фольклорные сборники, а также архивы содержат значительно большее число текстов типа русской хороводной песни «Лен», русской загадки о горшке и т. п. Тем не менее приведенные выше образцы, основные типы текстов позволяют сделать обобщающий вывод, что *Vita herbae* являлась, и частично является до сих пор, сакральным текстом, служившим и служащим древним и нынешним славянам в качестве защиты от страшных напастей — мора, эпидемии, эпизоотии, реже засухи, ходячих покойников.

Сакральный текст *Vita herbae* может быть выражен вербально, как при исполнении хороводных песен (диалогов) «Лен», «Мак», «Перец», хотя и в этом случае следует говорить о вербально-акциональном тексте, т. к. названия действий сопровождаются показом действий, их символическим исполнением. Текст может быть представлен чисто акционально, без вербального сопровождения, как это делается при сучении нитки, навивании основы, тканье и шитье обыденной рубахи, или тканье (без шитья) обыденного полотенца. По сути дела в этом случае речь уже идет не о рождении и жизни растения и его культивации (льна, мака, перца), а о рождении, возникновении продукта из этого растения. Такими продуктами являются хлеб, полотно, полотенце, рубаха, пояс, крест, храм. Всё же все приведенные тексты можно разделить на две группы: а) необыденные и б) обыденные или: а) относящиеся к культивации растения и б) относящиеся к производству продукта. Однако все в целом они являются текстами «жития» растения, так как, исключая дерево, эти растения (лен, конопля, мак) являются техническими, сырьевыми. К необыденным или культивационным текстам будут относиться игровые тексты, которые можно условно назвать театрально-хореографическими, и тексты нарративные (сказки-новеллы) и паремиологические (загадки). К игровым текстам следует отнести обрядовые тексты типа «Колодия». Все обыденные тексты — обрядовые и сакральные, и все они направлены к одной цели — к защите от мора, чумы, падежа скота, от вражеской пули.

Обыденные действия отличаются компрессией времени, отводимого на обычное производство полотна, полотенца и т. п. Компрессия эта — весьма интенсивная, и поэтому, как в случае с обыденными храмами, она требует и требовала привлечения к обрядовым действиям довольно значительного числа людей. Уложиться в определенное, очень ограниченное время (ночь — от полуночи до первых петухов,

день — от утренней до вечерней зари, одно утро и т. п.) было делом чрезвычайно трудным. Обыденные действия сопровождались, как правило, дополнительными категорическими условиями. Почти во всех случаях требовалась замкнутая, отдельная от семейной и социальной (общинной) среды группа исполнителей обряда. Она не могла быть смешанной по половому признаку и состояла либо из женщин, либо, что реже, только из мужчин. Так как прядение и ткачество — женское занятие, обыденные полотна, полотенца и рубахи выпрадали и ткали женщины. Но эти женщины должны были быть «чистыми», т. е. непорочными, либо девственными, либо перешедшими в такой возраст, когда деторождение уже невозможно. Число их нередко также ограничено и сакрально (девять). Характерной особенностью ритуала выработки обыденного полотна (рушника) в Полесье было условие¹, по которому каждая из женщин обрядового коллектива принимала участие в каждой операции по обработке льна (или конопли) и в тканье рушника, от сучения нитки до вышивания готового полотна, т. е. как бы выполняла роль творца и вершителя мук на всех этапах жизни льна (или конопли) в новой ипостаси. Обыденные кресты, храмы и иконы делались мужчинами. Дополнительные детали, касающиеся мужских участников обрядов, нам неизвестны, а сам обряд уже утрачен. Масленичный обряд «Колодий» — чисто женский обряд, в то время как масленичное представление «Коноплярица» исполняют только мужчины. Восточнославянские хороводные песни и танцы «Лен» и «Мак» — женские, черногорский танец «Бибер» ('перец') — мужской. В украинском проскуровском варианте танца «Мак», бытующем уже в качестве детской игры, в середину круга могут быть поставлены как две девочки, так и мальчик и девочка².

В ряде случаев женский обыденный обряд сопровождался мужским обыденным обрядом (в Полесье делались одновременно, но в разных местах рушник и крест) или мужским необыденным ритуалом (в северо-восточной Сербии в с. Добре делалась рубаха и одновременно ловился петух, которого обряжали в рубаху).

¹ Вероятно, такое условие соблюдалось не во всех случаях, когда ткали обыденный рушник, но еще вероятнее, что собиратели сведений и информаторы, рассказывающие об обряде, пренебрегали этим условием как малосущественной «деталью».

² В этом случае, вероятно, выступает в скрытой форме тема брака. Вообще же тема плодородия выражена почти обязательным женским исполнением обряда. Мужское исполнение македонского обряда «Пеперут» может быть связано с фаллической формой перца и этим объяснено, но, в принципе, далеко не каждое отклонение от типического, почти универсального, должно иметь свое объяснение. В связи с этим на ум приходит приводившийся Р.Якобсоном пример с млекопитающим утконосом, не отменяющий общего типологического положения, что млекопитающие не кладут яйца.

Отведенное для обыденного обряда весьма ограниченное время могло быть ночью, вероятно, от вечерней до утренней зари, или от полуночи до первых петухов, могло быть и днем — от утренней до вечерней зари. Оно зависело от характера обряда, от того, что производилось в обыденное время. Производство обыденной рубахи у сербов и болгар происходило ночью, сокрыто от посторонних взоров, часто молчком, а иногда и нагишом. У полешуков обыденный рушник ткали тоже ночью, но в полесском селе Стодоличичи тот же ритуал совершался днем, на улице, прилюдно. В этом тоже можно видеть особую ритуальную отмеченность и необычность, ибо в повседневной ситуации ткацкий станок стоял в хате и ткать на улице или во дворе было не принято.

Сакральность и магичность обыденных действий не подлежит сомнению. Во всех местах, где обряд сохранился почти до наших времен, именно таким он воспринимался и воспринимается. Что же касается народных песен, танцев и игр, посвященных льну, конопле, маку и перцу, то их обрядовая и магическая роль сильно ослаблена и даже стерта. Все же свидетельство Симы Трояновича показывает, что текст этих танцевальных и хоровых песен имел силу заговора, и с его помощью у сербов отводилась градовая туча. Обыденные обряды как бы подтверждают, что в случае, описанном Симой Трояновичем, произошла не сакрализация несакрального текста, а сохранение сакральности текста. Для понимания глубинного смысла интересующих нас обрядов существенны два момента, присутствующие в обрядовом тексте. Во-первых, компрессия времени при имитации, повторении или исполнении жизненного процесса; во-вторых, подчеркнутое стремление к полноте имитации или исполнения жизненного процесса, к его представлению «от альфы до омеги», от рождения до смерти и даже до конца всей погребальной церемонии, ибо и она, по народным представлениям, входит в жизненный путь человека³. Если выразить все это литературоведческими терминами, то следует сказать, что в интересующем нас тексте (обряде) наблюдаются две основных формообразующих и сюжетообразующих тенденции: а) компактность сюжета и б) полнота сюжета и его завершенность.

³ Это представление хорошо выражено в украинском обряде колодки в варианте, бытовавшем в селе Браилово на Подольщине: колодка не только рождается, но ее и «молитвуют» до крещения, и крестят, а после похорон («хования»), выражающихся в сжигании колодки, ее еще на следующий день оплакивают («плачут за Колодієм»), а в субботу, на второй день после похорон, поминают («випівають, співають, що збулися Колодія»). Сжигание колодки-Колодия соблазнительно сопоставить с древнеславянским трупосожжением, известным по археологическим данным, по памятникам зарубинецкой культуры, и уж во всяком случае следует сравнить со сжиганием бадняка.

Именно завершенность и полнота цикла жизни растения или производства его продукта, а также спрессованность «жизненного» и производственного времени придают, согласно народному представлению, всему обряду ту большúю магическую силу, которая способна остановить чуму, вызвать дождь или предохранить от пули на войне. Обряд и его продукт способен совершать действия, равные чуду, они чудодейственны. Но достаточно, видимо, нарушить хотя бы одно из условий, предписанных обрядом, например употребить для строительства обыденной церкви (или креста) ранее срубленное дерево или привлечь к работе по тканью обыденного полотенца нечестную девицу или «нечистую» женщину, как чудодейственность церкви или рушника исчезает, вернее, не возникает вообще. Впрочем, подобное положение характерно не только для описываемого обряда, но и почти для всех предохранительных и отгонных обрядов вообще.

Большой интерес представляет факт распространения текста *Vita herbae* в разных жанрах. Каждый жанр по-своему консервирует текст и в то же время его видоизменяет, приспосабливает к себе. От характера жанра зависит и степень сакральности или десакрализации текста. Степень десакрализации значительна в детских играх, и в то же время она полностью отсутствует в обыденных ритуалах. В фольклорной прозе сакральность выражена косвенно, через повествование, например, в рассказе хлеба о его муках при обращении зерна в испеченное тесто. Еще более косвенно и опосредованно она выражена в загадке. Но та же приведенная нами серия загадок о горшке во многом объясняет значительную ритуальную роль горшка, наблюдаемую в семейных обрядах (разбивание горшка и т. п.).

В итоге можно сказать, что рассмотренный нами материал демонстрирует релевантность и существенность для некоторых сфер и жанров народной культуры категории завершенности и незавершенности, полноты и неполноты жизненного цикла, обряда, ритуального действия и т. п. Именно на моменте незавершенности, неизжитости века, преждевременного насильственного конца строятся народные представления о заложных покойниках, ходячих мертвецах, о различных напастях, о ненастье, непогоде, бездождии и т. п. К незавершенности очень близок момент неполноты, неисполненности важного жизненного действия, обряда, церемонии, например свадьбы. Именно желанием восполнить отсутствующее и необходимое звено жизненного цикла, восстановить полноту цикла следует объяснить исполнение ряда элементов свадебного ритуала на похоронах незамужней девицы или холостого парня. Примеров, когда категория незавершенности определяет характер ритуала или поверия, весьма мно-

го, и они требуют отдельного рассмотрения. Нет ничего удивительного в том, что коррелирующая с незавершенностью категория завершенности вкупе с цельностью и полнотой отмечена положительной магической силой. Один из таких случаев рассмотрен нами в настоящей статье.

P. S. Некоторые выводы из изложенных выше описаний и свидетельств, фольклорных текстов, верований и обрядов, были сделаны в статьях С. М. и Н. И. Толстых (Толстые 1992; Толстая 1991).

Балтийская традиция и материал, относящийся к мотиву жизни и мук льна, рассмотрены В. Н. Топоровым (Топоров 1990), румынский материал, связанный с «жизнью конопли», анализируется с несколько иных позиций в работах Т. В. Цивьян (Цивьян 1977; 1993).

Первая публикация:

Н. И. Толстой. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–168, 263–266.

II. МЕТЕОРОЛОГИЧЕСКАЯ МАГИЯ

**Вызывание дождя у колодца
(в соавторстве с С. М. Толстой)**

75

**Вызывание дождя в Полесье
(в соавторстве с С. М. Толстой)**

89

**Гром и град в Полесье
(в соавторстве с С. М. Толстой)**

126

**Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах
(в соавторстве с С. М. Толстой)**

162

**Еще раз о теме
«тучи — говьяда, дождь — молоко»**

253

ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДА У КОЛОДЦА *

«...бяху же погани, жьруще озерамъ и клode-земъ и рошениемъ, якоже прочии погане»

(о полянах — I Новгородская летопись под 854 г.)

До наших дней дошло немало древних свидетельств о том, что славяне поклонялись различным водным объектам: озерам, рекам, источникам (колодцам). Первым и хорошо известным в науке свидетельством о таком ритуальном почитании является сообщение Прокопия Кесарийского (VI в.) о том, что славяне «поклоняются также рекам и нимфам и некоторым другим божествам: всем они приносят жертвы и при этих жертвоприношениях гадают» (Прокопий Кесарийский 1950).

Все славянские известия более поздние. Мы остановимся лишь на тех, которые относятся к выполнению определенных обрядов — треб у источников (или колодца). Одной из таких треб было ритуальное вызывание дождя.

В «XIII словах Григория Богослова», славянский перевод которых относится к XI в., есть одна вставка текста, отсутствующая в греческом оригинале (на листах 322α–322β: «Овъ трѣбоу створи на стоуденци дъжда иsky от него забывъ наco бѣ съ нѣсе дъждь даетъ, овъ не сжщимъ богомъ жьреть и бѣ створишаго небо и землю раздражаетъ») (Будилович 1875, 348)¹. Есть и другие славянские рукописи, свидетельствующие, надо полагать, о том же. Правда, некоторые из них переводные с греческого, и соответствующий текст известен и в греческом оригинале. К таковым относится «Слово Ефрема Сирина о втором пришествии», где содержится такой пасус: «отърицаемъ... вѣрова-ния въ солнце и въ луну. и въ звѣзды. и въ источники» (рукоп. б. библиот. Троиц.-Серг. Лавры № 204, л. 30, XVI в.). Буквальным переводом с греческого оказывается и это любопытное место в «Тайноводственномъ поученіи къ новокрещаемымъ» св. Кирилла Иерусалимского: «Потомъ глаголеши и служеніе твое, служеніе діаволе есть, требищная молба, яже на честь бездушенныхъ капищъ бывають, еже въжизати свѣща, или кадиті при источницѣхъ, или рѣкахъ» (рукоп. б. библиот.

* В соавторстве с С.М.Толстой.

¹ Рукопись «XIII слов Григория Богослова» относится к XI в., а перевод, вероятно, сделан в Болгарии в X в. Рукопись переписывалась у южных славян и на Руси. Трудно утверждать, была ли вставка сделана переводчиком или переписчиком. Во всяком случае она произведена с X по XI в. в среде восточнославянской или южнославянской.

Троиц.-Серг. Лавры № 124, л. 194). В отношении же других можно говорить о большей оригинальности. Таковы, вероятно, южнославянского происхождения «Слово на память епископа», где есть обличение следующего рода: «...но ты того (т.е. истинного благочестия. — *Н. и С. Т.*) оставив рѣкамо и источникомъ требы полагаеши и жрѣши яко богу твари бездушной» (рукоп. б. библи. Моск. Духовн. Акад. № 77, л. 227), знаменитый «Златоструй» болгарского царя Симеона (X в.), где говорится: «пожрьѣмъ студеньцемъ и рѣкамъ и сѣтьмъ, да оулочимъ прошеніа своя» (Срезневский 1867, 37), «Слово св. Кирилла» (по предположению некоторых ученых, Кирилла Философа), где утверждается, что дьявол «овы прельсти в тварь вѣровати и в солнце же и въ огонь, и во источники же и въ древа и во ины различны вещи, их же рещи не возможно» (рукоп. б. Соловецк. библи. № 270), и «Слово отца Кирилла, архиепископа Кипринского», в котором содержится призыв: «не нарицайте собѣ бга на земли, ни въ рѣка^х ни въ стѣденца^х, ни в птица^х, ни на въздѣсѣ, ни въ слнціи ни въ лѣнѣ, ни въ каменіи» (рукоп. б. библи. Троиц.-Серг. Лавры № 39, л. 232, XIV в.).

В «Словѣ стго Григорыа изъѡбрѣтено в толцьѣхъ его о томъ како первое погании соуще языцы кланалиса идоломъ и требы имъ клали иже нынѣ то творять» говорится, как приносятся в жертву «коуры, оубогыя кокоши, оубогана коурата». Все они «на жертвоу идоломъ рѣжются, инии въ вода^х потаплаемы сѣть. а инии къ кладеземъ приносяще молатса. и в воду мечють. велеаху жертвоу приносяще» (рукоп. б. Чудова мон. № 270, л. 221, XVI в.). К этому пасусу очень близок пасус из «Слова стго оца нашего їѡ златоустаго архиепска константина града о томъ, како пьрвое погании вѣровали въ идолы», где также упоминаются «ѡбогана коурата», которые «на жертву идоломъ рѣжються, и то блутивше сами (язычники. — *Н. и С. Т.*) надать. И инѣми въ вода^х потаплаемы соуть. А друзии къ кладазѣмъ приходяще молать^с и в воду мечють велеару жертву приносяще» (рукоп. б. Новг. Софійск. библи. № 1262, XIV–XV вв.).

В «Словѣ стыхъ ѡщѣ о постѣ устава церковнаго» перечисляются прегрешения «велми пагѣбна», среди которых значатся: «...насилие непослушанье. божіихъ заповедей. оубийство разбой дѣшегоубство, чародѣйство наоузъ ношениѣ. кощовны йдолослужение. моленья колодѣзнаа. и рѣчнаа пѣсни бѣсовьскыа пласания...» (рукоп. б. библи. Троиц.-Серг. Лавры № 204, л. 252, XVI в.).

Если памятники, из которых приведены цитаты, не все восточнославянского происхождения, то все они переписывались на славянском Востоке, при этом некоторые из них представляют собой значительную компиляцию разных источников (например, «Слово о посте» и др.), в некоторых отмечаются пропуски места, где речь идет о кладе-

зях-студенцах (например, в начальном списке русской летописи под годом 6575-м), в отрывке, приведенном нами выше, из Симеоновского «Златоструя» опущено место о поклонении студенцам, рекам и сетям, то же находим в «Словѣ о постѣ» (рукоп. б. библ. Троиц.-Серг. Лавры № 11, XIV в. и № 144, XVI в.), не приводится место о моленьи колодѣзномъ в перечислении великих грехов, приводимом в «Словѣ стѣхъ ѡщѣ» (рукоп. б. библ. Троиц.-Серг. Лавры № 204, XVI в.).

Факты, приведенные в памятниках, таким образом, могут быть разного происхождения: греческого (при сохранении текста греческого оригинала), южно- и восточнославянского (при вставках, компиляциях и в оригинальных произведениях). Особую ценность поэтому имеют такие свидетельства, как сообщение начальной русской летописи о полянах, которые «бяху же тогда погани жруще езеромъ и кладеземъ и рощеніемъ», или радостное возглашение Кирилла Туровского (XII в.) по поводу христианизации Руси — «не нарѣкуться богом стихіа, ни солнце, ни огнь, ни источницы, ни древа» (ср. почти аналогичную формулу в «Словѣ стѣа ѡца Кирила...»), или обличения митрополитом Иоанном II (XI в.) тех, «юже жрутъ бѣсомъ и болотомъ и кладеземъ». Известны и аналогичные поздние русские свидетельства, вроде статьи «О идолехъ Владимировыхъ», возникшей, вероятно, на основании других ранних источников. В ней среди прочего говорится: «Нѣзны от древнихъ беззаконій источникомъ, и езеромъ умножения ради плодовъ земныхъ жертвы приношаху а временемъ и людеи в водѣ топяху, по нѣкихъ странахъ розсіискихъ сице и доселѣ древняго того безчинія обновляется память» (рукоп. б. библ. Моск. Румянц. музея, собр. Пискарева, опис. Викторова, № 153, л. 100, XVII в.).

Большинство приведенных примеров и выдержек содержится в известном труде Н. Гальковского (Гальковский 1916, 47–50; 1913, 33, 59, 60, 69, 158), и мы решились их вновь привести по двум причинам. Во-первых, книги Н. Гальковского о борьбе христианства с остатками язычества — большая библиографическая редкость, и у нас, и за рубежом; во-вторых, эти свидетельства частично рассеяны в текстах, иногда довольно значительных по своему объему, и на их поиск приходится затрачивать немалое время.

Языческая, нехристианская мольба о дожде не признавалась и осуждалась церковью. Существовала, надо полагать, и мера наказания за подобные мольбы и требы. По нашему представлению, этот момент отражен в нескольких древнерусских номоканунцах — правилах, относящихся преимущественно к покаянной дисциплине, часть которых из-за неканоничности называется обычно «худыми номоканунцами». Приведем извлеченные из таких неканонических текстов примеры.

Так, в «Нѣкоторой Заповѣди», имеющей еще заголовок «СѢхъ Апсль Правилъ» (рукоп. б. Моск. Синод. библи. № 153, XIV–XV вв., л. 295–297) есть статья 30-я: «Аще кто речѣть дождь идеѣ. да покло^н. рѣ» (дословно: «Если кто скажет *дождь идет*, пусть поклонится 100 [раз]»). Эта статья повторена, хотя и в несколько иной формулировке (что существенно, так как проясняет смысл слов «дождь идеѣ»), в «Правилѣ отъ манакануна о чернцахъ» (рукоп. б. библи. Моск. Духовн. Акад., ранее библи. Волоколам. мон., № 523, XVI в., л. 167 об.) под статьей ѿ: «Аще чернеѣ речѣть дождѣ буудеть покло^н рѣ». Она же обнаруживается в «Опитимѣ святыхъ богоносныхъ отецъ» (рукоп. б. Моск. Синод. библи., собрания Чудовск. библи. № 277, XV–XVI вв., л. 368 об. – 371) под статьей 23: «Аще кто рчѣть паки дождь идет покло^н за то ѿ (12)». Здесь уже число поклонов от ста уменьшено до двенадцати. Еще меньшее число поклонов указано в Соловецкой Кормчей 1493 г., л. 378 («Аще кто речѣть дождь идеѣ и за то ѿ (8) покло^н») и в Дубенском сборнике, л. 126 («Аще кто речѣть дождь буудеть ѿ (8) покло^н новъ за то»). Вообще же, по мнению С. Смирнова, худой номоканунец «Нѣкоторая Заповѣдь», к которому восходят другие статьи, возник ранее конца XII – начала XIII в. в среде «духовников потоковников», которые не только попускали слабостямъ детей своихъ духовныхъ, но и «учили на слабость»², т. е. были крайне либеральны, допуская к причастию во время епитимьи и даже разрешая откупиться от епитимьи платой за литургии.

Изложенная выше коллекция цитат из древнерусских текстов, относящихся к почитанию колодцев и вызыванию дождя, не претендует на полноту и исчерпанность материала. Тем не менее она свидетельствует, с одной стороны, о древности и значительной распространен-

² См. приложение к монографии С. Смирнова «Древнерусский духовник» с отдельной пагинацией (Смирнов 1913а, 297). Примеры почерпнуты из того же приложения: с. 30, 305, 154 и 285. Комментарии к ним см. на с. 285, 309, 416. С. Смирнов не видел в приведенных нами текстах указания на совершение обряда и потому называл эти статьи «странными». Он понимал все слова буквально: «странная статья, осуждающая сотнеѣ поклоновъ сказавшаго „дождь идеѣ“» (там же, 306, сноска 1). Отметим для сравнения, что такая же епитимья в 100 поклоновъ в той же «Нѣкоторой Заповѣди» устанавливалась за посещение плодоносного дерева (там же, 30). С. Смирнов отмечает, что, несмотря на явную непригодность и антиканоничность «Нѣкоторой Заповѣди» широко пользовались в древней Руси, и ее следы остались в нескольких памятниках епитимейного характера» (там же, Комментарии, 298). С. Смирнов считает «Нѣкоторую Заповѣдь» памятником славянским, независимым даже от древнейшего славянского епитимейника (там же, 290). Что касается статьи 30-й, то она повлияла на другие, приведенные нами тексты и является также самобытно славянской (русской?). Возникновение «Нѣкоторой Заповѣди», по мнению С. Смирнова, следует, вероятно, отнести к первой половине XI в. (там же, 285, 288–298).

ности обряда вызывания дождя вообще и у колодца в частности, с другой — об его авторитетности и устойчивости и в то же время неприемлемости и «опасности» этого обряда для ортодоксального христианства, для еще нового в эпоху XI–XIV вв. «книжно-церковного» мировоззрения, в ту пору достаточно четко противопоставлявшегося народному, «диалектному», языческому.

Отрицание языческого культа не позволяло славянским книжникам уделять этому обряду внимание, описывать его внешние формы, как нельзя было писать подробно и о богах (Перуне, Велесе, Мокоши и т. п.) и духах природы (берегинях, русалках, вилах). Поэтому записи о «молениях колодезных», о вызывании дождя вообще, как и немногие другие записи, касающиеся славянского язычества, лишены важных деталей. К счастью, однако, в одном из самых старых свидетельств говорится о цели моления — «джда иsky отъ него» (стоуденьца. — Н. и С. Т.). В иных, правда, редких, случаях цель бывает другой — «очныя ради немощи» (в житии муромского князя Константина Святославича XVI в. — христианская адаптация?), но характер, процедура самой требы остаются неясными. В этих случаях исключительную ценность приобретает современный этнографический материал.

Этот материал богат и разнообразен, и нам трудно с достаточной уверенностью сказать, какую именно форму ритуала имел в виду переводчик или переписчик «XIII слов Григория Богослова», когда делал вставку в текст о «трѣбѣ на стоуденьци». Тем не менее приведем описание одного из ярких обрядовых действий, зафиксированных нами на магнитофонную ленту всего несколько лет тому назад.

В восточном Полесье в селе Стодоличчи Лельчицкого района для вызывания дождя у колодца производятся следующие магические действия: в колодец сыплют освященный мак или вешают на колодец «обыденное» полотенце, болтают палками воду и «голосят по Макару». Это видно из следующих текстов, которые мы приводим в фонетической записи.



(I) Як ја була мал'ен'коју дівочкоју, нів'елічка, давали мні мак с'в'ечаны і прѣсто ја ішчѣ з другѣ дівочкоју ѣты мак насыпали у криницу і мешали ту воду палками, палкі побрали — прѣсто кижѣчки — і мешали кижѣчками і мешали ѣтыми кижѣчками і казали: Мака́рко, сынѣчок, да ву́л'ез' із воды, розл'ѣј с'л'ѣзы по с'в'егу́ј з'емлі-і-і. Так вот го́лосом і в'ела́ — ужѣ так го́лѣс'ац' як по м'ѣртвому вс'е равнѣ. Ну да так вот помешала да ву́жала ['вынула'] — на т'е[бе] с тогѣ дн'а да і пошо́ў дож да ід'ѣ, да ід'ѣ, да ід'ѣ. И пра́вда ѣто, ужѣ і сос'ѣды зна́јуц', ка́же: ба́бо Ва́с'о, уніміц'е дож. Ніл'з'а, ка, ја ні умі́ју уніма́ц' — як м'ен'ѣ малу́ју управл'али да мешала ѣту криницу, сыпали с'в'ечаны мак да бу́ў пошо́ў дож да ја і зно́ў насыпала да і засыпала...

На вопрос о том, сколько раз надо «голосить по Макару», информант ответила, что, видно, в этот раз она слишком долго голосила, поэтому дождь долго идет: мо так як ѣты раз до́ўго го́лѣсила, мо он до́ўго ід'ѣ, мо б м'ен'ч, то мо бы м'ен'ч, бог жо зна... А ѣты раз, пра́ўда, што у нас бы́ло су́хо да до́ўго су́хо да без ко́нца до́ўго, ну да с'в'ечаны ѣты мак да́но мні да нос'іла да насыпала да помешала да ста́лі дожді, ста́лі дожді, вот ц'еп'ѣр дождж'у́ скѣл'кі хоч³.

(II) Ну вот ц'еп'ѣр н'ема дождж'у ѣты м'ѣс'яц. Ну, кажу́, постѣјц'е: ја пришла́, ўз'яла́ с'в'ечаного, там мак такі, ішчѣ што там... са́ло с'в'ечанѣ, як паску с'в'ѣц'им, вот в ѣты колѣд'ез' сыпали, колоцілі круко́м і го́лѣс'ац' жонкі: Мака́рко ўтопи́ўса, Мака́рко ўтопи́ўса — і што ву зна́јец'е: пуд в'ѣчор дож пошо́ў. Ці онѣ так соўпада́је... С'півajúц' так прѣсто, го́лѣс'ац, н'ѣ с'півajúц' п'ѣс'ні, а як покѣјніка: ој, Мака́рко ўтопи́ўса... да на ўс'у го́лову, да ўс'ѣ так поју́ц', крича́ц' круго́м, го́лѣс'ац' як по покѣјнику і вот соўпало і дож пошо́ў. А одного́ го́да ѣто пра́лі рушні́ка. От, трѣба усі́м зѣбра́цца жонка́м на ўліцу і с'ѣс'ці, [взять] л'он і мучкі порѣбіц' і на́прас'ці ѣтых ніток на ўліцы і на ўліцы посно́вац' јих за плѣт, зѣбіц' крѣсна і вутка́ц' полотно́, рушні́ка, ѣто ус'ѣ за одзін дз'ѣн' і зан'ес'ці на криницу — і ѣто то́жѣ ја пра́ла, ѣто ѣт году́ў три — чѣтыри то́му наза́д — зан'еслі у то́ј кра́ј на криницу і пов'ѣсілі рушні́ка, поко́лоцілі криницу і дождж' пошо́ў, ѣт палко́ју ко́лоц'ац' во́ду, кижѣм, мо́цно ко́лоц'ац', вѣто́м ко́лодз'ез'ѣ круко́м колоцілі ѣтым што ц'ага́јем в'ѣдрѣ...⁴

Зафиксированный в селе Стодоличы восточнополюсский обряд вызывания дождя, на наш взгляд, весьма архаичен. К числу архаических, заслу-

³ Рассказ записан нами в 1974 г. в селе Стодоличы Лельчицкого р-на Гомельской обл. от Василины Миничны Шур (около 70 лет). О Макаре-«утопленнике» см.: Топоров 1979, 39–46; Судник, Цивьян 1979, 99–103; Толстые 1979, 70–75. Любопытно отметить, что имя *Макар*, *Макарушка* в одном из сел Архангельской обл. принадлежит персонажу святочной игры в покойника, которого носят по домам и оплакивают. Игра так и называется: «Макарушка носить» (см.: Савушкина 1976, 42).

⁴ Записано там же от Текли Карповны Козаченко (62 года).

живающих безусловного внимания моментов относятся: 1) представление о связанности всех водных стихий; 2) жертвоприношение воде (источнику) маковых зерен; 3) прядение и тканье «обыденного» полотенца; 4) ритуальный акт битья (колочения); 5) связь дождя с утопленником; 6) драматическое действо утопления — выхода из воды мифического Макарки.

Рассмотрим кратко и порознь эти моменты.

1. Суждение о тесной взаимосвязи водных стихий неба, земли и преисподней — воды небесной (ср. древнеслав. книжное «твердь небесная») воды земной (ср. «твердь земная») и воды подземной — суждение несколько наивное, но в принципе с метеорологической и геологической точек зрения правильное. Известны полесские, кашубские и иные славянские представления о взаимном сообщении всех земных водоемов через подземный водоем (см.: Толстой 1969, 207; Sychta 1968, 100). Прямая связь между земной и небесной влагой существует не всегда, но она ярко выражается, по народным верованиям, во время радуги, когда небесная дуга набирает с земли (из источника, озера, реки, моря и т.п.) воду на небо (Толстой 1976а). Эти представления Б. Сыхта удачно обозначает терминами «народная геология» или «народная наука», «народное знание».

Воздействие на одну часть водной стихии (низ) принесением жертвы, битьем и т.д. должно отразиться на другой — полярной — ее части (верх) и вызвать дождь.

2. Высыпание макового зерна в колодец (криницу) — акт жертвоприношения. О том, что это так, свидетельствует возможность употребления с той же целью освященного сала, трав и т.п. Сало уже больше напоминает тех «убогих курят», о которых говорится в древнерусском «Слове св. Григория». Освящение мака, сала, трав и др. растений — акт, привнесенный христианством, более поздний. Освящение растений (*зіл'а*) и их семені происходит два раза в год — «на Трійцу и Маков'єја» (1.VIII ст. стиля, за пять дней до Спаса), а яблоки, груши и «бороду» с нивы — на Спаса (6.VIII ст. ст.). Заманчиво видеть в освящении мака и Маковее народноэтимологическую связь. Мак, употребляемый для сакральных целей, называется в восточном Полесье *відун* (ср. вѣдунъ 'колдун' и т.п.). Он играет важную роль во многих ритуальных действиях, прежде всего предохранительных. Так, видуном обсыпают хату, чтобы мертвец (упырь) не ходил, или хлев, чтобы оградить скотину от нечистой силы. В Волынском Полесье «в могилу самоубийцы вбивают осиновый кол и обсыпают ее маком, со словами: „тогда будешь ходыты, як мак переличиши“ (т.е. когда пересчитаешь мак» (Пероговский 1879, цит. по: Зеленин 1916а, 17). В западном Полесье (с. Спорово) функцию мака-видуна выполняет *лішчык* — семя самосейного льна.

3. «Обыденные» действия, т. е. совершаемые на протяжении одного дня — прядение и тканье полотенца, постройка храма, изготовление креста — служили у восточных славян средством борьбы против эпидемий и падежа скота (Зеленин 1911; Перфецкий 1915). «Обыденное» полотенце в обряде вызывания дождя выполняет ту же функцию, что и *с'в'ѣчаноје*, т. е. функцию жертвенную и охранительную. Такие полотенца ткались женщинами, притом обязательно на улице, и затем вешались на криницу (ср. распространенный в Полесье обычай вешать полотенца на могильные кресты).

4. Колочение-битье колодца (криницы) палками, наряду с размешиванием макового зерна, — акт, вызывающий плодородие. В Полесье на *Júr'ja* (23. IV ст. ст.) бьют скотину освященными ветками вербы: *колы выпускајемо пѣршыј дэн' на пашу, тоды тоју вѣрбыноју по коровы тры рэзы*. Магический характер битья, имеющего целью способствовать плодородию скота, ярко проявляется также в полесском обычае бить корову фартуком беременной женщины: *як корова доўго н'е побігаје, то значит' тоўста баба стоіт' у двэр'ах і здоймаје хвартуха с сэбе і тры рэзы корову по крыжах вѣйтнэ коб вона погул'ала* (с. Спорово). В Дмитровском уезде под Москвой еще в 20-е гг. XX в. корову, выгоняя, ударяли лопатой, которой веют хлеб, чтобы она телила телок (д. Савельево), или клюшкой, через которую она переступала в воротах, и, ударяя, приговаривали: «Тели телок, тели телок!» (д. Бородино) (Зернова 1932, 42).

Швыряние горящих головешек об землю и битье земли горящими ветками и факелами на Ивана Купалу (на *Jána* — 24. VI ст. ст.) в Полесье (с. Спорово), вероятно, того же свойства. К нему близко битье *бадняком* — рождественским дубовым поленом — по огню у сербов. При этом бьющий — *полазник* — произносит: «Толико синова и ћери и снаха, колико варница» и т. д. (Високо, Босния) (Филиповић 1949, 126).

Сакральное битье распространено у всех славян. В севернорусском свадебном обряде известен ритуал битья молодых в первую брачную ночь: когда жених с невестой лягут в постель, их закроют одеялом, а дружка их «погонялкой хвощет» (кнутом бьет) (Соколовы 1915, 337–356). Не оставляет сомнения и назначение битья в сербском свадебном обряде, когда свекор бьет молодую невестку кнутом трижды: утром после венца, днем во время свадебного обеда («кад се приказује част») и вечером перед первым брачным ложем (Ердељановић 1951, 139). Сюда же можно отнести битье молодых (трижды) кумом после их сведения у сербов в Бачке, битье на Рождество рогом от зарезанной и приготовленной к праздничному столу скотинки неплодоносящего фруктового дерева с заклинанием: «Ја тебе рогом, а ти мене плодом!»,

или битье бесплодной женщины для того, чтобы она зачала, и беременной, чтобы она легче рожала и дети были здоровы и благополучны (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 310).

Можно, однако, предположить в некоторых случаях и иную магическую цель битья: здоровье (близкое к плодородию), вызывание любви (что также связано с идеей плодородия) и, наконец, изгнание злого духа, и т. п.

5. О магической связи ненастья и дождя с утопленником в славянском народном представлении говорит ряд этнографических фактов. Так, у восточных славян, на Полтавщине (г. Годяч) зафиксировано в середине XIX в. верование, по которому, «як хто втопыцца, то схвачу-ещя на час буря» (Зеленин 1916, 1128).

Сходное поверье отмечено в Волынской губернии: «...як знов хто втопыцца, то треба его на граныци, або при болоти поховаты, бо ему сподобалася вода... От того-то, як втопленник случается, завше дощ иде» (Кудринский 1894, цит. по: Зеленин 1916а, 53).

Сербы в Боснии (г. Високо и окрестности) полагают, что самоубийство вызывает «вријеме» (непогоду, дождь). Там же существовало поверье, что злые души и утопленники управляют облаками. Поэтому старые женщины во время ненастья («кад вријеме пуша») выходили на двор перед домом, выносили подвенечную рубашу и, называя по имени утопленников из села, просили их отвести ненастье от урожайных полей: «Боко, по Богу брате, врати вријеме да по љетини не иђе!» В тех же краях сербы и мусульмане полагают, что причиной длительного ненастья оказывается либо брошенный в воду внебрачный ребенок (*копиле*), либо брошенный в воду труп убитого, либо утопленник, не вынутый из воды (Филиповић 1949, 205). Аналогичный ритуал известен в Старой Сербии в районе Призрена и Печи: «Как только заметят, что ураган неминуем и собирается попортить их нивы, бабы выносят во двор стол, кладут на него три ложки и пест. Как только начнет падать дождь, баба с ситом выходит во двор, машет им преусердно и кричит что есть мочи: „Мара, Стойка! Гей Мария, Гей Магдалина! Выходите навстречу облаку и сверните его туда, где и песен не поют, не плачут, где и петухи не поют, т. е. в горы, где никого нет — уа! уа!“» (Ястребов 1886, 174–175). Характерны и случаи, когда христианство замещало своей обрядностью обрядность языческую. В округе г. Високо молебен о дожде православные сербы служили на кладбище (Филиповић 1949, 124).

6. Восточнополесский обряд вызывания дождя включает в качестве основного элемента плач по покойнику (утопленнику): «Макарко ўтопіўса, Мака́рко ўтопіўса!» — и заклинательную формулу: «Макарко, сыно́чок, да ву́л'ез' із воды, розл'е́ј с'л'о́зы по с'в'ету́ј з'емлі...», — в

которой, как и в заговорах, мы видим крайне лаконичное и свернутое воспроизведение определенного драматического действия — утопления Макарки, а затем призывание его выйти из воды — смерть и воскрешение (ср. мотив умирающего и воскресающего бога в колядовании, масленичном обряде и т.п.). На этот древний мотив обратил внимание еще Фрэзер в его знаменитой «Золотой ветви». Он относил к таким умирающим и воскресающим божествам египетского Озириса, фригийского Аттиса, вавилонского Таммуза, греческого Адониса и др. К ним же можно отнести греческого Гиацинта и Нарцисса, Диониса, Персефону и др.; ср. также восточнославянские образы Купалы, Костромы, Кострубоньки, Ярилы и смысл многих других славянских обрядов (см.: Кагаров 1918, 56–57; Пропп 1963, 92–93).

Любопытно отметить, что в описываемом обряде не употребляется слово *дождь*, а лишь метафора — *слезы*, и созвучная теме утопления, и воспроизводящая формулу плача по утопленнику, в которую заключена вся словесная часть ритуала. Магическое значение слез, способных предотвратить засуху, отчетливо выступает и в одном из элементов троицкого обряда, описанного А. Б. Зерновой: «Во время троицкого молебна девушки, стоящие слева от алтаря, должны уронить несколько слезинок на пучок мелких березовых веток. Этот пучок тщательно сберегается после и считается залогом того, что в это лето не будет засухи» (Зернова 1932, 30).

Изложенный выше восточнополесский обряд вызывания дождя, насколько нам известно, не был подробно описан. Упоминание о нем можно найти в статье Н. Дмитрука о способах вызывания дождя в районах, территориально близких к селу Стодолича (Дмитрук 1927). Так, согласно Н. Дмитруку, в 20-х гг. в с. Лопатичи (совр. Олевский р-н Житомирской обл.) одна баба говорила во время засухи: «Я то на больш мак сип'ю в колодезь, шоб дощ був»; в селе Шатриши (что в двух верстах от Коростеня) «сывачений мак сип'ють в криницах; треба, шоб у три криниці всипати»; в селе Пашины (совр. Коростеньский р-н Житомирской обл.) «свячений мак кидають потрошку в три криниці», а в с. Коптивщина (совр. Овручский р-н Житомирской обл.) освященный мак сыплот в три колодца по три щепотки.

Этот способ вызывания дождя не является единственным. В тех же Стодоличах, помимо колочения и посыпания маком колодца, ткань рушника, бытуют еще следующие обрядовые действия: бросание горшков и денег в криницу, вычерпывание криницы («От за́сухі горшкі у крині́цы кіда́юц', мон'ёты. Ус'у во́ду з крині́цы ви́чэрпл'уц'»), вырывание креста из могилы висельника, похороненного на кладбище. Н. Дмитрук свидетельствует еще о ряде обрядов вызывания дождя, которые были известны преимущественно на севере Жито-

мирищины в 20-х гг. (там же). Среди них отмечаются обряд пахания высохшей части реки или болота (см. подробнее: Максимов 1927) (с. Лопатищи, Шатрищи и Васьковичи Овручского р-на), обряд обливания льна водою (с. Лопатищи), бросания воска в колодец (с. Пашины), купания ведьмы в реке (с. Лука Житомирского р-на), выкапывания четырех крестообразно расположенных ямок на дороге (местечко Народичи Коростеньского р-на), пахания дороги поперек деревянной сохой (д. Красятичи Киевской округи), вывешивания на дереве убитой змеи (с. Лопатищи) или подвешивание лягушки за лапку (с. Коптивщина), запрещения что-либо городить или огораживать (с. Береза, Луцкий р-н, Волынская обл.), выливания из ведер воды посреди хаты и обливания снаружи четырех углов хаты (с. Пашины) и т. п. Особо отметим обряд бросания кирпича в источник, зафиксированный тем же Н. Дмитруком в с. Садово (Луцкий р-н): «йдуть до кринички, де сама вода б'є (жива) і кидають тудя цеглу» (ср. полесское бросание горшков в колодец и македонскую «черемидарску маджию», о которой ниже). Как и в с. Стодоличи, эти обряды выполняют почти исключительно бабы (или девки). Для сравнительного анализа разных обрядов интересна еще одна деталь. В с. Лопатищи четыре бабы, запряженные в плуг, пахали речку, где высохло, и сеяли на этом месте мак. За пределами восточнославянской территории известны и другие обряды, среди которых особое место занимает цикл южнославянских «додол».

В связи с действиями вызывания дождя интересно было бы рассмотреть и действия, вызывающие бездождие, засуху. Например, в западной Болгарии и Македонии известна «черемидарска маджия» (магия черепичников): закапывание осленка или кошки для того, чтобы предотвратить дождь во время сушки черепицы. Однако крестьяне, заинтересованные в дожде, могут противодействовать этой магии: для этого нужно незаметно взять одну черепицу с телеги и бросить ее в реку или утопить в воде (Кепов 1936, 129; Тановић 1927, 434). Ср. обычаи вырывать из могилы «нечистого» покойника-самоубийцу, бросать его в канаву или в реку, а могилу поливать водой с целью вызывания дождя (см. об этом подробнее: Зеленин 1916а, 66–85; Толстой 1972; Толстые 1978а, 107–111)⁵.

⁵ Одно из древнейших русских свидетельств об обычае вырывать из земли трупы умерших неестественной смертью находим у русского проповедника XIII в. Серапиона Владимирского: «Нынѣ же гнѣвъ бѣи̑ видащи і заповѣдаѣте: хто буде оудавленника ілн оутоплени^к погребль, не погубите лю^ди̑ сихъ, выгребите. ѿ, безумьѣ злоѣ! ѿ, мало-вѣрьѣ!... Потопъ бы^с при Ноѣ не про оудавлена^г, ни про оутоплени^к, но за лю^дскина неправды... Сим ли Ба оумолитѣ, что оуто^лла ілн оудавленника выгребсти? сим ли бѣю казнъ хочете оутиши^т?» (см.: Петухов 1888, 168).

В основе восточнополесских обрядов, совершаемых во время засухи, лежит, таким образом, представление о связи засухи с «заложными» покойниками, т. е. умершими неестественной смертью: самоубийцами, висельниками, утопленниками, опойцами и т. д. Эта связь была отмечена уже Д. К. Зелениным в «Очерках русской мифологии». Следует, однако, обратить внимание на то, что полесский материал в ряде случаев не соответствует трактовке Д. К. Зеленина. Прежде всего он обнаруживает неоднородность категории «заложных» покойников, в определенном отношении даже противопоставление, например, утопленника и висельника. Утопленник в некоторых зонах Полесья не только не считается «злым», т. е. связанным с нечистой силой, но, напротив, признается святым; его не только разрешается хоронить на кладбище, но им открывается новое кладбище. Таким же святым иногда считают опойцу и убитого громом. Иное дело — висельник: его ни в коем случае нельзя было хоронить на кладбище, висельника хоронили либо там, где он повесился, либо на развилке дорог, а могилу забрасывали ветками и хворостом и вбивали в нее осиновый кол. Захоронение же висельника на кладбище, как считалось в Полесье, вызывает засуху. Таким образом, интерпретация подобных мифологических мотивов непременно должна учитывать возможные территориальные расхождения и варианты, т. е. географию соответствующих явлений. В ряде случаев такие расхождения можно наблюдать и на сравнительно небольшой и достаточно единой территории, ср. различное отношение к человеку, убитому громом, как к а) праведнику (счастливому) и б) грешнику (несчастливому) в Польше, Западной Белоруссии и на Украине (Moszyński 1936, карта № 6). Все это говорит о насущной необходимости создания «диалектологии» славянской мифологии, о необходимости сопоставления и разграничения отдельных «диалектных» фактов, о важности создания региональных и национальных атласов традиционной народной духовной культуры.

Таков краткий анализ стодолического обряда, который мог бы быть полнее и убедительнее, если бы был привлечен более широкий славянский материал, более широкий в территориальном (ареальном), ритуальном (обрядовом), фольклорном (прежде всего жанровом) и мифологическом аспектах.

Окказиональный обряд вызывания дождя, как видно из предшествующего изложения, обнаруживает в отношении отдельных своих компонентов связь и с семейной обрядностью, и с календарной обрядностью (например, битье — в свадебном и купальском ритуале), и с фольклором (например, плачи по покойнику, что является и частью погребального ритуала), и с мифологическими персонажами (Макар-

ка как некое божество), наконец, с той же окказиональной обрядностью (например, тканье рушника).

Мысль о том, что народная песня и народная сказка вышли из обрядового круга, из обрядовой системы, главным образом календарной, волновала и вдохновляла фольклористов от А. Н. Веселовского до В. Я. Проппа. Однако ни фольклористы, ни этнографы не попытались проследить, каким путем шла эволюция самого обряда со всей его достаточно сложной, как правило, трехчленной структурой — словесной (вербальной), предметной (реальной) и действенной (акциональной) (подробнее об этом см.: Толстой 1982).

В самых общих, сильно огрубляющих чертах, можно сказать, что развитие шло от окказионального обряда к календарному, от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, предупреждающему, от обряда, темпорально (временно) не закрепленного, к обряду, закрепленному во временном отношении, т. е. к календарному.

Этот процесс происходил в прошлом и продолжает происходить и сейчас в тех славянских зонах, где живы еще традиции народной духовной культуры. Естественно, что происходит не то же самое по своему материальному воплощению, что происходило несколько и более тысячелетий тому назад, но наблюдается нечто аналогичное, типологически и структурно сходное, что дает нам право принимать элементы и отношения современной динамики структуры как модель для диахронических (исторических) процессов прошлого.

В сущности всякий окказиональный обряд, скажем, такой обряд, как плювиальный (т. е. вызывания дождя), синкретичен по своей структуре и символической семантике. В нем, как в зародыше, можно обнаружить элементы и формы различных по жанру ритуалов и фольклорных текстов, принимающих, входя в определенный жанровый ряд, более строгие очертания и формы. Но в том же окказиональном обряде можно найти другое, не менее важное для исследований типологического и историко-генетического порядка — более прозрачную семантику и более четкое функционирование отдельных символов (вербальных, реальных и акциональных), которые, как отдельные компоненты-кирпичи, формируют здание также каждого отдельного неокказионального обряда, сопутствующего ему фольклорного репертуара и фольклорного репертуара, автономного по отношению к обрядовой сфере духовной культуры.

Изучение окказиональной обрядности существенно для понимания поэтики и структуры многих фольклорных жанров, ибо обрядность этого типа способна предложить определенную модель в виде в общем несложной системы отчета, которая может быть интерпретирована и диахронически (исторически), и типологически. С этой це-

лю важно предпринять достаточно полное и планомерное типологическое, ареалогическое и сравнительно-историческое описание славянских окказиональных обрядов. Само число славянских окказиональных обрядов ограничено, и их учет и рассмотрение несравненно проще и доступнее, чем, например, описание и инвентаризация свадебной и колядной (рождественской) обрядности и сопровождающего их песенного цикла. Ко всему этому следует добавить, что окказиональная обрядность — наименее изученная область славянской обрядово-фольклорной культуры.

Первая публикация:

Н.И. и С.М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству: 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 21. С. 87–98.

ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ В ПОЛЕСЬЕ *

Проблема изучения славянского язычества, недавно вновь применительно к современным задачам исторической науки поставленная акад. Б. А. Рыбаковым (Рыбаков 1974), вызвала большой интерес археологов, историков, этнографов, фольклористов и лингвистов. Возникли оживленные дискуссии и споры, часть которых уже нашла свое отражение в печати, часть же, вероятно, будет обсуждена в научной литературе в скором будущем.

Поскольку вопрос славянского язычества является фактически вопросом истоков, содержания и форм древнеславянской и древнерусской культуры, он будет, надо полагать, обсуждаться все шире и исследоваться все глубже с привлечением все большего круга специалистов и источников. В одном сейчас нет сомнения и существует полное единодушие: еще недостаточно собран и классифицирован материал по славянскому язычеству, сбор этого материала, пока он возможен, должен проводиться энергично и планомерно, ибо от его полноты и четкости зависит очень многое в концепционно-теоретическом аспекте. К счастью, в отдельных славянских зонах в памяти народной, в памяти старшего поколения, еще сохранились многие языческие обряды и поверья (иногда несколько христианизированные, иногда лишенные даже этого покрова), сохранились, несмотря на решительные преследования со стороны церковных и административных властей в течение многих сотен лет.

Обряды вызывания дождя были известны почти всем народам мира. Еще Фрэзер в своей «Золотой ветви» показал типологическое сходство обрядов этого плана у народов Европы, Африки и Америки. Помимо типологического сходства, можно выделить и некоторые генетически общие черты для индоевропейцев, любопытные и яркие схождения отдельных этнических, в частности славянских, зон с кавказской зоной, ряд особенностей и еще больше схождений в славянском и балканском ареалах. Все эти показатели свидетельствуют об очень большой древности интересующих нас обрядов, возникших задолго до христианской эры.

Как ни странно, литература по восточнославянским обрядам вызывания дождя довольно скудна. Этот факт вынуждает до сих пор некоторых исследователей искать русские и восточнославянские примеры в той же «Золотой ветви» Фрэзера. В самом деле, почти нет спе-

* В соавторстве с С.М.Толстой.

циальных работ, посвященных нашей теме, если не считать отдельных упоминаний в известной монографии Д. К. Зеленина о заложных покойниках (Зеленин 1916а, 65–75, 80–88) и в исследовании Е. В. Аничкова о весенней обрядовой песне (Аничков 1903, 210–217, 244–247, 322, 339, 347, 364, 380; Аничков 1905, 340). Лишь в двух небольших статьях, помещенных в изданиях, давно ставших библиографической редкостью, есть некоторые сведения о вызывании дождя. Мы имеем в виду вышедшие в конце 20-х гг. статьи А. Максимова (Максимов 1927, 15–20) и Н. Дмитрука (Дмитрук 1927). Это создавало впечатление бедности древней восточнославянской духовной культуры в данном отношении или очень большой стертости соответствующих языческих представлений, напоминающей ситуацию, возникшую под влиянием католицизма у западных славян.

Настоящая статья ставит своей целью изложение нового материала, собранного в Полесье в 1974–1976 гг. в результате полевой работы и с помощью специального вопросника¹, его предварительную систематизацию с учетом близких явлений в других славянских регионах, в первую очередь в южнославянском макроареале. В первой заметке на эту тему речь шла об одном полесском обычае вызывания дождя у колодца с оплакиванием и вызыванием мифического Макарки (Толстые 1981а). Там же были приведены все известные нам исторические свидетельства о славянских языческих требах, начиная с XI и кончая XVI в.

Описанный в первой заметке архаический ритуал вызывания дождя не является ни единственным, ни наиболее распространенным способом борьбы с бездождем, бытовавшим в Полесье. Полевые разыскания показали, что в Полесье практиковалось множество форм языческого обряда вызывания дождя (дополненных в некоторых случаях элементами бытового христианства), общий набор которых в силу своей относительной полноты может послужить основой для сравнительно-исторических и сравнительно-типологических исследований в пределах славянского этнического континуума.

Немалую роль играет и географическое положение Полесья, удаленность его от балкано-славянской макрзоны и ряда других архаических макро- и микрозон (кашубской, лужицко-сербской и т. п.), его физико-географические особенности (леса, в недавнем прошлом непроходимые, или труднопроходимые болота), его срединное положение в славянском этно-диалектном континууме и, наконец, его близость к территории славянской прародины. Руководствуясь последним,

¹ Список обследованных населенных пунктов и программа-вопросник помещены в приложении к статье.

можно, например, оспаривать чисто балканский, по мнению некоторых ученых, характер обряда «додол» (то же «пеперуда», «прпоруша» и т. д.), и говорить о его исконно славянском (*resp.* индоевропейском) характере, подтверждаемом сохранившимся в центральном Пинском Полесье обрядом «вождения куста», обрядом, как будет видно из дальнейшего, связанным с вызыванием дождя. Спорным оказывается и фракийское происхождение болгарского обряда «Герман», имеющего параллель в восточной Белоруссии на Могилевщине, о чем подробнее говорится ниже. Число подобных примеров можно было бы умножить, однако это не входит в нашу задачу. Мы ставим своей целью предварительную классификацию форм полесского обряда вызывания дождя, приведение иллюстративного материала, предполагая в дальнейшем некоторые из этих форм описать подробнее.

Еще одно замечание общего характера. Полесье, будучи одной из наиболее архаических и консервативных в этническом и языковом отношении славянских зон, отнюдь не является монолитным и обнаруживает весьма дробное и разнонаправленное членение, в частности и в интересующем нас отношении. Систематическое описание бытовавших в Полесье ритуалов вызывания дождя по единому вопроснику в разных населенных пунктах Белорусского и Украинского Полесья вскрывает немало различий даже на этой сравнительно небольшой территории, одни из которых могут интерпретироваться как отражение разных эволюционных стадий древнейшего общеславянского ритуала, а другие — как проявление локальных разновидностей обряда и связанных с ним мифологических представлений. Выявление такого рода различий, касающихся наличия или отсутствия целых звеньев ритуала или каких-то отдельных деталей, составляет одну из главных задач при изучении ритуала вызывания дождя в общеславянской перспективе, особенно в связи с попытками реконструкции его древнейшего варианта.

Полесский обряд вызывания дождя включает множество ритуальных действий и запретов магического, охранительного или заклинательного характера, которые могут быть сгруппированы в следующие комплексы: 1) ритуальные обходы села, полей, церкви, источников, колодцев, сопровождаемые молебствиями о дожде; 2) обыденные, т. е. совершаемые в один день от восхода до захода солнца действия — тканье специальных рушников и изготовление крестов, устанавливавшихся на развилках дорог или у колодцев; 3) ритуальные действия у колодца; 4) ритуальные действия над могилами «нечистых» покойников; 5) запреты, приуроченные ко дню Благовещения; 6) поливание, обливание водой и погружение в воду людей и различных предметов; 7) пахание и копанье земли; 8) другие действия: разрушение муравейника, убиение ужей и лягушек и т. д.

В данной статье мы не можем отразить весь собранный материал. Поэтому здесь не будут подробно рассматриваться такие наиболее распространенные и достаточно полно представленные в ответах на программу (и хорошо отраженные в этнографической литературе) акты, как моления о дожде с обходом села и полей и обыденные действия во время засухи. Действия такого рода, как известно, совершались и во время иных стихийных или социальных бедствий (эпидемии, мор, падеж скота, войны и т. п.), и потому они не являются специфическими для интересующего нас ритуала, хотя некоторые детали этих действий заслуживают пристального внимания и обнаруживают весьма примечательное сходство с аналогичными ритуалами, известными из этнографических работ по другим славянским регионам². К таким ритуальным действиям, имеющим более общий смысл и более широкую сферу применения, помимо молений и обыденных актов, относится опахивание (см.: Журавлев 1978б). В то же время опахивание очень близко к некоторым действиям, специфическим для вызывания дождя (пахание высохшего русла реки, пахание дороги, рытье ям на дороге и пр.), поэтому материал, связанный с опахиванием, учитывается в настоящем описании. Таким образом, из всего комплекса ритуальных действий, направленных на вызывание дождя, здесь будут проанализированы лишь те, которые непосредственно связаны с народными представлениями о природе и причинах засухи и являются специфическими для ритуала вызывания дождя в Полесье.

Колодец в обряде вызывания дождя. В комплекс ритуальных действий у колодца, зафиксированных в Полесье, входили моления о дожде, обход колодца, огораживание его, вкапывание деревянного креста у колодца, выливание воды из колодца и обливание колодезной водой; колочение, битье или размешивание воды в колодце; бросание в колодец различных предметов; голошение по утопленнику у колодца.

Тот факт, что действия у колодца или над колодезной водой составляют значительную и почти повсеместно распространенную часть полесского ритуала, легко объясняется тем, что колодец входит в систему земных водных объектов наряду с рекой, озером, болотом и притом является самым близким и привычным для людей источником земной воды, ибо в селе может и не быть других водоемов. С другой стороны, роль колодца определяется тем, что обряды вызывания дождя включают множество операций с водой, основанных на магической связи «льющаяся вода → дождь» (поливание, обливание водой, слезы, вызывающие дождь, и т. п.).

² Ср., например, сербские обычаи «богомолье за кншу» (см.: Ђорђевић 1958/1, 80–83).

Связь земной воды с водой небесной является основой мифологических представлений древних славян о природе благодатного дождя и причинах засухи. Несомненно, что первоначально именно естественные земные и еще более — подземные воды были объектом ритуальных действий во время засухи, и прежде всего — источники, о чем свидетельствуют и древнейшие письменные показания, на которые мы ссылались в предыдущей заметке. Можно предположить, что именно источник (или колодец) оказывался в представлении языческих славян наиболее подходящим местом для воздействия на воды тверди небесной, так как он представлял собой выход из тверди подземной на земную поверхность. Земная поверхность при этом была границей, межой сферы хтонической, подземной, и сферы небесной, местом их соприкосновения и нейтрализации. Эти сферы, противопоставленные по принципу верх ↔ низ, были связанными, оказываясь в положении зеркального отображения по отношению друг к другу.

Известен и не требует специального подтверждения факт, что механизмом атмосферных явлений (облака, дождь, град) в языческих представлениях у славян (прежде всего у сербов, украинцев, белорусов) правили покойники, обычно заложные (утопленники, самоубийцы и т. п.), приписанные к хтоническому миру. Удаленные от поверхности земли вверх и вниз водные стихии связаны как сообщающиеся сосуды, и закупорка нижних водных резервуаров ведет, по древним верованиям, к закупорке верхних. Этим объясняется необходимость «отворения, открывания» заброшенных (закупоренных) источников во время засухи, отраженная в записанном на Черниговщине ритуале вызывания дождя: «У нашій місцевості на самій перед откривали істошники, де були позакидуювани, потом брали церковний процес, фореньги, хрести, стил брали до кирниці, ходив батюшка і певчі правити туди, правили молебствія. Святили воду и правили молебствія до святих: святий Гурій, Самвоний і Авіл молит бога за нас. Дож, дож, дож! І знов: святий Гурій, Самвоний і Авіл молит бога за нас. Брали з тих істошників воду і обливалися... Молебень заказував батюшка. Питав: хто знає жерельні істошники, ідіте відкривайте. У люди ішли. Добули Гарсеньову загорану (це недіючу) кирницю і дубували її і обливалися» (Пр. Кзл. Ч.)³.

В этом же селе был обычай во время засухи «дубувати» (добывать, отворять) ключи, источники на дне высохшей реки⁴. Последний факт

³ Здесь и далее воспроизводится орфография собирателей, стремившихся по возможности отразить живое произношение рассказчиков. В квадратных скобках даются наши переводы или пояснения. Сокращения населенных пунктов см. в конце статьи.

⁴ Анализ мотива отмыкания земли в связи с ритуалами вызывания дождя см.: Иванов, Топоров 1974, 108–115.

проливает свет на широко распространенный в Полесье обычай копания ямок на дороге, который можно трактовать как символическое отворение источников на дне реки, о чем подробнее — ниже. Параллелизм река — дорога подтверждается многочисленными фактами, относящимися к различным поверьям и обрядам (ср. ниже обряд пахания русла реки и пахание дороги).

Явные следы представлений о связи подземной и небесной воды прослеживаются лишь в немногих засвидетельствованных обрядах. Немногочисленны и указания на ритуальные действия у реки или озера. В большинстве случаев в Полесье объектом ритуального воздействия во время засухи оказываются именно колодцы. Замещение естественного водного источника колодцем отражает, вероятно, «десемантизацию» обряда, абстрагирование от лежавших в его основе мифологических представлений, развитие условности, в рамках которой колодец играет роль символа земной воды. Таким образом, распространенные в Полесье ритуальные действия у колодца представляют собой как бы продолжение древнейших языческих треб у источников земной воды, совершавшихся с целью воздействия на небесную воду, т. е. с целью вызывания дождя.

Упомянутые выше молебствия с обходом церкви, села, полей, совершавшиеся во время стихийных или социальных бедствий, в случае засухи непременно включали в себя и моления о дожде у колодца. Несмотря на вполне христианизированную форму этих шествий с хоругвями и иконами, в них явно присутствуют следы дохристианских треб у колодца (жертвоприношения колодцу во имя дождя). Приведем несколько свидетельств. «Шли зразу до церкви, батюшка правив, молились усі богу, а тоді брали процесію, корогви, ікону, хліб, сіль і ішли до колодязя. Сюди приходив батюшка, читав молитви, а люди молилися, ставали на коліна і просили у бога дощу. Півча співала пісні... А на Грігорія ходили і на жито» (Сб. Рпк. Ч.). «Біля криниці ставили ікону, стелили рушник, на рушник клали хліб, святити воду в криниці і все це збризкували свяченою водою. Тут же читали різні молитви, молилися, просили бога, щоб він дав дош» (Жр. Врв. Ч.).

Нередко совершался ритуальный обход колодца, имевший, вероятно, тот же общий смысл и ту же цель, что и обход села и полей, т. е. цель охранительную и заклинательную. «В селі також був звичай ходити кругом колодязя. Для цього вибирали самого старого колодязя. Попереду ішли три вдови. Перша несла ікону, друга — хліб-сіль, третя ішла біля них. Всі брались за руки, молились, просили дощу. Колодязь обходили три рази. Робили це тільки жінки» (Лдв. Ов. Ж.). «Коли по дорозі [во время обхода села] зустрічають колодязь чи криницю, всі люди обходять кругом нього, кроплять його водою, співають пісні» (Брз. Брз. Ч.).

Вместе с тем, очевидно, определенный сакральный смысл придавался и самому огораживанию, замыканию пространства, которое в ряде случаев получало вещественное воплощение в актах возведения изгороди вокруг колодца: «Криницю обгороджували, закопували біля неї хрест. Приходів піп, читав молитви» (Змс. Ол. Ж.); «За день до обхода чистили колодець, заплітали лісу кругом на 1 метр» (Двг. Тл. Ч.). Обычай устанавливать возле колодца крест, на который вешались «оброчные», т.е. жертвенные рушники, отмечен также в селах Гр. Н.-Св. Ч. и Жр. Врв. Ч. Число таких свидетельств об обходах колодца можно было бы умножить.

Во всех случаях отмечается, что вода в колодце или источнике освящалась, после чего она могла употребляться уже как святая вода в ритуале вызывания дождя — ею кропили огород, хату, скотину, ее пили люди: «При виході із села вся процесія направлялась до жита. Знов становились коло жита і батюшка сятою водою кропив жито, а также болутце або колодезьок (колись багато колодезькув било на полі...), тоді всі люде набирали собі в пляшечки цьоєї вже сятой води і повертались до дому... сятили цією водою на городі, во дворі, в хаті, сятили худобу і сами пили» (См. Клк. Ч.); «Як обийдемо раз кругом сила, тоді йшли до криниці, там батюшка святив воду в криниці» (Двг. Тл. Ч.).

Характерной магической акцией во время засухи было выливание колодезной воды и обливание ею: «Виливали воду всі люди з усіх криниць в селі і розливають, обливають одне одного, це все було в один день, як припече сонце. Щоб було лучше притяженіє. Чим гірше пече сонце, тим скоріше збираюця виливати воду и виливають» (Пр. Кзл. Ч.). В большинстве случаев рассказы об этом ритуале содержат специальные указания на то, кто его должен был совершать: в одних селах это маленькие девочки («маленькі дівчатка». — Дв. Нрд. Ж.) или девочки-подростки («З дівочки-подростка». — Бр. Жтк. Г.), в других — женщины или девушки («жінки або дівчата». — Ст. Лгн. Ж.), в третьих — мужчины-вдовцы («чоловіки-вдовці». — Жр. Врв. Ч.).

В предыдущей статье мы специально и подробно рассмотрели акт колочения воды в колодце во время засухи в связи с другими видами сакрального битья у славянских народов. Приведем еще раз текст, записанный в с. Стодолича Лельчицкого р-на Гомельской обл., в котором отражен весь комплекс ритуальных действий вызывания дождя у колодца: «Як я була маленькою дівочкою, нивеличка, давали мни мак съвечаны и просто я ишчэ з другой дівочкою этый мак насыпали у криницу и мешали ту воду палками, палки побрали, просто киёчки, и мешали киёчками и мешали этыми киёчками и казали: Макаарко, сынчок, да вулезь из воды, розлей сьлёзы по съветуй земліи. Так вот голосом и вела. Уже так голосають як по мертвому все равно. Ну, да так

вот помешала да вуюла [вынула] — на те [на тебе] с того дня да и пошоў дож да иде да иде да й иде».

Этот обычай мешать, болтать, колотить палками воду в колодце отмечен и в других селах Мозырщины и Черниговщины. «С целью вызвать дождь собирались бабы и подростки, шли до крыницы, колодили ее, сыпали свечаный на Маковой мак-видун, бросали монеты, только белые» (Бйн. Ллч. Г.). «Коли піп співав молебствених пісень, то в колодязі воду били палками, закаламучувалі її, старалися, щоб бризки вилітали на землю. Якщо дуже бризки вилітали, значить скоро піде дощ» (Рж. Ичн. Ч.). «Звичай бити воду в криниці був. Це могла робити кожна людина» (Змс. Ол. Ж., то же: Ст. Лгн. Ж. и Пв. Лгн. Ж.). «Мішали воду в польових криницях, щоб був дощ притяже-ніє» (Пр. Кзл. Ч.). В с. Сивухи Козелецкого р-на это же действие было приурочено к вербной неделе и, возможно, не относилось к обряду вызывания дождя и предотвращения засухи, а было связано вообще с идеей плодородия: «В вербную неделю после того, как посвятили вербу, святою палицею мешали воду в каком-нибудь колодце. Это делала женщина, начитанная в церковной литературе» (Св. Кзл. Ч.). Ср. битье скотины на св. Юрия освященными ветками вербы, ритуальное битье детей с пожеланиями здоровья, битье невесты в свадебном обряде и т. п.

Следующая категория действий у колодца относится к разряду «жертвоприношений». В колодец во время засухи бросали, сыпали или лили множество различных вещей: мак-видун, зерна льна, пшеницы, жита, горох, капусту, чеснок, лук, соль, хлеб, борщ, цветы, деньги, целые или битые горшки, специально сделанный крест, освященную воду⁵. Чаще всего отмечается обычай сыпать освященный *мак-видун*, имеющий широкое сакральное применение в Полесье — им обсыпали хату, хлев, его сыпали на могилы «ходячих» мертвецов и т. п. Иногда мак получает чисто магическое осмысление: высыпание множества мелких маковых зерен должно вызвать частый, густой дождь. Ср.: [в колодец] «сыпали святой мак и горох, чтобы были крупные капли дождя и чтобы был густой дождь» (горох → крупные капли, мак → частый, густой дождь. — Пр. Кзл. Ч.). Сакральный характер в ряде районов Полесья имеет и семя самосейного льна (в западном Белорусском Полесье — *лушчык*): «Кидали у кого був священний мак, зерна льону и свящєну соль, яка була одсвєчена до Стрічення» (Лдв. Ол. Ж.).

⁵ По сообщению краеведа В. Крылова, в тургеневских местах на Орловщине жива память об обычае приносить и класть к «святому» колодцу ковригу хлеба или горшок каши якобы для несчастных и бездомных (с. Стекольная Слободка). Видимо, народная мотивировка этого действия является вторичной, заместившей идею жертвы колодцу.

В некоторых селах ритуал предписывает строгие ограничения на исполнителей этих действий: «Під час засухи з метою викликати дощ, дівчата-дошкільниці набирали в рот маку і тричі сипали його в колодязь» (Дв. Нрд. Ж.); «В три криниці дівчатка-дошкільниці кидали освячені квіти (айстри) і головки маку» (там же); «Під час засухи з метою викликати дощ дівчатка віком від семи до десяти років кидають у колодязь, не залежно від того, чи свій, чи сусідський, вирваний на городі часник або мак» (Жл. Ов. Ж.); «Сиплють в криницю освящений мак-видук маленькі діти» (Лт. Лгн. Ж.); «Давали дітям мак, котрий вони повинні були высыпати в три колодця, стоящі поряд» (Гр. Н.-Св. Ч.). Ср. также приведенный выше рассказ, записанный в с. Стодолычи, из которого следует, что и там ритуал исполнялся девочками.

Совершенно ясно, что эти специальные указания на возраст и пол исполнителей не случайны (хотя бы потому, что они встречаются в весьма удаленных друг от друга районах) и связаны прежде всего с мотивом девственности, хорошо отраженном в южнославянских додольских обрядах, где можно проследить целую систему ограничений. Так, С. Зечевиц указывает: «Не всякая девочка могла быть додолой, она должна была для этого удовлетворять известным условиям. Чтобы цель обряда (т. е. вызывание дождя) могла быть достигнута, она должна была отличаться благопристойным поведением и быть девственной. В некоторых местностях додоло должна была быть сиротой. В других местах она должна была быть последним ребенком у матери — перогодена, как говорят в народе» (Zečević 1973, 126). Это же характерно и для болгарского обычая пеперуда: «Исполняется девочками под руководством взрослых женщин. Для этой цели украшают девочку-сироту ветками и листьями и др.» (Вакарелски 1974, 612).

В той же функции, что мак и лен, широко употребляется чеснок, наделяемый магической силой не только у славян, но и других народов (Ђорђевић 1938, 193–196), а также лук: «Лук рвуць, у колодезь кидаюць, крадуць, обязательно надо красьць» (Кч. Ел. Г.). Несколько особняком стоит свидетельство о подобных свойствах капустной рассады: «Рассадзину рвуць да у калодзесь кидали, пойдучь да вурвуць рассадку капусну — три калиўцы вурвуць да у калодзесь як дажжа доўга нема» (Дб. Хйн. Г.). Помимо растений, в колодец бросали хлеб («Під час засухи з метою викликати дощ в криницю кидали також свячений хліб и орали ставки» — Лт. Лгн. Ж.; «Кидали цілушки хліба в криницю. Крали в сусід, в єврея. Хто в кого попаде» — Пр. Кэл. Ч.); зерна пшеницы или жита (Жр. Врв. Ч.), соль (Св. Кэл. Ч., Лдв. Ов. Ж.), деньги (Ст. Лгн. Ж., Бйн. Ллч. Г.), просвирки (Стр. Хйн. Г.).

В колодец могли лить также освященную воду (Ст. Мнс. Ч.) и бросать крест («Кидали крест, сыпали свеченый мак». — Бр. Жтк. Г.;

«У колодесь от малилися богу, крест — на воду штоб дож йшоў: дьве драначки — и крест». — Дб. Хйн. Г.). В одном селе отмечен обычай обмакивания креста в колодец во время моления о дожде: «Не кидали ничего и не сыпали, а только батюшка макал туда крест» (Гл. Рпк. Ч.).

Особого внимания заслуживает почти повсеместно распространенный в Полесье ритуал бросания в колодец глиняных горшков. Почти везде отмечается, что горшки должны были быть краденными: либо у соседей, либо у инородцев, либо у гончаров: «Гладышку трэба украсьць и кинуць у калодзясь коб нихто не видеў. Сваю гладышку кидаюць у соседний калодесь» (Кч. Ел. Г.); «Кидали крадені у сусіда гладышки» (Жл. Ов. Ж.); «Девушки с платоў [с заборов] чыстые гладышки снимали да кидали увечери» (Дб. Хйн. Г.); «Вот як нема дажджу, дак украдом где у евреюў... гладышку да у калодесь бух — жыдуўску кином и тоже кажуць што возьме да дож пуйде» (Жх. Мзр. Г.); «Кідали глечики і горшкі крадени у гончарів, кідала вдова. Коли ідуть гончарі, вдова краде глечик чи горшок і кидає в колодезь в тому дворі, коло чийого двору вкראה» (Тр. Нжн. Ч.).

В ряде случаев в колодец бросали горшки с борщом: «В хозяйки, в якої в дворі є колодязь, сусідки крали борщ з горщиком. Цей крадений горщик з борщем вкидали в колодязь цієї ж хозяйки. Хозяйка вимушена виливати з криниці воду загражену борщем. У після цього вечером уже йшов дощ» (Св. Кзл. Ч.); «Были случаи, что воровали у вдов с печей борщ и кидали в колодец с целью вызвать дождь. А также сыпали в криницу освященный мак, цветы, что приносили из церкви на праздник Маковей. И краденые гладышки у вдов тоже бросали в колодец с целью вызывания дождя» (Зл. Чрн. К.); «Викрадали з печі сусід у сусіда [борщ] і несли в поле в колодець, виливали туди. Щоб сусід плакав, щоб був дощ» (Пр. Кзл. Ч.).

В первом и третьем описании рассказчики предлагают свою интерпретацию этого обычая: борщ крадут и бросают в колодец якобы для того, чтобы вызвать магические действия (выливание воды из колодца, плач), которые в свою очередь считаются способами вызывания дождя. Необходимость таких мотивировок сама по себе показательна: она свидетельствует об утрате первоначальной или просто убедительной мотивировки ритуала и о стремлении интерпретировать его на основе других, более прозрачных связей. Можно думать, что появление борща в обряде вызывания дождя не случайно, поскольку борщ фигурирует также в детских песенках о дожде:

*Дощику, дощику,
Зварю тобі борщичку.
Мені каша, тобі борщ,
Щоб ішов густіший дощ*

(См. Клк. Ч.)

*Іди, іди дощику,
Зварю тобі борщичку.
В полив'янім горщичку*
(Жр. Врв. Ч.)

Из первого текста следует, что использование борща в ритуале вызывания дождя основано на магической связи: (густой) борщ → густой дождь. И вместе с тем текст обеих песен совершенно ясно указывает на «жертвоприношение» дождю.

Следует еще раз обратить внимание на исполнителей этого ритуала: горшки бросали в колодец либо девушки, либо вдовы, выделяемые по признаку ритуальной «чистоты». В ряде случаев горшки предварительно разбивали и в воду бросали *черепки*: «Нема дажджу. Деўки, да ву ['вы'] сабирайцеса да паваруйце кушыны да пабейце да их у калодесь у чый папала. Ну, тады што? От уже пуйде дож, уже рады, уже ка [кажуць]: што, му ['мы'] справили уже эта» (Дб. Хйн. Г.).

Ритуальное разбивание горшков известно и по описаниям других обрядов, в частности свадебного и крестинного, причем не только в Полесье, но и в других славянских регионах (Филиповић 1950). В Полесье, например, черепки от разбитого на крестинах горшка бросают женщинам в фартуки, чтобы скоро дети рождались: «чэрэпки з горшка шыбаюць у пелену жонкам штоб худко беременела» (Ст. Ллч. Г.). По всей вероятности, в обряде вызывания дождя черепки используются в подобной же магической функции.

Как мы уже указывали в предыдущей статье, эти акты и особенно бросание в колодец горшков, краденных у гончаров, могут быть сопоставлены с известными у болгар и сербов способами противодействия «черемидарской магии», т. е. особым действиям, вызывающим засуху и совершаемым черепичниками и кирпичниками, которые профессионально заинтересованы в ясной погоде, необходимой для сушки черепицы и кирпича. К такого рода вредным действиям черепичников относится прежде всего закапывание в землю живого животного, например кошки или осленка, что приводит к засухе (Кепов 1936, 129; Генчев 1974, 345; Ђорђевић 1958/1, 77). Способом противодействия этой магии является похищение черепицы и кирпича или орудий труда черепичников и бросание их в воду. Между прочим, и в Полесье Н. Дмитруком был отмечен обычай бросать в источник кирпич во время засухи: «йдуць до кринички, де сама вода б'е (жива) і кидают туда цеглу» (Дмитрук 1927).

Сопоставление южнославянских и восточнославянских материалов дает основание предполагать, что приписываемая черепичникам акция зарывания животного как причина засухи у южных славян представляет собой вторичное явление, которое можно считать некоторым усилением и дополнительной мотивировкой древнего представления о гончарах и позднее — черепичниках и кирпичниках как виновниках засухи. Восточнославянские свидетельства, не содержащие вовсе этого мотива, оказываются, по нашему предположению, более архаичными и

отражают древнейшую магическую связь *печь* (**pekti*) → *засуха* (полесск. *спёка*), которая прослеживается и в некоторых запретах, связанных с дождем, например в запрете печь хлеб на Благовещение, чтобы не вызвать засуху, о чем специально будет сказано ниже.

В связи с ритуалами вызывания дождя у колодца остается упомянуть о встречающемся спорадически, но весьма характерном действии — голошении по утопленнику у колодца. Однако подробнее это действие будет рассмотрено в разделе, посвященном «нечистым» покойникам.

Причины засухи и связанные с ними запреты. Многочисленные и разнородные ритуальные действия, совершавшиеся во время засухи или во избежание засухи, кажутся произвольными и немотивированными, несмотря на их повторяемость в разных районах славянского этнического континуума, если они не рассматриваются, во-первых, в совокупности и взаимном соотношении и, во-вторых, в связи с теми мифологическими представлениями о природе дождя и причинах засухи, которые лежат в их основе. Сами по себе эти представления далеко не всегда получают отражение в прямых свидетельствах и рассказах, хотя частично и такие прямые свидетельства известны.

В большинстве случаев они лишь реконструируются на основании обусловленных ими запретов, предписаний, ритуальных действий, а в ряде случаев и сами эти представления модифицируются и истолковываются применительно к традиционному укоренившимся ритуалам. Таким образом, только двусторонний анализ связи миф ↔ ритуал независимо от презумпции первичности одного из этих звеньев может дать в руки исследователя надежные основания для интерпретации и сравнительной характеристики засвидетельствованных форм традиционной народной духовной культуры. При этом необходимо учитывать и сам механизм, связывающий мифологические представления и ритуальные действия по вызыванию дождя: осознание некоторой связи (реальной или мифологической) между двумя явлениями (например, между печением хлеба и засухой) приводит к формированию представления о причинах засухи, затем к возникновению табу, т. е. запретов на те действия, которые могут оказаться причиной засухи, причем эти запреты приобретают ритуализованную форму в отношении времени, пространства или действующих лиц (например, предположение о связи между печением хлеба и засухой не могло, естественно, привести к запрету на печение хлеба вообще, поэтому говорится об этом запрете в связи с днем Благовещения).

Осознание запретов в свою очередь определяет трактовку их нарушений как причины засухи и влечет за собой то или иное искупительное

действие (так, если причиной засухи будет сочтено нарушение запрета печь хлеб на Благовещение, то для нейтрализации этого нарушения будет предписано обливание водой женщины, которая в этом повинна, или дома, где это совершалось). Следовательно, полная схема этого механизма может быть представлена так: 1) осознание некоторой причинно-магической связи → 2) запрет на некоторые действия, актуализирующие эти причины → 3) возможность нарушения запретов, трактуемая как непосредственная причина засухи → 4) искупительные действия, нейтрализующие причины засухи и являющиеся одновременно способами вызывания дождя.

Рассмотрим наиболее распространенные и наиболее четко выраженные комплексы представлений о причинах засухи и возможности вызывания дождя, оставляя пока в стороне все чисто магические способы вызывания дождя, которые применяются независимо от осознаваемых причин засухи, хотя сами по себе эти магические действия могут быть исконно мотивированы какими-то другими представлениями о причинах засухи.

«Нечистые» покойники как причина засухи. Представление о том, что «нечистые», или заложные, т.е. умершие неестественной или преждевременной смертью покойники, будучи похоронены на кладбище, т.е. на «чистом» месте, вызывают бездождие, неурожай, мор и т.п., широко распространено не только у славян, но и у многих других народов. Здесь нет необходимости говорить об этом подробно; достаточно сослаться на известный труд Д. К. Зеленина «Очерки русской мифологии» (Зеленин 1916а). Приведем лишь материал, относящийся к Полесью, обратив внимание на неоднородность категории заложных покойников в Полесье. Наиболее опасным повсюду в Полесье признается *вишальник*, тогда как относительно утопленника существуют противоречивые свидетельства — в одних местах он считался столь же опасным, как и повесившийся, и с ним связывали засуху; в других — его было позволено хоронить на кладбище и даже им открывали новое кладбище, в третьих — считали, что захоронение утопленника на кладбище вызывает не засуху, а, наоборот, сильный дождь. Ниже приводится полесский материал.

«Казали, що як утопленіка чи самоубійцю покладуть на кладбище, то і не йде дощ, бо гнівається бог» (Гл. Рпк. Ч.); «Самоубійцю не ховають на цвинтарі [на кладбище] бо буде засуха, а вивозят далеко від села на границю, де сходиця земля одного села і другого. Топленіка ховають, це нечаяність» (Пр. Кзл. Ч.); «Засуху пояснюють тим, щодесь похоронили вішалника» (Пв. Лгн. Ж.; Лдв. Ов. Ж.); «Причиною засухи могло быть захоронение на кладбище человека, умершего не

своей смертью, особенно *вешильника*. Прежде таких хоронили в канаве во рве, окружающем кладбище» (Кч. Ел. Г.); «Вважають, що причиною засухи може бути втопленник, похований на кладовищі» (Пщ. Ов. Ж.); «Щитають, що причиною засухи може бути самовбивця або втопленник, похоронений на кладбищі» (Жр. Врв. Ч.); «Вважають навпаки, якщо ховають втопленника на кладовищі, то значить буде сильний дощ» (Змс. Ол. Ж.).

За всеми этими поверьями стоит представление о том, что бездождем наказуется осквернение нечистым покойником кладбищенской, т. е. освященной земли (прежде, вероятно, любой земли). В соответствии с этим ритуал вызывания дождя должен был содержать действия, направленные на устранение причины засухи: на разрушение могилы нечистого покойника, похороненного на кладбище, и в частности вырывание креста с такой могилы. Ср. характерный рассказ: «Повесилса на хаци чоловик. Ну, його похоронили на кладбищах. Уперод не хоронили на кладбищах — де повесицца, там уже, на том месци и хаваюць или на разыходных дорогах и кидаюць ломачья ['хворост']. Хто иде, палочку кине туды, колка забьюць осового ['осинового'] на висельнику. А цепер уже три на кладбищах поклали висельники и три месяцы погода, никакого дождю нема, всё гарь. Пошли люди этого креста вуруваць ['вырывать'] этого висельника. И вурували, вурували, а оны внизу зробили попэрэчку такую, штоб не вуцягци не можна... Хоили два дни мушчыны — не вурвали. То послали трактор да вурвали трактором того креста. Вуцягли и пошоў дож, пошоў, пошоў и уже иде другой месяц» (Ст. Ллч. Г.).

Ср. еще: «Під час засухи люди думали, що це хтось зробив щось погане на кладовищі. Часто не в потрібні дні ставили хрести на людські могили. От тоді люди тайком і тільки жінки збиралися і йшли на кладбище, а там шукали той хрест, що недавно був поставлений і виривали його з могили та виносили за кладбище — грабовище. Через три дні обов'язково йшов дощ. Робили це тільки жінки з одної вулиці, які жили поблизу кладовища» (Рж. Ичн. Ч.). Здесь содержится новый мотив — нарушение установленных временных правил, не допускающих в какие-то дни постановку креста на могиле (к сожалению, не указано, какие это дни⁶), причем никакого упоминания о нечистых покойниках здесь нет.

Очень близкий к этому обычай известен в Сербии: «берут крест с какой-нибудь неизвестной могилы и вечером относят его в ближнюю

⁶ В другой записи, однако, указан день, в который запрещено ставить кресты: «А також хрести виривали і ті які поставлені на релігійне свято Проводи, і вкидали їх в воду» (Жр. Врв. Ч.).

реку или ручей и здесь его вбивают, чтобы он стоял, пока вода сама его не снесет. Когда вбивают крест, трижды говорят: «Крест в воду, а дождь на поле! С неведомой могилы крест, а с неведомой горы дождь!» (Грбић 1909, 334). Ср. также в болгарском обряде пеперуда потопление в воде *светицы* — деревянного надгробного памятника с неизвестной могилы (Добруджа) (Генчев 1974, 347).

Южнославянский и полесский обряд вырывания креста из могилы и бросания его в воду требует особого пояснения. В отдельных случаях, как видим, он мог быть не связан с заложным покойником; при его исполнении мог оказываться существенным признак забытой, старой, т. е. неизвестной могилы. На всех полесских, да и на большинстве славянских кладбищ крест имеет привычную для современных представлений форму двух поперечно соединенных перекладин: вертикальной — большей и горизонтальной — меньшей. Однако в древности у славян были известны и другие формы надгробий, в том числе и тип креста, фактически имевшего очень мало общего с крестом и изображавшего человеческую фигуру.



Рис. 1



Рис. 2

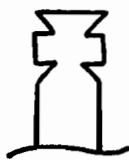


Рис. 3

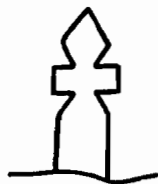


Рис. 4

Эти деревянные (реже — каменные) антропоморфные надгробия, во многих случаях именуемые также «крестом» (на восточнославянских Карпатах, на Коломийщине: *крест* и его составные части — *голова*, *рамя*, *стопа*, *пень*, *корень* и т. д.) распространены в Болгарии (Странджа — рис. 1, Добруджа, западная Болгария — Годечко), восточной Сербии, Карпатах (Коломийщина — рис. 4), на Украине (Проскуровщина — рис. 2, 3) (подробнее см.: Толстой 1973). В прошлом их ареал доходил до Полесья. Такие надгробья, по старинным славянским языческим представлениям, были местом обитания души покойника наряду с деревьями на могилах и вообще на кладбищах. Бросание их в воду, видимо, замещало бросание в воду самого покойника⁷. Вместе с тем нельзя не за-

⁷ Эту мысль высказал С. Зечевич (Зечевич 1969, 137). Подтверждением ее может служить следующее свидетельство из Полесья: «Руйнували могилу самовбивця, ві-

метить в этом обрядовом акте связь с бросанием в воду куклы, или Германа, о чем речь пойдет ниже. Любопытно также, что современная область распространения антропоморфных крестов несколько уже ареала обряда вырывания креста и бросания его в воду, но в общем с ним совпадает.

Физическое разрушение могилы нечистого покойника могло быть заменено в ритуале вызывания дождя очистительным актом поливания могилы водой, который следует понимать как символическое предание воде нечистого покойника. Поливание могилы нечистого покойника (в большинстве случаев утопленника) было весьма распространенным обычаем в Полесье, что подтверждается следующими записями: «На могилі, де похоронений утопленник, виймали хрест і лили туди воду, щоб вода дійшла до покійника і тоді піде дощ» (Брз. Брз. Ч.); «Из колодца брали воду и несли ее на могилу утопленника» (Пр. Кзл. Ч.); «Ходять на могилу утопленного, пробивают в могилі ямку і сиплють в ямку воду. І тоді ішов дощ» (Св. Кзл. Ч.); «На могилу самоубийцы (который повесился) лили воду крестом, но перед этим обходили с иконой церковь» (Кч. Ел. Г.); «Один хлопец втопився, то йому не поставили води, то силяни добули як була суш, відкрили гроб і даже кришку відкрили і налили води. Зняли даже хреста з могилы. То батьки дуже плакали» (Пр. Кзл. Ч.); «Був обичай лить воду на могилу втопленника, лили воду до схід сонця» (Жр. Врв. Ч.); «Если хотят, чтобы был дождь, нужно пойти на кладбище на могилы утопленников и лить на них воду» (Гл. Птр. Г.).

Большое число восточнославянских примеров такого рода приведено в книге Д. К. Зеленина о заложных покойниках (Зеленин 1916а, 66–85). Аналогичные обычаи существуют и у южных славян. Так, в Болевачком срезе, когда бывает засуха, «выбирают нескольких разбитных парней и они несут на кладбище в ведре воду и там поливают какую-нибудь неизвестную могилу из числа тех, в которых похоронены умершие неестественной смертью, т.е. повесившиеся, покончившие с собой или утонувшие. Это поливание совершается вечером, причем несколько дней подряд» (Грбић 1909, 334). В Шумадии, в Грузии, «если кто-нибудь погибнет, и наступит засуха, то место, где пал убитый, поливают водой. А в доме самоубийцы льют воду через трубу» (Петровић 1948, 334).

Более сильным актом, имеющим тот же смысл, является разрывание могилы и бросание в воду самого покойника. «В окрестностях Алексинца, когда нет дождя, выкапывают утопленника, который утонул в этом году, и бросают его в реку и верят, что дождь после этого

сельника з ціллю визвать дощ. Виривали хрести на могилах, кидали труп в воду — такі обичаї були, робили це все ввечері або вранці рано до схід сонця» (Жр. Врв. Ч.).

пойдет» (Ђорђевић 1958/1, 79). Аналогичное полесское свидетельство приведено выше (см. примеч. 7). Общим для всех этих случаев приемом вызывания дождя оказывается изъятие из земли трупа заложного покойника (или функционально замещающего его могильного креста, либо других предметов, например кости⁸, одежды или носилок⁹) и предание его воде (или функционально замещающее его обливание водой).

Четкая оппозиция земля (сушь) — вода (дождь) прослеживается и в боснийском поверье, объясняющем затяжной дождь «осквернением» воды, причем прекратить такой дождь можно, лишь вынув из воды (на землю) то, что ее осквернило: «Когда долгое время стоит ненастная погода, отыскивают виновного в этом: считают, что в воде есть что-то поганое, прежде всего брошенный в воду внебрачный ребенок или кто-то убитый и брошенный в воду, и дождь не прекратится, пока труп не извлечь из воды, или что в воде оставлен труп какого-нибудь утопленника» (Филиповић 1949, 205).

Остановимся еще на упоминавшемся выше полесском ритуале оплакивания утопленника, голошения по утопленнику у колодца. Собственно говоря, мы располагаем пока лишь двумя записями об этом обычае, сделанными в одном и том же селе на Мозырищине. Одна из них приведена на с. 95–96, другая следует ниже: «Ну вот колодезя му ['мы'] цепер вулевали, а и нема дожджу от весь эты месяц. Ну, кажу, постойце. Я пришла, узяла съвечаного, там мак таки, шче што... сало есьць съвечанэ, як на Пасху съвечим, и вот в эты колодезь сыпали, колозили круком и голосяць жонки: Макарко утопиўса, Макарко утопиўса... Спиваюць, так просто голосяць, не спиваюць песньи, а як пукойника: Ой, Макарко, утопиўса... да на всю голову да все так поюць, кричаць кругом, голосяць як пу пукойнику и вот соўпало и дож пошоў» (Ст. Ллч. Г.).

Описанное здесь голошение по утопленнику представляет собой символическую сцену погребения и оплакивания утонувшего мифического Макарки, сочетающую в себе элемент чисто магического вызывания дождя (слезы → дождь) (Мошински 1933; Толстой 19766), и прием, актуализирующий мифологическую связь между утопленником и дождем. Прямой параллелью к этому полесскому ритуалу

⁸ Ср. зафиксированный П. Михайловым в Македонии обычай вешать на *пеперугу* кость из неизвестной могилы и трех-четырех живых лягушек и после обхода бросать их в какой-нибудь водоворот или ручей (см.: Михайлов 1924, № 32–33, цит. по: Арнаудов 1971, 176).

⁹ Ср.: «Если стоит засуха, то берут одежду самоубийцы и топят ее в воде, чтобы пошел дождь, или привязывают мертвецкие носилки за ногу и затаскивают в реку» (Петровић 1948, 334; ср. также: Арнаудов 1971, 175).

может служить оплакивание Германа (специально изготовляемой, обычно из глины, куклы) в известном болгарском и сербском обряде (Костов 1912; Генчев 1974; Генчев 1975; Зечевић 1976)¹⁰, который целиком подчинен мотиву погребения (обычно потопления или закапывания у воды) и непременно включает плач по покойнику:

*Ой, Германе, Германе!
Умрял Герман от суша за киша.*

Или:

*Германе, мама, Германе,
я помогни, мама, дъш да завали.*

(Генчев 1974, 349).

Полесский обряд отличается от Германа отсутствием специальной куклы и акта ее погребения. Однако в некоторых районах Белоруссии, по свидетельству Е. Р. Романова, был тоже известен обычай закапывать на кладбище куклу и плакать над ней, как над покойником (Романов 1912, 61)¹¹.

Этот же акт погребения содержится в полесском обычае оплакивания и похорон лягушки, совершавшемся детьми во время засухи: «Деци, бийце жабу да прасице бога да буде дож. Вот пойдуць да злавуюць жабу, ани ж налаваюць ее гожи... и тады бьюць и кажэ: от, штоб дош. Дож буде, му жабу бьем. И закапували у землю де папала и кресцьик ис палачки делали, плакали: ой-ой-ой, жаабка наша памерла, да о-о, да й сьмеюцца да плачуць нарочна, не то што па жабе яны плачуць, але так уже» (Дб. Хйн. Г.); «Брали спичечный коробок, жабу убирали [т. е. одевали в одежду] и голосили, как по покойнику, и закапывали жабу у криницы [ср. закапывание Германа у реки, воды], на земле рукой крест чертили. Это все век же робили послі абе-ду» (В. Б. Хйн. Г.).

Очевидно, что лягушка выполняет в этих обрядах ту же функцию, что глиняная кукла в болгарском Германе. Интересно, что в одном из местных вариантов болгарского Германа тоже участвует лягушка: «В Ряхово тоже делают Германа, только в живот ему кладут жабу с открытым ртом. Приготовление, погребение и поминки совершаются только детьми» (Костов 1912).

¹⁰ Интересно отметить, что у сербов празднуется 12 мая день св. Германа, в чьей власти находится гроза и вода. «Народ верит, что кто будет работать в день св. Германа, у того вода все отнимет» (Грбић 1909, 66).

¹¹ Приведенное свидетельство Романова (к сожалению, лишенное подробностей) ставит под сомнение представление некоторых ученых о болгарском обряде «Герман» как о фракийском наследстве (см.: Арнаудов 1971, 226–228).

Запреты, приуроченные ко дню Благовещения. Целый ряд запретов (табу), объясняемых опасностью засухи, оказывается связанным в Полесье с днем Благовещения (25 марта) или временем года, предшествующим этому празднику. К ним относится прежде всего запрещение копать, рыть землю до Благовещения и совершать любые действия, предполагающие прикосновение к земле, т. е. вбивать в землю колья, столбы, ставить заборы, закладывать дома и другие постройки и т. п. Эта группа запретов, судя по нашим материалам, распространена в Полесье повсеместно:

«До Благовіщення не копають і не тривожать землю, говоритъ, що земля спить. А після Благовіщення говоритъ, що земля вже встала і тоді вже орють і сіють» (Брз. Брз. Ч.); «Нас вельми ругали старые люди, што платы кутали да Благовешчєня — як нема дажджу, дак знали, хто закутал, да и раскидають» (Дб. Хйн. Г.); «Копання землі до Благовіщення викликає засуху» (Дв. Нрд. Ж.); «Вважають, що скопування землі до Благовіщення викликає засуху» (Жл. Ов. Ж.); «Рахують, що якщо загородять пліт до Благовіщення, то може бути засуха» (Пв. Лгн. Ж.); «Вскопування землі до Благовіщення може бути причиною засухи. Якщо який-небудь чоловік до цього свята зробив собі плота і після цього наступила засуха, то цей пліт розкидають і в ямки наливають води. Тоди йде дощ» (Лт. Лгн. Ж.); «Люди вважають, що дотик [‘прикосновение’] до землі до Благовіщення викликає засуху» (Змс. Ол. Д., Пш. Ов. Ж., Ст. Лгн. Ж., Зл. Чрн. К.); «Щоб не було засухи, потрібно не копати до Благовіщення» (Змс. Ол. Ж., Пш. Ов. Ж.); «До Благовіщення не можна копати землю, також городити плоти (тини) тому, що буде засуха. Якщо хтось загородив, то треба порубать плота» (Лдв. Ов. Ж.); «Раньше не копали землі и кольев не били до Благовіщення» (Сб. Рпк. Ч.); «Нема дощу, як хто плот огородиў до Благовешання. Нельзя землі до Благовешання торкацця. Треба обернуть плота, коб дощ був» (Кч. Ел. Г.); «До Благовешчєня землі торкаць не можна — буде суша, не буде дожджу! Землю не положено торкаць до того Благовешчєня, пока не мине» (Кч. Ел. Г.). В одном случае этот же запрет относится к Пасхе и Троице: «Нельзя было городить, плести плетень на святой и *гряной* неделях. Если кто это делал и летом не было дождя, то шли и разоряли горожу» (Гр. Н.-Св. Ч.).

Как правило, запреты такого рода не получают в сознании полешуков какой-либо мотивировки и считаются традиционными. Н. Дмитрук приводит одно «магическое» и явно вторичное истолкование: «Запрещают в сушу городить — нельзя, бо загородиш хмару. Часом б’ють тих, що городять, закидають их грудками, лають» (Дмитрук 1927). А между тем есть основания считать, что первичная мотивировка этой группы запретов связана с представлениями о годовом цикле сна и пробужде-

ния земли (ср. первое из приведенных выше полесских свидетельств). Согласно этим традиционным народным представлениям, от Благовещения (25 марта) до Воздвижения (27 сентября) земля бодрствует, а от Воздвижения до Благовещения — спит. С весенним пробуждением и осенним засыпанием земли связано ее «открытие» и «закрытие», появление из-под земли и уход под землю различных гадов, в первую очередь змей (или Змея), допустимость рытья, пахоты, копания ям, пробивания дырок в земле и недопустимость этих действий.

Все перечисленные моменты отражаются в запретах и ритуальных действиях во время засухи. Следует особо подчеркнуть мотив змей как хтонических существ, открывающих и запирающих землю. Известно, что в славянских языческих представлениях хтонические существа влияли на погоду и атмосферные явления, на выпадение или отсутствие дождей. В полесских ритуалах вызывания дождя мотив змей и гадов представлен, однако, довольно слабо. Хорошо известен лишь обычай убивать во время засухи ужа или жабу и вешать их на дерево, на забор или на ворота: «Вбивали вужа і вішали його на осіку» (Дв. Нрд. Ж.); «Відомий звичай під час засухи вбивати вужа або жабу і вішати їх на гилку дерева» (Жл. Ов. Ж.); «Під час засухи вбивали вужа і вішали на ворота. Вбивали жаб з метою визвати дощ» (Пв. Лгн. Ж.); «Під час засухи вбивали вужа і вішали його на чий-небудь пліт» (Лдв. Ов. Ж.). О «похоронах» лягушки см. выше.

Аналогичные обычаи засвидетельствованы и у болгар: «Когда бывает бездождие, народ верит, что, если убить лягушек, непременно пойдет дождь» (Маринов 1891/1, 188; см. также: Арнаулов 1971, 197). Ср. также украшение пеперуды живыми или высушенными лягушками (Вакарелски 1974, 613); см. также: Михайлов 1924 (лягушек после обхода бросают в водоворот или ручей); Арнаулов 1971, 175, 189 (лягушек зарывают на чужой меже). В болгарских ритуалах вызывания дождя мотив змей вообще прослеживается гораздо отчетливее: ср. распространенный в северо-западной Болгарии обычай изгнания змея (*гоненето на змий*) (Вакарелски 1974, 614).

Что касается Благовещения, то вновь прежде всего болгарские материалы указывают на связь этого праздника с мотивом змей. По свидетельству Д. Маринова, «чтобы встретить лето и летнее тепло, в канун Благовещения выметают все дворы, а мусор нужно поджечь и дать ему сгореть, чтобы все было чисто и прибрано к Благовещению... Говорят, что в этот день вылезают змеи; чтобы они не заползли во двор или в дом, ибо это плохое предвестие, охраняют дом при помощи определенного обряда. Обряд этот состоит в следующем: берут кусок тряпки и с этой зажженной тряпкой обходят двор, причитая... Это делают утром, до зари» (Маринов 1914, 387). Те же самые действия в

Полесье приурочены к четвергу на страстной неделе, который не случайно называется *чистым*: «У чысты чэцьвер абмитаеш сваё селишче каб гадоўя не было» (Дб. Хйг. Г.).

Таким образом, интересующий нас в связи с вызыванием дождя запрет на прикосновение к земле до Благовещения хотя и не имеет, насколько нам известно, инославянских параллелей, получает объяснение на почве тех народных представлений о годовом цикле земли, которые являются общими (или почти совпадающими) для южных и восточных славян, а также и других европейских народов (см., в частности: Аничков 1903, 54, 89, 261).

Другой весьма распространенный запрет касается самого дня Благовещения и предписывает ввиду угрозы засухи не печь хлеба и вообще ничего не печь и не жарить в этот день: «Казали да і ніхто на Благовіщення хліба не пеклі щоб ішов дощ, а якщо пекті хліб, то буде пекті і жара» (Гл. Рпк. Ч.); «На Благовіщення нічого не можна пикти, бо буде засух і спека» (Пр. Кзл. Ч.); «На Благовіщення і на Антонія хліб не печуть, щоб роси не запікати, бо буде засуха» (Тр. Нжн. Ч.); «На Благовіщення не печуть хліб, бо говорять, що буде засуха» (Брз. Брз. Ч.); «Жарить на Благовещение, на Пасху — нельзя» (Бр. Жтк. Г.); «Будет так пекти, как печется на сковороде» (Бйн. Ллч. Г.); «Благовещение — постный день, поэтому нельзя печь, так как будет так жарить солнце» (Бр. Жтк. Г.).

В приведенных высказываниях отчетливо прослеживается магическая связь: печь, жарить (на печи) → печь, припекать, жарить (о солнце), откуда впоследствии развивается представление о печи и печной утвари как символических заместителях солнца, жары и бездождья. Об этом убедительно свидетельствует использование хлебной лопаты, кочерги, хлебной квашни и т.п. в ритуале останавливания дождя¹²: «Зліву зупиняють лопаткою, якою печуть хліб, її виносять на вулицю і ставлять під стіною. Викидають кочергу» (Пв. Лгн. Ж.); «Під час великого дощу викидають під хату хлібну лопату» (Жр. Брв. Ч.); «Щоб зупинити дощ, людина виходить із хати, стає на ганку, молиться (не кожний знає ці молитви). Потім вона махає хлібною лопатою на всі сторони, а після цього махає свяченою скатертиною» (Змс. Ол. Ж.); «Кидать яйца, хлібну лопату ставлять під хату» (Ст. Лгн. Ж.); «Кидали на крышу хлебную лопату и крышку с хлебной квашни» (Бр. Жтк. Г.).

Смысл этих ритуалов, по-видимому, заключался в том, чтобы намеренно вызывать бездождие (прекращение дождя) посредством предметов, символизирующих такие действия, которые считаются причиной засухи и категорически запрещаются, когда засуха нежелательна.

¹² Чаще, однако, эти действия применяются для прекращения града.

По всей вероятности, именно связью с огнем объясняется функция гончарных изделий (горшков, кувшинов и т. п.), черепицы и кирпича в полесских и южнославянских ритуалах вызывания дождя (см. выше). Будучи продуктом обжига, эти изделия как бы принадлежат к миру огня и несут в себе благодаря этому присущую огню магическую силу, уничтожающую, отрицающую воду и дождь. Точно так же и черепичники, которым у южных славян приписывается магия вызывания засухи, и гончары трактуются в народном сознании как жрецы огня, которым огонь сообщает свою власть над осадками. Как уже указывалось выше, бросание горшков, черепицы, кирпича и т. п. в воду нейтрализовало их сдерживающую силу и вызывало дождь.

Такой же эффект имело бросание в воду печной глины, известное у болгар: «В Бессарабии фракийские болгары, переселившиеся в 1791 г., при засухе собирают (отламывают) глину со всех очагов и печей по всему селу и бросают ее в воду (реку, озеро); если узнают, что кто-нибудь клал новую печь до Юрьева дня, разрушают ее; и только когда хлынет дождь, кладут ее заново» (сообщение Ц. Гинчева 1890 г.; цит. по: Арнаудов 1971, 197) (ср. в Полесье разрушение заборов и построек, поставленных до Благовещения). В связи со сказанным кажется не случайным тот факт, что болгарский Герман делался в большинстве случаев из глины (причем бросался в воду или зарывался у воды).

Еще одним ярким подтверждением магической связи печь → засуха может служить обычай сжигать в печи во время сильных дождей и с целью остановить дождь *клевания* — ритуальную троицкую зелень, которой украшают дома, дворы (а в некоторых селах — девушку): [чтобы остановить дождь], «виносят з хати коцюбу (кочергу) і лопату, що садят у піч хліб на ній, а коцюбою вигортають жар; беруть виносят з хати і кладут перед порогом навхрест; потом ще палят у пічі клевання те, що обтикають на Трійцу хати, ворота, дівчат» (Пр. Кэл. Ч.).

Здесь мы имеем дело с четким противопоставлением огонь — вода; если вода служит магическим средством вызывания дождя (см. ниже о поливании водой), то огонь оказывается магическим средством вызывания бездождья, или остановки дождя. Сам по себе факт сжигания троицкой зелени с целью прекращения дождя является косвенным указанием на семантику троицкого ритуала украшения зеленью как действия, связанного с идеей предотвращения засухи. Ср. также известные у славян акты поливания или кропления водой этой зелени, «плача на цветы» и т. п. (Толстой 1976б).

Это одно из немногих свидетельств связи полесских троицких обрядов с вызыванием дождя. Другим, более ярким, но также косвенным свидетельством может служить отмеченный на Пинщине обряд вождения куста, соответствующий в основных своих чертах (выбор

девушки на роль куста, обряжение ее в листву, хождение со свитой по селу от хаты к хате с пением кустовых песен, приветствие хозяевам и получение награды) южнославянским обрядам «додола» и «пеперуда» (см.: Ковалева 1976; Беларускі фальклор 1973, 58–60). В большинстве случаев этот обряд приурочен к Троице, почему кустовые песни иногда носят название *трыйца* (троица), но может быть связан с другими датами народного календаря, в частности с Купалой.

Недостаточная изученность обряда вождения куста не дает возможности установить значение мотива воды в нем, однако в одном из самых ранних описаний этого обряда, принадлежащем М. Федеровскому, этот мотив выражен совершенно отчетливо: «У нас на Купайло ў вечар дзяўчата адну між сябе устроцяць у галле, паясками папрывязваюць, так што зусім выдаецца што Куст, і абводзяць яе спяваючы ад хаты да хаты, а хлопцы іх вадой абліваюць, а калі рэчка дзе блізка, то Куста і ў воду кідаюць. А пасля ідуць да карчмы і гуляюць цэлу ноч» (Federowski 1897, 316). Белорусские обряды куста, насколько нам известно, нигде прямо не связываются с мотивом вызывания дождя. На этот мотив указывают лишь некоторые содержащиеся в них действия с водой, характерные для специальных ритуалов вызывания дождя, а также в первую очередь их сходство с южнославянскими обрядами «додола» и «пеперуда», целиком подчиненными этому мотиву (Zečević 1973, 125–144; Арнаутов 1971, 165–234).

Возвращаясь к теме Благовещения, отметим еще несколько характерных запретов. До Благовещения (либо в день Благовещения) нельзя вывешивать на улицу белье для сушки. Этот запрет в большинстве случаев получает чисто магическое объяснение (род этимологической магии): «Белья, вышивок, коченого белья нельзя было вывешивать на улицу до Благовещения, бо по ржи много побелу, неналитого зерна будет» (Зл. Чрн. К.) [*белье* → *побёл* во ржи]; «Белльо на улици ніколі не вішалі [до Благовещения], его вішалі у хату, у сарай, на дах у хати. А на улици не вішалі, бо считалі, што гріх. А хто як повісіть, то будуть у селі і утопленікі і самоубійци, а, скарее всего, будуть вішальнікі» (Рж. Ичн. Ч.) [*вешать* белье → *повесившиєся*, которые в свою очередь вызывают засуху]; «До Благовещения нельзя просушивать одежду» (Сб. Рпк. Ч.) [*просушивать* → *засуха*].

Два следующих запрета, соблюдаемых во избежание засухи, не связаны с Благовещением, а распространяются на весь весенний период. Это предписание не оставлять с осени нетрепанный лен и, во всяком случае, не трепать лен весной (оставшийся с осени лен сжигался) и запрещение сажать чеснок весной: «Лён тереть трэба восень. Як не потерла лён восень да й дождю нема. Нетёртый лён ховають, коб сонца не бачив, бо не буде дощу. Як люди не видять, нетёртый лён выки-

дать, растрясаць трэба, коб дощ був» (Кч. Ел. Г.); «Також рахують, що причиною засухи є непотрепаний восени льон» (Лдв. Ов. Ж.); «[Лен] уже весной не трепали, сжигали» (Бйн. Ллч. Г.); «Не можна навесні садити часник, бо не буде дощу. Якщо хтось посадить, то крадуть цей часник (виривають) і кдають у колодезь (якщо засуха)» (Тр. Нжн. Ч.).

Мы приводим эти факты только ради полноты представления полесских поверий о дожде и засухе, хотя мы не располагаем пока ни полесским, ни инославянским материалом, проливающим свет на мотивировку этих запретов и их связь с другими запретами и предписаниями, связанными с вызыванием дождя.

Поливание, обливание водой и погружение в воду во время засухи. Поливание водой в полесском ритуале вызывания дождя использовалось в трех различных, хотя нередко и совмещавшихся функциях: 1) чисто магической; 2) охранительной и профилактической; 3) искупительной.

Магический характер обливания водой хорошо передает следующее свидетельство: «Обливались водою, говорячи при цьому: як на тебе вода льється, щоб дощ обливав так землю» (Лдв. Ов. Ж.). Другие записи также упоминают обыкновение обливаться водой во время засухи: «Під час засухи люди обливали один одного водою из колодезя, вдень» (Жл. Ов. Ж.); «Люди обливали один одного водою з криниці, а піп кропив поля свяченою водою» (Лдв. Ов. Ж.).

В некоторых селах был известен обычай во время засухи обливать водой беременных женщин: «Вагітну жінку обливали водою, лили воду з кружки. Воду набирали з колодезя у відро, а потім з кружки обливали вагітну жінку» (Св. Кэл. Ч.); «Обливали вагітних жінок водою, щоб пішов дощ» (Пв. Лгн. Ж.); пастуха: «Обливали водой пастуха. Обливали женщину, которая долгое время не ходила в поле на работу, а потом вышла на работу — в поле обливали» (Гр. Н.-Св. Ч.); попа: «Попа обливали, а женщину ні, щоб не простудити» (Пв. Лгн. Ж.).

Действия такого рода носят более ритуализованный характер, чем предыдущая категория чисто магических обливаний, и базируются на более сложной мифологической основе. Беременная женщина символизирует в этих ритуалах плодоносящую мать-сыру-землю (Толстой 1972), и обливание ее водой должно вызвать благодатный дождь на поля. В южнославянских обрядах вызывания дождя отмечен сходный обычай погружения в воду, сталкивания в воду или купания беременных женщин (Арnaudов 1971, 196; Zečević 1973, 139–140). Мотив пастуха несомненно связан с приписываемой ему сакральной ролью охранителя скота и жреца, отраженной во многих пастушеских обычаях разных

славянских народов¹³. Можно думать, что обливание попа представляет собой более позднее и вторичное явление, предполагающее перенесение на попа функций пастуха (пастух → пастырь). Ср. в архаических сербских преданиях о волке замещение образа пастуха св. Саввой¹⁴.

Мотив скота присутствует и в ряде других акций, связанных с вызыванием дождя. Ср.: «Щоб пошов дощ, три вдови беруть на коромисла по два відра води, вытягнути з трох колодців, і несуть до сход сонця на толоку (місце, де пасуться корови). Там виливають цю воду» (Тр. Нжн. Ч.). Ср. также ниже обряд пахания дороги и прогона скота через перепанную дорогу.

Наконец, отметим обычай поливать во время засухи углы дома: «В хати угли обливали водою, а у відкриті вікна з хати лили воду в двір» (Св. Кэл. Ч.); «Лили воду сусід сусіду на хату на вугли» (Пр. Кэл. Ч.); «Обичай під час засухи обливають вугли хати був, обливали вечером, або рано вранці» (Жр. Врв. Ч.). Смысл этих действий остается не вполне ясным из приведенных описаний. Можно было бы предполагать, что поливание водой хаты носило магический и профилактически-охранительный характер, однако сходное, но более полное описание, данное Н. Дмитруком, заставляет истолковать этот акт скорее как искупительный. Вот что сообщает Н. Дмитрук: «Єсць свято двацять п'ятого марта — Благовіщення. Як на Благовіщення яка жінка пече хліб, то нема дощу від того. Але як зробити щоб був дощ? Збираюця три — штири баби, кожна бере по дві відрі води і приносять ті жінці в хату і ллють ті жінці серед хати воду. А других штири бирут штири відрі і обливають снаружі хату навхрест — на кожний угол відро води зверху донизу. Це так в Коптівщині (ныне Овручский район. — Н. и С. Т.) роблять» (Дмитрук 1927).

Если сопоставить эту запись с имеющимися в наших материалах свидетельствами, с одной стороны, о различных нарушениях табу и «искуплении» их посредством обливания водой и поливания воды, а с другой стороны, о запретах рыть землю до Благовещения и, в частности, закладывать дома, сараи и другие постройки, то становится понятным, что в приведенном Н. Дмитруком рассказе совмещены два этих момента. Поливание углов дома, которое первоначально, видимо, совершалось над теми постройками, которые вопреки табу были заложены до Благовещения, здесь применено «во искупление» нарушения другого запрета, а именно запрета печь хлеб на Благовещение, широко известного в Полесье.

¹³ См., например: Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 307 (статья *Чобанин*). Об обливании пастуха см.: Аничков 1903/1, 322.

¹⁴ См.: Чајкановић 1973, 319–321. Об обливании священника см. также: Аничков 1903/1, 245; Арнаутов 1971, 195–196.

В подтверждение этого толкования приведем следующие полесские примеры «искупительного» обливания: «Обливали водой женщин, которые на Благовещение пекли блины» (Бйн. Лтч. Г.); «На людину, яка пекла на Благовіщення, із криниці виливали воду. Виливала люба людина» (Змс. Ол. Ж.); «Взагалі воду із криниці не виливали, лише людей, які копали до Благовіщення, обливали» (Пщ. Ов. Ж.); «Обливались у воды (колодца), говорили: „Ты жарила, пекла и варила жирное на Благовещение, Пасху“» (Бр. Жтк. Г.); «Лили воду под столбы, которые были до Благовещения закопаны под постройку или заборы. Подкапывали эти столбы и лили воду» (Пр. Кзл. Ч.).

К искупительным действиям может быть отнесено также поливание могилы нечистого покойника, похороненного вопреки запрету на кладбище. Такое толкование не противоречит тому объяснению этого действия, которое было дано выше в связи с анализом мотива заложенных покойников в обрядах вызывания дождя. Предлагая ту или иную интерпретацию отдельных элементов традиционной культуры, в частности некоторых типичных ритуальных действий, следует, как нам кажется, допускать принципиальную возможность «множественности» семантики одного и того же действия, вытекающую из синкретизма стоящих за ним мифологических представлений и полифункциональности ритуальных моделей поведения.

В Полесье известны обычаи погружения или бросания, толкания в воду людей с целью вызвать дождь: «Кидали в воду одягнених чоловіків і жінок» (Св. Кзл. Ч.); «Пхали, вкидали в воду, а хто не любить бані, то в самий перед кидали в воду і того вкидали, хто не любить митися» (Пр. Кзл. Ч.). Эти обычаи также находят соответствие в южнославянских ритуалах вызывания дождя: «Идя от дома к дому, додолы стараются схватить какую-нибудь беременную женщину, отвести ее к реке и искупать, ибо считается, что после этого сразу хлынет дождь. Беременные женщины не сопротивляются, потому что и они рады, что пойдет дождь» (Грбић 1909, 336; см. также: Zečević 1973, 137–138; Арnaudов 1971, 195–198). С этой же целью в реку могли бросать различные предметы. Ср., например: «Іздили на річку і кидали святий хліб у воду» (Св. Кзл. Ч.)¹⁵.

Отметим еще не отраженный в наших полевых материалах обычай обливать водой или погружать в воду ведьму. Подробный рассказ о нем передает запись Н. Дмитрука, относящаяся к Житомирщине: «То, кажуть, що як нима дощу, то треба, щоб відьма скупалась в річці. Я ще сама пам'ятаю: це в нашуму силі було. Більш не буде як років три-

¹⁵ Ср. также: «В с. Кортен Новоагорской околии мочат в сельском источнике мартовские красна с пряжей, чтобы шел дождь» (Арnaudов 1971, 196)

цять. Тоже так, шо довго дощу не було. Сказали, шо треба відьму в річку загнать. Ну, а як ти її знайш, шо вона відьма? То староста й соцький всіх бабей загнали в річку — так в одежі й лізли в воду. І проте пішов дощ після того» (Дмитрук 1927; см. также: Аничков 1903/1, 245).

Наконец, еще раз укажем, не углубляясь в подробности, что поливание, обливание водой и погружение в воду составляет центральный элемент южнославянских обрядов «додола» и «пеперуда».

Пахание и копанье земли в обрядах вызывания дождя. Выше мы говорили о том, что пахание земли, рытье ям, вскапывание земли до Благовещения считалось в Полесье причиной засухи и потому на эти действия накладывался строгий запрет, а нарушение запрета каралось определенными противодействиями: разрушением поставленных заборов или построек, обливанием их водой и т. п. Однако те же самые действия могли иметь противоположный смысл, если они, во-первых, приобретали ритуальный, а не реально-практический характер и, во-вторых, совершались во время засухи после Благовещения. К таким ритуальным действиям, имевшим целью вызывание дождя, относились: пахание высохшей части реки, пахание дороги, перекапывание дороги, рытье ям на дороге, опахивание села, опахивание придорожного креста. Приведем относящийся к этим действиям полесский материал.

Пахание реки. «Якщо у річці вада висахла, то тую часть річки орали, патом баранавали. Це ділали мужики, а присутствовали всі» (Гл. Рпк. Ч.); «Рили русло річки, щоб пішов дощ. Все це робили чоловіки» (Лдв. Ов. Ж.); «Коли не було довго дощу, то люди орали річку (русло яке висохло під час засухи) і засівали житом» (Св. Кзл. Ч.); «Вспахивали высохшую часть реки сами женщины и волочили» (Стр. Хйн. Г.).

Приведенные свидетельства об обряде пахания реки во время засухи представляют большой интерес прежде всего потому, что до сих пор в этнографической литературе почти не было никаких указаний на существование этого обряда у славян. Мы можем сослаться лишь на небольшую статью А. Максимова, в которой содержатся два сообщения о подобном обычае, относящиеся к центральной Белоруссии и Брянщине: «Долгая засуха страшно беспокоила наших земледельцев, и вот они решили следующим образом предупредить грозящее бедствие. По совету старшины было устроено „вспахивание“ реки, проделанное таким образом: несколько женщин впряглись в соху и под управлением самой сильной в деревне бабы бродили по реке, бороздя ее дно» (местечко Русаковичи Игуменского у., сообщение датировано 1889 г.); «...Выбирают красивую девочку в возрасте пятнадцати лет, раздевают ее донага, увешивают ее венками и заставляют ее в таком виде боронить воду» (д. Завод-Корецкий Суражского у. Черниговской губ., ныне Брянская обл.).

Эти изолированные для восточнославянской этнической зоны факты Максимов сопоставляет с обрядом пахания реки, известным на Кавказе у армян и грузин, подчеркивая совпадение общей структуры и деталей обряда: «Во всяком случае, белорусам знаком обряд пахания реки как средство борьбы против засухи, и обряд этот у них так же, как и на Кавказе, специфически женский» (Максимов 1927, 17)¹⁶. Это сходство дало основание Максиму высказать весьма правдоподобное предположение об иранском источнике или иранском посредстве, объясняющем происхождение этого обряда у славян. Действительно, этот обряд, как можно судить по литературе, неизвестен славянам других территорий, кроме восточнославянской. Наши материалы, хотя и несколько расширяют географию этого явления, все же подтверждают его первоначальную локализацию (Полесье и Белоруссия), хотя есть основания предполагать, что этот обряд был известен и южным славянам.

Так, на окраине южнославянского мира, в Штирии (с. Павловцы под Орможем), «чтобы превратить надвигающуюся грозу в благодатный дождь, бросали плуг или воз в воду», а в районе Лендавы в Премуре в аналогичной беде «вечером бросали украденный плуг в воду, а затем шел дождь» (Möderndorfer 1946, 247). Ввиду малочисленности фиксаций этого обряда приведем еще одно его описание, любезно присланное нам А. А. Мирским: «Старые бабы сабраліся, укралі плуг на калхозным дварэ. Заняслі яго на рэку, бабы самыя. Самыя запрагіліся, а другія бабы паганялі пугаю, доўгаю пугаю. Як занялі з Славыч (название деревни. — Н. и С. Т.) ды аж пад мост цягнулі (≈ 1 км. — Н. и С. Т.). Па беразе ідуць кілька бабаў, ідуць і спяваюць песні. Цягнулі плуг, пераорвалі рэку упопярок у трох мясцах і спявалі царкоўныя песні, якія мы зналі. А тады вылязлі з рэкі, паселі на рові і спявалі. А потым ўсе хутка пайшлі па сваіх дамах. Трэцяга дня пайшоў дождж» (с. Павловичи Зельвенского р-на Гродненской обл.).

Пахание дороги. «Кажуць так, людзі старыя казалі, нада пера-раць шлях, дарогу. Ну вот возьмуць плуга ці у вас ці у каго да у дьвох возьмуцца ззаду, а спереду адна, за ручки ззаду, девушки, женщины, ну да паскидаюць юпки да толька у сподніх, а верхніе паскидаюць, ну да возьмуць пераруць да каже пуйде дош, а ці праўда, ці не» (Дб. Хйн. Г.); «Був звичай орати дорогу. Робили це зранку, чоловіки. Два чоловіка несуть плуг, запрягаються в нього, тягнуть, а третій держить віжки і поганяє їх. По переораному худоба повинна перейти три рази — вранку,

¹⁶ Максимов не приводит интересный материал о вызывании дождя у абхазцев, где обряд пахания реки сочетается с бросанием в воду женской куклы и убийством лягушек (см.: Миллер 1910, 68).

вдень, ввечері» (Лдв. Ов. Ж.); «Чоловіки переорювали дорогу кінями» (Дв. Нрд. Ж.); «Під час засухи переорювали дорогу, причому в плуг звичайно повинні були бути запряженими жінки» (Жл. Ов. Ж.); «Кались при маей памяци засухи были — бацюшка хадил па полю, малебен правили; плуга цягаюць, вулицу аруць голые, деўки гадоў па тринаццаць — чатырнаццаць и баранавали, як засуха» (Дб. Хйн. Г.); «Плутам пераедуць дарогу да пуйде, ка, дож, спадници паскидаюць да пераруць уперок, перахрэсьцица» (Дб. Хйн. Г.); «Дорогу перепажували і перегаляли через цю дорогу скот 10 разів» (Св. Кэл. Ч.); «Орали дорогу и перегонили скот, брали в пазуху хусточку, яка 12 разів сятилася на паску в церкві. Ця хусточка передавалася по роду» (Пр. Кэл. Ч.).

Перекапывание дороги. «Ямок на дорозі не виривали, а дорогу перекопували і прогнали по цій дорозі скот, суху землю носили до церкви святить, поливали землю свяченою водою» (Жр. Врв. Ч.).

В приведенных описаниях заслуживает внимания несколько моментов. Во-первых, тот факт, что в одних селах пахание дороги совершалось женщинами (старыми женщинами, девочками-подростками, т. е. «чистыми» женщинами), в других — только мужчинами (поляризация признака пола исполнителя ритуала). В одних случаях в плуг впрягались люди, в других — пахали конями. Во-вторых, характерная ритуальная нагота, находящая соответствие в южнославянских обрядах вызывания дождя¹⁷. Подобно тому как в додолах и лепенках нагота в большинстве случаев сменялась обыкновением совершать обряд в нижней рубашке, и в полесском ритуале пахания дороги девушки снимают верхние юбки, хотя в некоторых рассказах упоминается прежний обычай перепаживать дорогу голыми.

Копание ямок. «Викопували 10 ямок глибиною до 50 см и над ними читали молитви, щоб ішов дощ» (Св. Кэл. Ч.); «Такий звичай був [копание ямок], але кількість ямок не відома» (Ст. Лгн. Ж.); «Такоже рили ямки, всього 9 штук, через кожні два метри ямка. Могли рити всі» (Лдв. Ов. Ж.); «Выкапывали по 9 ямок» (Стр. Хйн. Г.).

Следует еще раз обратить внимание на параллелизм понятий река и дорога (ср. пахание реки — пахание дороги, копание источников на дне реки — копание ямок на дороге), позволяющий предположить, что все действия, совершаемые на дороге, являлись замещающими по отношению к действиям на реке и имели тот же мифологический и ритуальный смысл. Ключом к этому смыслу может служить, по нашему мнению, рассмотренный в начале статьи обычай открывать источники на дне реки, т. е. «отворять» землю, освобождая подземные воды с целью воздействия на воду небесную.

¹⁷ О ритуальной наготе см.: Zečević 1973, 135–136.

Опахивание села и придорожного креста. «Сабиралися ж бабу да шлях орали, ну багата баб саберецца, давайце плуга... ета не то што шлях — круга села абараць три разы ж ецим плугам прайци. Запрагуць уже баб, а тые идуць да паганяюць: ей, арима; и адна плуг держиць, а труйку баб запражэ, а тые уже идуць да смотраць. Так ета. И круга села три разы. Тады дош пуйде» (Дб. Хйн. Г.); «Абворвали етый крест, дак старые бабу запрягалися» (В. Б. Хйн. Г.).

В трактовке этого обычая мы склонны согласиться с мнением А. Максимова о том, что опаживание села в обрядах вызывания дождя представляет собой распространение более известного на восточно-славянской территории обычая опаживания, совершавшегося в условиях или под угрозой стихийных и социальных бедствий, на «частный случай» бездождья, поэтому оно не может быть истолковано как «расширение» ритуала пахания реки, имеющего на восточнославянской территории весьма ограниченный ареал.

Разрушение муравейника как способ вызывания дождя. Разрушение муравейника палкой во время засухи, по всей вероятности, носит магически-имитационный характер. Муравейник разгребают палкой подобно тому, как палкой мешают, болтают воду в колодце; при этом расползающиеся муравьи соответствуют водяным брызгам. Ср.: «Это колис була такая постанова — як все погода и погода, возьми муравья да киём разбушуй и кажи: як этые мурашки плувуць, так и дощ пусьць плыве» (Кч. Ел. Г.). В том или ином варианте это представление известно в Полесье повсюду: «Во время засухи посылали детей разрушать муравейник, чтобы шел дождь» (Гр. Н.-Св. Ч.); «Є поговорка: не чіпай муравейника бо буде дощ» (Пр. Кзл. Ч.); «Руйнують мурашники палкою, яку потім ложать біля мурашника» (Лдв. Ов. Ж.) и т. п.

Аналогичные действия с теми же толкованиями отмечены у сербов: в Болевачком срезе, когда бывает засуха, «разгребают муравейники по полю» (Грбић 1909, 334); в Хомоле люди перед заходом солнца разрушают муравейники в поле и в других местах. При этом пользуются деревянной палкой, а ни в коем случае не ногой. Когда разгребают, говорят: «Сколько муравьев, столько и капель» («Колико мравића, толико капљица!») (Милосављевић 1913, 393).

Эта заклинательная формула интересна и важна. Подобные формулы произносятся в другом, рождественском, обряде в Болевачком срезе: рождественским утром хозяин выходит из дому, отламывает ветку от плодоносящей сливы, возвращается в дом и после слов «Срећан Божић! Христос се роди!» подходит к очагу и начинает ворошить огонь, произнося заклинание: «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих

свиња, црних коза, а највише живота и здравља!» («Сколько искр, столько овец, денег, козлят, цыплят, колосистой пшеницы, ребятешек-мальчишек, телят, серых поросят, черных коз и больше всего — жизни и здоровья!») (Грбић 1909, 89). То же действие производит полазник (Усачева 1978), который, войдя в дом, ворошит огонь в очаге и, вороша, закликает: «Колико варница, толико оваца, новаца...» и т. д.

Муравейник также символизирует плодородие и изобилие плодов, большой приплод. В том же Болевачком срезе пастухи в канун Юрьева дня закапывают в муравейник яйцо и комок соли в полкилограмма на ночь. Это делается, чтобы скот «плодился, как муравьи» (Грбић 1909, 90). Там же на Юрьев день после окончания обеда кости от ягненка собираются и закапываются в муравейник, чтобы овцы «плодились, как муравьи» (там же, 64). Если в Полесье и в Сербии муравейник разгребают во время засухи, чтобы вызвать благодатный дождь, то в Словении (в Жирье) этот же ритуал совершается, наоборот, ради сохранения сухой солнечной погоды: «Когда мы сушили сено, одна старушка (Марьяна Демшар, род. в 1884 г. в с. Оселица, ум. в 1964 г. в с. Забрежник) разгребла муравейник якобы для того, чтобы муравьи просили хорошей погоды (солнца), ибо им придется снова строить муравейник» (сообщила Мария Станоник, сотрудник Ин-та этнографии в Любляне, за что авторы выражают ей глубокую благодарность).

Приведенный выше материал и его предварительная систематизация побуждают ко многим выводам историко-генетического, типологического и общетеоретического характера. Откладывая их изложение до другого благоприятного случая, ограничимся несколькими самыми общими суждениями.

Даже выделенные нами специфические ритуалы вызывания дождя, т. е. ритуалы, не имеющие иного функционального назначения (от падежа, эпидемий, нечистой силы и т. д.), не лишены определенной связи с обрядностью иного характера. Отдельные составные части обряда — акты могут быть рассмотрены в парадигматическом и синтагматическом плане. Синтагматический план, т. е. сочетаемость с другими актами и особенно связь акта с определенными словесными формулами, способствует выявлению семантики акта, выявлению архаической семантики или ее реконструкции, а тем самым и определению отношений между формами и функциями обрядов в их позднейшей фиксации.

Так, обряд пахания реки (высохшего русла или еще не высохшего), пахания дороги, копания ямок на дороге оказывается объяснимым (мотивированным), если обратиться к обряду «открывания» заброшенных старых источников. Этот же акт открывания источников связывает содержащие его обряды и с обрядами у колодца и т. п. Стоящий, на первый взгляд, особняком от других обрядов обычаев разбира-

сывания палкой муравейника, становится понятным, если его поставить в ряд с другими обрядами, не подчиненными задаче вызывания дождя, а предопределяющими или символизирующими плодородие, обильный приплод и урожай.

Для понимания семантики важно, чтобы общие акты (и общие ритуальные предметы) сопровождались аналогичными с формальной стороны ритуальными формулами, будь то заклинание (как при разрушении муравейника и в рождественском ритуале), «голошение» (как в полесском обряде у колодца, в болгарском Германе или в «похоронах лягушки») или какой-нибудь иной род словесного сопровождения. Наш материал показывает, что многие обрядовые действия усиливаются актами из других обрядов, которые могут условно быть названы «межобрядовыми» элементами, как, например, битье (также вызывающее плодородие), нагота (утверждающая сакральность акта), обход (устанавливающий сакральность места исполнения ритуала и тем самым часто его защищенность от нечистой силы и т. п.), не говоря уже об обыденных действиях (тканье рушника, изготовление креста), о жертвоприношениях, о создании и «умерщвлении» куклы, известном и в связи с другими праздниками (Купала, масленица и др.).

Рассмотренные в статье полесско-сербские и полесско-болгарские соответствия оказываются преимущественно генетического, а не типологического (основанного на общности структуры и условий) плана. Однако многие из этих соответствий не ограничиваются полесской, сербской и болгарской территориями. Они могут быть дополнены фактами из иных славянских зон, прежде всего из остальных восточно- и южнославянских. Все же полесско-сербско-болгарские параллели могут служить той основой или осью, на которой или вокруг которой может быть сгруппирован остальной материал.

Лингвогеографический аспект, значение которого для этногенетических исследований трудно переоценить, учтен нами в настоящей работе лишь в самых общих чертах, так как для установления изопрагм и изоглосс на территории Полесья и в южнославянском ареале имеющегося в нашем распоряжении материала недостаточно. Мы предполагаем продолжить сбор материала с тем, чтобы попытаться картографировать отдельные акты и элементы интересующего нас обряда. С этой целью и составлен вопросник, прилагаемый к настоящей статье. Для картографирования будет использована не более чем десятая часть всех вопросов, однако вопросник интересен и сам по себе как некая инвентарная сумма обрядовых актов и элементов, зафиксированных в Полесье. Для общеславянского масштаба объем вопросника следовало бы увеличить.

Сокращения населенных пунктов

Гомельская обл. (Г.)

- Кч. Ел. Г. — Кочище Ельского р-на, запись авторов и В. Супруна, 1975 г.
Бр. Жтк. Г. — Березняки Житковичского р-на, запись А. Д. Гананайко, 1976 г.
Біін. Ллч. Г. — Буйіновичи Лельчицкого р-на, запись Я. И. Гаврильчик, 1976 г.
Ст. Ллч. Г. — Стодольичи Лельчицкого р-на, запись авторов, 1974 г.
Жх. Мэр. Г. — Жаховичи Мозырского р-на, запись авторов, 1975 г.
Гл. Птр. Г. — Голубица Петриковского р-на, запись авторов, 1964 г.
В. Б. Хійн. Г. — Великий Бор Хойницкого р-на, запись авторов, 1975 г.
Дб. Хійн. Г. — Дубровица Хойницкого р-на, запись авторов, 1975 г.
Стр. Хійн. Г. — Стреличево Хойницкого р-на, запись Т. Марченко, 1976 г.

Житомирская обл. (Ж.)

- Лг. Лгн. Ж. — Летки Лугинского р-на, запись Н. Ф. Тишик, 1975 г.
Пв. Лгн. Ж. — Повч Лугинского р-на, запись В. Н. Закусило, 1975 г.
Ст. Лгн. Ж. — Староселье Лугинского р-на, запись Т. В. Мостовой, 1975 г.
Дв. Нрд. Ж. — Давыдки Народицкого р-на, запись Н. Ф. Тишик, 1975 г.
Жл. Ов. Ж. — Жолудеевка Овручского р-на, запись Н. Ф. Тишик, 1975 г.
Лдв. Ов. Ж. — Людвинковка Овручского р-на, запись В. Н. Закусило, 1975 г.
Пш. Ов. Ж. — Пищаница Овручского р-на, запись Т. В. Мостовой, 1975 г.
Змс. Ол. Ж. — Замисловичи Олевского р-на, запись Т. В. Мостовой, 1975 г.

Черниговская обл. (Ч.)

- Пр. Кэл. Ч. — Прогресс Козелецкого р-на, запись Л. В. Грушко, 1976 г.
Св. Кэл. Ч. — Сивуха Козелецкого р-на, запись В. М. Федченко, 1976 г.
Чм. Кэл. Ч. — Чемер Козелецкого р-на, запись Л. В. Грушко, 1976 г.
См. Клк. Ч. — Смолянка Куликовского р-на, запись Д. Д. Морского, 1976 г.
Ст. Мнс. Ч. — Стольное Менского р-на, запись П. Г. Мороза, 1976 г.
Тр. Нжн. Ч. — Терешковка Нежинского р-на, запись В. Н. Кравец, 1976 г.
Гр. Н.-Св. Ч. — Гремяч Новгород-Северского р-на, запись Н. П. Гребенниковой, 1976 г.
Гл. Рпк. Ч. — Глинянка Репкинского р-на, запись В. В. Бачуриной, 1976 г.
Сб. Рпк. Ч. — Сибереж Репкинского р-на, запись Л. В. Кавасиной, 1976 г.
Двг. Гл. Ч. — Довгалева Талалаевского р-на, запись О. Н. Легкой-Хоменко, 1976 г.
Рж. Ичн. Ч. — Рожновка Ичнянского р-на, запись Н. И. Москаленко, 1976 г.
Брз. Брз. Ч. — Борзна Борзнянского р-на, запись Н. Ф. Олифир, 1976 г.
Жр. Врв. Ч. — Журавки Варвинского р-на, запись К. И. Кузьменко, 1976 г.

Киевская обл. (К.)

- Зл. Чрн. К. — Залесье Чернобыльского р-на, запись В. П. Поталенко, 1976 г. *

* Эта статья не могла бы быть написана без энергичного и щедрого содействия канд. филол. наук А. А. Берлизова (Черниговский пединститут) и П. Ф. Романюка (Житомирский пединститут), оказавших большую помощь в организации сбора материалов на Черниговщине и Житомирщине. Авторы искренне благодарны также канд. филол. наук А. А. Мирскому (Минский пединститут иностранных языков), канд. филол. наук В. В. Шуру (Мозырский пединститут), канд. филол. наук Е. А. Черепановой (Глуховский пединститут) и В. А. Крылову (г. Чернь Тульской обл.) за сообщенные ими ценные сведения.

ПРИЛОЖЕНИЕ

**Программа для собирания сведений
по полесскому обряду вызывания дождя**

Расспросите старых людей о том, что делали в селе во время засухи, чтобы пошел дождь. Запишите подробно рассказы об этом. Затем выясните у информаторов (записав их имя, фамилию, возраст, место жительства) следующие вопросы, если они не нашли отражения в общем рассказе о вызывании дождя.

1. Какие действия совершались прежде во время засухи (или в другое время) с целью вызвать дождь (обход, тканье рушника, магия у колодца, магия у реки, на реке, у воды, вешание ужа, поливание водой, разрушение мурaveйника, пахание высохшего русла реки, пахание дороги и т. п.)?

Обход

2. Был ли обычай ходить вокруг села (колодца, церкви)? Не ходили ли к реке, озеру?

3. Несли ли с собой что-нибудь (икону, рушник, хлеб, воду и т. п.)?

4. Кто совершал такие обходы (женщины — старые или молодые, беременные, вдовы, девушки)? В каком количестве? Водили ли они с собой мальчика?

5. Можно ли было приглашать (или понуждать) кого-нибудь к участию в обходе села?

6. В какое время года, дня совершались такие обходы (на Юрия, на Троицу, во время засухи; днем, вечером, ночью, до рассвета)?

7. Надевалась ли при исполнении этого обряда особая одежда (какая)? Если обход совершался ночью и тайно, не говорили ли, что нужно было снимать одежду?

8. Какие предосторожности предпринимались участниками обряда? Не считали ли, что никто не должен их видеть и знать об обходе?

9. В какую сторону двигалась процессия (по солнцу или против)? Откуда начиналось движение?

10. Какие молитвы читались во время обхода, какие песни пелись? Запишите тексты молитв и песен, если их помнят.

11. Сколько раз надо было совершать обход?

Тканье рушника

12. Ткали ли специальные рушники? Кто это делал (женщины — молодые или старые, вдовы)?

13. Где ткали рушник — на улице или в хате (какой, чьей)?

14. В какое время (и какой срок) этим занимались (от восхода до захода солнца, утром, днем или вечером, после обхода села)?

15. Как изготавливали рушник (пряли, сновали, ткали, стирали, качали)? Опишите подробно весь ритуал.

16. Из чего изготавливали рушник (из льна, конопля, из особых сортов)? Где брали лен или коноплю (подносили другие женщины, заранее приготавливали)?

17. Святили ли вытканый рушник? Можно ли было стирать и мочить рушник? Если нет, то почему?

18. Что с ним делали, куда его вешали (на колодец, на крест на развилке дорог у села, на царские врата в церкви, на могильные кресты)?

19. Был ли обычай делать из дерева (дуба или иного дерева) специальную фигуру, на которую вешали обыденные рушники? Делали ли эту фигуру за один день? Кто ее делал и где ее ставили? Как она называлась?

20. Обходили ли с таким рушником село (колодец, церковь)? Несли ли его к реке, воде?

21. Был ли обычай прогонять скот через обыденный рушник? Когда это делалось и сколько раз?

Магия у колодца

22. Совершались ли какие-нибудь действия у колодца (криницы)? Кто их совершал? У скольких колодцев?

23. Что кидали (сыпали) в колодец с целью вызвать дождь?

24. Сыпали ли в криницу освященный мак или другие растения (лук, чеснок, лен) или их семена, зерна, или хлеб, сало? Кто это делал (девочки, дети)?

25. Бросали ли в колодец гладышки (крынки) или кирпич? Должны ли они быть краденые (у соседа, еврея), новые? Бросали ли в общий, свой или соседский колодец? Кто это делал? Нужно ли было разбивать горшки и бросать черепки? Не бросали ли горшки с борщом?

26. Был ли обычай бить воду в колодце палками, взбалтывать и мешать воду? Кто это делал? Что при этом говорили?

27. Был ли обычай во время засухи выливать воду из колодца, вычерпывать его? Кто это делал? Что делали с этой водой (несли на кладбище, обливали друг друга и т. п.)?

28. Был ли обычай вкапывать крест у колодца?

29. Был ли обычай во время засухи у колодца или в ином месте звать (призывать) утопленника или голосить по нему, как по мертвому? Запишите текст голошения. Кто исполнял этот обряд?

30. Был ли обычай огораживать колодец или криницу во время совершения обряда? Кто это делал и зачем?

Иные действия

31. Совершались ли во время засухи какие-нибудь действия у реки, у воды или с водой (купание, обливание, толкание в воду)? Что при этом говорили?

32. Был ли известен обычай пахать (или бороновать) высохшую часть русла реки? Кто в нем участвовал (женщины, девушки, вдовы и сколько их)?

33. Не перепаживали ли дорогу? Кто это делал и когда? Впрягались ли женщины (девушки) в плуг или кони, когда пахали мужчины? Если пахали женщины, был ли обычай снимать одежду? Прогоняли ли скот через перепашанную дорогу? Сколько раз?

34. Был ли известен обычай рыть ямки на дороге с целью вызвать дождь? Сколько ямок вырывалось? В каком порядке?

35. Был ли известен во время засухи обычай «открывать» (раскапывать и т. п.) заброшенные источники? Когда, кем и как это делалось?

36. Был ли обычай во время засухи лить воду в хате, через окно из хаты во двор или обливать снаружи углы хаты? В каких случаях это делалось и зачем?

37. Был ли обычай во время засухи или в другое время (какое? на Троицу?) украшать девушку (женщину) ветками, листвою (какого дерева?), обливать водой, водить по селу от дома к дому и т. п.? Как назывался такой обычай (или девушка)? Запишите подробно рассказ о нем с деталями. Пелись ли при этом песни (какие)?

38. Был ли обычай купать или обливать водой беременную женщину, пастуха (или попа) во время засухи? Кого еще и почему надо было обливать?

39. Был ли обычай лить воду через сито (решето)? Кто это делал, зачем и что говорили при этом?

40. Считали ли, что слезами, плачем можно вызвать дождь?

41. Был ли обычай лить воду на могилу утопленника (или самоубийцы)? Различали ли при этом утопленника и самоубийцу?

42. Был ли обычай с целью вызывания дождя разрушать могилу самоубийцы или висельника?

43. Вырывали ли крест, бросали ли труп в воду? Каково было отношение к утопленнику?

44. Известен ли обычай во время засухи разрушать муравейник палкой? Зачем это делали и что при этом говорили?

45. Известен ли обычай во время засухи убивать ужа, лягушку, вешать их на дерево, забор и т. п.?

46. Известен ли обычай «похорон и оплакивания» лягушки? Где и как ее хоронили? Кто это делал? Наряжали ли ее, делали ли гроб? Как ее оплакивали? Запишите все подробности.

47. Был ли известен обычай делать специальную куклу (из чего?) и хоронить ее с целью вызвать дождь? Как и где это делали, как оплакивали? Как называлась кукла, кто ее делал и хоронил?

Причины засухи

48. Чем объясняли засуху? Каковы причины ее появления?

49. Считали ли, что причиной засухи может быть самоубийца (или утопленник), похороненный на кладбище?

50. Считали ли, что прикосновение к земле (вскапывание, вбивание кольев, тына и т. п.) до Благовещения вызывает засуху?

51. Можно ли до Благовещения вывешивать на улицу белье для сушки? Если нет, то почему?

52. Считали ли, что нельзя печь хлеб и т. п. на Благовещение, иначе будет засуха? Почему?

53. Считали ли, что причиной засухи может быть не трепанный вовремя (осенью) лен?

54. Что нельзя было делать, чтобы не навлечь засуху? Как объясняли эти запреты?

55. Что делали с теми, кто нарушал запреты (обливали водой самих виновников или их дом, разрушали постройки, заборы, лили под них воду и т. п.)?

56. Известны ли какие-нибудь способы остановить дождь (бросание яиц, бросание хлебной лопаты, кочерги, хлебной дежи или другой утвари на крышу во двор, под дом)?

57. Запишите тексты детских песенок о дожде, направленных на вызывание дождя и прекращение дождя (типа «Дождик, дождик, пуще...» и «Дождик, дождик, перестань...»).

Первая публикация:

Н.И. и С.М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству: 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор: Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130.

ГРОМ И ГРАД 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 исследование славянских народных мифологических представлений по отдельным макроронам, 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. Никончука и П. Ф. Романюка), Черниговского пединститута (под руководством А. А. Берлизова), Ровенского пединститута

* В соавторстве с С. М. Толстой.

(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, зашлышав 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); «Пидпірають спиною любе дерево, чи стають спиною до стіни, коли гримить первий грім. Роблять це для того, щоб не боліла спина» (5); «Як загримить перви грім, 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*) (Иванов 1958). 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 обучай, кажуть, об дуба плечи чухають, щоб не болела спина ніколи. Як загремил гром, то он бегом бежить спиною к дубу, почухає 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 спиною к дубу и терлись во время первого грома» (26). В отдельных случаях при первом гrome отмечены и другие действия, связанные с дубом, а

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

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 своє 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: щоб 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 грому тертись 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 грім гриміть, то люди падпіралі плати, щоб ні боліла спіна» (2, то же 44); «прижаться спиной к стене хаты» (70); «опертися спиною о хлів» (37)¹. И, наконец, вообще это мог быть любой твердый предмет: «Під час першого грому потрібно опертись до того предмета, біля якого застав грім — дерево, стіна» (54); «Известен обычай 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.

¹ Ср. сходное великорусское свидетельство (запись 1857 г.): «Когда болит поясница, то трутся ею об овин, говоря: „Овин, овин, возьми мой утин, а мне отдай прежнюю мою силу и здоровье!“» (Попов Н. 1903). С описанными восточнославянскими действиями можно сопоставить также сообщение Й. Ковачева о том, что у болгар при первом громе «просовываются через порог, пролезают под деревом или подпоркой плетня, чтобы быть здоровыми и чтобы не болела поясница и спина» (с. Яна, Софийско).

Следующим по степени распространенности является обычай перекачивания 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 щоб не боліли крижі. Як загремит 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, щоб не боліла спина» (14); «Качаются по земле, чтобы не болела спина» (34, то же 32, 35, 68, 43); [При первом громе] «об зэмлю коб спиною потерся. Упадеш да покочишся, щоб 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 (Зеленин 1927а)². Близкие параллели к приведенным выше полесским свидетельствам можно найти у южных славян. Так, у западных болгар и македонцев (Кюстендилско, Пернишко, Софийско, Видинско, гор. Велес) «катаются по земле за здоровье и чтобы у них не болела спина и поясница по время полевых работ, а также катают мальчика (мъжко дете), чтобы летом не бил град» (Ковачев 1914, 73). У сербов в Груже (центральная Сербия), «когда первый раз в году загремит гром, нужно повалиться по земле, чтобы не болела спина» (Петровић 1948, 334), 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» (Грбић 1909, 332).

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» (Ковачев 1914, 73). 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 обстоя-

² О роли перекачивания по земле в восточнославянском (русском) дожинальном обряде см.: Терновская 1976, 67–82.

тельстввах трижды целовали землю» (Möderndorfer 1946, 250). Перекатывание по земле отмечено и у западных славян. Ср. обычай, связанный с первым громом, «валиться по земле» в день св. Юрия у поляков (Baudoin de Courtenay–Ehrenkreutz 1927).

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

1. Обычай умыться (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); набирать воду в дежу, в которой пекут хлеб (74).

2. Обычай бить камнем по голове: «Во время первого грома надо чем-нибудь постучать 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 сярэдзина не балела» (66).

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

5. Обычай зажигать свечи: «На Стреченье берут в цэркви свечи и моляться к ним в чужой хате» (8); «Під час першого грому треба на-самперод 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) освященную 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 (Дебельковий 1934, 215)) 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» (Ковачев 1914, 73). 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» (там же).

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)³. 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.

Защита от града в Полесье

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 гримиць, у нас лопату хлебну выкидаюць поки пэрэйда...» (73); «Град падае — тую лопату, што хлеб саджаюць у печь, вунесці і паставіць» (22); «Када ішов дощ із градом, то люді вікідали лопати, тие шо пеклі хліб, у двур, щоб 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'є, лупаткі такіє постав'ац' кал'а дома, на стэнку лупатку положиц' под даху, таја лупатка, што хліб пекуц'» (70). Выставление лопаты зафиксировано на юго-западе Брестской обл., на Пинщине, на севере Ровенской обл., на Мозырщине (70, 71, 84, 22).

³ Подробнее см.: Толстые 1981б.

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 незначима в отдельных населенных пунктах. Тем не менее нам известно, что в некоторых селах этому придается значение. Ср.: «Викидають хлібну лопату на двір навиворот, щоб град хліба не побив» (25); и обратное: «В'інос'ат' лопату на двір. Як 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, «щоб 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, становили на дворе, крестили хмару». При этом обходили с лопатой хату: «Обојдэ лопатој хату» (71). В последнем случае интересно отметить дополнительные действия — обход и перекрещивание тучи. Эти действия особенно характерны для сербского ареала (подробнее см.: Толстые 1981б, 68). 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 (Толстые 1978а).

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 микрозон, но в еще большей степени — для некоторых сел в Сербии (Толстые 1981б).

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. Новая 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 выкидають от печкы прыпасы: лопата, тая шо хлеб сажеты, коцюба и ухваты, просто кидають на грудок, щоб ны йшла вылыка туча, град щоб 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 печки» — с другими хлебными «припасами» и с самим хлебом образует особый «хлебный» круг апотропеических (охранительных) предметов. В черниговском с. Гремяч бытовал обычай при граде выбрасывать во двор хлебную лопату, сковороду и «веко» (крышку) от дежи (6), а в волинском 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; стренеш йо с хлебом солью, дак йон (град) знимаецца» (28). В этих действиях уже мотив отгона, активной обороны и борьбы, ярко выраженный в сербских обрядах (Толстые 1981б) и присутствующий, хотя и в более скрытой форме (топор, вилы, огонь — горящая верба), в полесских ритуалах, заменяется мотивом умиловливания, формулой «Добро пожаловать!» и т. п.⁴ 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* (Толстые 1981б). В той же овручской микроне известен обычай одновременно с выбрасы-

⁴ Ср. желание умиловить болезни, особенно смертельно опасные, названием их ласковыми и приветливыми именами, столь характерное для восточных славян (Зеленин 1930, 64–87).

ванием во двор хлебной лопаты вешать на плетне освященный в церкви платок — *хустку* (18). Ср. сербский способ отгона грозы яркими и пестрыми женскими платьями, а также платком, которым повязывали рот мертвецу (там же).

Важно отметить пока единично зафиксированный, но ценный для установления межславянских соответствий случай выбрасывания лопаты вместе с вениками (метлами): «У град выкидвали лопату хлебную і венікі на двор» (85)⁵.

Особый круг апотропеических действий относится к культу 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 накно заткнуць» (28). В соседнем Мозырском Полесье: «Як ідз'е град, штоб град не биў, 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 *клевания* — ритуальную троицкую, уже подсохшую или засохшую зелень, чтобы остановить дождь (Толстые 1978а, 116). 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

⁵ Веник-метла в отличие от пучка живой зелени и в противопоставление 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. Так, южнославянский Герман «от дождя», т. е. для прекращения дождя, делался из метлы (Маринов 1914, табл. CV), а додолы, вызывающие дождь, рядились в зелень вербы или другого дерева (Zečević 1973).

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 селе Сивухи, «щоб град не вибив урожаю на полях і городах, люди викидають через вікна на вулицю сирі яйця и 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 (Klinger 1909). В другом случае оказывается важным признак «освященный» (плюс «раскрашенный», что означает и «пасхальный»). Такое яйцо, как показывают сербские примеры (Толстые 1981б, 91–97), может также быть сырым, хотя и крашеным⁶.

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 Котельня говорили, что «колі перші градини впали на землю, то три перші градини перекушують зубами, щоб ішоу менший град» (63), а на Ровенщине (с. Ставок) считали, что, если градину переку-

⁶ Пасхальные писанки у славян отражают обряды разгона градовых и вредоносных туч с помощью различных символов, например, довольно часто встречающегося изображения граблей (см.: Калужинский 1899). О символе вербы на писанках кратко: Толстой 1982.

сишь 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 (Толстые 1981б, 91–97).

На Ровенщине, «коли падає 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 навхрест, або три градини піднімають і перекушують» (58). В ровенском 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, общей чертой 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 действий — 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), крещение 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, трехкратное 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: «Берут 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 (Толстые 1978а, 115, 116), 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 троичских 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» (Kołodziejczyk 1910, 79); «Громы, молнии и град вызывают духи, потому во время грозы люди хотят их отпугнуть выбрасыванием лопаты и кочерги на двор или же зажженной громничной свечой» (Rybowski 1906).

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 присло-

няют 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 недавних пор еще пели:

*A idźcie z ta chmury
Na tatarskie góry,
Gdzie tatarzy siadają,
Krople wody żądają.
My jej nie żądamy,
Bo jej dosyć mamy.*

*Идите же, тучи,
На татарские горы,
Где татары сидят,
Капель воды жаждут.
Мы ее не жаждем,
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!“» (Witkowski 1967).

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 (*lopar*)» (Möderndorfer 1946, 254). «В Лютомерской округе при градовой туче бросают на двор лопаты (*lopate*), помело и скребок от хлебной печи», а «в Павловцах у Орможа клали накрест ухваты у порога дома, если внезапно начнет бить град» (там же, 266). «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, прислоня 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» (там же, 253, 254).

Одно свидетельство с упоминанием хлебной лопаты относится к Сербии, к зоне Левча и Темнич (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 (бадняка) и немного рождественской соломы, и град сразу прекратится» (Миятович, Бушетић 1925, 108).

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 (Толстые 1978а, 115, 116), 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 вверх. Считается, что град рассекается (*пресича се*) в дождь» (с. Осиково Вратчанско) (Маринов 1914, 30). По свидетельству Й. Ковачева, полученному им от стариков-крестьян в начале XX в., чтобы остановить град, «оставляют топор острием вверх, причем град прекращается, едва лишь градина попадет на это острие» (гор. Габрово, с. Врачеш, Софийско) (Ковачев 1914, 67). У сербов: «Когда идет град, выносят из дому режущие орудия (*сечива*): топор, нож и т. д. и вбивают их в землю» (Грбић 1909, 333). 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 (Филиповић 1972, 222; подробнее см.: Толстые 1981б).

Подобные действия с косой, топором и серпом отмечены и у словенцев. Корреспонденты В. Медерндорфера в 30-х годах записывали такие рассказы стариков: «Около Шент-Юрия под Кумой в 1931 г. остановили град, перевернув косу и борону острием вверх. 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» (Möderndorfer 1946, 254).

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 втыкают освященные в Троицын день березки для предотвращения удара молнии, снимают иконы и ставят их в окно лицом на улицу; закрывают чем-нибудь са-

мовар, 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» (Иваницкий 1890, 125). 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) (Witkowski 1967).

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 (Толстые 1981б). 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 (Георгиева-Стойкова 1956).

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 хала⁷, 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 крестьянин прячет подницу, а если у него есть разбитая подница, он и ее приберет вместе с осколками» (Маринов 1914, 271).

⁷ Болгарская хала — мифическое существо, охранитель полей.

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» (Тановић 1927, 432). У сербов в Лесковацкой Мораве, «когда идет град, выносят на улицу тарелку и переворачивают ее. Выбрасывают противень, кочергу и треножник, который ставят наоборот» (Ђорђевић Д. 1958, 558). Следует еще раз обратить внимание на акт переворачивания предметов, будь то печная утварь, треножник⁸, хлебная форма, тарелка или железное орудие — коса, топор, а также борона. 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 обычаи переворачивать телеги⁹ с целью обезвредить град (Ковачев 1914, 67, 68; Ђорђевић Д. 1958, 558) или зафиксированный в Сербии, в Драгачеве, обычай «переворачивать» имя и фамилию «нечистого» покойника, к которому обращались с призывом отвернуть тучу (Петар Станкович → Станко Петрович), а также выворачивание наизнанку одежды, в которой выходят навстречу туче (Толстые 1981б, 79).

Полесский обычай перекусывания градин находит 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» (Маринов 1914, 30). Аналогичные свидетельства содержатся в сербских этнографических источниках, которые специально анализируются нами в другой работе (Толстые 1981б). Наконец, приведем здесь соответствующее

⁸ 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 домом треножную табуретку ножками вверх (Möderndorfer 1946, 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, 254).

⁹ Нельзя не учитывать также известной связи телеги, колес с громом и градом в народных представлениях об Илье-пророке, разъезжающем по небу на колеснице.

щие словенские материалы: «В Гриблях у Колпы считали, что град тотчас же прекратится, если взять первое зерно града и проглотить его. Семья Байдовых в Шент-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 Неделе 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» (Möderndorfer 1946, 267). 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» (там же, 267).

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 части¹⁰. Ср.: «В Словенских Горицах и в Гриблях в Белой Краине зажигают в печи часть бутары. В Словенских Горицах это делает хозяин дома. Шентьюрцы (жители Шент-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» (Möderndorfer 1946, 266); «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 Собиота, Шент-Юрий под Кумом, Рож, Зильска долина, Штирия, Сел, Апач и Поддьоне в Каринтии, Задообрава 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» (там же, 253). О том, что такой ритуал мог совершаться у открытого огня и притом вне дома, свидетельствует следующее сообщение: «Иные шентьюрцы (жители Шент-Юрья) разводят огонь на ближайшем холме и кладут в него ветки бутары» (там же, 267).

¹⁰ Подробнее об этом словенском обычае см. в статье Людмилы Брас в: «Slovenski etnograf», let. XXI–XXII, 1968–1969. Ljubljana, 1970.

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, сохраненные от Иванова дня (их затыкали за балку или ими устилали пол в доме и двор), освященный хрен, ветки и кости (там же, 266). «В Лютомерской округе срезают у ребенка, которому исполнился год, клочок волос и при грозящей непогоде бросают его на огонь, чтобы потом этот дым рассеял вредоносные тучи» (там же, 25). 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 приде с цэркви, свичку принэсэ до дому, запалыть и подсмалое трошки спэрэду, ззаду, справа и злева на крэст, шоб грому нэ боелыся; всих пудсмалое и дае чы дочки чы мужыку и кажэ: бэры и мэнэ подсмалой» (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 Алексинацком Поморавье: «Женщины берут еще и шерсть убитого волка и ею окуривают (*каде*) детей, которые боятся (грома)» (Антонијевић 1971, 165).

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» (Sulisz 1906).

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, Враньянской и Лесковацкой округ — они зажигают восковые свечи на пороге дома и зовут: «Герман, Герман! Перенеси эту тучу в пустые горы, где петухи не поют, где свиньи не визжат и где не месят *колаци*» (Маринов 1914, 468); «Ради той же цели (чтобы остановить град) полезно зажечь свечу или рождественскую, юрьевскую или тодоровскую соломую» (Ковачев 1914, 67). В Сербии и Словении зажигание свечи тоже хорошо известно и нередко совме-

но 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 (Толстые 1981б). Поэтому здесь, не цитируя источников, отметим лишь, что во многих случаях эти свидетельства сохранили чрезвычайно важный для интерпретации данной группы ритуалов мотив обращения к заложенным покойникам, управляющим, по народным представлениям, природными стихиями небесной воды и огня (грозы, дождя, града) и мифологический мотив угощения, умиловствования 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 заложенных покойников и обращения к ним во время грозы и ненастья, хотя вообще этот мотив и соответствующее представление о власти заложенных 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 (Толстые 1981а; Толстые 1978а, 107–112).

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 полесских 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» (Филиповић 1967, 206). 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 чоловік умирає да дзержыць 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 і занесла на другое село, в Пишчу і вложила в копу. І тою дорогою град все ішов, цілы год до осені і все побыў — і жыто, і 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 схотіла годуваты дытыну і замурдовала чі приспала, чі утопіла — то от того і град бувае і сильны 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) (Филиповић 1949, 205). 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 (Толстые 1981б).

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 планетников, облочников, градобоев и т. д., представленный в других ритуалах)¹¹, 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» (Witkowski 1967)¹²; «В Страдоме под Ченстоховой, если надвигается буря с громом, то нужно подвинуть тело покойника (лежащего в доме. — Н. и С. Т.) и позвать его по имени, иначе разразится гроза» (ZWAK, т. 17, 35; цит. по: Fischer 1921).

¹¹ Ср. польский обычай «кормления планетников»: «В Подвильке на Ораве, когда пекут 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 1967); «Карпатские гуралы при виде приближающейся бури бросают 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 1936, 22–23). Как известно, лемки — украинцы, живущие в Карпатах.

¹² Гораздо чаще в связи с рассматриваемыми здесь ритуалами отмечается противоположный обычай производить как можно больший шум всеми возможными способами. Ср. битье в металлическую и деревянную посуду, стрельбу из ружей, птичий гомон, крики и визг скотины и т. п. у болгар (Ковачев 1914, 67–68), у сербов (Толстые 1981б) и специальный колокольный звон у сербов, хорватов и поляков для разгона градовых туч (Witkowski 1967). Мы не останавливаемся здесь подробно на этом вопросе по той причине, что в Полесье такие способы защиты от града и грозы не отмечены.

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 макрозонами 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 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 градовую или грозовую тучу рукой, хлебной лопатой, скатертью и т. п., креститься при виде тучи, кропить 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 каждого двух слов или кратчайших синтагм с двумя основными словами дважды: *Oče naš, Oče naš, kateri si v nebesih, kateri si v nebesih...*) у словенцев (Möderndorfer 1946, 252) 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 отращения от села.

Представлений о людях или духах, способных воздействовать на тучи¹³, которыми так богата южнославянская и западнославянская

¹³ Приводим один рассказ-быличку о «планетниках» и об 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

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 хмари. 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 він выходыць, як хмара выходыць. У него такая шапка була. На чотыри канты света пэрэхрэсцица, и та хмара ужэ обседае, обседае и ужэ ныма. 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 вдалеке (на горизонте). Нужно с иконкой (любой) выйти из хаты и махать рукой — або 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. Уховец 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

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 ведра. 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.).

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» (Маринковић 1974, 149) (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» (Möndorfer 1946, 236). 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 полескому обычаю перебрасывания яйца через дом во время града, правда, не всегда прямые, находим в сербской этнокультурной области (Толстые 1981б). 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) (Толстые 1978а, 102, 103).

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 при-

уроченности, 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 чэтьверг 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 (пророка Елисея. — *Н. и С. Т.*) 14 июня и Видов ден 15 июня ст. ст. Но из всех Герман — первый градобойца» (Маринов 1914, 468; к сожалению, без точной локализации). Как и в Полесье, у сербов, македонцев и болгар строго соблюдается запрет на различные виды полевых и домашних работ в Великий четверг или несколько четвергов подряд. Так, в восточной Сербии «от Пасхи до Вознесения (*Спасовдан*) 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» (Грбић 1909, 51). 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» (Бурић 1934, 204). 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» (Филиповић, Томић 1955, 94).

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» (Federowski 1897, 363, 364). 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. Пятровский (Piotrowski 1912, 462) (запись начала XX в.).

У сербов в Шумадии (Таково) известен обычай обносить в Юрьев день вокруг села при полном молчании цыпенка, вылупившегося перед Благовещением, 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 цыпенка“» (Филиповић 1972, 221). 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» (Филиповић, Томић 1955, 99). 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» (Witkowski 1967; Baudoin de Courtenay–Ehrenkreutz 1927)¹⁴.

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» (Маринов 1914, 460). 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. (Толстые 1981б). Точно

¹⁴ 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).

такой же обычай известен и в Полесье: «Ранньою весною, зразу після Паски на житньому лану чи лану 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 примешать к ним уголь, чтобы град не побил посевы» (Петровић 1948, 328). У банатских герцов во время жатвы оставляли на поле «попову бороду», т. е. несжатый участок колосьев, которые предназначались «халам» (змеюкам), управляющим градовыми тучами. Эта жертва, по представлениям сербских крестьян, защищала посевы от града (Милошев 1958, 86). 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 сваряця» (4).

Ряд запретов и предосторожностей касается погребального обряда. В западном Полесье, «колысь нэ давали покойника открытым взети, бо град будэ. Тэпэрь ховають открытым» (72). У сербов в районе Бовлеца прежде, чем опустить гроб в могилу, «покойнику развязывают все узлы на руках, ногах и т. п.: если их не развязать, село побьет град» (Грбић 1909, 250). В южной Шумадии «нельзя проносить через поле висельника, утопленника или убитого человека, иначе это поле потом побьет град» (Мијатовић, Бушетић 1925, 109). 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 (ZWAK, t 14, 123; цит. по: Fischer 1921).

Единственный пример профилактики града в рамках свадебного 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 предраассветное время (до пения первых петухов); в это время старые люди выходят на улицу и зажигают свечи, купленные непременно в церкви» (Ковачев 1914, 67). Аналогичные обычаи отмечены у поляков: «Град, хотя бы он прошел надо всей округой, на Гарнце никогда не будет идти, потому что, как рассказывает плотник Станашек, когда-то, очень давно, два брата-близнеца опахали плугом весь Гарнец, запрягши в плуг двух бычков, которые тоже были близнецами. — Но перуны-то в ваш Гарнец бьют. — Да. С этим близнецы уже ничего поделать не могли, — отвечает Станашек» (запись 1908 г., с. Суха в Подгалье). В Краковском воеводстве также было распространено опахивание полей бычками-близнецами, совершавшееся крестьянами-близнецами (Lud, 1908. Т. 14, 302; Witkowski 1967).

У словенцев в Белой Краине был обычай огораживать поле от града: «На каждом углу поля вбивали ореховый кол, вырезали с наружной стороны крест, между кольями натягивали нить, которая была выпрядена накануне дня св. Фомы от трех часов ночи до восхода солнца» (Möderndorfer 1946, 263). 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 повытгивать из этого ручника все нити и опоясать ими поле вокруг, тогда Бог будет хранить от града» (Fedegowski 1897, 275). Последняя часть этого ритуала (опоясывание нитью) 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 (Толстые 1981а), 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») обличье. 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 действенных 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:

<i>Машу тебе топором,</i>	<i>Машу тебе косой,</i>
<i>Иди в гору — руби!</i>	<i>Иди в гору — коси!</i>
<i>Машу тебе мотыгой,</i>	<i>Машу тебе серпом,</i>
<i>Иди в гору — копай!</i>	<i>Иди в гору — жни!</i>

(Маринковић 1974, № 39)

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

<i>Не [иди] сюда на нас, змей!</i>	<i>где вол не мычит,</i>
<i>Направляйся в Татар-гору:</i>	<i>где собака не лает,</i>
<i>где овца не блеет,</i>	<i>где петух не кукарекает.</i>

(Тројановић 1911, 140)

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

*Хмарочко, хмарочко! Розыйдэся —
На горы, на морэ, на 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 (Толстые 1981б). 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 яв-

но 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 соотносительной 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 схождений 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.

Сокращения названий областей

Б. — Брестская обл. БССР
В. — Волынская обл. УССР
Г. — Гомельская обл. БССР
Ж. — Житомирская обл. УССР
К. — Киевская обл. УССР

Л. — Львовская обл. УССР
Р. — Ровенская обл. УССР
Т. — Тернопольская обл. УССР
Ч. — Черниговская обл. УССР

Список обследованных населенных пунктов

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. Людвиновка Овручского р-на Ж., зап. В. Н. Закусило, 1975 г.
19. Довгалевка 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) Репкинского р-на Ч., зап. Л. В. Кавасиной, 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 Хойницького р-на Г., зап. Т. Марченко, 1976 г.
27. Стодольичи Лельчицкого р-на Г., зап. авторов, 1974 г.
28. Жавихи Мозырского р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
29. Дубровица Хойницького р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
30. Великий Бор Хойницького р-на Г., зап. авторов, 1975 г.
31. Нивець Дубровицкого р-на Р., зап. Х. М. Тимчак, 1977 г.
32. Ровенская обл. (село не указано), зап. Н. О. Канонихиной, 1977 г.
33. Омеляна Ровенского р-на Р., зап. В. Ф. Мисковой, 1977 г.
34. Дзвеняча Збарзского 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. Кармовка 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. Камода, 1977 г.
45. Ровенская обл. (село не указано), зап. Г. П. Веремея, 1977 г.
46. Бельская Воля Владимирецкого р-на Р., зап. М. Ф. Снитки, 1977 г.
47. Бельская 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 Дзержинского 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 Котельня Андрушевского р-на Ж., зап. О. А. Могилянської, 1976 г.
64. Тригорье Житомирского р-на Ж., зап. И. Б. Янчук, 1976 г.
65. Марьяновка 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. Г. 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 Владимирецкого 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., зап. Л. М. Ульясовой, 1977 г.
79. Малинск Березновского р-на Р., зап. Н. М. Попрожук, 1977 г.
80. Владимирец Владимирецкого р-на Р., зап. Г. Ф. Гиль, 1978 г.
81. Дубно Дубненского р-на Р., зап. В. А. Метелюк, 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. Челюшевичи Петриковского р-на Г., зап. аноним., 1977 г.
85. Стодольи Лельчицкого р-на Г., зап. авторов, 1974 г.
86. Каменное Рокитнянского р-на Р., зап. С. Железниковой, 1978 г.

ПРИЛОЖЕНИЕ

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, грома 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 ее 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 железа голова не боится 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 на 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 деда* (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. п. Где? В хате, в печи, на дворе? Как назывались свечи — *громничные, страстные, громовица, 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 — *отво- рачивать 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, разговари- вать, бегать, смотреться в зеркало, сидеть у окна, шить, причесываться, ходить с непокрытой головой, ходить босым, задира́ть 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, то- поль 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 (*громовое, громное, громо- бойца, богобой, побитое дерево, забитое, уголь, лом* и т. п.)? Что с ним де- лали?
- а) Брали или не брали на дрова, на строительство. Если не брали на строи- тельство, 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 щепки такого дерева как лекарство (от зубной боли, падучей, других болезней — каких?), как оберег, защитное средство (от молнии, от мышей, клопов, от пули); забивали в стены построек, в хлеб- ную дежу, воловье ярмо, закапывали в хлев, в поле. Зачем это делали?
8. Считался ли человек, убитый молнией, праведником или грешником? Хо- ронят 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 купина, Богоматерь и т. п.), читали (пели) молитвы (какие?), как — обычно, наоборот, с конца? Обегали горящий дом близнецы.
- в) Бросали яйцо (какое? как?), переворачивали хлебную дежу и т. п.
- 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, ве-ник, 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?

Первая публикация:

Н.И. и С.М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству: 3. Первый гром в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83.

ЗАЩИТА ОТ ГРАДА В ДРАГАЧЕВЕ И ДРУГИХ СЕРБСКИХ ЗОНАХ

Вводные замечания. В этих заметках анализируются традиционные народные метеорологические представления и отражающие их разнообразные ритуалы защиты от града, относящиеся к сербской этнокультурной зоне. Обильный сербский материал, связанный со специфическими местными формами духовной культуры, до сих пор не был предметом систематизации, обобщения и осмысления в общеславянской перспективе, а зачастую и вовсе оставался неизвестным исследователям, будучи рассеян в редких и труднодоступных изданиях¹.

В изложении и интерпретации сербских фактов применены два разных масштаба: подробно представлен материал одного сербского микроареала — Драгачева, в то время как факты, принадлежащие другим сербским зонам, составляют отчасти по замыслу, отчасти по необходимости (ввиду неполноты описаний или отрывочности сведений) лишь контекст, дающий дополнения или параллели к драгачевским данным. Микрозона Драгачева оказывается столь насыщенной разнообразными формами интересующих нас обрядов защиты от града, что она может служить моделью (максимальной сеткой-моделью) всей сербской макрзоны². Это объясняется как необычайной развитостью (а также сохранностью) ритуальных форм обрядов защиты от града в Драгачеве, так (или во многом) и очень подробным описанием этих обрядов, данным в статье Радована Маринковича «Борьба против града в Драгачеве» (Маринковић 1974)³.

Таким образом, «драгачевская модель» важна для сравнительно-типологического исследования остальных сербских ритуалов. С другой стороны, весь сербский материал в целом, собранный в разных, в том числе и слабо изученных, зонах, может быть использован для сопоставления с другими славянскими зонами, в первую очередь с полесской зоной (см.: Толстые 1982). Таким ступенчатым в ареальном (этно- и

¹ Помимо специального раздела в книге Т. Джорджевича (Ђорђевић 1958/1, 86–101), можно указать как наиболее ценные работы: Тројановић 1911, 139–164; Јефтић 1958, 281–292; Дробњаковић 1938, 149–150.

² На великорусском материале удачное применение фактов одной хорошо обследованной зоны (костремской) в качестве модели для описания общерусской ситуации, касающейся жатвенного обряда, найдено О. А. Терновской в ее кандидатской диссертации «Славянский дожинальный обряд (терминология и структура)» (М., 1977). См. частичную публикацию этой работы в сб.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 77–130.

³ О Драгачеве см.: Ердельяновић 1902; Јовановић 1908.

лингвогеографическом) отношении — от современности к далекому прошлому — представляется нам типологический и сравнительно-исторический анализ, ведущий в конечном итоге к реконструкции отдельных фрагментов и блоков древней славянской духовной культуры. Некоторые принципы такой реконструкции были нами изложены в докладе на VIII Международном съезде славистов (Толстые 19786), и сейчас в этих заметках, излагая в первую очередь новый материал, мы лишены возможности их дополнять и развивать. Отметим только, что метеорологическая тема нам представляется важной частью славянских мифологических представлений, и в качестве таковой она и воспринималась еще А. Н. Афанасьевым и другими представителями мифологической школы.

Охарактеризуем кратко описываемую микрону и относящийся к ней материал.

Драгачево — очень небольшая по площади область в западной Сербии, ограниченная с запада течением реки Моравицы, с севера — рекой Западной Моравой, а с востока — небольшим горным хребтом Елица. Характеристика населения, его происхождения (преимущественно из Ужицкого края, Герцеговины и Черногории), населенных пунктов и некоторых элементов материальной культуры дана в исследованиях Й. Эрделяновича и К. Йовановича (Ерделянович 1902; Јовановић 1908). Духовная культура этой маленькой этнографической зоны, расположенной юго-западнее города Чачка, до недавнего времени почти не изучалась. Лишь с появлением в Народном музее Чачка научных изданий (см.: ЗРНМЧ) к этой важной проблеме было привлечено внимание. Среди работ по драгачевским народным обрядам и обычаям особо выделяется уже упоминавшаяся нами статья Радована Маринковича «Борьба против града в Драгачеве», так как ее значение выходит далеко за рамки краеведческого описания.

Как и в случае с Полесьем (см.: Толстые 1982), в Драгачеве поражает обилие разных способов защиты от града, которые могут бытовать в одном населенном пункте, в одном селе (например, в с. Горачичи, где жил и работал Радован Маринкович). Сербский исследователь, журналист по профессии, вел записи в 41 пункте и опросил сто информаторов — мужчин и женщин, но в своей статье он привел материал только 33 опрошенных лиц. Остальное, по его свидетельству, было повторением или очень близким к уже записанному. Материал представлен из 17 сел, из коих 15 относятся к одной «општине» (нечто вроде сельсовета) — Лугани. Он дан в 106 отдельных занумерованных отрывках (эти номера приводятся ниже и нами после цитаты), из коих более половины относятся к с. Горачичи. Автор очень скромно определил задачи своего весьма ценного и интересного описания. «Цель

этого труда, — объяснил он, — спасти от забвения кое-что из этих (духовных, народных. — Н. и С.Т.) ценностей и положить начало систематическому изучению народной жизни Драгачева в прошлом» (Маринковић 1974, 148).

Весьма обильный и разнообразный по форме материал излагается нами в пяти основных разделах с приложением указателя используемых в обряде предметов (реалий), действий, действующих лиц, а также указателя лиц, животных, предметов и действий, фигурирующих в словесных (вербальных) текстах, произносимых во время обрядового акта.

В основу классификации кладутся разные формы обряда, а не разные виды вербальных текстов, сопровождающих реальную и акциональную форму обряда. Это объясняется тем, что в других славянских зонах, в частности в полесской (см.: Толстые 1982), словесная (вербальная) сторона обряда отгона града почти полностью отсутствует, и классификация на ее основе затруднила бы возможность дальнейшего сравнительного анализа. Однако и классификация разных сербских обрядов защиты от града на чисто предметной (реальной) и акциональной основе будет страдать некоторой непоследовательностью, так как в одном и том же обряде может сочетаться несколько действий (акций) и тем более употребляться несколько предметов. С этими действиями и предметами может согласовываться вербальный текст (что, в общем, отмечается редко) и может слабо согласовываться или не согласовываться вовсе, быть по отношению к ним автономным (что отмечается чаще). Сербские обрядовые действия для защиты от града классифицируются и описываются последовательно по принципу от более простых действий к более сложным.

К первому разделу нами отнесены широко распространенные ритуалы «рассечения» тучи и града топором, косой, серпом, мотыгой, ножом и иными железными предметами. Чаще всего этими предметами машут в сторону приближающейся градоносной тучи, но возможно и распространено также вынесение серпа, топора, косы на двор и постановка их в таком положении, чтобы острие было обращено к градовой туче. Известно и бросание топора или молота навстречу туче или закрепощивание тучи косой или серпом. К другим железным предметам, которыми отгонялась туча, относились кочерга, треножник, употреблявшиеся наряду с углями и горшками — предметами, связанными со стихией огня. Использовались также пепел и метла, символически связанные с явлением засухи, суши и вообще со стихией огня. К «рассечению» градовой тучи близко примыкает ритуал перекусывания градины (или трех градин), в результате чего и туча должна разломиться, «раскуситься», распасться на куски, «отвернуться», «воротиться», повернуть в другую сторону. Эта магия хорошо выражена

как на словесном уровне (см. ниже в разделе IV — переворачивание имен), так и на уровне акциональном (переворачивание различных железных орудий — косы, сошника, выворачивание одежды). Магическим средством «отворота» служил также обман в ритуальном диалоге о Юрьевом дне, когда умышленно назывался не тот день недели, на который приходился Юрьев день (см. подробнее ниже).

В связи с представлениями о тучах как о быках и коровах — «говядах», ярко выраженными в фольклорно-ритуальных текстах, сопровождающих рассматриваемый обряд, градовая туча могла отводиться «устукачом» — палкой, которой погоняют волов. Во многих случаях отгон производился шумом — ревом быков, блеянием овец, лаем собак, стрельбой из ружей, грохотом пустой мельницы. Наряду с этими действиями, в качестве охранительного средства применялось обегание дома женщинами, которые при этом полностью или частично раздевались или задирали юбки. Ритуальная нагота исполнителей характерна для целого ряда славянских окказиональных обрядов.

Во втором разделе рассматриваются не отпугивающие, а умилюющие обрядовые действия и сопровождающие их предметы. Хотя, как будет видно из дальнейшего изложения, в конкретных случаях одно другого не исключает и речь скорее может идти о более яркой выраженности одного из двух — отпугивающего и умилюющего начал. Наиболее характерным умилюющим ритуальным действием является вынос во двор трапезного столика, часто вместе с хлебом-солью, свечой от семейного праздника «славы», лада, ложками, вилками, куском рождественского пирога, специальным пасхальным яйцом «чувадаром» или с рождественской свечой и рождественской соломой и т. п. В некоторых случаях трапезный столик заменяет хлебная лопата, а в западных зонах столик может отсутствовать и заменяться треножником, пучком горящих прутьев, метлой и вилами, положенными накрест. Как видно, в этих случаях вновь преобладает «отгонная» тема, которая выражается и в том, что столик, если он фигурирует в обряде, переворачивается и обращается ножками вверх, подобно железному треножнику.

Следующие два раздела посвящены ритуалам защиты от града, обнаруживающим тесную связь с циклом семейных и календарных обрядов и использующим атрибуты этих обрядов в качестве апотропеи от града. В третьем разделе рассматриваются охранительные действия с предметами семейных обрядов — свадебного (употребление подвенечной фаты, венца), погребального (употребление мертвецкого платка, мертвецкой одежды, могильного креста) и родинного (употребление повивальника, колыбели). Там же говорится о роли магии слова в ритуальных действиях против града и в текстах заклинаний, в частности

об использовании имен собственных с «остановочной» семантикой (*Станоје, Станко, Стана, Остоје* и т. п.).

В четвертом разделе описываются обряды, тесно связанные с предметами и культом календарных праздников — рождественского сочельника, Юрьева дня, «славы», Вербного воскресенья, Троицы, завершения жатвы («попова брада»). Частично эта тема затрагивается и во втором разделе при анализе обрядов-угощений, где наряду с умиловляющими ритуальными предметами (хлеб-соль и т. п.) употребляется рождественская солома, рождественский пирог «чесница» и т. п. Особую роль в защите от града играет пепел от домашнего очага, на котором пекли рождественский пирог «чесницу», сама «чесница», кожа юрьевского барашка, юрьевские кресты из лесного ореха, «четверговое», т. е. крашенное в Страстной четверг, яйцо «чувадар», и др. Постановка крестов из лесного ореха, равно как и крашение яйца «чувадара», и некоторые иные ритуальные действия развились со временем в особые автономные обряды со множеством обрядовых компонентов и заранее обусловленных ограничений.

В пятом разделе описываются отдельные лица, за которыми признаются окружающей их крестьянской средой особые способности охранять сельские угодья от града или отводить градовые тучи. Такими лицами могли быть женщины, но чаще ими оказывались мужчины, которые в некоторых случаях даже нанимались на эту «работу». Интересны в связи с этим сербские верования о том, кто предводительствует градовой тучей. Помимо утопленников, это могут быть «халы» (змеюки, драконы) и иные нечистые силы в виде орла или в ином облике.

Большинство обрядов сопровождается особыми отгонными текстами, исполняющимися наподобие вопля, плача. Эти тексты имеют свою особую семантику, символику и структуру, анализ которой мы посвятили отдельную работу (Толстые 1979). В данной статье тексты отгонных заклинаний приводятся и анализируются нами по ходу изложения собственно обрядового материала.

Таким образом, первые четыре группы ритуалов выделены по принципу общности предметов, реалий, выступающих в качестве апотропея в обрядах отгона или обезвреживания градовой тучи. В первой и во второй группе — это орудия труда или бытовая утварь, используемые в одном случае для устрашения тучи, в другом — для ее умиловления. В третьей и особенно четвертой группе — это как бы «вторичные» ритуальные предметы, уже применявшиеся (или фигурировавшие) прежде в семейных и календарных обрядах и, благодаря этому, наделенные сакральным свойством, сакральной силой. В последнем же разделе речь пойдет не о ритуальных предметах — апо-

тропях, а о ритуальных персонажах, наделенных способностью воздействовать на градовую тучу.

I. «Рассечение» тучи и отпугивание ее (топором, косой, серпом и т. п.). Раскусывание градины. Отгон тучи палкой «устукачом», ревом, шумом, обеганием вокруг дома и т. п. Радован Маринкович в своей статье не давал сведений об одинаковых, повторяющихся в разных населенных пунктах ритуалах. Поэтому трудно судить о том, какой вид действия, с каким предметом был в Драгачеве самым распространенным. Все же, вероятно, способ отгона градовой тучи маханием косой можно считать довольно излюбленным и типичным для сербов-драгачевцев (№ 28, 51, 90, 102). Так, в с. Горачичи, если косарей на лугу настигали грозовые облака, косари насаживали на ручки косы на оборот и махали ими в сторону тучи (№ 28) (ср. ниже, надевание одежды наизнанку в том же селе). Еще махали косой на тучу и говорили:

*Устук', Мркоња, Стой, Чалый <вол>,
Поломише ти се кола! Сломалась твоя телега!*

После этого косу забивали в землю, оборачивая острием к туче (№ 51). Здесь уже присутствует вербальная, словесно-заклинательная часть ритуала, характерная для большей половины драгачевских записей.

В с. Губеревцы косари, застигнутые в поле, махали косами, чтобы «рассечь» тучу с градом. При этом они пели:

*Еј, облаче, Еј, туча,
Немој на косаче! Не иди на косарей!*

(№ 90)

В с. Младошевцы (близ города Жепча — центральная Босния) хозяин при появлении града выносил из дому косу и ставил ее острием вверх под стрехой так, чтобы капли падали на острие и рассекались косой. Боснийские крестьяне верили, что таким образом они рассекают тучу и град (Драгичевић 1907а, 318).

В с. Драгачица, чтобы не было града, из дома на двор выходили мужчина и женщина. Женщина махала топором, а мужчина косой, одновременно и громко крича: «Спаси нас, спаси Боже!». Затем громко обращались к утопленникам или висельникам из села с просьбой вернуть тучу туда, откуда она идет, и тем самым спасти урожай (№ 102). В с. Крстац топор клался на дворе плашмя, острием к туче, и тем самым «туча рассекалась и теряла силу» (№ 96).

Таким образом, помимо косы, градоносную тучу, по представлениям сербских крестьян, мог рассечь топор. Они бросали топоры к туче, потом их врубали в землю. Это делалось для того, чтобы «разрубить град пополам („располутити“) топором и вогнать его в землю» (№ 45). Так делали в с. Вича, а в с. Горний Дубац только бросали топор острием к туче, но при этом вопили:

Бјежи, чудо, бјежи, бјежи!

Код нас је веће чудо:

Ђевојка родила котиле,

Његовом нас кошулицом покрила,

Све нас од напасти заклонила.

Иди, иди, чудо,

Иди у брдо, у планину!

Беги, чудо-јудо, беги, беги!

У нас еще большие чудеса:

Девушка родила внебрачное дитя,

Его рубашонкой нас покрывала,

Всех нас от напасти заслонила.

Иди, иди, чудо-јудо,

Иди в горы, в вершины!

(№ 73)

Здесь очень интересен момент пугания градовой тучи, отпугивания ее невиданным, неслыханным, сверхъестественным происшествием по принципу — беги, чудо-јудо, здесь у нас еще большее диво и еще большие чудеса. Мотив рождения девушкой внебрачного ребенка встречается в целом ряде драгачевских отгонов-заклинаний. Он может быть понят в связи с сербскими народными представлениями, что внебрачный ребенок («копиле»), зарытый в землю, вызывает бездождие, засуху, а брошенный в воду (реку) и утопленный в ней, наоборот — вредоносный длительный дождь. Так, в юго-западной Сербии, в Мачве (с. Табанович, около города Шабца), по свидетельству М. Рабреновича (конец XIX — самое начало XX в.), считали, что, если село сильно бьет град, то причина этому закопанный в этом селе внебрачный ребенок: град будет бить до тех пор, пока вода не выроет труп ребенка (Тројановић 1911, 182). Аналогично в Хомоле крестьяне стремились найти, раскопать гроб внебрачного ребенка и полить его водой и затем вновь закопать, чтобы прекратить засуху и вызвать дождь (Милосављевић 1913, 394).

С другой стороны, в восточной Сербии в районе Алексинца на южной Мораве полагали, что обильные и чрезмерные дожди идут оттого, что какая-нибудь женщина утопила в реке своего внебрачного ребенка, и дождь будет идти до тех пор, пока река не выйдет из берегов и не выбросит труп ребенка на землю-сушу (Тројановић 1911, 202). В Герцеговине, в Боснии, в Сербии в Ресаве также полагали, что утонувший внебрачный ребенок вызывает бурю с дождем, длительный дождь (Ђорђевић 1958/1, 74; Филиповић 1949, 205; Тројановић 1911, 334). Подобные представления распространены и на других сербских территориях и в других славянских землях.

Отмеченный выше в связи с косой акт ее переворачивания находит свой аналог в ритуале, исполнявшемся в с. Горачичи: крестьяне на рале (пахотном орудии) переворачивали в обратную сторону сошник («ралицу») и этим «отворачивали и отгоняли назад градоносные тучи» (№ 20). Другим способом «отворачивания» градовой тучи в Драгачеве (в с. Горачичи и Гуча) было надевание одежды навыворот — «да се облак врати» (чтобы туча вернулась восвояси) (№ 25).

Выворачивание или переворачивание вкуче с рядом других действий встречается довольно часто в сербских ритуалах отгона града. Так, в Вине (зона Лесковацкой Моравы) во время града во двор выносят скалку, во дворе переворачивают телегу кверху колесами, зажигают крестообразную свечу и стреляют в тучу (Ђорђевић Д. 1958, 558). Ритуал переворачивания для защиты от града известен и в довольно удаленных от Сербии зонах. Так, в западной Хорватии в районе Карловца, по свидетельству В. Лорковича, относящемуся к концу XIX в., крестьяне при появлении града переворачивали все, что у них находилось во дворе: телегу вверх колесами, столик кверху ножками, косы острием вверх так, что, если бы на косу упал ведьмарец («цопрњак») с неба, он бы погиб (Ђорђевић 1958/1, 96). Ср. ниже переворачивание круглого трапезного столика, а также переворачивание саней (телеги) на могиле покойника или во дворе.

Обычай вынесения топора распространен в Сербии значительно шире Драгачева. Он известен в северо-восточной Сербии — в Ресаве, в Хомоле, в округе гор. Болевца. В Хомоле, чтобы остановить град, крестьяне выносили на двор топор и ставили его острием к небу (Милосављевић 1913, 393); в ресавском с. Медведжи при громе и граде «старухи брали нож и топор, наполовину втыкали и врубали их в землю и не вынимали их, пока не пройдет градовая туча, так как алы («змеюки»), предводительствующие тучей, должны испугаться этого» (Тројановић 1911, 155), а в Болевацкой округе, когда шел град, выносили режущие предметы — топор, нож и т. п. и затыкали (зарубали) их в землю (Грбић 1909, 333). В юго-восточной Сербии, в Йовце (Враньский округ), во время града выносили топор под стреху и клали его острием вверх, повернутым к туче (Вељић 1925, 391), а в северо-западной Сербии, в Поцерине, махали косой или топором на тучу, а иногда тучу «закрещивали» теми же предметами и потом ставили их острием в небо рядом с низким трапезным столиком, вынесенным во двор (Јефтић 1958, 285–286) (о трапезном столике см. ниже, раздел II). В Среме (с. Оролик), когда начинался град, женщины выбегали, становились перед домом и врубали топор в землю. Если под рукой не оказывалось топора, втыкали нож или бросали на землю кочергу и треножник. При этом думали, что таким образом можно остановить град (Бабовић 1963, 63).

Любопытен ритуал бросания молота («мацолы») в сторону градовой тучи, сопровождавшийся матерной бранью этой тучи, выполнявшийся в прошлом Михайлом Спасоевичем (1899 г. рожд.) из с. Горачичи (№ 49). Матерщина как охранительное средство от лешего и черта была известна и северновеликорусским (костромским) мужикам (см.: Померанцева 1975, 36 и др.).

Как и в Полесье, сербы в Драгачеве использовали сразу несколько ритуальных предметов для предотвращения града. В Горачичах выносили во двор топор, мотыгу, косу и серп. Каждым из этих предметов в отдельности махали в сторону тучи и кричали:

<i>Машем ти сјекиром,</i>	<i>Машу тебе топором,</i>
<i>Иди у планину — сјејци!</i>	<i>Иди в горы — руби!</i>
<i>Машем ти мотиком,</i>	<i>Машу тебе мотыгой,</i>
<i>Иди у планину — копај!</i>	<i>Иди в горы — копай!</i>
<i>Машем ти косом,</i>	<i>Машу тебе косой,</i>
<i>Иди у планину — коси!</i>	<i>Иди в горы — коси!</i>
<i>Машем ти српом,</i>	<i>Машу тебе серпом,</i>
<i>Иди у планину — жањи!</i>	<i>Иди в горы — жни!</i>

(№ 39)

При махании серпом в с. Тияне на пригорок выходила женщина в белой рубаше и призывала последнюю утопленницу в селе, скороговоркой произнося следующее:

<i>Ој Милева утопљенице!</i>	<i>Ой, Милева утопленница!</i>
<i>Не дај твојим бијелим овцама</i>	<i>Не пускай твоих белых овец</i>
<i>На наша зелена поља!</i>	<i>На наши зеленые поля!</i>
<i>Ђерај и' брдима и косама,</i>	<i>Гони их по горам и косогорам,</i>
<i>Ђерај у синье море!</i>	<i>Гони их в синее море!</i>
<i>Родила ђевојка дијете,</i>	<i>Родила девушка дитя,</i>
<i>Дијете од седам година,</i>	<i>Дитя семилетнее,</i>
<i>И повила га у бијеле пелене.</i>	<i>И повила его белыми пеленками.</i>
<i>Не иди, чудо, на чудо!</i>	<i>Не иди, чудо-юдо, на чудо-юдо!</i>

(№ 3)

Здесь, помимо серпа — режущего предмета, как топор и коса, и отпугивания сверхъестественным происшествием — рождением семилетнего ребенка от девицы, выступает распространенный у всех южных славян и широко известный у сербов, македонцев и западных болгар мотив утопленника (утопленницы). Известен он в разных вариантах и в Драгачеве. Утопленники водят стада овец или крупного рогатого скота — градовые тучи. Этот архаический индоевропейский мотив будет рассмотрен ниже после других подобных примеров.

Интересно в заклинании повивание белыми пеленками, повторяющееся и в других вариантах воплей, а в действии — употребление свивальника («сповивача») в качестве апотропея (см. ниже). Наконец, белая рубаха женщины-исполнительницы ритуала может быть истолкована как неполная или символическая нагота. См. ниже обегание нагими женщинами дома во время градобития.

В соседствующем с Драгачевом Ужицком крае, по свидетельству М. В. Кнежевича, помимо женщин, «разгоном градоносных туч занимаются мужчины, обычно крестя косою или топором воздух (тучу. — *Н. и С. Т.*), или крестя фруктовым деревом (веткой дерева? — *Н. и С. Т.*), или произнося специальные слова, заклинания и поэтические тексты, которые как будто имеют культовое (магическое. — *Н. и С. Т.*) значение и которые всегда то, что они сообщают, сообщают ошибочно, наоборот, сзуду наперед. При этом верят, что только таким образом град может ослабеть и отклониться, а урожай сохраниться от гибели. В таком случае обычно спрашивают: „Кад је био Ђурђево дан?“ (Когда был Юрьев день?) — и отвечают, если он был в воскресенье, одним днем раньше (вспять), т. е. в субботу. Если хотят обратиться к градоносным тучам с просьбой, тогда спрашивают, кто был последним утопленником, и обращаются с просьбой к нему. В Ужицком крае последним утопленником был Тадия Томич, и просьба, которую я слышал (т. е. М. В. Кнежевич. — *Н. и С. Т.*), звучала так: „О Тадие Томичу, врати говеда у планину и не дај у нашу летину!“ (О Тадия Томич! Верни коров и быков в горы и не пускай их на наши урожайные поля!)» (с. Биоска — Кнежевић 1940, 176).

По сообщению того же М. В. Кнежевича, в том же Ужицком крае, «чтобы отклонить градоносные тучи от села, существуют еще такие поэтические тексты:

*Имам ћерку седмакињу:
Губер сам јој изаткала,
Три би села покрила,
Два би села покрила.*

*Есть у меня дочь семи лет:
Покрывало я ей выткала,
Три села бы покрыла,
Два села бы покрыла.*

(с. Стапари)

Или:

*Еј море, ко то иде озгор?!
Не ид' дољам' даље!
У нас има неко чудо,
Да се ти чудиш нашем чуду!
У нас има девојка:
Дијете је родила
Д'јетету је тринаест година,*

*Эй, кто там идет поверху?
Не иди долиной дальше!
У нас есть одно чудо-диво.
Подивись нашему чуду-диву!
У нас есть девушка:
Родила она ребенка,
Ребенку тринадцать лет,*

*А мајци је седам година:
Поп држи, а кум кршћава.*

*А матери семь лет:
Поп ребенка держит, а кум крестит.*

(с. Солотуша)

Эти слова произносятся в поле, пока идет град („градиљка“), — и притом очень громко, как будто что-то разгоняется или травится со страшной силой, под крики и улюлюканье всех присутствующих» (Кнежевић 1940, 176–177).

У сербов, так же как в Полесье (Толстые 1982) и в некоторых других славянских этнографических зонах, известен в качестве защитного (отгонного) средства от града ритуал перекусывания или проглатывания градины. Этот ритуал в силу своей специфики является исключительно окказиональным, непосредственно связанным с выпадением града и потому не имеющим превентивного варианта. Так, в Шумадии, в Такове, «когда начинается град, для того чтобы он сразу перестал, нужно, как только упадет первая градина, схватить ее и съесть». В Ябланице (та же зона), «некоторые говорят, что нужно засунуть градину за пояс» (Филиповић 1972, 221), а в районе Лесковацкой Моравы, «чтобы перестал град, „непорождено дете“ (последний ребенок в семье, ребенок, вслед которому не родился другой) должно съесть градину» (Ђорђевић Д. 1958, 558). В точности этот же ритуал зафиксирован в зоне Великой Моравы в Левче и Темнице (Мијато-вић, Бушетић 1925, 108).

Севернее Лесковца, в с. Печеневце и его окрестностях, когда шел град, выносили во двор топоры, переворачивали телеги, стреляли в тучи и давали «непорожденным» детям глотать градинки. Некоторые женщины ворожили с ситом, поворачивая его к туче (Тројановић 1911, 144). Севернее отмеченной зоны в районе города Болевац засвидетельствовано, что «некоторые проглатывают градины, чтобы перестал град» (Грбић 1909, 333). В юго-восточной Сербии в районе Враня (Враньское Поморавье) опять-таки последний ребенок («истришче, истриче») должен проглотить градину («зрно крушца»), чтобы спасти село от града и непогоды (Николић-Стојанчевић 1974, 429).

В восточной Сербии, юго-западнее города Ниша в с. Стара Божур-ня, когда шел град, размахивали над головой по кругу ситом, жгли свечу от Сочельника и стреляли из ружья, заряженного на Сочельник (см. ниже раздел IV об обрядах отгона града, связанных с Сочельником и Рождеством). При этом «непорождено дете» проглатывало первую градинку и кричало:

*Усту, облаче!
Куде нема стока,
Куде нема деца да плачу,*

*Назад, туча!
Где нет скота,
Где нет плачущих детей,*

Куде нема људи,
Куде се жито не рађа,
Куде прасци не цвичу
И јагњаци не блеју,
Куде нема телци да ричу!
Над пусто Црно Море
Или на Старе Планине,
Где живина нема!

Где нет людей,
Где хлеб не родится,
Где поросята не визжат,
Где ягнята не блеют,
Где телята не мычат!
На пустое Черное Море
Или на Старую Планину,
Где нет живой души!

(Тројановић 1911, 146–147)

В Сретечкой Жупе (на сербско-македонском пограничье, близ г. Призрена) первую градину раскусывает не последний ребенок среди братьев и сестер («непорођено дете»), а первый («првенче»). В этом случае, по старым представлениям местных сербов, град должен прекратиться (Николић 1961, 125).

В северной Македонии, в зоне Куманово, также полагают, что «град перестанет, если съест одну (или три) градины первый ребенок у матери („кое е прво дете у мајку“)» (Николов 1960, 347). У болгар в селах Сливенского, Габровского и Казанлыкского округов (надо полагать, и в других зонах) первый или последний ребенок у родителей проглатывал градину, чтобы прекратился град (Маринов 1914, 30). У словенцев с той же целью глотали первую градину, а иногда ее бросали в огонь (Möderndorfer 1946, 267). Полесские, болгарские и словенские ритуалы подробнее описаны нами в предшествующих заметках (Толстые 1982).

Особое значение для праславянских и индоевропейских сравнительных штудий имеют сербские народные мифологические представления о градовых тучах как белых коровах и быках («белом говяде») ⁴, пасомых утопленниками. О таком восприятии писал еще А. Н. Аф-

⁴ Ср. в связи с этим сербское народное поверье, по которому тучи предвещают обилие и высокое качество молока, и основанные на нем специальные обряды магического характера. «На Рождество старшая хозяйка в доме входит в млекар (помещение для переработки молока), а ребенка оставляет на дворе. Она его зовет по имени и спрашивает: — Как на дворе? Ребенок отвечает: — Облачно! (Большая туча). Тогда она из млекары кричит: — На дворе облачно, у меня пусть будет каймак (сливки), как ковер (подстилка). — Так ворожат, чтобы в грядущем году в молоке было больше сливок» (Чачанская зона — Јовашевић 1971, 179). В Лесковацкой Мораве аналогичный обряд совершается весной, в четверг, перед Юрьевым днем (см.: Ђорђевић Д. 1958, 380).

В Полесье на фоне обычных свидетельств об обливании водой пастуха или священника с целью вызывания дождя (подробнее см.: Толстые 1978а) выделяется одно сообщение, содержащее неожиданную мотивировку этого действия: «На Пасху обливают водой попа, чтобы было много молока» (с. Уховец Ковельского р-на Волынской обл., запись Н. П. Скрибиной, 1979 г.). Эта мотивировка, однако, хорошо согласуется с указанным сербским представлением о связи туч (дождя) с молоком. Другое единичное

насев в своем знаменитом трехтомном труде по славянской мифологии (Афанасьев 1, 652–661, 669), хотя славянский материал, которым он располагал, был весьма скромным. И в середине XIX в., и в наше время полнее известны древнеиндийские (и новоиндийские), германские, древнегреческие и иные факты, чем славянские. На основании этих воззрений могут быть поняты, этимологически аргументированы и истолкованы некоторые южнославянские, прежде всего словенские, названия радуги: *mavrica*, *mavra*, *šavra-mavra*, *božja mavra* и др. (Толстой 1976а, 47–48)⁵. С их учетом становится также понятным и довольно изолированный и пока не имеющий параллелей в других славянских зонах (возможно, они еще не выявлены) следующий сербский обряд отгона града. В Драгачеве все в том же с. Горачичи сберегались воловь рога. Когда приближались опасные градовые тучи, их бросали навстречу тучам, чтобы тучи вернулись назад (№ 16).

С представлением о тучах как о стадах рогатого скота (говяда, «говеда» по-сербски) связан ритуал отгона туч «устукачом» или «стукачом», палкой, которой погоняют волов. При этом в с. Каона кричат: «Устук, бачи, јаче наши бачи!» (Сворачивайте, бычки, сильнее наши бычки! — № 63). В с. Вича заклинание-отгон распространеннее:

<i>Устук' биче,</i>	<i>Сворачивай, бычок,</i>
<i>Не дај твојим бијелим говедима</i>	<i>Не пускај твоих белых говяд!</i>
<i>Наша су црна, вашу ће надјачати,</i>	<i>Наши черные ваших переселят,</i>
<i>Побиће ваша говеда!</i>	<i>Побьют ваших говяд (коров)!</i>

(№ 86)

полесское свидетельство: «Як засуха — корову били» (с. Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл., запись Е. Чекановой, 1979 г.), не получающее объяснения на почве собственно полесского материала, может быть убедительно истолковано с учетом сербских данных как отражающее магический прием вызывания дождя, актуализирующий типичное для сербской мифологии и не засвидетельствованное в Полесье представление о тучах как стадах говяд (отсюда возможность воздействия на тучу путем воздействия на корову).

⁵ В дополнение к народным представлениям о радуге, отраженным на лексическом уровне (радуга — *туча*; ср. польск. *tesza*, макед. диал. *облак* 'радуга' и др.), существенно указать на южновеликорусское, калужское народное воззрение (запись конца XIX в.), согласно которому «радуга есть дух святой, посылаемый за водою в моря, когда ее на небе не хватает, или же, напротив, выкачивающий и опускающий воду с неба, когда ее на небе избыток. Когда радуга набирает воду, то утопленники, находящиеся близ нее, могут вместе с водою быть взятыми на небо, а там и попасть в рай. Радуга появляется тогда, когда открывается небо, и исчезает с закрытием его» (Калужский у., Калужской губ. — Лебедев, № 522, 2).

Это народное свидетельство важно потому, что в нем ясно определяется отношение к утопленнику как к праведнику (ср. отмеченный нами в Полесье в селе Симоновичи обычай начинать новое кладбище с захоронения утопленника. — См.: Толстые 1981а). На этом основании может быть понята замена утопленника-пастыря, предводителя белых стад «говяд», святыми — св. Саввой, св. Йованом и др.

Тема борьбы белых и черных коров, быков (говяд) или овец — небесных и земных (а может быть, и хтонических⁶) — содержится во многих отгонных заклинаниях градовой тучи, независимо от того, сопровождают ли они ритуалы с пастушьей палкой или действия другого рода, не связанные с мотивом небесного скота. В большинстве таких заклинаний небесный скот называется белым говядом, стадом, овцами, волами⁷, а земной — черным (ср. драгачевские тексты № 1, 3, 4, 10, 12, 23, 52, 68, 83, 86).

Однако в с. Алин Поток на Златиборе (несколько западнее Драгачева) в вопле-отгоне фигурируют черные небесные говяды, а не белые:

*Ај, (Јоване), потопљениче,
Не дај 'вамо тим црним говедима;
Да не иде чудо на чудо!
У нас је веће чудо:
Девотка седмоготка родила дете
И сву летину покрила
Детињим хаљиницама.*

*Ај, (Јован), утопленник,
Не пускај сюда этих черных говяд;
Чтобы не шло чудо на чудо!
У нас большее чудо:
Девушка семи лет родила ребенка
И все угожья (урожай) покрыла
Детскими одежонками.*

(Дрндаревић 1925)

По всей вероятности, мифологически значимым следует считать прежде всего само противопоставление небесного и земного скота (белого и черного) и в меньшей степени — цветовую символику, хотя не исключено, что и она имеет древние и глубокие мифологические корни, остающиеся пока не вполне ясными⁸.

⁶ Ср. сербскую легенду о хтоническом быке — властителе подземных вод — и его борьбе с земными волами: «В Подрме (Косово и Метохия), в с. Црна Враня, существует поверье, что из большого источника выходил какой-то огромный бык и нападал на сельских волов. Один человек надел своему волу на рога железные наконечники, и этот вол забодал быка. Тогда источник пересох и был безводным десять лет. Село уже хотело выселиться. Принесли в жертву „курбан“ (жертвенное животное), и вода снова появилась» (запись 1940 г. — Филиповић 1967, 72).

⁷ Образ «белых говяд» может в известной степени подкрепляться некоторыми народными метеорологическими наблюдениями. Так, по свидетельству крестьян-боснийцев из бывшей Високской нахии (центральная Босния), «если летом резко похолодает, это знак, что в небе есть туча и будет град („крупа“). Может быть град и при большой жаре, если с востока („од источног ветра“) появятся тучи... Больше всего опасаются („најстрашљивији је“), когда надвигается белая туча под черной и когда начинают лететь птицы: это знак, что будет идти (бить) град» (Филиповић 1949, 289). Впрочем, еще чаще градовые тучи бывают просто черными.

⁸ Любопытную аналогию рассматриваемым сербским отгонным текстам составляют великорусские заклинательные формулы изгнания мух, имеющие в ряде случаев тождественную с сербскими заклинаниями структуру и то же противопоставление белых и черных («своих» и «чужих») насекомых, хотя и с противоположными значе-

В с. Горачичи обряд отгона градовых туч «стукачом» мог производиться без заклинания-вопля, но он осложнен в ином плане, так как ритуально связан с первой пахотой. Весной, когда погоняли волов, брали палку «стукач», переламывали ее пополам и одну половину запахивали в первую борозду, а другую берегли на случай появления града, чтобы ею отогнать тучу (№ 26). Есть и запись заклинания из того же с. Горачичи. Когда женщины машут «стукачом», они кричат:

<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>
<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>
<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>
<i>Немој' вамо!</i>	<i>Не иди сюда!</i>
<i>Еј, врати се, еј, врати се!</i>	<i>Эй, вернись, эй, вернись!</i>
<i>'Вамо има девојка,</i>	<i>Здесь есть девушка,</i>
<i>Седморо беца родила,</i>	<i>Семерых детей родила,</i>
<i>Седамдесет пелена изаткала,</i>	<i>Семьдесят пеленок выткала.</i>
<i>Пеленама нас оградила.</i>	<i>Пеленками нас оградила.</i>
<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>
<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>
<i>Стук' назад!</i>	<i>Поворачивай назад!</i>

(№ 43)

Этот текст из с. Горачичи интересно сопоставить с текстом из с. Польна, удаленного от Горачичей километров на шестьдесят (на восток по прямой линии) и находящегося в западной части Темнич (южная Шумадия, Сербия). Запись этого текста была произведена в самом начале XX или в конце XIX в. Тодором Бушетичем:

<i>Усту, Мркоња!</i>	<i>Сворачивай, Чалый (вол)!</i>
<i>Заведи кола око нашега поля;</i>	<i>Поверни телегу в объезд наших полей;</i>
<i>Овамо има седмогодиња девојка —</i>	<i>Здесь есть семилетняя девушка —</i>
<i>Родило се једно мушко чедо.</i>	<i>Родился у нее ребенок мальчик.</i>

ниями белого и черного цвета: «Чернушки из избы, а белухи в избу» (Юхновский у. Смоленской губ. — ТФ, № 1693, л. 22, кор. Н. И. Кузнецов). Или: «Чернушки вон, а белушки в хату. Святаїи Семен, гони мухи вон» (ТФ, № 1642, л. 17–18). Ср. сербский текст: «Врати, (Симо), бјелило на планину, а пошали нам мрчило!» — Верни, (Сима), белизну в горы, а пошли нам черноту (вороное)! (Филиповић 1969б). Оба великорусских примера заимствованы нами из специальной работы О. А. Терновской «К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми», где среди прочего описываются обряды изгнания мух, во многом напоминающие сербские ритуалы отгона градовой тучи и подтверждающие, таким образом, символическую связь «мухи — град» (Терновская 1981, 141; ср. аналогично «муравьи — дождь»: Толстые 1978а). С другой стороны, этот параллелизм может быть объяснен в связи с известным уподоблением насекомых скотине в славянских народных представлениях.

*Све је поље покрила пеленама.
Беж, чудо к чуду,
Овамо има једно горе чудо:
Порасла је вита јела до ведро неба
На њој крсташ орао,
Четири крилета и два кљунета,
У кљунету црнокорас' нож.
Отуд лети гавран по облаку,
Суну се орао
Те му пресече крилета и кљунета.*

*Все поле она перекрыла пеленками.
Беги чудо к чуду,
Здесь есть еще худшее (большее) чудо:
Выросла стройная ель до ясного неба,
На ней орел «крестовик»⁹,
У него четыре крыла и два клюва,
В клюве нож в черных ножнах.
Оттуда летит ворон в туче,
Взмыл орел
И перерезал ему крылья и клювы.*

(Бушетић; материал нам любезно
сообщил проф. Л. Раденкович)

В тексте интересен мотив телеги, уже встречавшийся в записи № 25 (Драгачево, см. выше; ср. также ритуал переворачивания телеги), мотив ели, восходящей к мировому дереву, мотив орла, двуклювого и четырехкрылого, борющегося с вороном, и часто встречающийся в рассматриваемых воплях мотив семилетней девушки, ее внебрачного ребенка, пеленок, покрывающих и защищающих поле, и формула «чуда», которая богато представлена в драгачевских текстах.

Сербь-драгачевцы считали эффективным способом отгона града различные виды шума, рева, крика и визга. При этом интересно отметить, что и здесь характер или вид того или иного шума зависел от набора символов, точнее, ритуальных предметов (уже частично рассмотренных), и тем самым не был произвольным. Так, использовался рев разозленных быков (ср. обряды с воловьей упряжью, телегой, саями, с воловьим и коровьим навозом, представление о тучах как о «говяде» и т. п.), баранье бляение (ср. сербские обряды с барашком на

⁹ В сербских мифологических представлениях орел «крестовик» («орао-крсташ») — птица, наделенная магической силой. В Герцеговине считали, что ведьма может превратиться в любое существо кроме орла-«крсташа» и голубя, что она может всем причинить вред, опять-таки кроме орла-«крсташа», но есть такие ведьмы, которые могут и ему навредить, и тогда орел падает мертвым на землю. В той же зоне считали, что яйцо орла-«крсташа» может служить хорошим средством от разных напастей, а когти орла — верным предохранителем детей от сглаза. В Ясике и Расине (центральная Сербия) крестьяне верили, что орлы защищают урожай от града, и потому их убивать — грех. В Боснии и Герцеговине также считалось, что орла убивать нельзя. В Боснии записана легенда о том, что орел-«крсташ», когда начинает стареть, летит на Йордан-воду (реку), чтобы напиться и от этого сразу помолодеть. Таким образом, он доживает до трехсот лет. У этой Йордан-воды есть две горы, которые все время друг другу кланяются, и поэтому между ними никто не может пробраться к воде, кроме орла-«крсташа». Убивать такого орла — очень большой грех. Подробнее см.: Борђевић 1958/1, 45–47. См. также: Hirtz 1938–1947, 228.

Юрьев день, со шкурой юрьевского барашка), кабаний визг (ср. обряд со свиной соломенной подстилкой, логовом, зафиксированный в Полесье. — Толстые 1982), собачий лай (ср. представления о собаке как о хтоническом животном), стук и шум пустой мельницы (ср. защиту от града мельничной «уставой» у сербов, представления о мельнице как о месте обитания и сосредоточения сверхъестественной и нечистой силы), стрельба¹⁰. В Горачичах выпускали из хлева разъяренных быков, пускали их на двор и принуждали реветь на градовые тучи (№ 24), иногда побуждали собак лаять, баранов бляеть (№ 8), а кабаний визг сопровождался женским криком и заклинанием:

*Бјежи, тучо, од нашега поля
Од нашега жита,
Од нашега села!
Наше жито у нашем је пољу,
У ма'нитом селу,
Наше жито за нас је родило.
Бјежи, сило, на утрине,
Јачи смо од тебе!*

*Беги, град, от наших полей,
От наших хлебов,
От нашего села!
Наши хлеба — в наших полях,
В неистовом селе,
Наши хлеба уродились для нас.
Беги, сила, на мелкотравье в горы,
Мы сильнее тебя!*

(№ 47)

С шумовыми ритуалами можно связать и ритуал зова самого себя самым громким голосом (криком). Таким образом отгоняется пожилыми женщинами в с. Гуча градовая туча (№ 104). Эксплоратор Радован Маринкович поясняет только, что при этом не откликаются («не одазивају се»), но не объясняет смысла обряда. Смысл становится ясным из сербского обычая, который исполнялся в Подриме (Косово и Метохия): когда кто-нибудь весной впервые увидит змею, он зовет самого себя как можно громче. Это он делает для того, чтобы в следующий раз змея к нему не приближалась на расстояние меньшее того, на котором слышен голос кричащего (Филиповић 1967, 74). Видимо, и в случае с градом цель та же — чтобы он не приближался на расстояние меньшее того, на которое распространяется крик-самозов. Вместе с тем в зове самого себя, по всей вероятности, отражается мотив раздвоения души, «двоедушия», о чем подробнее см. ниже в разделе V.

Мельники в с. Живица пускают в ход пустую мельницу, чтобы она сильнее тарыхтела и своим тарыхтением пугала тучи (№ 62). В Горачичах в пустом, заброшенном доме открывались все двери и окна, чтобы в

¹⁰ «Христианизированным» вариантом шумового воздействия на град является колокольный звон. Так, в селах Бачки (Воеводина) еще накануне Второй мировой войны устанавливали специальные колокола против града, которые своим звоном отгоняли градоносные тучи (см.: Чајкановић 1939, 170). Колокольный звон от града широко применялся в Польше (см.: Witkowski 1967).

них «вошла» градовая туча и град (№ 30) (ср. прогон тучи в пустоши, в «пустые места» — горы, леса, море, где овца не блеет и петух не поет, и т. п.). Наконец, в градоносные облака в тех же Горачичах стреляли из ружей (в Гуче и Ртине — из миниатюрных самодельных мортир — «прангий» — холостыми зарядами), при этом громко кричали:

*Еј, не дај, брате,
Станко утопљениче!
Не дај бијелим воловима
У наше њиве и вотњаке!
Ђерај и' тамо у недођин!*

*Еј, не давай, брат,
Станко-утопленник!
Не давай белым волам
Идти в наши нивы и сады!
Гони их туда в тартарары!*

[куда никто не ходит]

(№ 52)

Или, когда стреляли из миниатюрных мортир — «прангий», женщины бегали вокруг дома нагими и кричали:

*Бјежи, чудо!
'Вамо је чудо невиђено:
Родила ђевојка дијете, к'о вретено.
Набушиће те, поломити...
Бјежи, бјежи, чудо!*

*Беги, чудо-јудо,
Здесь чудо невиданное:
Родила девушка ребенка, как веретено.
Проколет тебя, разломит...
Беги, беги, чудо!*

(№ 81)

Последний пример относится уже к очень важному и архаическому циклу ритуалов по защите от града — обеганию вокруг дома. Этот ритуал обегания выполняли только женщины, притом, как правило, соблюдая условие наготы. Часто еще одним сопутствующим моментом могло быть отгонное заклинание-воплъ, как это видно из следующих описаний.

Информатор Борика Главонич (1911 г. рожд.) из Горачичей сообщила: «В Рогаче, я знаю, женщины раздеваются и голые бегают вокруг дома, чтобы испугать тучу. Говорят, что каждая должна три раза обежать дом, а в четвертый раз вернуться (обежать в обратную сторону) — чтобы тучи вернулись. В Горачичах, насколько мне известно, не определено, сколько раз надо обегать вокруг дома» (№ 15). В Губеревцах пожилые люди раздевались и бегали вокруг приусадебного участка, чтобы испугать тучу (№ 91). В Горачичах также при появлении градовых туч женщина высоко задирала подол, бегала вокруг дома и кричала:

*Не иди, ало, на алу
Ова моја ала доста
таки' ала прогутала!*

*Не иди, змеюка, на змеюку.
Эта моя змеюка немало
Таких змеек проглотила!*

(№ 48)

Точно такой же обряд известен в Расовце, где мужчины и дети забирались в дома и хлевах, а пожилые женщины, задрав юбки, бегали вокруг дома с криком:

*Не иди, граде,
На моје јаде.*

*Не иди, град,
На мои беды.*

(№ 7)

«Пугали» градоносные тучи и женщины из Каоны и Властелиц, заходясь ниже пояса, бегая вокруг дома и крича¹¹:

*Бежи, чудо, от чуда чудага!
Бежи, чудо, от чуда чудага!
Не можете једно крај другог!*

*Беги, чудо, от чуда чудного!
Беги, чудо, от чуда чудного!
Вы не можете быть рядом!*

(№ 66)

На несовместимость двух «чуд»-чудес как на аргумент для ухода градовой тучи мы уже указывали выше.

Аналогичный обычай зафиксирован в с. Зеоке. Там женщина снимала с себя одежду, бегала вокруг дома и кричала, обращаясь к какому-нибудь утопленнику, висельнику или еще к кому-нибудь из умерших неестественной смертью:

*О...
Не иди 'вамо.
Не, чудо, на чудо!
Не ћерај овце 'вамо
Да нам чине штету.
Ћерај и', ћерај брдом!
У камен удри,
У ма'нити вир!*

*О... (имя рек)
Не иди сюда.
Не иди чудо на чудо!
Не гони овец сюда,
Наделают нам беды.
Гони их, гони горой!
По камням бей,
В бешеный водоворот!*

(№ 70)

В с. Губеревцы нагие женщины бегали вокруг домов и кричали:

*Не иди, црни облаче,
Не иди — земља нам плаче!
Сачувај, сачувај, облаче,
Косаче и копаче,
Све њине помагаче,*

*Не иди, черная туча,
Не иди — земля наша плачет!
Сбереги, сбереги, туча,
Косарей и тех, кто копает,
Всех их помощников,*

¹¹ Следы подобного отгонного действия обнаружены недавно в волинском Полесье, где был записан следующий рассказ: «Когда идет бурьян (туча), то нужно сесть и перекреститься. Одна женщина во время бурьяна подняла юбку и сказала: „на тебе“. Так у нее потом все волосы на голове выпали. Бурьян — это нечистая сила» (с. Щедрогор Ратновского р-на Волинской обл., запись Е. А. Букреевой, 1979 г.).

*Њино добро велико...
Сачувај нас!*

*И их большое добро (имущество)...
Сбереги нас! (Спаси нас!)*

(№ 89)

По форме это заклинание-молитва воспринимается как относительно новая, главным образом из-за рифмовки — *облаче, плаче, облаче, копаче, помагаче*, однако по содержанию и, главное, по обращению к туче как к божеству, по молитвенной функции всего заклинания и по последним словам «Сачувај нас!» — 'сбереги нас', 'спаси нас' (ср. сербск. «Боже сачувај!» — 'Боже упаси, спаси, оборони!') оно очень архаично.

Аналогичный обряд зафиксирован в Поцерине (в северо-западной Сербии). Там, в с. Метлич, когда начинался град, одна женщина выходила из дому, брала градину в фартук, а рубашку задирала до пояса («заголићила се»), бегала вокруг дома и кричала тучам, называя и призывая «погибалцев» отвести свое «стадо» и «говьяда» — коров и быков. К сожалению, автор описания М. Ефтић не приводит текстов отгона (Јефтић 1958, 287). В некоторых случаях обегание вокруг дома не отмечалось. Так, в той же северо-западной Сербии, в Мачве, в с. Узвече, в конце XIX в. некая старуха Савка Гемовичка, чтобы отвести град от своего села, раздевалась донага, повивая лишь голову полотенцем, и шла по жердям и кольям тына (забора), громко призывая утопленников и удушенных: «Хај, Љубинко, Јоване... немојте да ударите овуда, него идите гором и водом!» (Эй, Любинко, Йован... не бейте здесь, а идите лесом (горой) и водой!) (Тројановић 1911, 145). В районе Такова, в с. Праняни, по свидетельству М. Филиповича, этот обряд выполнялся ребенком, которого раздетым заставляли обежать вокруг дома, а старуха-бабка шла и «читала», что следует. А несколько северо-западнее в районе Валева (с. Лелич) при граде голого ребенка пускали бежать по полю и объясняли этот обычай таким образом. Ребенок должен бежать голым, чтобы черти подумали, что бежит кто-то из их породы, и пощадили село (Филиповић 1972, 222). Здесь информаторами предлагается явно вторичная интерпретация обряда.

Очень архаичен текст из с. Рогача, где женщины также раздевались донага, бегали вокруг дома и кричали:

Около, бого!

Около, бого!

Около, бого!

Тапа-лупа, тапа-лупа низ

Бањицу.

Чувај, Боже, Рогачицу.

Боком (мимо), божок!

Боком (мимо), божок!

Боком (мимо), божок!

Трах-тарарах, трах-тарарах

по Бањице.

Боже, борони Рогачицу.

*Около, бого!**Около, бого!**Боком (мимо), божок!**Боком (мимо), божок!*

(№ 42)

Здесь градовая туча называется богом, к ней или, лучше сказать, к нему непосредственно и обращаются, однако в самом тексте в результате употребления двух разных форм вокатива (*Боже!* и *бого!*) различаются единое и верховное божество (Вседержитель) и божество языческое, конкретное в виде градовой тучи — *бого!* Подобные случаи на примере других слов и текстов уже отмечались в научной литературе¹². Таким образом, в простом, по сути дела, лингвистическом факте ярко выражается сохранившееся до наших дней раннее славянское «двоеверие».

Условие ритуальной наготы исполнительниц может выступать в ряде случаев в ослабленной форме как обычай снимать верхнюю одежду или определенную часть одежды, например головной платок. В драгачевском с. Турица, когда появляются градовые тучи, молодые девушки выбегают на луга, снимают верхнюю одежду и, бросая безрукавки и жилетки («желечиће и прслучиће») в сторону туч, кричат:

*Колико ја знала за мој дом,**Толико град убио мој род.**Как я знаю свой дом <т. е. не знаю>,**Так пусть град поьет мой урожай**<т. е. никак>.*

(№ 11)

По всей вероятности, девушки в данном обряде изображают из себя «копиле», т. е. незаконнорожденных детей, не знающих своего рода, и таким образом демонстрируют «чудо», способное остановить градовую тучу.

Снятие платка (снять платок — опростоволоситься) и распускание волос отмечено в Драгачеве, в с. Горачичи. При появлении градоносных облаков собиралось несколько женщин, которые снимали платки, расплетали косы, распускали волосы и напевно кричали:

*Наше жито, наше жито**Не боји се града.**Врати се, врати, граде,**Удри у посјечене шуме,**Наши хлеба, наши хлеба**Не бояться града.**Вернись, вернись, град,**Бей по вырубленным лесам,*

¹² Ср. произношение слова *АГГЛЪ (*АГГЕЛЪ) как *ággel* в старообрядческой, а частично и нестарообрядческой среде со значением 'бес, падший ангел' и как *ángel* со значением 'ангел, добрый дух-хранитель' (см.: Успенский 1968, 51–52). См., однако, пример из зоны Куманово (Македония), где употребляется вокатив *боже*, и это слово может быть заменено словами *облаче*, *ветре*, т. е. имеется в виду явно языческое божество (см. с. 227).

*Удри у труле пањеве,
У залудне кладе,
Удри тамо, граде!*

*Бей по гнилым тням,
По ненужным колодам,
Бей там, град!*

(№ 56)

Здесь уже отсутствует акт обегания, очерчивания, защиты определенного пространства: более широко — приусадебного участка, уже — дома, еще уже — домашнего очага. В принципе во всех случаях производится защита полей (садов и т. п.), т. е. всего добра, и защита самого дома уже — символична. Еще более символична защита домашнего очага, которая происходила все в тех же Горачичах следующим образом: бралась метла и обметался (по-северновеликорусски «опахивался») пепел вокруг огнища. Это делалось, чтобы «любая хала (змеюка, дракон, напасть») отошла от дома, в том числе и *шипрага* ('град')» (№ 38).

В с. Лопаш для отгона градовой тучи женщины выносили во двор сито с пеплом, бросали пепел в сторону тучи, звали «погибалцев» ('заложных покойников') и говорили:

*О...
Не дај да нас град потуче!*

*О... (имя рек)
Не допусти, чтобы нас побил град.*

(№ 103)

В с. Граб был известен и способ отгона опасных туч метлой: женщина садилась верхом на метлу и ехала к Овчару (горе. — *Н. и С. Т.*), откуда приближались тучи (№ 29). Ср. словенские, полесские и др. обычаи выбрасывать метлу во двор в подобной ситуации (см. ниже с. 191–192 и Толстые 1982).

В Драгачеве град еще отводили и пугали («плашили») чучелами («плашила»), вырванными с полей и огородов (№ 18), воровством муки у соседки и возвратом ее (это делали тоже женщины, чтобы «вернуть» тучу) (№ 105), первым лопнувшим кукурузным зерном при испечении «кокиц» — кукурузных хлопьев (№ 60) и некоторыми другими приемами, являющимися вариантами описанных.

Наконец, следует сказать и о таких близких к уже описанным отгонным действиям, которые совершались без помощи каких-либо орудий или предметов утвари. Так, в Драгачеве, в с. Церови, при появлении градоносных туч пожилые женщины выходили из дому в ярких одеждах, махали руками, обращенными к небу, и кричали, будто молили о помощи:

*Не иди, граде,
На наше усјеве,
Него иди у воду,*

*Не иди, град,
На наши посеви,
А иди на воду,*

*У дряље,
У камење!*

*На деревья,
На камни!*

(№ 74)

В с. Горачичи, если поля с посевами были недалеко от дома, пожилые женщины шли на поля, махали на градовые тучи и кричали:

*Назад, назад, ало!
'Вамо је већа ала,
чувај се!*

*Назад, назад, змеюка!
Здесь большая змеюка,
берегись!*

(№ 21)

В том же селе, когда появлялись градовые тучи, выходили на высокий холм и кричали:

*Назад, кишо, наоколо!
'Вамо је каловито,
А тамо пра'овито!*

*Назад, дождь, мимо!
Здесь сыкотно,
А там пыльно!*

(№ 41)

В драгачевской Живице, когда селу угрожал град, пожилые женщины выходили во двор, становились перед домом и кричали:

*Еј, не иди, чудо, на чудо!
Имамо чудо големо:
'вође је родила ђевојка ђевојку,
ђевојку од девет година!
Не иди, чудо, на чудо:
Имамо чудо големо!*

*Эй, не иди, чудо, на чудо!
У нас чудо большое:
Здесь девушка родила девушку,
Девушку девяти лет!
Не иди, чудо, на чудо:
У нас чудо большое!*

(№ 57)

В старину в этом селе так кричали на тучу:

*Не иди, црни облаче!
'Вамо је чудо велико:
'ајдучки се гроб отворио:
'ајдуково тело оживјело,
'ајдучка пушка засјала!
Чувај се, црни облаче!*

*Не иди, черная туча!
Здесь чудо великое:
гайдуцкая могила открылась,
тело гайдука ожило,
ружье гайдука заблестало!
Берегись, черная туча!*

(№ 58)

Помимо специальных заклинаний, обращенных к туче (или к предводителям туч — утопленникам, о чем см. ниже), в качестве отгонного средства могли использоваться и иные поэтические тексты, прежде всего песни. Так, в драгачевском с. Вича в давние времена пас-

тухи, когда появлялись градовые тучи, выходили на средину лужайки (луга) и пели лирические (любовные) песни. Крестьяне говорили, что пели так:

*На вр' брда шаран-гуја спава, На вершине горы змея-пеструха спит.
све се бојим печиће ми драгог. Все боюсь, ужалит моего милого.*

(№ 40)

Это одно из немногих свидетельств об участии в ритуалах отгона градовой тучи пастухов, приобретающее особую ценность в связи с отмеченным устойчивым параллелизмом пастух—утопленник и стада—тучи в сербских народных представлениях и в текстах заклинаний градовой тучи.

Исполнение песен для отгона туч отмечено и вне драгачевской микрзоны. В с. Разгойн, западнее Лесковца, по свидетельству С. Троjanовича, женщины «заговорными песнями» разгоняли градовые тучи. Содержанием этих песен были мучения пшеницы и кукурузы, начиная от попадания семени в землю и кончая их употреблением в пищу. Бог, по представлению певиц, должен был пожалеть пшеницу и предотвратить град. Считалось, что лучше всего петь о муках конопли, «потому что нет на свете былъя, которое бы претерпевало бóльшие муки». «Женщины поют эти песни, выйдя на двор или на открытое место, обратившись к облаку и неотрывно на него глядя» (Троjanовић 1911, 144).

II. «Угощение» тучи и «облаководителей» (трапезный стол, хлеб-соль, «чесница», ладан, хлебная лопата, зажженная свеча и др.). Наряду с отгоном градовых туч и их «водителей» разными, большей частью уже описанными выше способами или вместо такого отгона используется и умилоствление, и угощение градовой тучи и «облаководителей». Это умилоствление или угощение связано с определенным ограниченным числом ритуальных предметов, как видно из приводимых ниже примеров.

В Сербии на правом берегу реки Моравы в районе города Парачина, когда начинался град, выносили во двор топор и клали его на землю острием, обращенным в небо. Считали нужным вынести трапезный стол (с «софру») с ложками и вилками и сказать при этом: «Јед'те, пијте, па идите!» (Ешьте, пейте и идите) (Жикић 1922). На северо-востоке Сербии в районе города Шабца аналогичные действия производились молча. Выносились посуда — кастрюли, миски, ложка, ступа и т. п. — и ставилась на трапезный стол во дворе или на улице, чтобы «град тотчас перестал» (Милићевић 1894, 122).

В Драгачеве, в Горачичах, при появлении градоносных туч во двор также выносился трапезный столик, на него ставились хлеб, соль и «славская» свеча на подсвечнике, т. е. свеча, горевшая на сербском празднике «слава», празднике в честь святого, покровителя семьи или рода. Мужчина (а если не было мужчины, то женщина) брал топор, махал им в сторону градовой тучи и врубал в какое-нибудь бревно. Другая женщина махала косой. Затем они подходили к столу и дуэтом кричали:

*Еј ви, утопљеници и објешењаџи,
Вратите бијела говеда тамо!
Веће чудо 'вамо него тамо:
'вамо је ђевојка седмакиња
Родила седморо котилади.
Њиним пеленама наше поље оградџа,
Њиним пеленама наше поље прекриџа;
Не да вашим бијелим говедима 'вамо
Вратите и' одакле су и пошла!
Нека иду у брда и планине,
ђе жито не рађа.
ђе рода нема!
Нека иду!
Нека иду!
Нека иду!*

*Эй вы, утопленники и висельники,
Верните белых коров (говяд) туда!
Большее чудо-юдо здесь, чем там:
Здесь девица семи лет
Родила семь внебрачных детей.
Их пеленками наше поле оградџа,
Их пеленками наше поле перекрыџа.
Не пускает ваших белых говяд сюда.
Верните их туда, откуда пришли!
Пусть идут в горы и вершины,
Где хлеб не родится.
Где ничего не родится!
Пусть идут!
Пусть идут!
Пусть идут!*

(№ 4)

В Горачичах зафиксированы и другие варианты этого ритуала. В давние времена на дворе ставили трапезный столик. На нем зажигалась свеча, и тогда крестились и молились святым, произнося:

*Не дај 'вамо, свети Јоване!
Не дај, молим те!
Брани нас ђевојка породџа:
Седморо ђеце родџа,
Цело село колијевком прекриџа.*

*Не пускај сюда, святой Йован!
Не пускај, прошу тебя!
Нас охраняет девушка-роженџа,
Семеро детей она родџа,
Все село колыбелью закрџа.*

(№ 50)

Это единственный текст из драгачевской микрозоны, в котором обращение направлено не к утопленнику или нечистому покойнику, не к змеюке-дракону («але»), а к святому и именно к св. Иоанну (Крестителю). За пределами Драгачева отмечено еще несколько имен святых, встречающихся в заклинаниях градовой тучи. В зоне Копаоника — это Јеремија-пољобранија, т. е. Иеремия — защитник полей, свя-

занный у сербов, болгар и македонцев с культом змеи (Филиповић 1969а, 143–160), а восточнее реки Великая Морава, у сербов, македонцев и западных болгар, — Герман, культ которого отражен в известных обрядах вызывания дождя (см. Толстые 1978а, 111–112). В одном из текстов (см. с. 218), наряду с Германом упоминаются святые Илья, Петр и Павел.

В одном заклинании, записанном в восточной Боснии (в селах около гор. Власеницы), содержится обращение к св. Савве:

*Врати, свети Саво,
Своја говеда из нашег села,
Јер не подноси наше село,
Наше кашике, синија и чанак
Твојих говеда!*

*Верни, святой Савва,
Своих говяд из нашего села,
Ибо не терпит наше село,
Наши ложки, столик и миска
Твоих говяд!*

(Драгичевић 1907а, 317)

Заклинание интересно тем, что в нем перечисляются ритуальные предметы угощения и декларируется их отгонная функция.

Нам известно еще одно свидетельство о призывании св. Саввы во время града (к сожалению, без указания места записи): «Свети Саво, своја говеда врати из нашег села» (Святой Савва, своих говяд отвори от нашего села). Согласно сербской народной песне «Свечи благо деле», на долю св. Саввы, когда делили «благо», т. е. разные природные сферы и функции, выпал град (лед) и мороз (Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 263).

В тех же Горачичах на трапезный столик ставили соль, хлеб, клали вилки и ложки и кричали изо всех сил: «За нас су' лебац и со, трпеза је за тебе празна, Станко утопљениче» (Для нас хлеб и соль, трапеза для тебя пуста, Станко утопленник) (№ 37). Здесь в вербальном тексте звучит отгонная тема, которая, однако, отсутствует в почти аналогичном обряде, наблюдавшемся в Драгачице, где выносили во двор стол с обедом и все хором кричали:

*Тапа-лупа низ Јелицу.
Чувај, Боже, Драгачицу.
Чувај нама травуцу,
И пшеницу јарицу,
И незреле јабуке,
И богате шљивице...*

*Трах-тарарах по Елице.
Борони, Боже, Драгачицу.
Береги нам травушкуну,
И пшеничку јаровују,
И незрелые яблоки,
И богатые сливы...*

(№ 53)

В драгачевском с. Церови и в соседних селах выносили из дому трапезный столик, топор и остаток «славского» пирога — «колача».

Столик переворачивали и на него клали остаток пирога. Затем женщина несколько раз махала топором и клала его на перевернутый столик. И кричала:

Назад, граде!

Назад, граде!

Немој у наше родно поље,

Не смијеш на нас!

Назад, град!

Назад, град!

Не [иди] на наши плодородные поля,

Не смей [идти] на нас!

(№ 76)

В драгачевских обрядах, приведенных под № 4 и № 76, выступает уже известное нам размахивание топором и косой. К этому присоединяются славская свеча («вторичный» ритуальный предмет) и хлеб — «запеченный» (по-сербски «пециво»), употребляемый с солью. Это довольно широко распространенное у сербов сочетание ритуальных предметов-символов. Зажженные свечи вкупе с хлебом-солью известны и в Полесье (см.: Толстые 1982). На вербальном, т. е. словесном уровне в заклинании № 4 повторяется мотив «чуда» (чуда-чудного) — рождение семерых «копилей» (внебрачных детей) семилетней девицей и ограждение и покрытие полей их пеленками. Мотив ограждения и опоясывания мест, церквей, людей и т. п. довольно широко распространен у сербов¹³, мотив же покрова находит свои параллели в славянских народно-христианских представлениях. Что же касается «копилей», то их рождение, по сербским и — шире — общеславянским представлениям, вызывает бездождие, сильную засуху (Зечевић 1969, 119–141), и поэтому сообщение об их рождении должно, по тем же представлениям, остановить грозовую и градовую тучу, предотвратить от града и сильного дождя.

Рассмотрим другие варианты обрядов с интересующим нас моментом «угощения» или «умилостивления».

В Губеревцах во дворе за вынесенным столиком исполняли обряд «поднимания во славу» («диже се у славу»), который обычно соблюдался во время «славы» до обеда. Это делалось потому, что сама слава воспринималась как священнодействие, ограждающее от всякого зла, в том числе и от града (№ 92). Крестьяне из Расовца выносили во двор трапезный столик с хлебом, солью и кадильницей с ладаном. Пока горела кадильница, женщины бегали по двору и призывали утопленника Станко Петровича: «О, Станко Петровићу! Не иди 'вако! Во ди облак у планину, у нигдину!» (О, Станко Петрович! Не иди так! Веди тучу в горы, в никуда!) (№ 78).

¹³ См. серию небольших статей об опоясывании церквей («опасивање цркава») у сербов М. Влаховича, Б. Живановича, В. Николича и И. Поповича: ГЕМБ, 1933. Књ. 8.

В окрестностях города Врнячка Баня, в зоне, расположенной на правом берегу реки Западная Морава, зафиксированы аналогичные ритуалы. «Когда появляются градовые облака, женщины тотчас берут хлебную лопатку, кладут на нее соль, хлеб, свечу и вино, оставшееся от „славы“, и все это выносят во двор. Затем выносятся наружу все топоры и мотыги и переворачиваются так, чтобы острием они были обращены кверху, прямо к небу, и тогда кричат заклинание-заговор:

*Наша Јана седморо-роткиња
Седморо деце родила,
Пеленом поље покрила,
Повојем облаке вратила.*

*Наша Јана, родившија разом семерых,
Семерых детей родила,
Пеленкой поле покрыла,
Сивальником тучи отворотила.*

При этом мужчины переворачивают все телеги, и тогда двое или трое из них поднимаются на какое-нибудь возвышение и кричат:

*Ај, Црни Мирко,
Недај тем белем говедима овамо!*

*Эй, Черный (бедный) Мирко,
Не пускай твоих белых говяд сюда!*

(Белобрђанин 1911;
материал нам любезно сообщил
проф. Л. Раденкович)

Хлебную лопатку или трапезный столик могли выносить и в соседней зоне Левча и Темнича (об этом подробнее см. ниже).

На западе Шумадии, в Такове, когда появлялась градоносная туча, выносили во двор трапезный столик, клали на него кусок хлеба и солонку с солью. Иногда, как в с. Брезно, выносили кусок славского пирога (хлеба), огарок славской свечи и кадильницу помимо прочего. В Луневицах еще стреляют из ружей (Филиповић 1972, 221).

В той же шумадийской макрозоне в районе Ясеницы (с. Ярменовцы), по свидетельству исследователей, когда появляются градовые тучи, «все село объединенными усилиями старается их разогнать: одни, и это бывает чаще всего, зажигают славскую свечу, или переворачивают трапезный столик („совру“) посредине двора, или выносят соль и „богоявленную“ (т. е. святую, освященную) воду, другие кладут на порог топор острием, обращенным кверху» (Кнежевић, Јовановић 1958, 132). Из разных способов отгона града, употребляемых в Ярменовцах, особый интерес представляет переворачивание «совры» (ср. выше переворачивание телеги, косы, сошника, одевание одежды на выворот и т. п.), которое, таким образом, оказывается не столько умилюющим, сколько отпугивающим средством.

Близкие по структуре обряды зафиксированы в Боснии, Косове и Метохии и в Черногории известным сербским ученым Миленко Филиповичем. Так, в северо-восточной Боснии, в сербских селах, распо-

ложенных на горном хребте Маевица, когда появится большая туча, предвещающая град, перед домом ставят трапезный столик, глиняный горшок с небольшим количеством соли, кочергу, которую кладут с деревянной ложкой крест-накрест, чтобы эти предметы отогнали градоносную тучу. В некоторых селах (например, Пипери, Мачковац, Вукосавцы и др.) женщины обращаются к последнему утопленнику, к погибшему от грома или повесившемуся, чтобы он повернул назад овец. Например: «Врати, (Симо), бјелило на планину, а пошљи нам мрчило!» (Верни, (Сима), белизну в горы, а пошли нам черноту (воронье)!). Или: «Врати, (Ђорђо), овце тамо, не дај их у наша поља, гони их у море!» (Верни, (Джордже), овец туда, не пускай их в наши поля, гони их в море!).

В некоторых селах просили покойника вернуть овец к озеру. М. Филипович сообщает, что во времена Первой мировой войны в горах Козьяк кликали утопленника Гавру: «О, Гавро, ето мрка вука у брдима, носи бјело јагње у зубима. Врати га тамо, не дај му овамо!» — О, Гавра, вон серый (черный) волк в горах, несет белого ягненка в зубах. Верни его туда, не пускай его сюда! (Филиповић 19696).

В бывшей Высококой нахии (в Боснии), когда идет град, православные сербы выносят во двор трапезный столик («синию») и на него кладут славскую свечу, перевернутый треножник, ложки и ножи. По представлениям крестьян-высокцев, все это следует окадить, зажечь свечу, и тогда град перестанет. Мусульмане-высокцы только переворачивают треножник и выбрасывают ложки, иногда добавляя к ним рога и кости от «курбанского» (зарезанного на праздник Курбан) барана (Филиповић 1949, 205).

В Косове и Метохии, в с. Стари Колашин, когда после гибели (неестественной смерти) одного из сельчан начиналась непогода (буря), женщины, прежде чем начнет бить град, выносили трапезный столик, хлеб, соль, глиняный горшок («каленицу»), ложки, махали ситом и звали по имени пострадавшего (чаще всего утопленника), чтобы он не допускал непогоду и град («време») в их поле. Раньше в этом и окрестных селах призывали некоего Саву, а теперь Радоицу (запись 1933 г.). Еще стреляли из ружей в небо (Филиповић 1967, 72).

Подобная картина наблюдалась Симой Трояновичем в юго-восточной Сербии в районе местечка Власотинце (15 км восточнее города Лесковац), где, чтобы защититься от града, выносят во двор и ставят перед домом трапезный столик, хлеб, соль, ложку и ладан и при этом «все время стреляют в воздух так, что со всех сторон слышна страшная стрельба» (Тројановић 1911, 141).

В Черногории и Санджаке Миленко Филипович зафиксировал в 1940 г. четыре способа отгона града. Во-первых, вынос во двор тра-

пезного столика («синии») с хлебом, солью и ложками, во-вторых, призывание известных в селе утопленников, в-третьих, махание на облако платком, которым был повязан рот мертвецу, и, в-четвертых, обношение мельничной «уставы» (деревянного приспособления, регулирующего доступ воды к мельничному колесу) вокруг села. Махание платком, которым была подвязана мертвецкая челюсть, известно и в Драгачеве и рассматривается в ряду похоронно-мертвецких предметов (одежды покойника, траурного флага) несколько ниже. Что же касается мельничной «уставы» и ее обношения, то этот очень интересный и типичный для отдельных сербских зон обряд анализируется нами в отдельной работе. Он и в общем ряду описываемых нами обрядов оказывается несколько обособленным.

Для западных районов распространения сербского и хорватского по преимуществу этноса трапезный столик как апотропей уже менее характерен. Так, в далматинском районе Полица (близ города Сплита) трапезный столик переворачивался и служил отгонным средством, наряду со скрещенными кочергой и мотыгой, положенной на порог «пальмой» (украшенным пучком веток, освященных в «Цветное» — Вербное воскресенье), стрельбой в тучу из ружей и кроплением святой водой (Ivanšević 1905, 234). Значительно северо-западнее, в Лике, в районе города Госпича, «когда начинает идти град или сильный ливень, тогда выбрасывают во двор кочергу, лопатку для углей, метлу и треножник, и эти вещи предотвращают град или, если он уже начался, прекращают его» (Bilian 1926, 191).

А еще западнее, в хорватской чакавской зоне, в Каставшине (севернее порта Риека), в с. Халубье, чтобы отогнать град, а с ним и ведьм, и вурдалаков (*štrigi i fudlaki*), ведущих градовую тучу, «женщины жгут пучки оливковых прутьев, дымят ими и крестят тучи. Выносят в черепке на двор перед домом горящие угли и на них кладут „капуцинского порошку“, освященного в праздник тела Господня. Если дым поднимается прямо в воздух, полагают, что он разгонит тучи. Женщины зажигают и свечу, освященную на Сретенье, и крестят ею небо. Выворачивают мешок от муки и выбрасывают его за дверь. (Ср. польский обычай „кормления планетников“ — Толстые 1982.) Столик с тремя ножками или треножник кладут перед домом перевернутым кверху ножками, чтобы таким образом показать ведьмам в облаках рога» (Jadras 1957, 316). У православных сербов в с. Боянцы, в Белой Краине в Словении (т. е. у потомков ускоков, переселившихся в Белую Краину в XVI в.), при граде («туче») выносят метлу и вилы на двор и кладут их накрест (Filipović 1970, 230). Ср. характерную для Полесья кладку накрест хлебной лопаты и кочерги (Толстые 1982).

Согласно свидетельству Н. Беговича, опубликованному в конце XIX в., сербы, живущие в западной Хорватии, называемые «граничарами», когда шел град («крупница»), выбрасывали во двор метлу, перевернутый столик и обязательно кочергу. Кочерга должна была звякнуть, чтобы прекратился град (Беговић 1887, 223). К тому же времени относится и запись Р. Хорвата из северной Хорватии. В Копривнице при появлении больших туч и опасности града хорватка-хозяйка выбрасывала во двор ухват («bruklu») и хлебную лопату, а топор врубала в порог (Horvat 1896, 251).

В Каставшине у чакавцев и у сербов «граничаров» в Хорватии трапезный столик («столик с тремя ножками») служит, таким образом, как отгоняющее, отпугивающее средство, в то время как в Косове и Метохии хлеб-соль и трапезный столик были умилюющими, угощающими ритуальными предметами и продуктами. Для Косова и Метохии интересно отметить «каленицу» (глиняный обожженный горшок) как символ стихии огня (resp. засухи), противопоставляющийся стихии воды — дождя, града (см.: Толстые 1978а, 104–105, 116), а среди ритуальных предметов в Лике и Каставшине, помимо того же треножника, еще лопаточку для углей, горящую свечу и горящий пучок прутьев — все они, как и кочерга, также относятся к стихии огня. Горящие прутья (butara), равно как и выбрасывание метлы, характерны и для словенских обрядов (см. подробнее: Толстые 1982).

Огонь мог быть представлен в ритуалах отгона града не только многочисленными отмеченными выше предметами или «предметными символами», но и в более непосредственной форме — в виде горящих углей, как это практиковалось в чакавской Каставшине и Черногории, или в виде головешки, как это отмечено в Герцеговине. По свидетельству Вука Врчевича, герцеговинцы, «когда начинал идти сильный град с дождем, выбрасывали за дверь горящую головешку с домашнего очага и считали, что град немедленно прекратится» (Ђорђевић 1958/1, 95), а по описанию С. Дучича, старухи черногорки из племени Кучи, когда шел град («грушац»), вызванный «грехом кого-либо из местных жителей», спешили вынести лопаточку горящих углей под стреху (Дучић 1931, 333). В другой черногорской зоне, граничащей с Котором, в Грбле, выбрасывали во двор лопаточку горящих углей или зажженную лавровую ветку (Карадић 1935, 101), либо верили, что, «когда бьет сильный град, надо кинуть во двор перед дверьми лопату горящих углей или стрелять из ружей, чтобы град перестал». В той же зоне полагали, что, «когда слышен сильный гром, надо забить нож с черной рукояткой в горящие угли, — тогда гром или сразу перестанет греметь, или ударит не в дом, а в эти угли» (Вукова грађа 1934, 15). В ближайшем соседстве, в Боке Которской, черногорцы считали, что, «когда идет сильный дождь или град, следует повернуть столик под

стрехой или зажечь ветку лавра и выбросить ее на дождь» (Вукова грађа 1934, 29). Здесь вновь фиксируется ритуальное действие переворачивания трапезного столика.

Наконец, известны попытки останавливать град просто огнем — горящей соломой. С этой целью в с. Држина около Пирота (восточная Сербия) крестьяне разжигали большие костры из соломы, пламя которых поднималось высоко к небу. При этом кричали изо всех сил «а-а-а-а!», хватили свиней за ноги, вызывая тем самым их визг, и стреляли из ружей (Тројановић 1911, 140).

Во многих описанных случаях не указано, кто производил защитные — отгонные или умиловительные — действия. Лишь в отношении некоторых акций ясно, что их производили мужчины (косари — № 90), женщины (нагие, бегающие дом, — № 7, 15, 48 и др.) или мужчина и женщина (№ 102). Положение могло быть разным в разных сербских «диалектных» (этнических) зонах. Все же, видимо, у сербов отгон града был преимущественно женским занятием. Об этом имеется ценное и довольно раннее (70-е и 80-е гг. XIX в.) свидетельство русского ученого И.С.Ястребова, ведшего полевые записи в районах Старой Сербии и Македонии — в Призрене, Печи, Мораве и Дебре: «Охранение вспаханных, засеянных нив от бури, ненастья, града и сильных ураганов берут на себя бабы. Как только заметят, что ураган неминуем и собирается попортить им нивы, бабы выносят во двор стол, кладут на него три ложки и пест. Как только начнет падать дождь, баба с ситом выходит во двор, машет им преусердно и кричит что есть мочи: Мара, Стойка! Гей, Мария, Гей, Магдалина! выходите навстречу облаку и сверните его туда, где и песен не поют, не плачут, где и петухи не поют, т. е. в горы, где никого нет, — уа! уа! — Если случится, что тучу пронесет над селом, не причинив вреда полям, нивам, то баба та с сознанием своего достоинства принимает благодарность всех своих односельчан.

Женщины, упомянутые в воззвании, — ураганоотводительницы (правильнее «урагановодительницы». — Н. и С. Т.), на том свете не допущены к женщинам, умершим естественной смертью. Вследствие чего утопленницы Мара, Стойка, Магдалина и проч., по рассказам суеверных баб и мужичков, витают невидимо в воздухе, — особенно перед тучами с грозой и ураганом.

По селам Моравы и Косова Поля в случае появления тучи с градом женщины выходят из ворот дома с ситом, ковригой хлеба, яйцом и этими «страшными» вещами машут по направлению к туче и поют:

Сирна средо, бијела субото,

Бела субото, градова сестро!

*Сыропустная среда, сыропустная
суббота,*

Сыропустная суббота, сестра града!

У наше поље је ли си пао?

*Коса пуштија, поље покрија.
Овде немаш места где да паднеш,
Но иди тамо у пусту гору,
У дубоку воду гди људ' нема,
Гди петао не поје,
Гди кокошке не кваче,
Гди волови не м'чи,
Гди овце не блеи — и! — и!»*

Упал ли ты [град. — Н. и С. Т.] в наше поле?

*Волосы распустили, поле покрыли.
Здесь тебе негде (нет места) падать,
И иди туда в пустоши лесные,
В глубокую воду, где людей нет,
Где петух не поет,
Где курицы не кудахчут,
Где волы не мычат,
Где овцы не блеют!»*

(Ястребов 1886, 174–175)

Более позднее свидетельство из этой же зоны (конкретно из Жу-пы — небольшой области юго-западнее города Крушевца и южнее нижнего течения Западной Моравы) принадлежит Милану Матичу (запись самого начала XX в. или конца XIX в.). Текст более лаконичен и прост.

Крестьяне выходят на порог дома и кричат:

*Не овамо на нас, ало!
Но путуј на Татар-планину:
Где овца не блеји,
Где во не риче,
Где пас не лаје,
Где петао не кукуриче.*

*Не иди сюда на нас, змей!
Направляйся в Татар-гору:
Где овца не блеет,
Где вол не мычит,
Где собака не лает,
Где петух не кукарекает.*

При этом стреляют в тучу из ружей и выносят рождественскую солому и жгут ее в поле (Тројановић 1911, 140).

III. Защита от града в связи с семейными ритуалами и предметами — погребальными, свадебными, родинными (мертвецкий платок, подвенечная фата и венок, повивальник и др.). Призывание утопленников. Магия слова (Станко, Остоја, переворачивание имени и т. п.). Помимо отгона града железными, преимущественно острыми и связанными с огнем предметами и угощения тучи и облаководителей, в том же Драгачеве и в некоторых других сербских зонах практиковалось использование предметов, непосредственно или опосредованно связанных с семейными обрядами — погребальным, свадебным и родинным. Некоторые из этих предметов, например свадебный венец, уже выполняли ритуальную функцию, и функция отгона града для них оказывалась вторичной; для таких же предметов, как платок, которым повязывали мертвецу челюсть, или в особенности повивальник, трудно даже четко определить специальную первичную ритуальную функцию, ибо ни платок в похоронном обряде, ни повивальник в

родинном не выступают так четко, как венец в свадебном или «чесница» (пирог) в рождественском обряде (об этом см. ниже в разделе IV). Существенно, однако, то, что, согласно описаниям Радована Маринковича, предметы, связанные с похоронами или культом покойников (кладбищенские), равно как и с новорожденным и грудным младенцем, в обряде отгона градовой тучи обычно не сочетаются с такими отгонными предметами, как коса, топор, кочерга, нож и т. п. (т. е. железными острыми предметами или связанными с огнем), и умилюющими, угощающими предметами и продуктами, как трапезный столик, хлеб-соль, ладан, свеча и т. п. Кроме того, во всех случаях, рассматриваемых в данном разделе, четко ощущается обращение к «погибцам»-утопленникам, т. е. заложным покойникам, по терминологии Д. К. Зеленина.

В Драгачеве, в с. Живица, чтобы отвести беду, брали черный платок, делали из него флаг и махали на градовые тучи (№ 61). В Горачичах берегли платок, которым повязывали мертвецу рот (челюсть), чтобы потом им можно было разгонять тучи с градом (№ 31). При появлении опасных градовых туч в Миросальцах брали у ручья (речки) «пустолины» — брошенную одежду мертвецов. Ею разгоняли. Еще разгоняли тучи тканым поясом (№ 85). При появлении опасности града отважные мужчины в Горачичах шли на кладбище, вырывали кресты из свежих могил и этими крестами пугали тучи (№ 18). В Верхнем Драгачеве при той же ситуации вырывали из могил флаги, которые были воткнуты (водружены) на поминках, и этими флагами разгоняли градовые тучи, призывая утопленников, висельников и погибших (№ 19).

В том же Драгачеве отгонять градовые тучи могли и основным свадебным атрибутом — свадебным венцом¹⁴. В Горачичах, как появятся угрожающие градом тучи, во двор выносят фату и венец, которые берегутся молодками. Фатой покрывается голова, а венцом машут на тучи, чтобы тучи «развенчались» и ушли (№ 44). В Губеревцах и Милатовичах молодки, отгоняя («пугая») град свадебными венцами, произносили:

*Вјенчана сам овим вјенцем...
Граде, не на мене,
Иди планинским вјенцем!
Немој 'вамоооо!*

*Я венчана этим венцом.
Град, не иди на меня,
Иди горным венцом (кряжем)!
Не иди сюда!*

(№ 91)

После этих слов кланялись земле в направлении угрожавшей тучи, а затем надевали венцы на голову. В Ковачевичах и соседних селах

¹⁴ На некоторые сходные элементы свадебного и похоронного обряда указывалось давно. См., например: Червяк 1927.

обычай был такой же (без поклона земле), но заклинание несколько отличалось:

Машем ти вијенцом
— *иди вијенцом!*

Машем ти вијенцом!

Немој на нас, нечастива сило!

Немој на наше добро,

Иди вијенцом!

Машу тебе венцом

— *иди венцом (кряжем)!/*

Машу тебе венцом!

Не иди на нас, нечистая сила!

Не иди на наше добро,

Иди венцом (кряжем)!/

(№ 67)

Здесь используется магия слова — омонимия слов *вијенац* 'венец, венок' и *вијенац* 'горный кряж, хребет'.

Омонимичны в сербском языке и слова *брдо* 'бердо, часть ткацкого станка' и *брдо* 'гора'. На этой омонимии также построен отдельный ритуал. В с. Граб при появлении градоносной тучи женщины выходили во двор с бердом и, размахивая им, громко произносили:

Брдом те бијем
— *брдом иди!*

Брдом ти машем
— *брдом иди!*

Брдом те враћам
— *брдом иди!*

Бердом тебја бью
— *иди в горы!*

Бердом тебја машу
— *иди в горы!*

Бердом тебја возвращаю назад
— *иди в горы!*

(№ 14)

В северо-западной Сербии, в Поцерине, подвенечная одежда также употреблялась против града, более того, она, по прежним представлениям поцерцев, помогала при родах и при лечении скота. При появлении градовой тучи кто-либо из женщин брал фату («фал»), махал ею на тучи и просил «погибальцев» спасти село. Затем женщина вешала фату на какое-нибудь фруктовое дерево во дворе, пока не кончится ненастье. В некоторых селах вместо фаты брали другие части одежды — безрукавку, рубашку, пояс. Поцерцы верили, что невеста была «чистой души» и ее одежда могла помочь отогнать «нечестивых» (Јефтић 1958, 291). На Златиборе (западная Сербия) этот же обряд сопровождался любопытной заклинательной формулой, построенной на магии слова. Там, когда подвенечным платьем останавливали град, трижды перекрещивали этим платьем надвигающуюся тучу и говорили: «Завенчај се тамо, не иди 'вамо!» — Обвенчайся там, не иди сюда (Дробњаковић 1938, 150). Миленко Филипович зафиксировал близкий по типу обряд в Боснии, в бывшей Высокской нахии, где старые женщины во время ненастья выходили во двор и выносили подвенеч-

ную рубаху, призывая при этом утопленников отвести ненастье от урожайных полей: «Боко, по Богу брате, врати вријеме да по љетини на иђе!» (Джоко, братишка, верни бурю, чтобы она не шла на урожайные поля!) (Филиповић 1949, 205).

Выше уже отмечалась тема пеленок, внебрачного ребенка, чудес небывалых, вроде рождения семилетней девочкой семерых внебрачных детей (в отгонах-воплях), употребление свивальника как апотропея и т. п. К этому следует добавить вынос во двор колыбели с грудным младенцем, практиковавшийся в с. Каона. Колыбелью с младенцем махали в сторону вредоносной тучи и заклинали:

*Не иди, чудо, на чудо!
Веће чудо вође него ту:
Мајку за сису ујело,
О младини мјесец појело,
И тебе ће, луди облаче!*

*Не иди, чудо, на чудо!
Здесь большее чудо:
Мать за титьку укусило,
В молодик месяц съело,
И тебя съест, дурной град!*

(градовая туча)

(№ 65)

Ср. выше в тексте заклинания из Горачичей (№ 50) упоминание колыбели, защищающей село от града.

То же самое практиковалось в Губеревцах и Милатовичах, но слова заклинания-отгона были несколько иными:

*Не, не иди, чудо, на чудо!
Ево највећег чуда:
Девојка се породила,
Четр'ес' ћеца родила,
Пеленама поље наше прекрила!*

*Нет, не иди, чудо, на чудо!
Вот самое большое чудо:
Девушка разродилась,
Сорок детей родила,
Пеленками наше поле перекрыла!*

(№ 93)

Радован Маринкович сообщает, что в Драгачеве, в с. Зеоке хранили свивальник («сповивачу»), которым повивали поверх пеленок малых детей, и отгоняли им грозовые тучи (№ 6). При этом он не приводит сопроводительного вопля-отгона, вероятно, в этом случае необязательного.

Сходные по семантике обряды отмечены Симой Трояновичем в другой части Сербии, на северо-западе — в Мачве. В этой зоне, в с. Узвече, когда начинался град, женщина-ворожея выносила грудного ребенка и подбрасывала его вверх в сторону градоносной тучи. Иногда вместо ребенка подбрасывался цыпленок. Аналогичные действия производятся и в селах в долине реки Топлица (левый приток Южной Моравы — южная Сербия), где, помимо ребенка, тучам де-

монстрируется также поросенок. Так, в с. Стара Божурня старухи поднимали над головой маленьких детей, «непорожденных» (т.е. последних, младших среди братьев и сестер) мальчиков и девочек, заставляя их кричать, для чего их тянули за уши. Там же хватали поросят за задние ноги и драли их щетину, чтобы они верещали до глухоты в ушах (Тројановић 1911, 145–146). Ритуал с поросенком известен в восточной Сербии в районе городов Власотинце, Неготин, Пирот (там же, 141). Ср. выше ритуальное действие со свиньей, которую заставляли визжать.

Во многих рассмотренных выше обрядах устрашающие или умиловывающие тучу действия (преимущественно магического характера) сопровождалась оттонными воплями-заклинаниями, обращенными либо к самой туче, либо к предводителю туч — утопленнику. Наряду с такими комбинированными формами, сочетающими магическое действие и произнесение сакрального текста, широко практикуются у сербов-драгачевцев, так же как и у жителей других областей, ритуалы защиты от града, состоящие только из призывания утопленников или вообще ложных покойников. Этот вид ритуалов носит уже не столько магический, сколько мифологический характер, предполагающий возможность воздействия на стихию путем обращения к мифическим предводителям туч с мольбой о пощаде, с угрозой или предупреждением о некоей земной силе или чуде, способных им противостоять.

В уже многократно упоминавшихся Горачичах жил некто Радойко Зимоня, утопившийся или повесившийся. Его помнили и при граде ему кричали:

*О Радойко Зимоня!
Врати твоја говеда,
Не дај у наша жита.
Не дај, не дај, не дај!
Имамо чудо велико,
Имамо чудо големо,
Имамо чудо највеће:
Дјевојку седмороткињу.
Родила седам јунака
Са седам љути' анџара.
Њене су пелене зелене,
Њиним нас пеленама брани.
Не дај 'вамо, Радойко Зимоня!
Не иди у наша жита,
Набушићемо те
На наши' седам анџара!*

*О Радойко Зимоня!
Верни твоих быков, коров,
Не пускай их на наш хлеб.
Не пускай, не пускай, не пускай!
У нас чудо большое,
У нас чудо великое,
У нас чудо величайшее:
У нас девица семерых родила.
Родила семерых богатырей
С семью острыми кривыми кинжалами.
Ее пеленки зеленые,
Своими пеленками она нас защищает.
Не пускай сюда, Радойко Зимоня!
Не иди на наши хлеба,
Проколем тебя
Нашими семью саблями.*

Там же обращались к последней в селе утопленнице Даринке Зимоньской:

*О Даринка Зимоньска!
Не иди 'вамо!
Имамо дјевојку копиљушу;
Копиле родила,
Шарене пелене откала,
К'о поље велико.
Њима поље прекрила.*

*О, Даринка Зимоньская!
Не иди сюда!
У нас есть девушка незамужняя,
Родившая ребенка.
Она пестрые пеленки выткала
Величиной с поле.
Ими поле перекрыла.*

(№ 32)

Еще два варианта призывания утопленника или висельника с обращением к нему по имени, записанные в том же селе:

*О Станко!
Не иди, не иди, не иди 'вамо!
Води овце у планине,
У брдине,
У вилин двор,
У стари бор,
У стару јелу
— нема им паше
У нашем селу!*

*О, Станко!
Не ходи, не ходи, не ходи сюда!
Веди овца в горы,
На вершины,
Во двор «вилы»,
К старой сосне,
К старой ели
— нет им вытаса
В нашем селе!*

(№ 36)

*О Станко!
Вуци воду на твоју страну,
Не пушћај на наше усјеве!*

*О, Станко!
Тащи воду в свою сторону,
Не тускай на наши посева!*

(№ 75)

Подобное заклинание могло и не содержать прямого обращения к покойнику. Так, в Горачичах, когда появлялась опасная градовая туча, вопили:

*Седморо ђеца родила
Дјевојка седмакиња.
Све је поље, све је нас
Пеленами покрила;
Њене су пелене све зелене...
Иди брдом!
Иди брдом!
Иди брдом!*

*Семь детей родила
Девушка семи лет.
Все поле, всех нас
Пеленками покрывала;
Пеленки ее все зеленые...
Иди горой!
Иди горой!
Иди горой!*

(№ 34)

Или:

Хеј...
Врати та твоја бијела стада,
код нас свака напаст страда!

Эй,
Верни эти твои белые стада!
У нас всякая напасть терпит
поражение!

Бјежи, бјежи!
Не иди 'вамо,
ћерај и' усодом!

Беги, беги!
Не ходи сюда,
Гони их в Содом!

(№ 68)

Особый интерес представляет сообщение Р. Маринковича о том, что в Горачичах, когда начинался град, пожилые женщины выходили во фруктовые сады и голосили-плакали по мертвым. Так они пугали градоносные тучи (№ 22). Голошение по покойникам в саду может быть сопоставлено с известным у болгар и сербов обычаем хоронить некрещеных детей в саду, под плодовыми деревьями (см. Маринов 1892, 245).

В другом драгачевском селе — Турице — женщины выходили во двор и звали Стояну-утопленницу:

О Стојана утопљенице!
Врати бијело стадо!
Веће чудо 'вамо него тамо:
'вамо је ђевојка седмакиња
Седморо котилади родила,
Пелене је раширила,
Поље заклонила,
Не да вашим овцама
У пашу
Нашу.
Врати стадо, Стојана!

О Стояна утопленница!
Поверни белое стадо!
Большее чудо здесь, чем там:
Здесь девочка семилетняя
Семь детей внебрачных родила,
Пеленки их распростерла,
Поле заслонила,
Не дает вашим овцам
На выпасы
Наши.
Поверни стадо, Стояна!

(№ 125)

С поэтической и ритуально-формальной точки зрения уникален краткий текст заклинания, записанный в драгачевском с. Длин:

О...
Врати, врати, врати говеда
Тамо, тамо, тамо преко брда.
Не да им, не да, не да наше
поље, поље, поље наше.

О... (имя утопленника)
Поверни, поверни, поверни говяд
Туда, туда, туда за горы.
Нет им, нет, нет выпаса
В поле, поле, поле нашем.

(№ 13)

Здесь слова *врати, тамо, не да (им), поље* повторены троекратно. Троекратный повтор имеет, как известно, магический смысл.

В с. Граб (Драгачево) при появлении градоносных туч призывали утопленника Лютко Илича. Выйдя на «голый» (открытый) холм, кричали:

<i>Ај, Љутко Илићу!</i>	<i>Эй, Лютко Илич!</i>
<i>Врати та бјела говеда тамо,</i>	<i>Верни этих белых говяд туда,</i>
<i>Не дај 'вамо!</i>	<i>Не пускай их сюда!</i>
<i>'Вамо за њи' нема паше!</i>	<i>Здесь нет выпаса для них!</i>
<i>Брдом!</i>	<i>Горой [идите]!</i>
<i>Брдом!</i>	<i>Горой!</i>
<i>Ђерај и' на пашу у гору,</i>	<i>Гони их на выпас в гору (леса),</i>
<i>Напој и' жедне на мору!</i>	<i>Напои их жаждущих на море!</i>
<i>Ђерај и' тамо, тамо</i>	<i>Гони их туда, туда,</i>
<i>Не дај 'вамоооо!</i>	<i>Не пускай сюдааааа!</i>

(№ 1)

Или:

<i>О Љутко Илићу!</i>	<i>О, Лютко Илич!</i>
<i>Пушти Бељу — ћерај Шароњу,</i>	<i>Пусти Белого — гони Пестрого,</i>
<i>Нек' иде у планину!</i>	<i>Пусть идет в горы!</i>

(№ 23)

В Котраже (Драгачево), когда появлялись градоносные тучи, звали утопленника, с которым прежде были в дружбе. Говорили ему умоляющим и протяжно-певучим голосом:

<i>О Миљинкооооо, брате рођени,</i>	<i>О, Миљинкооо, братец родной,</i>
<i>Не терај овамо бела говеда.</i>	<i>Не гони сюда белых говяд.</i>
<i>Овамо је чудо големо:</i>	<i>Здесь большое чудо:</i>
<i>Девеојка родила седморо</i>	<i>Девушка родила семерых</i>
<i>котилади,</i>	<i>внебрачных детей,</i>
<i>Пелене им поткала,</i>	<i>Пеленки им выткала,</i>
<i>Цело поље прекрила.</i>	<i>Все поле перекрыла.</i>
<i>О Миљинкооооо, брате рођени,</i>	<i>О, Миљинкооо, братец родной,</i>
<i>спаси!</i>	<i>спаси!</i>

(№ 83)

В Губеревцах (Драгачево) женщины боролись с «небесным барабаником» (т. е. градом) словами:

<i>Миљија утопљениче,</i>	<i>Миљия-утопленник,</i>
<i>Врати стоку, врати!</i>	<i>Верни скот, верни!</i>
<i>Нека иду у гору и воду,</i>	<i>Пусть идут в горы (леса) и в воду,</i>
<i>Тамо рода нема!</i>	<i>Там ничто не родится!</i>

(№ 88)

Заклинания, подобные драгачевским, видимо, распространены в Сербии, точнее, в Шумадии довольно широко. Такое предположение можно сделать на основании хотя и отрывочных, но все же недвусмысленных сообщений о призывании умерших неестественной смертью («потопалци», «обешеньаци», «погибалци»), прежде всего утопленников.

Обилие материала из Драгачева следует во многом отнести за счет добросовестности, настойчивости и старательности собирателя Радована Маринковича. Одиночные записи — фиксация в Поцерине (северо-западная Сербия), сделанная М. Ефтичем, и наблюдение в центральной Сербии — в западной Шумадии, в Такове, принадлежащее М. Филиповичу, свидетельствуют о том, что мотивы и символы заклинаний-воплей, бытующих в этих зонах, аналогичны драгачевским.

В Поцерине «женщина выходила и становилась перед домом, махала руками на тучу и кричала „погибалцу“: „О, Илија (по имени), не дај твојим говедима у наш атар, помогни ми и врати их на... Саву планину“. — О, Илья (по имени), не пускай твоих коров и быков на наши сельские поля, помоги мне, верни их на... Саву гору (т. е. туда, где нельзя причинить вреда. — Н. и С. Т.)». М. Ефтич поясняет: «Чтобы черти, с которыми „погибалци“ объединились, не поняли, о чем речь, употребляется, вместо слова *град*, „стадо“ и „говеда“, вообще аллегорический смысл слов. Народ говорит, что каждый „погибалец“ старается привлечь чертей на свою сторону, заставить их обойти свое село, и потому обращается к „погибалцам“» (Јефтић 1958, 287).

К сожалению, не ясно, оказывается ли это пояснение домyslom М. Ефтича или толкованием самих информаторов. Кроме того, сами «погибалци», в первую очередь утопленники, как явствует из ряда источников, не трактуются во многих случаях как грешники. Тем более такое восприятие неприменимо к погибшим от грома, которые у сербов, как и в большинстве восточнославянских зон, и в первую очередь в Полесье, считаются праведниками. Сербь в некоторых селах Подрињья, чтобы защититься от града, призывали тех, кто был убит громом. Так, в с. Вотняк (недалеко от Лозницы) в 1890 г. звали какого-то Илью, давно убитого громом (Тројановић 1911, 146). В Таково умершим неестественной смертью («потопалцима», «обешеньацима», «погибалцима») сообщают, что в селе есть большое чудо и что им нужно идти в другую сторону. Вот как это делала одна женщина в с. Праняни около Такова (но родом она была из Миековца на Мораве):

*Потопалци, погибалци и
обешеньаци,
Вод'те стоку тамо, не идите
'вамо!*

*Утопленники, погибшие и
висельники,
Ведите скот туда, не идите сюда!*

*'Вамо је чудо превелико:
 Ђевојка од седам година
 Родила дијете од девет кила,
 Прекрила зеленом пеленом.
 Не иди чудо на чудо!
 Стој, Стоја и Остоја!
 Врати волове!
 Устави кола и волове!
 Ђерај тамо у долове,
 То ти ја одбрајам.*

*Здесь диво (чудо) превеликое:
 Девушка семи лет
 Родила ребенка девяти кило,
 Покрыла его зеленой пеленкой.
 Не иди, чудо, на чудо!
 Стой, Стоя и Остоя!
 Поверни волов!
 Останови телегу и волов!
 Гони туда в доли (овраги)!*

Это я тебе отсчитываю
 (приказываю).

Висельника или утопленника призывают только женщины, притом стоя перед домом и размахивая яйцом (Горни Бранетичи). В с. Калимановичи машут утопленнику в туче яйцом, которое курица снесла в Великую пятницу, фатой и свадебным венцом и кричат ему, чтобы он не давал белым овцам входить в их поле (Филиповић 1972, 221). О ритуалах с пасхальным яйцом см. ниже раздел IV.

Нетрудно заметить, что в вопле бабы из с. Праняни представлен западоморавский тип заклинания. В нем есть основные символы и образы, присутствующие и в драгачевских отгонных текстах: рогатый скот — волю, телега, семилетняя девушка, родившая ребенка в 9 кг, зеленая пелена, формула «Не иди, чудо, на чудо!», наконец, имена, употребляемые здесь уже также как формула, — «Стој, Стоја и Остоја!». Все это говорит о довольно большой устойчивости этого типа отгонного текста-заклинания, несмотря на некоторую его подвижность и наличие значительного числа вариантов, как это видно из драгачевских примеров.

Остановимся кратко на формуле «*Стој, Стоја и Остоја!*». Эффективность заклинания может, согласно старинным сербским народным представлениям, усиливаться этимологией (семантикой) имени утопленника или утопленницы, наконец, такое имя может быть просто упомянуто, как в пранянском тексте. Имена *Станко*, *Стана*, *Стојан*, *Станоје*, *Остоја* называются у сербов останавливающими именами («становна имена»). Действительно, мужчины и женщины с такими именами, нередко и дети, оказываются действующими лицами в обрядах, призванных приостановить или остановить что-либо, например, падеж или болезнь скота и т. п. Имена *Станко*, *Стана* давались иногда детям, чтобы они были последними, чтобы остановить рождаемость (ср. ритуальную роль последнего ребенка — «непорођеног детета» или «истришчета»). Во многих случаях они упоминались для останавливания града (см. многочисленные примеры использования этого имени в приведенных нами текстах).

Любопытно также, что в Драгачеве, в Горачичах, женщины, призывая покойников-утопленников, иногда «переворачивали» их имя и фамилию, чтобы таким образом тоже «перевернуть, отвернуть» град. Вместо «О, Станко Петровићу!» (опять останавливающее имя! — Н. и С. Т.) они кричали: «О, Петре Станковићу!» (№ 79). К случаям ритуального перевертывания (косы, сошника, одежды), изложенным выше, следует добавить переворачивание саней в Драгачеве в с. Каона, «чтобы туча перевернулась и вернулась назад» (№ 64), саней и воловьей телеги в с. Губеревицы с той же целью (№ 87), и ярма и палок и прутьев, вставленных в него, в с. Драгачица опять-таки для отгона градовой тучи (№ 101). Во всех этих случаях, как и в примере с палкой «устукачом», воловьими рогами и бычьим рыком, дело касается «говяжьих» атрибутов. Здесь, вероятно, уместно вспомнить о старинном славянском обряде похорон на волах и санях даже в летнюю пору (Gavazzi 1953), известном во многих славянских архаических зонах, в том числе и в Сербии, и об обычае переворачивать сани на свежей могиле и оставлять их там на неделю. Так делали в северо-восточной Сербии в Белевачком срезе еще в начале XX в. (Грбић 1909, 250). Во всех этих фактах нельзя не увидеть опосредованной или даже более близкой связи обряда защиты от града с похоронной обрядностью.

Наконец, в некоторых случаях заклинания-отгоны громко произносятся, выкрикиваются, иногда они представляют собой просто плач по мертвому, например висельнику. Так, в Драгачеве, в с. Лиса и Рашчичи, при появлении градоносной тучи женщины причитали, как по мертвому, поминая Стою (Стоја — снова «становно име»), которая повесилась:

Одбеже, одбеже Стоја, јооој!

Објеси се у планини, јооој!

Тамо је тражите, јооој!

Да израте коло, јооој!

Сбежала, сбежала Стоја, оој!

Повесилась в горах, оој!

Там ее ищите, оој!

Чтобы с ней танцевать коло, оој!

При этом причитающие женщины обходили вокруг дома (№ 82). Таким образом, этот обряд отгона града представляет собой лишь оплакивание покойника-висельника во время града. Правда, в самом плаче есть предложение тучам искать Стою в горах.

К сожалению, никто из собирателей не делал ни нотных, ни иных записей музыкальной стороны воплей, заклинаний, плачей, т. е. многочисленных поэтических текстов, приводимых в нашей работе. Поэтому мы ничего не знаем о музыкальных различиях этих текстов в «жанровом» или территориальном аспекте. Будем надеяться, что в скором будущем сербские этнографы восполнят этот пробел. Проблема эта существенна для сравнительно-исторических исследований славянской духовной культуры.

IV. Защита от града в связи с календарными ритуалами и предметами — троичскими, рождественскими, юрьевскими, велико-четверговыми (пирог «чесница», ореховый крест, крашеное яйцо «чувадар» и др.). «Обман» градовой тучи. Если, как мы отмечали выше при изложении материала III раздела, в ритуалах защиты от града с предметами, связанными с семейным циклом, традиционные отпугивающие (коса, топор, серп) и умиловливающие, «угощающие» (трапезный столик, хлеб-соль) предметы и продукты употребляются непоследовательно и относительно мало, то в ритуалах, связанных с календарной обрядностью, дело обстоит иначе; они, как правило, присутствуют или даже составляют основу обряда, в котором выступают предметы и атрибуты календарных обрядов. Последние выполняют уже вторичную ритуальную функцию, но при этом и их первичная ритуальная функция достаточно ярко выражена (в отличие от ситуации, характерной для большинства предметов семейных обрядов). К ним относятся троичские три свечи, рождественский пирог «чесница», селезенка рождественского поросенка, рождественская каша-кутья, кора от рождественского полена «бадняка», рождественская солома, шкура юрьевского барашка, яйцо, крашенное в Страстной четверг, и др. Наиболее распространенные в обрядах защиты от града рассматриваемого типа рождественские сакральные предметы и продукты обычно не выступают самостоятельно, а совместно с традиционными отгонными предметами-символами (коса, топор, поставленные торчком) и умиловливающими (трапезный столик, хлеб-соль и др.). Изредка с календарными предметами-символами используются и атрибуты семейной обрядности (венчальное кольцо); при этом возможны и случаи, когда в одном ритуале используются предметы из разных календарных и семейных обрядов, например часть от рождественского пирога «чесницы», свеча от праздника «славы», венчальное кольцо, четверговое яйцо «чувадар» и др. (см. ниже обряд из Поцерины).

Что касается некоторых предупредительных, предварительных обрядов защиты от града, выполняемых в день св. Юрия («Бурђевдан») и в Великий четверг, то они уже тяготеют к обособлению в отдельные календарные обряды, что отражается и на их форме, и в их внутренней семантике. Таким предупредительным обрядом является неизвестный до недавнего времени и обособленный сербский троичский обряд поминовения «погибалцев» («заложных покойников», по Д. К. Зеленину). Напомним, что у славян Троица связана с культом мертвых и вызывания дождя (Толстой 19766) и рядом других моментов. У сербов в канун Троицы отмечается праздник «Задушнице», т. е. поминовение усопших.

Причастность покойников к градобитию, по древним славянским, да и почти современным сербским народным представлениям, доста-

точно ярко выражена и в словесных отгонных текстах, и в ритуалах, описанных выше. Что же касается сербского троицкого превентивного ритуала, то он выглядит следующим образом.

В Драгачеве, в с. Властелице, некоторые пожилые женщины в канун Троицы месили пшеничный «колач» (сакральный хлебец) величиною не больше ладони. В него втыкались три свечи, сплетенные у основания, но разъединенные там, где горят три пламени. Эти свечи зажигались на Троицу, а потом тушились и вновь зажигались перед грозовой тучей в день, когда она появлялась. При этом женщины обращались к висельникам и утопленникам с просьбой отвести градовые облака (№ 33). Связь дня св. Троицы с появлением градовых туч ощущается и в следующем обряде, исполнявшемся в нескольких драгачевских селах (Горня и Доња Краварица, Трешневица и Драгоевац). В канун Троицы выносился на перекресток дорог стол с едой и питьем. На столе зажигались три свечи: за висельников, за утопленников и третья за убитых. Ели и пили, а затем гасили свечи и берегли их. Когда появлялись градовые облака, во двор вновь выносился стол с едой, напитками и свечами, которые зажигались. Затем обращались к повесившимся, утонувшим и убитым и просто их просили:

*Врати облак! Врати облак!
Молимо те — врати облак!*

*Поверни тучу, поверни тучу!
Просим тебя — поверни тучу!*

(№ 69)

В драгачевском с. Зеоке на горе Милоевича был воздвигнут памятник утопленникам, повешенным и другим погибшим. Этот памятник, по свидетельству Р. Маринковича, — «борец с градом», так как он должен «умилостивить тех, кто предводительствует тучами». В канун Троицы (на «Задущницы») собирали складчину и шли к камню-памятнику. Там зажигали свечи, ели, пили до поздней ночи. Затем тушили свечи и возвращались домой. Свечи эти берегли до появления градовых туч. Тогда их зажигали, призывали «погибалцев» и просили их спасти урожай. По убеждению стариков, с тех пор град перестал вредить в Зеоках (№ 72). На памятнике высечена надпись: «Ово је споменик за вечиту успомену жртвама несталиг повешаниг потопљениг и погинутиг знаниг и незнаниг. Бог да им душу прости и слава им. Овај споменик подигоше им грађани овог села Зеока и Тијања у 1951 години» (Маринковић 1974, 148). Ср. древнерусский обычай совершать общую панихиду по заложенным покойникам на Семик (Зеленин 1916а).

Сакральный ужин в рождественский Сочельник в представлении драгачевцев, как и следовало ожидать, также связан с защитой от града.

По свидетельству стариков, в прежние времена в с. Гуча в Сочельник ставился стол перед дверьми и призывались покойники «послать свои души есть и пить и на будущее лето стеречь урожай от града» (№ 106). Ср. ниже аналогичный северномакедонский (кумановский) обряд.

Сакральность отдельных блюд рождественского стола, вернее, стола в Сочельник («Бадњи дан») и предметов, имеющих ритуальный смысл во время ужина и бдения над рождественским поленом «бадняком», еще ярче выражается в обрядах отгона града, зафиксированных в других сербских этнографических и диалектных зонах. Особую роль играет выпекаемый в Сочельник хлеб («колач») и запеченное мясо, как правило, — поросенок («печеница»). Обычно их вторичная функция (т. е. защиты от града) та же, что и славского пирога («колача») и славской свечи. При этом они почти всегда сочетаются с круглым трапезным столиком архаического типа, символизирующим (если он не перевернут) трапезу, угощение.

Так, в северо-западной Сербии, в Поцерине, «перед градом выносился во двор круглый трапезный столик („синия“ или „совра“), и на нем клали кусок рождественского хлеба-пирога („колача“), приготовленного к ужину в Сочельник, ставился и зажигался огарок славской свечи, клались просфорная печать („слово“), венчальное кольцо и яйцо „чувадар“ (или „чуваркућа“, см. об этом ниже), а рядом со столиком клалась коса торчком или острием вверх. Многие выносили столик и на него клали только солонку и кусок хлеба, а на двор выбрасывали какой-нибудь железный предмет — топор, косу или кочергу» (Јефтић 1958, 285).

В южной Сербии в горных селах хребта Капаоник и по течению реки Ибар, «когда появляются тучи, предвещающие град, женщины выносят и ставят перед домом круглую „софру“ (стол) с „ваганом“ (деревянной посудиною для еды), с тремя ложками, куском хлеба и комочком соли. Тогда громко зовут какого-нибудь утопленника, чтобы он якобы отвернул овец от их поля. Некоторые женщины тогда зовут друг друга и громко кричат:

*О, Јеремија, пољобранија,
Не дај овамо лошем времену!
Овамо девојка копиле родила,
И своје поље пеленом покрила.*

*О, Еремей, заштитник полей,
Не пускај сюда непогоду!
Здесь девушка родила ребенка
И свое поле пеленкой покрыла.*

Некоторые женщины выставляют перед домом „софру“ с рождественской соломой, рождественской свечой и остальной посудой для еды и три раза машут от себя рукой, говоря: „Одаљи Боже!“ — „Удали Боже!“» (Милошевић 1936, 51–52).

Почти в самом центре Шумадии, в Валеvском округе, число предметов, сохраняемых от ужина в Сочельник и выставляемых на стол «синию» перед градом, еще большее. Это — селезенка от рождественского поросенка, «печеницы», высушенная и сохраненная, равно как и пепел, на котором пекли рождественский хлеб «чесницу», затем рождественская овощная каша «папула», обязательная для ужина в Сочельник и прибереженная в засохшем виде на случай града. К этой богатой рождественской трапезе призываются «погибалцы» и утопленники, и все это им дается на обед — «даже им се то за ручак» (Букановић 1934, 237). В центральной Сербии, в зоне Левча и Темнича, когда появляется град, на двор выносятся столик «софра» или хлебная лопата, а на нее кладутся хлеб и соль, ложки, кора от рождественского полена «бадняка» и солома, лежавшая под столом или на столе в Сочельник, — «божийна слама». Все это должен вынести во двор последний ребенок в семье (Мижатовић, Бушетић 1925, 108).

В северо-западной Сербии, в Мачве, в с. Церовац, при появлении градовых туч вокруг дома рассеивали пепел от очага, на котором пекли рождественский сакральный пирог «чесницу», чтобы пепел попал «им» (нечестивым, «сотонам», «ветрогоням») в глаза, чтобы «они» временно ослепли и обошли село. С аналогичной целью в Церовце «ставят в бочку с водкой („ракией“), сифон, чтобы „они“ напились и забыли о своем деле» (Јефтић 1958, 291).

Смысл ритуала бросания пепла отчасти дополняется вербальной (словесной) стороной другого ритуала, зафиксированного в Драгачеве, в с. Дучаловичи, Марковица и Ртари. При появлении градоносных туч мужчины и женщины выходят во двор и кричат:

*О Сава и Невена!
Вратите та бела говеда!
Овамо им нема паше.
Имамо само пепела
— Да им очи истерамо!*

*О Сава и Невена!
Верните тих белых говяд!
Здесь им негде пастись.
Есть у нас только пепел
— Чтобы выжечь им глаза!*

Сава и Невена — молодая пара, парень и девушка, утопившаяся от несчастной любви в Мораве (№ 10).

В Мачве и в Поцерине «чесница» вообще сохраняет свою силу в течение всего календарного года, и потому ее считают залогом благополучия крестьянина-земледельца. В с. Метковиче Поцерском при приготовлении рождественской «чесницы» выделяется отдельный комок теста, из которого печется отдельный пирожок (хлеб), который бережется до весны. Весной при первой пахоте дежурная хозяйка относит пахарям с обедом и этот пирожок. Пахари это знают, и первый из них, заметивший хозяйку, идущую по их полю, должен крикнуть:

«Стој, нећеш даље!» (Стой, не пойдешь дальше!). Хозяйка тотчас останавливается, и на том месте, где она остановилась, пахари садятся, обедают и каждый из них съедает по кусочку от рождественского пирожка. Остаток же пирожка возвращается домой. Его-то летом, когда град угрожает селу, и выносят на двор, берут в правую руку, протягивают к туче и кричат: «Стој, нећеш даље!»; от этого, говорят, град останавливается (Јефтић 1958, 291). Здесь функцию рождественского пирожка «чесницы» можно уже считать не вторичной, а третичной ритуальной функцией.

Останавливали град также рождественской соломой и головешкой от рождественского полена. Так, в Жупе, в области южнее нижнего течения Западной Моравы (юго-западнее Крушевца), против града выносили в поле рождественскую солому и зажигали ее, а в селах, расположенных вокруг местечка Власотинцы (восточнее Лесковца — западная Сербия), подбрасывали несколько раз вверх головешку от рождественского полена («гламња од бадњака»), затыкали в землю вертел («ражањ») и заставляли свиней визжать до хрипоты, держа их для этого за задние ноги. Одновременно по нивам бегали нагие женщины-гадалки, увеличивая тем самым общее замешательство и ку-терьму (Тројановић 1911, 140–141). В этих случаях ритуальная сила «огненных» предметов (см. с. 191–192) усиливалась их принадлежностью к рождественскому празднику.

Прямая связь рождественских ритуалов, вернее, ритуалов, выполняемых в Сочельник, с окказиональными обрядами отгона града ярко выражена и в северно-македонской (кумановской) народной традиции. По свидетельству В. Николова, «в Сочельник существует также обычай звать на ужин „тучу безбожную“ („облак неверник“, т. е. градоносную тучу). Обычно самая старшая женщина в доме берет в руки круглый противень и кладет в него сначала пирог с капустой („зељаник“), а на пирог кладет рождественский сакральный каравай из чистой пшеничной муки („шарениот вечерњак“), покрывает их „цедилом“ (редкой тканью, служащей для процеживания молока) и выходит во двор, где она, останавливаясь перед домом, обращаясь к тучам, говорит: „Облаче неверниче, дојди с’га да вечерамо и да се видимо, па цело лето да не се видимо“ (Туча безбожная, приходи сейчас поужинать и повидаться с нами, чтобы целое лето нам не видеться). Потом, перед тем как войти в дом, она бросает „цедило“ на черепичную крышу. „Цедило“ остается на ночь на черепичной крыше, а утром убирается и бережется для того, чтобы разгонять градоносные тучи» (Николов 1960, 351). Заметим, что употребление цедила как «молочного и коровьего» атрибута в обрядах защиты от града может быть мотивировано представлением о градо-

носных тучах как коровах и быках («говядях»). Ср. также описываемый ниже кумановский обычай отгона града.

Велико значение и Юрьева дня («Бурђевдана») для ряда сербских ритуальных действий по отгону градоносных туч. В Драгачеве, в с. Зе-оке, в старину берегли шкуру юрьевского барашка — первого барашка из первого окота, зарезанного на Юрьев день. Шкуру прикрепляли к колу и махали ею, чтобы испугать градоносные тучи (№ 5). В с. Лиса на Юрьев день и на Вознесение («Спасовдан») на утренней заре на дома, по лугам, полям и фруктовым садам втыкали ореховые (лесного ореха) ветки и кресты для защиты от града (№ 98). В Горачичах зафиксировано то же самое. На Юрьев день до восхода солнца нарезали веточки лесного ореха. Из них делали кресты, которые втыкались в крышу (в дом), хлев, на полях и лугах. Эти кресты — апотропеи от града, предупреждение непогоды (№ 54).

Довольно подробное описание орехового креста от града («крст од леда»), употреблявшегося в Поцерине, а в общем и шире — почти во всей Шумадии и во многих районах Сербии, дает Милан Ефтич: «В канун Юрьева дня кто-либо из домашних уходит в лес и нарезает много ореховых прутьев (палок) 1–1,5 метра длиной с листьями и веточками и приносит их домой. Прут (или палка) отрубается и обтесывается в нижнем конце на пядь, очищается от коры и делается четырехгранным, концы зарубаются вкось как чурка, затем эта часть насаживается в середине всей палки и получается простой крест. Эти кресты в канун Юрьева дня втыкаются в землю на полях, где есть посевы, чтобы их сберечь от града. Крест обращен лицом к северу, правая сверху косо зарубленная сторона обращена к „солнцу“ (востоку), а левая зарубка „смотрит“ в землю. Крест не только защищает посевы от града, но и с его помощью солнце благотворно влияет на посевы через засечки на поперечнике. Кресты ставятся на ворота дворов и фруктовых садов, под стреху дома, на помещениях для переработки молока, колодцах, свинушниках, в то время как их не бывает на лугах и пастбищах, потому что там град ничего не может побить. Народ объясняет, что орех не только защищает от града, но еще и сам является плодородным деревом и потому его и втыкают на посевы, чтобы и урожай был богатым, обильным. Говорят, что раньше, когда варили „варицу“ (сакральную кашу из разных семян, зерна и плодов. — Н. и С. Т.) в день св. Варвары (4/17 декабря. — Н. и С. Т.), наряду с остальными семенами клали и веточку с плодами ореха, чтобы весь год был так украшен и плодovit... Большинство людей говорит, что обычай ставить ореховые кресты был не только для того, чтобы беречь урожай от града, но еще во время турок таким образом отмечались сербские земли (нивы) в отличие от турецких... Этот обычай очень распространен и в

наше время (в 1958 г. — Н. и С. Т.), и на Юрьев день редко можно увидеть сельский дом и двор, постройки и нивы без ореховых крестов» (Јефтић 1958, 285).

Известный сербский этнограф начала XX в. Сима Троянович отмечал, что культ лесного ореха как дерева или кустарника, связанного с обожествлением грома, — индоевропейского происхождения и характерен для мифологических представлений почти всех европейских народов. У сербов дерево лесного ореха чаще всего используется для добывания «живого огня» («жива ватра») ¹⁵. В Драгачеве говорят, что дерево лесного ореха благословенно и потому им пользуются при вытирании «живого огня». В Азбуковице, когда гремит гром и застигает пастухов в горах со скотом, пастухи, боясь сильного грома и не смея скрыться под деревом, затыкают за ухо ореховую веточку с плодами, чтобы гром в них не попал, ибо верят, что черт бежит от дерева лесного ореха и что именно в чертей гром и метит (Тројановић 1930, 237–238).

В связи с этим интересны некоторые представления, зафиксированные в Боснии. Так, в Печиграде и в Великой Кладуше (крайний северо-запад Боснии) старшие запрещали детям класть лист лесного ореха на ладонь и «стрелять» им, чтобы не ударил гром, а на крайнем востоке Боснии, в с. Лука около Сребреницы, говорили, что град побьет участок земли такой величины, на каком расстоянии слышен звук от лопающегося орехового листа (Obradović 1972–1973, 144). Это представление о границе участка, определяемой дальностью распространения звука (крика), уже отмечалось нами и в Драгачеве (с. Гуча) и в Подрине (Косово и Метохия) (см. выше). Здесь детская игра воспринимается взрослыми как имитативная магия, способная вызвать гром и град.

Юрьев день фигурирует еще в одном ритуале, кратко упомянутом выше, — в ритуале обманывания градовой тучи. В Горачичах при появлении тучи женщины с одного края села, с одной горы, кричали женщинам, живущим на другой горе, спрашивая, в какой день недели в этом году был Юрьев день. Женщины с другой горы должны были криком ответить неправильно, назвав его на два дня раньше. Так туча оказывалась обманутой и поворачивала в сторону (№ 9). Или: перед градобитьем звали соседку: «О, Станија!» Та отзывалась: «Ој». Ее спрашивали: «У који је дан био Ђурђевдан?» Станија должна была ответить, что праздник был днем раньше. Если Станија ошибалась, ей говорили: «Једи говна, сита!» (№ 35). Такой обман, по суеверным представлениям, действовал на тучу и «отворачивал» ее в сторону.

¹⁵ О живом огне см.: Журавлев 1978а.

В с. Зеоке все происходило без обмана, однако результат ожидался тот же — отвлечение тучи. Когда появлялись тучи на горе Овчар, угрожающие градом, одна женщина кричала другой из всех сил: «О, ... (имя)!». Другая откликалась: «Ој!». Первая спрашивала: «У који је дан Ђурђевдан?» (В какой день Юрьев день?). Вторая должна была точно назвать день недели. В заключение первая, спрашивающая, кричала: «Враћај, враћај, назад!» (Возвращай, возвращай назад!) (№ 71).

В Поцерине на северо-западе Сербии момент обмана наличествует, хотя он и менее ярко выражен, однако четко выступает другой момент — ритуальной наготы. В с. Боич при появлении градовой тучи совершенно нагая женщина бежала навстречу граду и кричала: «Еј, Марко (по имени „погибалца“), у који је дан био Ђурђевдан? (Эй, Марко, в какой день был Юрьев день?). Женщины, попадавшие ей на пути, — мужчины тогда сторонились, — отвечали: „У уторак, петак“ (во вторник, в пятницу), как придется. Иные говорили, что не важно и не нужно точно указывать день недели, важно лишь ответить. Такой обычай был и в Азбуковице, и в Горней Оровице» (Јефтић 1958, 287–288).

В заключение обзора юрьевских обрядов отметим, что в Шумадии, в с. Малая Плана, на Юрьев день, помимо ритуального и почти повсюду обязательного купания, плетения венков из «млечики» (молочая), делаются кресты из «лески» (дерева, веток лесного ореха), которые прикрепляются к воротам, амбару, дому и т. д. Таким образом выполняется широко распространенный и неоднократно описанный ритуал. Но в описании Й. Эрделяновича есть важная деталь: жители с. Малая Плана «верят, что это (такое) ореховое дерево убивает змею» (Ерделянович 1951, 164). Таким образом, дополняются сведения о некоторых сербских народных представлениях — град приносят «халы» (змеи, змеюки), находящиеся в градоносных тучах вместе с «погибалцами» (см. ниже раздел V). Поэтому-то, видимо, в Драгачеве, в с. Губеревцы, берегли палку или дрын, которым была убита змея до Юрьева дня. Этой палкой махали на градоносные тучи и верили в чудодейственную силу такой палки (№ 95). Ср. то же в Полесье (Толстые 1982).

Становится понятным в связи с этим и обряд обошения змеи вокруг села для защиты от града, практиковавшийся на северо-западе Сербии, в Поцерине. Милан Ефтич объясняет, что обычно этот обряд и ряд других «выполнялся в канун Юрьева дня в темную пору суток в присутствии всего села или деревни (выселка)» (Јефтић 1958, 285).

К обошению змеи вокруг села довольно близок и обряд опахивания, который применялся у славян в разных случаях против стихийных бедствий и болезней. В Шумадии, в с. Придворица, он был применен против града: «Два брата-близнеца с двумя волами-близнецами опахали „атар“ (земли, принадлежащие одному селу), и потому село

Придворицу никогда не бьет град» (Ердельянович 1951, 164)¹⁶. Обряды, защищающие село от града, в которых так или иначе присутствует змея, следует сравнить с широко распространенными у южных славян, отчасти у славян восточных и западных, обрядами прогона, изгнания и пугания змей, чаще всего исполняющимися в дни Благовещения, Воздвижения, св. Иеремии и др. (см.: Толстые 1976, 84). Одним из основных компонентов этих обрядов было производство шума.

К описанному выше юрьевскому обряду с крестом из лесного ореха близко примыкает другой, правда не всегда или не обязательно приуроченный к Юрьеву дню, — обряд воздвижения креста от града («крста од леда»). Согласно описанию Б. Дробняковича, в северо-западной Сербии, в Подгорине (в зонах, называемых Ядар и Раджевина), в с. Коренита (микрizona Ядар), «крст од леда» представлял собой длинный (около 10 метров) тонкий шест, на конце которого находится поперечная планка, образующая крест. Ниже (на 50–80 см) этого креста прибиты еще две поперечные планки, притом нижняя длиннее верхней, на которые прибиты маленькие кресты из орехового (лесного ореха) дерева. В с. Радаль «крст од леда» попроще: длинный шест прикреплен к самой высокой ветке дерева, стоящего на кукурузном поле, на конце этого шеста — поперечная планочка, образующая крест. Такие кресты делаются из дерева лесного ореха (чаще всего) и из других пород дерева. В Радале «крст од леда» ставился каждый год на утренней заре в Великий четверг. При этом не выполнялся никакой ритуал — просто старый крест снимался, а новый ставился (Дробнякович 1937, 131).

В той же северо-западной Сербии, в соседней зоне, в Поцерине, «крст од леда» делался из большого шеста восьми, десяти метров высотой и отдельно сделанного дубового, отчасти украшенного резьбой креста. По свидетельству Милана Ефтича, «шесты с крестами воздвигаются в канун Юрьева дня на перекрестках, на каком-нибудь возвышенном месте, а случается и что кто-нибудь воздвигнет его на своем хлебном поле или в винограднике. Шест и крест готовятся заранее за несколько дней. Село определяет одного человека, который приготавливает крест, а другой — шест. Дерево для шеста может быть срублено в любом лесу, принадлежащем любым людям, и никто не может этому противиться. Весь материал подготавливается ночью, кресты делаются из дубового дерева. Они орнаментируются зарубками. Если на шесте только один крест, он довольно большой, если два или три, они не больше 60–65 см. Конечно, нет какой-либо нормы или правила

¹⁶ Об опаживании в Полесье при засухе см.: Толстые 1978а, 124. Об опаживании при эпизоотии у восточных славян см.: Журавлев 1978б.

конструирования „крста од леда“, каждый делает его как умеет и как видел, как делают старики. В канун Юрьева дня впотьмах, на месте, где будет воздвигаться крест, собирается много народа. Крест украшается цветами, любистоком¹⁷, полотенцами, носками, бутылкой с вином, а наверху привязывается кусок косы. Потом шест вкапывается в землю так, что его лицевая сторона обращена к востоку. Кто-либо из стариков, так как священник в этом обряде участвует редко, читает молитву, в которой он вспоминает и просит св. Джурджа (св. Георгия) помочь селу и спасти его (не говорится от чего). После этого все без приветствий, безмолвно расходятся, и никто, пока не перешагнет порог дома, слова не проронит. „Крст од леда“ стоит там, где он воздвигнут, пока не сгниет и сам со временем не упадет. „Не годится“ его поправлять, подпирать, к нему больше никто не ходит, и около таких крестов не читается никаких молитв и не совершается что-либо подобное. Если в канун Юрьева дня не воздвигнут „крст од леда“, опоздают по какой-либо причине, могут сделать это в канун Вознесения (Спасовдана). Кресты от града воздвигались и после освобождения (после 1945 г. — *Н. и С. Т.*), но их за последние пять-шесть лет все меньше (свидетельство 1958 г. — *Н. и С. Т.*). В каждом селе в Мачве (северо-западная Сербия) имеется один или несколько крестов от града. Они отличны от поцерских, значительно выше их и раскрашеннее. Мало кто знает их прямое предназначение, это редко может объяснить какой-нибудь старик или старуха, обычно же говорят: „Это воздвигает молодежь для себя, себе на память“. И действительно, на каждом кресте есть деревянная доска, на которой написано, что это сделали такие-то и такие-то, а в конце, почти обязательно буквы СФ — СН и две-три пятиконечные звезды. Шесты — довольно высокие (до 20 м) с поперечными планками, и на каждой из них по два или больше деревянных креста, со вкусом сделанных и раскрашенных. В Метковиче есть шест с одиннадцатью поперечными планками и тридцатью четырьмя крестами в целом. Нередко к самому верху шеста прикрепляется деревянный самолет с пропеллером, который поворачивается на ветру. Кое-где шесты снизу доверху спирально окрашены национальными югославскими или сербскими цветами (красный, синий, белый. — *Н. и С. Т.*) или цветами — желтым, черным, красным. Кресты воздвигаются в канун Юрьева дня, и тогда до поздней ночи длится веселие и пляс. Затем, в течение нескольких дней крест охраняется от молодежи, которая может прийти из другого села, крест подрубить или повалить. Это делается чаще всего ночью, и то село, где это про-

¹⁷ Любисток по-русски еще называется «зоря». О магической функции любистока у русских см.: Толстой 1976б, 29.

изошло, подвергается издевательствам по поводу того, что молодежь села была не в силах защитить шест. В Мачве, как видно, сохранился обычай воздвижения крестов от града, но в значительно измененной форме и с утерей истинного значения» (Јефтић 1958, 284–285).

Милан Ефтић приводит и рисунок такого креста, — этот рисунок воспроизведен в известном словаре «Српски митолошки речник» Ш. Кулишича, П. Ж. Петровича и Н. Пантелича (1970, 92), — вероятно, из Мачвы. Интересно, что этот крест имеет одну нижнюю самую большую планку, три средних планки средней величины и семь верхних планок малой величины. Очевидна сакральность нечетных чисел — 1, 3, 7. На этих планках соответственно имеется следующее число крестов: I — 6; II — 5, 4, 4; III — 3, 2, 2, 2, 2, 2, 2; все венчает IV-й крест на верхушке и он один — 1. Итого 35 крестов. Большая, средние и малые планки разделены квадратными, прибитыми по диагоналям квадрата решетками, нижней большей и верхней — меньшей, очень напоминающими решетки на надгробных крестах в Сербии, в районе Путина (недалеко от города Кралево) или в Подринье (села Перучац, Доня Дрвента, Растишта), где такие кресты называются «перьянице» (Ивановић 1954, 227).

Это говорит о том, что дальнейшее изучение крестов от града («крстова од леда») следует связать с исследованием сербских деревянных надгробий, а сербский и вообще славянский культ града — с культом мертвых, и притом не только «заложных» («погибаоца»), но и мертвых вообще (ср.: Толстые 1978а, 98–112). Кресты с решетками по своей конфигурации и типу близки к крестам с кругами-колесами (иногда полукругами-полуколесами), которые зафиксированы также в Сербии, в Шумадии, в районе Враня и иных местностях (Тутин, Лозовик, Церовац, Рогаче, Ново Брдо) (Ердељановић 1951, 144–145; Кулишић, Петровић, Пантелић 1970, 97)¹⁸, и крестам, имеющим равносторонний треугольник, обращенный вершиной кверху (Доня Шатроня) (Павловић 1921, приложение), т. е. крестам с полуквадратом. Квадраты (треугольники-полуквадраты) являются, видимо, геометрической модификацией круга-колеса и полукруга (полуколеса). Круг же и полукруг, вероятно, надо отнести к солярным символам (взошедшее и восходящее солнце). Впрочем, вся проблема сербских и — шире — славянских деревянных надгробий требует своего особого разрешения, до которого, судя по имеющейся литературе, еще далеко.

¹⁸ Примечательно, что кресты с кругами-колесами могут встречаться на одном и том же кладбище с крестами с квадратами и квадратными решетками. Очень часто они покрыты косыми «крышами», как северновеликорусские надгробные кресты. О «круглых» крестах см.: Симић 1954, 162–165.

Описанные кресты от града можно считать северо-западно-сербской — «подриньской» — локальной моделью мирового дерева. Однако их рассмотрение в таком аспекте требует также отдельного и подробного анализа.

Связь ритуалов отгона града с летними календарными обрядами, т.е. обрядами, совершавшимися у сербов после Троицы, довольно слабая. Впрочем, у сербов и сами летние обряды выражены слабо, и их обрядность в Иванов день, Петров день, Спасов день несравненно беднее и бледнее зимней и весенней, рождественской, юрьевской, пасхально-четверговой и др. Все же дней завершения жатвы (праздника, не имеющего устойчивой календарной даты) и Петрова дня следует коснуться в этом разделе.

Выше говорилось о ритуальной функции соломы в Сочельник и ее вторичном употреблении при граде. Если в Левче и Темниче апотропеем от града служит рождественская солома, то в Верхней Пчине (юго-восточная Сербия) пользуются с той же целью зажженной соломой вообще. По свидетельству М. Филиповича и П. Томич, в Пчине, когда начинает греметь гром («тресак гађа»), женщины выносят во двор перед домом бурьян и кладут его на зажженную солому, чтобы предотвратить град (Филиповић, Томич 1955, 107). Мотив соломы и жита вообще, и притом нескошенного, оставленного на корню, выступает в обряде последнего снопа — «божьей брады». У сербов в Банате (в юго-восточной части Баната у так называемых «банатских гер») — «раньше в последний день жатвы оставляли на сжатом поле небольшой островок нескошенного жита (пшеницы). Он назывался „попова брада“. Он предназначался „халам“ (о „халах“ в Банате см. ниже. — Н. и С. Т.), которые предводительствуют градоносными тучами, и этой жертвой защищаются посевы от града». По свидетельству М. Милошева, «этот обычай сохранился и в долине реки Караша» (Милошев 1958, 86).

Из обрядов защиты от града, связанных с Петровым днем (29.VI/12.VII), в Сербии, в Драгачеве, зафиксирован только один. Венку, сплетенному на Петров день из растения, называемого «петровац» (вероятно, *Leucanthemum vulgare*, Иванов цвет. — Н. и С. Т.), приписывалась магическая сила. Этот венок вешали на ворота, а в момент опасности града им махали старые женщины на тучу, звали утопленников или умерших насильственной смертью и просили их повернуть тучу (№ 84).

Интересен круг сербских обрядов останавливания града при помощи крашеного яйца, чаще всего первого крашеного яйца или первого яйца вообще в весеннюю пору. Это яйцо имеет разные любопытные названия, которые приводятся ниже. Ясно также, что это яйцо связано с предпасхальными днями, днями Страстной недели, обычно с Вели-

ким четвергом, реже с Великой пятницей, а также, как будет видно из дальнейшего изложения, с Юрьевым днем.

В Драгачеве, в с. Лиса, «в прежние времена пасхальное крашеное яйцо берегли целый год. Его звали „чуваркућа“ („хранитель дома“. — Н. и С. Т.), потому что оно берегло дом и урожай от непогоды и от града» (№ 100). В соседней зоне, на Златиборе, по свидетельству Б. Дробняковича, «есть обычай в Великий четверг класть на ночь одно яйцо в „варзило“ (*кампеш*, красная краска. — Н. и С. Т.), а в Великую пятницу варить в первую очередь только это яйцо. Это яйцо называется „чуваркућа“, употребляется в качестве средства защиты от непогоды. Когда появляются тучи, предвещающие град („крупу“), хозяйка дома берет это яйцо („чуваркућу“), выходит на порог дома и им три раза крестит тучу, полагая, что таким образом она отведет непогоду» (Дробнякович 1938, 149).

По свидетельству Милана Ефтича, «в Поцерине яйцо „чувадар“ выносится вместе с другими предметами (солонка, кусок хлеба) и кладется на круглый трапезный столик („синию“) во время града. Рядом с „синией“ должны лежать топор, коса или кочерга. В этой зоне считают, что „чувадар“ — это такое яйцо, которое в Великую пятницу до восхода солнца красится одно в кампеше („варзило“). В Варне — это совсем некрашеное яйцо. В Букуре на двух, иногда на четырех сторонах яйца воском нарисованы кресты, а кое-где „чувадар“ — первое воском расписанное яйцо, которое хозяйка берет в руки до крашения. „Чувадар“ остается в „варзило“ на очаге до вечерних сумерек. Вообще сначала красят его, потом все остальные яйца, заготовленные к Пасхе. В с. Боич и Накучани красят два „чувадара“. Один утром на Юрьев день до восхода солнца закапывают посреди виноградника, между рядов, а другой сохраняется в помещении, где разливается и обрабатывается молоко (в „млекаре“) в течение целого года. В Варне раньше красили только один „чувадар“ и закапывали его на Юрьев день до солнца в огороде. Во многих селах теперь красят и берегут один „чувадар“. Его берегут в доме или в „млекаре“, редки нынче случаи, когда „чувадар“ закапывается» (запись до 1958 г. — Јефтић 1958, 286). В центре Шумадии в районе Такова, по свидетельству Миленко Филиповича, частично приведенному выше, в Горних Бранетичах женщины, призывая «погибалцев» и стоя перед домом, машут на тучу яйцом, а в Калиманичах машут утопленнику, находящемуся в туче, яйцом, снесенным курицей в Великую пятницу, а также фатой и свадебным венцом и при этом кричат «погибалцам», чтобы они не пускали «белых овец» в их поля (Филиповић 1972, 221).

Значительно юго-восточнее, в зоне Лесковацкой Моравы, «когда идет град, выносят во двор тарелку и переворачивают ее; выбрасыва-

ют во двор противень, кочергу и треножник, который тоже переворачивается; выбрасывается яйцо „измамак“ — первое крашеное для дома яйцо, зажигается свеча от праздника св. Архангела (Михаила. — *Н. и С. Т.*) или Пресвятой (Богородицы. — *Н. и С. Т.*). Там же в с. Брзе и окрестных селах «выносят тарелку к столбу в центре гумна, на нее ставят соль и зажигают свечу от праздника Пресвятой; хозяйка расплетает косу и распускает волосы (ср. выше примеры ритуальной наготы. — *Н. и С. Т.*), трижды целует землю и трижды вращает тарелку слева направо; затем берет рушник (полотенце), машет им над собой и вопит как можно громче:

*Помолим Бога
И светог Бermana,
Мајку Богородицу
И светог Илију,
Светог Петра
И светог Павла.
Напраг, напраг,
Бermanово облаче,
Овој неје твоје место.
Твоје место
У пусту гору Галелеју,
Куде слунце не греје,
Куде киша не врне,
Куде ветар не дува,
Куде нема дечица,
Куде нема сточица,
Куде нема јарики,
Куде нема жагањици,
Куде нема прасци,
Там да бијеш,
Там гром нека пада!*

*Помолимся Богу
И святому Герману,
Матери Богородице
И святому Илье,
Святому Петру
И святому Павлу.
Назад, назад,
Германова туча,
Это не твое место.
Твое место
В пустой горе Галилее,
Где солнце не светит,
Где дождь не идет,
Где ветер не дует,
Где нет детишек,
Где нет скотинок,
Где нет козлят,
Где нет ягнят,
Где нет поросят,
Там бей,
Там гром пусть бьет!»*

(Борђевић Д. 1958, 558)

Легко заметить, как христианизация заклинания повлияла на семантику текста, в котором большое место стало занимать обращение к святым, к Пречистой, а также описание дикого места, куда должна уйти градовая туча. Более краткие тексты, видимо, бытуют в горных селениях Лесковацкой Моравы, как об этом свидетельствует Д. М. Джорджевич, записавший в с. Барье следующее:

*Удри, удри, Бermane,
Куде пет'л не поје,*

*Бей, бей, Герман,
Где петух не поет,*

*Куде мачка не преде,
Куде кучка не лаје!*

*Где кошка не прядет (мурлычет),
Где собака не лает!*

(там же, 559)

То же обращение к Герману и ту же смысловую структуру заклинания «от града» мы находим в записанном Л. Райковичем, вероятно в зоне города Заечара, тексте. В нем, помимо прочего, любопытен параллелизм «лозја необрана: момчадија нежењена»:

*Дур, Германе, овде твоје место не!
У планину пустелију, Германе,
Ливаде су некошене, Германе,
Пченице су непожете, Германе,
Лозја су још необрана, Германе,
Момчадија нежењена, Германе.*

*Стой, Герман, здесь тебе не место!
В горы пустынные, Герман,
Луга не кошены, Герман,
Пшеница не сжата, Герман,
Виноград еще не собран, Герман,
Ребята не женаты, Герман!*

(Ражковић 1975, 65)

Эти тексты уже достаточно архаичны, но они отражают иной смысловый тип, чем большинство драгачевских — западноморавских текстов, и их можно условно назвать «южноморавскими» и «восточно-сербскими». Для этих текстов характерен мотив отгона в дикое «пустое место». Правда, тексты подобного рода спорадически встречаются и в других зонах Сербии, они отмечены и в Драгачеве, и у восточных славян в Полесье (см.: Толстые 1982).

Особый интерес представляет приготовление в Лесковацкой Мораве ритуального яйца — «измамка». «Когда готовят красную краску („варзило“) в Страстной вторник, хозяйка выпроваживает из дому детей, чтобы дети, увидев краску, не удивились или восхитились („почудили“) и не сглазили „варзила“. Детей она выпроваживает и в Страстную среду, когда красится первое яйцо — „измамак“. Это первое яйцо берегут и дают его в корм скоту на Юрьев день. Крашение „измамка“ также сопровождается заговором. Когда его опускают в кампеш („варзило“), шепчут: „Црвена кокошка, црвен петал, црвено пиле, црвено јайце“ (Красная курица, красный петух, красный цыпленок, красное яйцо). Это первое окрашенное яйцо берегут и, когда идет град, выносят его во двор, чтобы град перестал. Кроме „измамка“, некоторые женщины красят еще два яйца. Эти яйца, говорят, три года не могут испортиться. Их берегут как лекарство» (Ђорђевић Д. 1958, 376).

На Косове, по свидетельству М. Филиповича, «пасхальные яйца красятся обычно в Великий четверг, в качестве исключения в Великую пятницу. Полагают, что яйца, окрашенные в Великий четверг, не испортятся. Сначала красится только одно яйцо. Оно красится очень рано до солнца и называется „страшник“. Пока это яйцо еще влажно

от краски, им женщины трут щеки каждого ребенка. И это делается в Великий четверг до восхода солнца. Когда вынут „страшник“, остальные яйца могут вариться (и краситься. — Н. и С. Т.) в течение всего года. „Страшник“ берегут весь год на полочке для ложек. Когда гремит гром и идет град, это яйцо выносятся, чтобы перестал гром и град. Оно выносятся в сите. Считается несчастьем, если случится, что это яйцо лопнет...» (Филиповић 1967, 66). В той же зоне в с. Лапле Село такое яйцо называется «страшило». Его выносили с ситом и «софрой» (круглым трапезным столиком) (там же, 73). В соседней с Косовом зоне, в Верхней Пчине, «в Великий четверг красятся и расписываются яйца на Пасху, притом до восхода солнца. Первое окрашенное яйцо относят в поле, которое было осенью распахано первым, относят, чтобы его обогрело солнце. Когда его в полдень солнце обогреет, его несут домой и берегут как лечебное средство. Некоторые его закапывают в землю с озимым посевом, чтобы не бил град» (Филиповић, Томић 1955, 97).

В той же восточной Сербии, несколько севернее Верхней Пчини, в Буджаке такое крашеное яйцо называется «перашка»¹⁹; впрочем, этим словом называют любое крашеное яйцо. По свидетельству Н. Пантелича, «в Великий четверг утром до восхода солнца делают „перашки“ (красят яйца) к Пасхе. В кампеше красят в красный цвет, а в траве „киселке“ — в желтый. Первое крашеное яйцо берегут и закапывают в поле. На „Великден“ (Пасху) утром причащаются почкой от кизила. Потом разговляются красными „перашками“ и брынзой. В этот день бьются яйцами и несут их на кладбище. Скорлупу от разбитых „перашек“ (яиц) смешивают с „говяжьим“ (т.е. коровьим или воловьим, бычьим. — Н. и С. Т.) навозом и прилепляют над входными в дом дверями, чтобы град не бил дом и принадлежащие хозяину поля» (Пантелић 1974, 219). Этот случай любопытен тем, что здесь вместе со скорлупой от пасхальных яиц выступает «говяжий» навоз (ср. выше многочисленные «говяжьи» атрибуты, служащие для защиты от града).

В той же восточной Сербии, но значительно севернее, точнее, северо-западнее, в районе Болевца пасхальные яйца тоже зовутся «перашке». По наблюдениям С. М. Грбича, «в Великий четверг, до солнца женщины красят яйца к Пасхе. Красные яйца называются „перашке“. Первое крашеное яйцо относят в виноградник и закапывают. Это делается для того, чтобы град летом не бил винограда... На Пасху по

¹⁹ Помимо отмеченных выше названий «страшило», «измамак», «перашка», «чуваркућа», известны и северомакедонские названия первого яйца: «првак» — район Скопья, села Булачани, Виниче и др.; «пророк» — район Скопья, с. Горно Лисиче и др.; «Господово јајце» — район Порече (Георгиева 1960, 181).

обычаю два-три крашенных яйца откладывают, и они сохраняются. Одно из них употребляется на Юрьев день, когда начинают купать детей; другое же бережется для того, чтобы его положить в конопляное семя, когда сеется конопля, чтобы конопля лучше выросла и чтобы ее не бил град» (Грбић 1909, 49, 51). Здесь, таким образом, выполняются предварительные превентивные (предохранительные) меры для защиты винограда и конопли от возможного града.

На северо-западном сербско-македонском пограничье в районе Шар-Планины, в Сретечкой Жупе, когда появлялся град, «хозяйка брала сито и начинала им бить („да удара“) ливень и кричать:

Ајд' у планина,

Где не крека кокошка,

Петаро где не поје!

Иди в гору,

Где не кудахчет курица,

Петух где не поет.

Затем она выносила перед домом перевернутый трапезный столик („софру“), на который она клала „страшник“ (первое пасхальное яйцо), „туцањ“ (пест для растирания чеснока) и три „ложице“ (ложки). Под стреху выносился топор, обращенный лезвием кверху, чтобы „рассечь тучу“» (Николић 1961, 125).

В западноболгарской зоне, соседствующей с восточносербской, — в Кюстендилском крае еще в 1887 г. священник Петр Цв. Любенов зафиксировал ритуалы, близкие к тем, что были отмечены много лет спустя священником Д. Джорджевичем в Лесковацкой Мораве и М. Филиповичем на Косовом Поле (см. выше). Он писал, что «в летнюю пору, когда появляется градоносная туча с громом, из села выходит одна старая женщина, обнаженная, с зажженной свечой, сохраненной с Сочельника, с несколькими красными яйцами, крашенными в Великий четверг, и с ситом, бежит навстречу туче, чтобы ее отворотить, и кричит:

Върни се, върни облаче, Джермане!

И иди дека е пуста гора,

Дека са диги зверове.

Дека човек не оди,

Дека петел не пое,

Дека ягне не блее и пр.

Вернись, вернись туча, Герман!

И иди в глухие леса (горы),

Где дикие звери,

Где человек не ходит,

Где петух не поет,

Где ягненок не блеет и т. п.

Тогда жгут солому на улицах, хватают свиней и заставляют их визжать повсюду, стреляют из ружей в тучу, чтобы ее испугать и прогнать вместе с орлами, которые якобы предводительствуют градовой тучей» (Любенов 1887, 37–38).

Четверть века спустя эту же кюстендилскую зону обследовал Йордан Захариев, записавший в с. Долни Коритен у Вены Митовой следующее: «Свечу, горевшую в Сочельник (следят, чтобы она не сгорела вся), уби-

рают и берегут на случай града. Летом, когда появляется градоносная туча или начнет бить град, ее зажигают, устанавливают на трапезном столике с тремя ножками, который выносится во двор, и кричат:

*Тамо, Цермане, тамоооо!
Їу пуста гора Олелија:
Дека нема овци да блаја,
Дека нема крави да рикаја,
Дека нема пцета да лаја,
Дека нема деца да плача,
Дека нема мачка да мауче...
Тамо, Бошке, тамооо,
У пуста гора Олелија
У-у-у л'у-л'у-л'у л'ууу!»*

*Туда, Герман, туда!
В пустую гору Олелию:
Где овцы не блеют,
Где коровы не мычат,
Где собаки не лают,
Где дети не плачут,
Где кошка не мяукает...
Туда, божок, туда,
В пустую гору Олелию
У-у-у лю-лю-лю лююю!*

(Захариев 1918, 165)

Картина «пустых» мест, куда отсылается град, в приведенных западноболгарских (как и в ряде сербских и македонских) заклинаниях, видимо, не случайно строится как антитетическая по отношению к здешнему миру, где не только коровы мычат, овцы блеют, дети плачут и т. д., но эти именно действия специально производятся или провоцируются с целью отгона тучи (см. выше об отгоне градовых туч шумом, криком, визгом и т. п.).

В северномакедонской зоне, в округе города Скопья, отмечены близкие к приведенным выше ритуалы. Там, по свидетельству Милицы Георгиевой, первое яйцо («првак») служит защитой от града тогда, когда люди предчувствуют, что приближается плохая погода. Так, например, когда над селом нависнут серые и темные градоносные тучи, крестьянка старается первым яйцом «прваком» их отстранить. С этой целью она во двор выносит яйцо, топор и котел, переворачивая последний вверх дном, все это кладет посреди двора и произносит:

*Господе!
Кај што петли не пеат,
Кај што кокошки не крекаат,
Кај што овци не блеат,
Кај што кози не врескаат, —
Пушти град у планините, у гората,
Да не ни го утепа берикетот!*

*Господи!
Где петухи не поют,
Где курицы не кудахчут,
Где овцы не блеют,
Где козы не блеют, —
Пушти град в горы, в лес,
Чтобы он не побил урожай!*

Когда в с. Булачани идет град, первое яйцо «првак» и треножник ставят под стрехой, покрывают их перевернутым котлом и говорят: «Господе, запри го градот, да не врне, да не го утепа берикетот» (Гос-

поди! Запри град, чтобы он не шел, чтобы он не побил нам урожай). В с. Виниче тоже, когда идет град, выносят во двор треножник, переворачивают его ножками кверху, кладут в середину «првак» и говорят, как и в других селах: «Господе, запри го градот, да не врне, да не го утепа берикетот» (Георгиева 1960, 190).

У сербов в Банате, у банатских гер, первое крашеное яйцо так же, как и в Драгачеве и во многих других сербских зонах, называется «чуваркућа». С. Димитриевич объясняет, что яйца красили и варили с Великого четверга до Великой пятницы: когда красили пасхальные яйца в кампеше («варзило»), опускали их в четверг вечером в кампеш и среди них клали одно невареное яйцо, которое вынимали на следующее утро. Это яйцо называлось «чуваркућа». Это яйцо, невареное и окрашенное, берегли в течение всего года. Тот, кто разводил шелковичных червей, клал «чуваркућу» среди червей (коконов), чтобы смотрящий на них смотрел на яйцо и не сглазил червей (Димитријевић 1958, 305). В приведенном свидетельстве уже нет упоминания града, и можно лишь предположить, что «чуваркућа» имела, хотя бы в прошлом, более широкие функции, чем защита от сглаза. Как бы то ни было, для нас важна одна очень существенная деталь, не отмеченная пока в других сербских зонах, — у гер «чуваркућа», которая всегда должна быть маркирована (или по признаку первого яйца, или еще и надписью «страшник», или первого крашеного яйца), противопоставляется другим пасхальным крашеным яйцам по признаку «сырое (невареное) — вареное». Ср. перебрасывание через хату сырого яйца для защиты от града в Полесье (Толстые 1982). Ср. также использование в с. Варне в Поцерине некрашеного вареного яйца, противопоставленного остальным крашеным вареным, в качестве «чуваркући» (см. выше).

Выделенное особым способом или признаком, пасхальное яйцо служит для охраны урожая (полей) от града и скота от падежа и болезней. В некоторых случаях оно связывается с конкретными культурами — коноплей, виноградом и т. п. Используется оно и для обеспечения здоровья детей (см. выше обычай натирания детских щек). Это яйцо служит непосредственным защитительным средством, т. е. употребляется в момент опасности, — и тогда вместе с ним могут выступать такие предметы, как топор, коса, кочерга, фата, свадебный венец, и может быть превентивным, заранее предохраняющим средством, тогда оно обычно оказывается единственным предметом в ритуале (закапывания, отнесения в «млекару» и т. п.).

Естественно, что при непосредственном, окказиональном употреблении яйца «чувадара» время не фиксировано — оно зависит от времени появления градовой тучи, однако во втором случае, случае превентив-

Где петао не пева,
Где кучка не лаје,
Где краве не ричу,
Где овце не блеје,
Где се поскуре не месе,
Где се у славу не пије!..

Где петух не поет,
Где собака не лает,
Где коровы не мычат,
Где овцы не блеют,
Где просфоры не месят,
Где на славу не пьют!

Затем она кричит:

О, попа Борђе, удављениче,
Не дај наше поље!
Овамо девојка седмакиња
Седам деце родила,
Повојем и пеленама
Поље наше покрила!

О, поп Георгий, утопленник,
Не дай (храни) наше поле!
Здесь семилетняя девушка
Семь детей родила,
Повивальником и пеленками
Поле наше покрыла!

Затем старухи-соседки спрашивают друг друга, в какой день было Рождество, и отвечают одна другой. Затем выносятся трапезный столик (соффра) на двор, и на него кладется просфорная печать, ложки и обручальные кольца. Затем три раза машут на тучу зажженной рождественской соломой и бросают ее недогоревшую на хлебное поле (ниву) или в огород, фруктовый сад, где что-то родится. Потом перед тучей трижды машут накрест рождественским поленом и его тоже выбрасывают во двор, трижды машут дрожжевым тестом (квасцом) от рождественского пирога, которое затем кладется в мех-бурдюк (мешаник). Еще трижды машут скорлупками от яиц, из которых вылупились первые в новом году цыплята, приговаривая:

Празне љуске,
Празна ала —
Све донела,
Ништа не однела!

Пустые скорлупки,
Пустая змеюка —
Все принесла,
Ничего не унесла!

Затем их оставляют, берут яйцо-болтун, оставшееся также от первого выводка цыплят, как следует швыряют его оземь левой рукой, чтобы оно разбилось вдребзги, и говорят:

Ова рука крста нема,
јајемућак — тиле нема,
Ова ала места нема.
Пуче мућак, пуче ала!

У этой руки крста нет,
У яйца-болтуна цыпленка нет,
Этой змеюке — места нет.
Лопнул болтун, лопнула змеюка!

Когда и с этим кончают, переворачивают сани, выносят «непорођено» дитя навстречу туче и им трижды машут, дают ему первую крупную градину, а вторую — разрубают топором на пороге. Еще хо-

рошо при граде трижды махнуть подвенечной рубахой. При каждом взмахе нужно произносить:

Уста, ало!

Овамо ти места нема!

Све донела, ништа не однела!

Пуна дошла, празна отишла!

Стой, змеюка!

Здесь тебе не место!

Все принесла, ничего не унесла!

Полной пришла, пустой ушла!»

(Тројановић 1911, 143)

В приведенном тексте, помимо уже известных действий, связанных с атрибутами семейных обрядов (пеленками, повивальником, обручальными кольцами, подвенечной рубахой) и календарных обрядов (рождественское полено, солома, кислое тесто от пирога), «угощающих» действий, переворачивания (саней), важно отметить обряд с яйцом-болтуном и со скорлупками, не зафиксированный в других зонах и связанный с магией первого выводка и противопоставлением правой (прямой, доброй, праведной) и левой (кривой, неправедной, злой) сторон. Любопытно, что ритуальный диалог здесь связан с Рождеством, а не с Юрьевым днем. Наконец, чрезвычайно важен акт выбрасывания недогоревшей соломы на урожайные поля, огороды и сады, имеющий четкую параллель в разбрасывании растерзанного соломенного чучела масленицы у великоросов.

Для более четкой характеристики сербских обычаев интересно привести материал из северномакедонской кумановской зоны (в округе гор. Куманова), граничащей с сербскими областями Косово и Пчиня. По свидетельству В. Николова, в кумановских селах, когда «бьет сильный град, который может принести большой вред урожаю, производятся разные действия, чтобы его остановить». «Так, например, мужчины стреляют из ружей („врљав пушке“), а женщины выбрасывают треножник кверху ножками, скалку и „цедило“ во двор, чтобы остановить град или повернуть градоносные тучи в другую сторону. Переворачивают котел кверху дном и рядом с ним кладут топор, обращенный острием кверху („наугоре“), к облакам, чтобы он их рассек („да ги пресече“). Выносятся во двор и трапезный столик, на который кладется кусок хлеба и тот же топор, обращенный острием к туче. У кого есть телега, тот ее переворачивает („ги препрчи кола“), чтобы обернулась („преметне“, „преп'рчи“) туча и повернула в другую сторону („прев'рљи на другу страну“). Некоторые топором разрубают („пресече“) одну градину или три градины, чтобы обрубилось („да се пресече“), перестало градобитие. Иные же хватают свинью и тянут ее за уши, за ноги или за хвост, заставляя ее визжать как можно громче — чтобы разогнать тучи („да се разбркав облаци“).

«О градоносных („градобитни“) тучах говорят, что их можно отличить от других потому, что при их появлении вдруг темнеет небо и начинается шуметь, как улей с пчелами („да бучи како т'рмка сас пчеле“), начинается дуть сильный ветер — „хала“-дракон как хватанет („вати алина“) и молнии сверкают и гром гремит, как будто небо разламывается на части („свитка и грми како небо да се цепи“). Существует представление, что градоносную тучу („градобитниот облак“) может разогнать умелая пожилая женщина. Туча разгоняется „цедилом“ (куском редкой ткани, служащей для процеживания жидкости или массы. — *Н. и С. Т.*), которой в Сочельник („Б'дни вечер“) был покрыт „вечерняк“. Как только появится туча, женщина выходит во двор с „цедилом“ в руке и, глядя на тучу, начинает махать то в одну, то в другую сторону, выкрикивая при этом:

*Натам боже,
(или: облаче, ветре)*

Натам, натам, натам...

Куде пилци не поев!

Куде кучиња не лаев!

Куде људи не зборив!

Там боже (облаче, ветре)

у планину!

Там боже (облаче, ветре)

у пустињу!

Натам, натам, натам, ај, ај...

Туда, боже

(или туча, ветер),

Туда, туда, туда...

Где птици не поют!

Где собаки не лают!

Где люди не говорят!

Туда, боже (туча, ветер),

в горы!

Туда, боже (туча, ветер),

в пустыню!

Туда, туда, туда...

Так цедилом прогоняется туча, т. е. тучи, чтобы они разошлись в разные стороны, одни туда, другие сюда, т. е. чтобы их разогнал ветер. Полагают, что потом туча катится, как бочка, и рассыпается, развеивается. Также существует обычай предотвращать или останавливать град пением народной „песни о граде“. Эта песня должна быть сначала спета какой-нибудь пожилой женщиной в канун Прощеного воскресенья („Прочка“), т. е. в субботу на масленой неделе („Бела субота“). Полагают, что, если женщина, которая тогда (в субботу. — *Н. и С. Т.*) впервые в году эту песню запела, запоет ее, когда пойдет град, — град скоро перестанет. Песня небольшая и состоит только из нескольких стихов, и поется она на том месте, где застигнет град. Если дома, тогда нужно выйти во двор, если же на работе в поле, тогда женщина, которой следует спеть песню, должна отойти в сторону от других работников, стать на колени или же стоя, глядя на тучи, запеть:

*Бела субото,
Градева сестро!*

*Белая суббота,
Сестра града!*

*Расплитај косе,
Покривај поље,
Наше е поље
Дл'го ј' широко,
Дл'го ј' широко,
Чисто ј' пречисто!*

*Расплетай волосы (косы),
Покрывай поле,
Наше поле
Длинное и широкое,
Длинное и широкое,
Чистое, пречистое!»*

Песня поется и повторяется несколько раз до тех пор, пока не перестанет град. Верят, что песня имеет особенно сильное действие, когда ее поет та женщина, которая видела во сне, что она поет эту песню. Тогда полагают, что град тотчас прекратится (Николов 1960, 346–348). Для понимания текста песни, в которой персонифицируется Белая суббота, существенно свидетельство А. Поповича, согласно которому в Скопской Черной Горе (северная Македония) верили, что град («градушка») создается в Белый четверг (в четверг на сыропустной неделе), а определяется, где и когда будет падать, в Белую субботу (Тројановић 1911, 146).

В селах той же Скопской Котловины, в с. Добрине, выносили при граде треножники, а в Драгачеве — треножники, кочерги и стульчики с тремя ножками, переворачивая их; в Кучкове же — топоры, сита, кочерги и т. п. При этом кричали:

*Назад, назад, облаче!
Иди у гору, планину,
Дека петел не поје,
Дека секира не аче,
По планине, по рудине!
Ми имаме ситна деца...*

*Назад, назад, туча!
Иди в лес, горы,
Где петух не поет,
Где топор не рубит.
В горы, в горные луга!
У нас — малые дети...*

(Филиповић 1939, 510)

В северномакедонском кумановском материале нетрудно выявить те черты, которые уже известны нам по примерам из различных сербских зон. Во многом эти черты носят общеславянский характер. К таковым относятся: вынос во двор топора (с постановкой его определенным образом), трапезного столика, треножника, таскание за уши свиньи (для ее визга), отгонное заклинание-«песня» (исполняемая пожилой женщиной). Специфическим можно считать: переворачивание котла (здесь можно отметить элемент черной саж, присутствующий имплицитно и потому не подчеркнутый В. Николовым), выбрасывание скалки (здесь также можно усматривать элемент теста-хлеба; ср. то же у поляков. — Witkowski 1967) и махание «цедилом», роль которого, как видно хотя бы из связи его с Сочельником, велика. Правда, употребление «цедила» не ограничивается македонской зоной.

Особый интерес представляет «песня», выступающая как единственный способ отгона града. Очень большую, если не определяющую роль в этом случае, как видно из описания В. Николова, играет исполнительница обряда, женщина преклонного возраста, которая должна исполнять «песню» заранее в определенный день, когда еще не бывает града, и первый раз в году и т. д. Здесь мы сталкиваемся со сложной, комбинированной обрядовой структурой, сочетающей превентивные (календарно приуроченные) и окказиональные действия: один и тот же ритуальный текст песни-заклинания исполняется одним и тем же лицом сначала превентивно, а затем вторично — непосредственно во время града. При этом подразумевается исключительность, выделенность действующего лица, что подводит уже к проблеме посвященности, проблеме жречества — жрицы или жреца в обрядах защиты от града.

V. «Облакопрогогонники», «двоедушники» и т. п.; женщины-ведуньи и мужчины-ведуньи, защищающие урожай от града. Примеры, приведенные в предшествующих разделах, свидетельствуют о том, что в большинстве случаев отгонные и охранительные ритуалы, а также причитания-заклинания исполнялись женщинами. Так, женщина выходила во двор в белой рубашке и размахивала серпом, причитая (с. Тяне); махала палкой — «стукачом» и причитала (с. Горачичи); бегала вокруг дома обнаженной (с. Горачичи). Целый ряд ритуалов, по свидетельству Радована Маринковича, совершался женщинами сообща, как-то: вынос пшеничного пирога («колача») и обращение к утопленникам и висельникам (с. Властелинцы), бегание по двору и призывание утопленника (с. Расовац), обегание дома нагишом (с. Губеревцы), размахивание предметами подвенечного костюма — венцом, фатой, безрукавкой, рубашкой, поясом (с. Горачичи, Губеревцы, Милатовичи), причитания, как по покойнику (с. Лиса и Рашчичи), и т. д. Некоторые ритуалы производились только мужчинами, например размахивание косой (с. Горачичи, Губеревцы), либо, наконец, всеми сообща, гурьбой, как при выносе столика и причитании «Боже, чувај Драгачицу!» (с. Драгачица) и т. д. В ряде случаев признак пола для исполнителя ритуала оказывается не столь существенным, ср.: «мужчина, а если нет мужчины, то женщина берет топор и машет им в сторону тучи» (с. Горачичи). Наконец, пол исполнителя может зависеть от характера производимого им действия и особенно — от применяемого им орудия (например: коса — преимущественно «мужское» орудие, а серп — «женское»).

Описывая обряды защиты от града в Драгачеве, Р. Маринкович, однако, ни разу не сообщил о женщинах-ведуньях, для которых отгон града и другие действия подобного рода были бы призванием или сво-

его рода профессией, отличительной способностью, выделяющей их среди других крестьянок в селе. Между тем другие авторы приводят сообщения о таких женщинах из сербских областей, не столь отдаленных от Драгачева. Так, в с. Ярменовцы, в центре Шумадии, в зоне горного массива Рудник (в 50–60 км к северо-западу от Драгачева), С. Кнежевич и М. Йованович записали свидетельства крестьян об их односельчанке, некоей Стане Томич. По их словам, «Стана Томич известная *лекаруша* (врачая), лечащая травами, но о ней также говорят, что она умеет лучше всех отгонять град. С этой целью она при приближении градовой тучи берет круглый трапезный столик (совру), ставит ее посреди дома, а на нее хлеб с солью и зажженную свечу от „славы“. Затем она выходит на двор, становится перед домом и кричит: „Ој Радомире (или называет какое-нибудь другое имя мужчины — повесившегося или утопившегося), обещеньаче, води коло наоколо. Врати та бијела говеда тамо, не дај им овамо. Овамо је веће чудо, девојка од седам година родила дете, у свилене га пелене повила, у свилен гајтан везала. Не дај нама на винограде, не дај нама на родне њиве“ (Ој, Радомир, висельник, води свое коло кругом. Верни этих белых быков и коров туда, не пускай их сюда. Здесь большее чудо: девушка семи лет родила ребенка, в шелковые пеленки его повила, шелковым шнурком повязала. Не пускай к нам на виноградники, не пускай к нам на плодородные нивы)». По свидетельству эксплораторов, Стана Томич «так поступает уже 30 лет, с тех пор, как она приехала в Ярменовцы из Рудника. Она это делает и теперь. Все время, пока идет град, она стоит на пригорке перед домом и кричит. В селе ее ценят, потому что считают, что ее стараниями часто разгоняется град» (запись 1956 г. — Кнежевић, Јовановић 1958, 127, 132).

Миленко Филипович сообщает (запись 1950–1954 гг.), что у таковцев есть представление, будто «некоторые села не бьет град, потому что в каждом из них есть женщина, которая этому препятствует. Так, в с. Ябланица еще в 1950 г. была жива женщина, о которой считали, что она знает, как действовать против града. Верили, что высоко в облаках перед градом происходит борьба, и поэтому призываются последние покойники из села, которые умерли неестественной смертью („потопалци“, „обещеньаци“, „логибалци“), чтобы они отвратили от своего села беду. Их зовут потому, что они не в царствии небесном, а в облаках (тучах), и их просят, чтобы они помогли и повернули тучу в другую сторону» (Таково — Филиповић 1972, 221).

В районе Дубровника существовало представление, что ведьмы также могут защищать поля своего села от града. По рассказу Мары Филенхауз-Каштропил, случилось следующее: «Старая бабка обмерла, упала в обморок, совсем как бы умерла. Мочили ее уксусом, пока

она не пришла в себя. И тогда эта бабка-ведьма говорит: „Зачем вы меня разбудили? Я бы еще спала“. Град побил село Браошину (в жупе Жрновнице), а она оберегла ту часть посевов, где она была во время своего обмирания. Она была ведьмой, т.е. была как „негромант“ (облаководитель), и всегда появлялась в грозовой туче перед ураганом» (Вулетић-Вукасовић 1934, 161). Аналогичные факты зафиксированы в других зонах Далматинского Приморья и в Хорватии, в районе Карловца. Так, на острове Хваре ведьмы («вешнице») «летают по небу, чтобы нагнать вредоносные градовые тучи на виноградники тех, кому они хотят отомстить». В этом случае нужно звонить в колокола, как говорят, «звонить на небо». То же самое делают в хорватском Приморье, где также полагают, что град вызывают ведьмы («цопрнице»). В Карловце считают, что град «делают колдуны — ведьмаки (цопрняки) или попы» (Ђорђевић 1953, 26).

По представлениям жителей далматинской области Полица (около г. Сплита), ведьма может превратиться в орла и предводительствовать градоносными облаками. По этому поводу известна следующая быличка. Один пастух пас на горе Мосор овец. Вдруг начался страшный град, который грозил на равнине уничтожить все. Пастух посмотрел на небо и увидел, что орел вьется перед тучами. Он выстрелил из ружья особым зарядом, и орел упал в скалы так, что его нельзя было поймать. На следующий день в селе умерла старуха, вся израненная со спины. О ней говорили, что она ведьма (Ivanišević 1905, 237).

В Восточной Сербии, в районе гор. Болевца (западнее гор. Заечара), зафиксировано представление о живых людях, которые могут наводить градовую тучу, подобно ведьмам, как это описано выше. Этими людьми могут быть лишь эпилептики. Вот как это описывает опытный наблюдатель начала XX в. Савватий Грбич: «Когда идет град, народ верит, что змеи в облике орлов ведут тучи. Также верят, что „аловитые“ люди (мужчины) предводительствуют тучей, т.е. те люди, которые страдают падучей. По народному суеверию их душа идет предводительствовать тучами, а они сами в это время лежат в припадке. Об этом существует такой рассказ. Косари косили на лугу. Один из косарей сказал: „Мне что-то не по себе, пойду прилягу немного под тем деревом“. Как только он лег и заснул, появилась туча, которая все увеличивалась и увеличивалась. Наконец, пошел град, да такой крупный, что все побил. Все это время тот человек недвижимо лежал под деревом. Когда град прошел, он проснулся» (Грбић 1909, 333).

Есть, однако, и представления, что сельские поля и посевы («атар») берегут свои «халы», которые борются с халами градовыми, тучевыми. Так, в юго-восточном сербском Банате, у банатских гер, есть верование, что, если выпадет град, то это значит, что хала сельского атара

(полей, угодий) была слабой²⁰. Следует также вспомнить, что по архаическим сербским мифологическим понятиям, восходящим к индоевропейскому периоду и свойственным и другим южным славянам, в качестве защитника полей, жита и урожая воспринималась змея (см.: Кулишић 1940). Так, например, в зоне Лесковацкой Моравы змею — «смока» — не убивали, так как верили, что там, где она живет, град не будет идти (Ђорђевић Д. 1958, 542). Со змеей, однако, не следует путать змея («змај»), который тоже может защищать село от непогоды, от засухи и, будучи добрым демоном, может, как полагали в Сврлиге (восточная Сербия), не относиться к «нечистой силе» (см.: Зећевић 1969). Все это, однако, затрагивает новую большую тему, для которой здесь не остается места.

Град в Драгачеве, так же как и по всей Сербии, отводили особые «виловити људи» (от слова *вила*: 'русалка, нимфа, фея', 'лесной, горный или заоблачный антропоморфный дух чаще женского, но иногда и мужского пола') — мужчины-знахари, способные покинуть свое тело или, даже не покидая его, вознестись к облакам и бороться с халами (змеюками) или сопровождающими их «погибалцами» — заложными покойниками. О существовании таких людей рассказывали в с. Граб, Рогача и Велес: при появлении градоносных туч они исчезали и возвращались потом окровавленные и изодранные; при этом они ничего не рассказывали и на вопрос о том, где они были, отвечали лишь, что они боролись против тех, кто водит градовые тучи (№ 77).

По сообщению информатора Ружицы Главонич (1908 г. рожд.) из с. Горачичи, в дом ее родителей часто приходил «дядя из Джекича, что в Гуче». Он рассказывал: «Я защищаю Горачичи... Пока я жив, ваше село никогда не будет опустошено градом. Я общаюсь с теми, кто наводит градоносные тучи. Я слежу за тем, чтобы они меня не обманули и не отломили раньше меня ветку на границе Горачичей. Если бы это им удалось, град бы побил ваше село. Но я за этим слежу, и вы не бойтесь!» (№ 80). Сообщения о подобных людях содержатся в ряде сербских этнографических описаний и исследований.

В дополнение к сообщениям о «виловитых» людях в Драгачеве можно процитировать запись Б. Дробняковича о том, что в одном из златиборских сел жил Бранко Шишович из гор. Частина, о котором говорили, что его угодья, где стоит и его дом, никогда не бьет град. Никто толком не знал, как он этого добивается. После настойчивых просьб Бранко Шишович рассказал профессору Дробняковичу: «Когда в долине появляются тучи, предвещающие крупу (град), я поворачиваюсь в ту сторону и рукой крещу тучу со словами: „Ујет брдима, пла-

²⁰ См. в связи с этим ряд интересных подробностей в статье: Филиповић 1958, 281.

нинама! Обиђите наше село и прођите! Маро (женщина, которая утонула), потопљенице, врати тамо та бијела говеда да не иду 'вамо у нашу љетину! Нек' иду гором и планином! — Приказ <условие> горам и вершинама! Обойдите наше село и пројдите! Мара, утопленница, верни туда етих белых быков и коров, чтобы они не шли сюда на наше добро <урожай>! Пусть идут лесом и горами!» (Дробњакловић 1938, 150).

Тот же Б. Дробњакловић в с. Радаль (в небольшой зоне Раджевина в северо-западной Сербии) отметил еще до войны, что крестьяне, когда их полям угрожает град, обращаются к своим знакомым — «погибалцам», т. е. к тем, кто недавно утонул в реке, и просят у них защиты. «Это они делают так, — пишет Б. Дробњакловић. — Когда заметят, что приближаются тучи, несущие бурю и град, выходят на окрестные холмы, поворачиваются в ту сторону, откуда угрожает опасность, и во весь голос призывают кого-нибудь из „погибалцев“, прося его прекратить непогоду. „Еј... (произносится имя «погибалца»), — кричат истощенно, — не дај твојој стоци у моју љетину...!» (Эј!... не пускай твой скот в мое добро <урожай>...!). Свои действия они объясняют так. Душа утопленника уходит к „нечестивым“ и приобщается к „халам“, которые приносят непогоду. Чтобы „хала“ их обошла, они обращаются к своему знакомому — „погибалцу“, ибо надеются, что он, их знакомый или родственник, сбережет их, а „халу“ отвратит в сторону» (Дробњакловић 1937, 131).

В той же северо-западной Сербии, в Азбуковице, по записям Р. Томича, однажды, «когда появились тучи, предвещающие град, он увидел на соседнем пригорке женщину, которая начала очень громко и протяжно призывать утопленников и других самоубийц и просить их отогнать их белых быков и коров („бела говеда“) в другую сторону, потому что здесь они не могут пройти — здесь очень гористо и обрывисто, и они ломают себе шеи». Р. Томич пояснял, что «в Азбуковице это делали потому, что считали: ветрогоном („ветрогоњом“) становится каждый, кто наложит на себя руку или кто случайно утонет в реке, а поскольку они предводительствуют тучами и определяют направление их движения, к ним и обращаются» (Дробњакловић 1937, 131).

В западной Боснии мусульмане полагали, что градоносную тучу ведет ангел («мелек»), притом одноглазый. Когда он слышит, что призывают к молитве («учи се езан»), он сворачивает в сторону. Христиане же из тех же мест говорили, что предводительствует тучей св. Илья (Филиповић 1967, 300). В восточной Герцеговине, в Заводже, существовало верование, что перед градовой тучей летит старый орел-крестовик («орао-крсташ»). Этот орел живет до 300 лет, он не стервятник и не убивает никого (там же, 274). Ср. выше упоминание орла-крестовика в тексте заклинания из с. Польна на с. 177 и примеч. 9.

В юго-восточном сербском Банате, по свидетельству М. Филиповича, существовало представление: чернота тучи указывает на то, что в ней находится «хала». Об этом и говорили: «има хала у облак», «ала из облака». С другой стороны, каждое село, каждый «хатар» (земли одного села) имеют свою халу, которая защищает сельское добро и может подняться в облака, чтобы сразаться и оборонять свой хатар, когда появится туча с другой стороны. Если своя хала сильнее, она отгонит надвигающуюся тучу, а если выпадает град, то значит, своя хала была слабее. «Видовитый» человек может увидеть халу в тучах и даже две халы — одну в одной туче, другую — в другой. Хала может упасть из тучи на землю, и такие случаи якобы бывали.

Известно и другое представление: хала живет в тучах, и с ней борется «халовит» или «змајовит» человек, и что такой человек может быть в каждом селе. О покойном Илье Бордане в с. Кусич рассказывали, что он был рожден, чтобы встречать халу и бороться с ней. У него был хвост, как у «пркулиша» (так называется местный демон вроде черта). Когда начинался гром, внешний вид его менялся. Он боролся с халой. Когда она его осиливала, он лежал и спал, а когда он ее осиливал, тучи рассеивались.

Вероятно, о том же человеке рассказывали в Кусиче, что он, когда выходила страшная туча, предупреждал людей, чтобы те бежали домой, а сам брал на спину дышло с воловьей упряжки и поднимался в тучи. Спустя некоторое время он возвращался изнуренным, исцарапанным, изодранным.

В с. Златица считается, что «аловитым» был покойный Джока Угринович, очень уважаемый старик, который умер в канун Второй мировой войны. Перед смертью он говорил сыновьям, что, когда он умрет, нужно отрезать его правую руку до плеча и закрепить ее на коньке крыши — для туч. В с. Сакаловце один человек с четырьмя сосками был «халовитым» и боролся с тучами, не давая граду бить его село. У него была кобыла, на которую он садился и исчезал на 3–4 дня. Иногда он возвращался весь изодранный и избитый (умер он во время Первой мировой войны). «Пркулишем» был и Тима Преда из с. Златица, который, будучи полевым сторожем, иногда боролся с тучами (Филиповић 1958, 281, 284).

Не так давно Глиша Бабович произвел ряд интересных записей в с. Оролик, что в соседней с Банатом области Срем. Он сообщает, что жители Оролика раньше верили в существование летающих змеев, испускающих много искр, живущих в небесах и высоких горах. Кроме них, существуют «аждаје» (драконы), которые летают по небу ниже змея в густых и страшных тучах. Они самые проклятые и приносят людям только зло. Они блюют градом («ледом»), который падает на

землю полосой такой ширины, как их пасть. «Ажда» (или хала) столь прожорлива, что она никогда не может насытиться. Против них и их помощников и сподвижников борются особые люди, которые называются «облачари». Как только начинают собираться черные градоносные тучи, «облачар» бежит на сельские поля («хатар») с поднятой палкой или размахивая руками, бежит то налево, то направо, то вперед, то назад, соответственно движению туч. Он «сражается» с ними всеми силами, пока не устанет, не вспотеет, не промокнет до нитки. Иногда он выигрывает это сражение. Тучи проходят мимо полей, не причинив им вреда, но иногда его старания оказываются безуспешными. Град все-таки бьет и уничтожает посевы.

В с. Мирковцы, около Винковцев, что неподалеку от Оролика, был до недавнего времени такой «облачар», которому село платило, чтобы он его берег от града. И когда тучу относил ветром и она проходила без последствий, он, довольный, входил в село и рассказывал: «Они втроем навалились и все хотели нас побить, а я не давал и не давал. Еле-еле их отворотил». В другой раз, когда буря пораскидает кладки снопов на полях и град побьет посевы, «облачар» оправдывался: «Что я мог сделать. Насели на меня они вдесятером. Я бился, бился, нескольких одолел, но не мог всех». Люди ему верили и жалели его, что он такой мокрый и побитый градом. А осенью он с телегой и мешками ездил от хозяина к хозяину и собирал пшеницу за свой труд и свою борьбу (Бабовић 1963, 83).

В северо-западной Сербии, в зоне горы Цер, т. е. в Поцерье в с. Букор, по свидетельству М. Ефтича, был защитник от града («градобранитель» или «бранитель од леда») Тривун Селенич, старик лет 60–65. Еще юношей он научился своему «защитному» ремеслу у товарища по тюрьме в гор. Шабач. Крестьяне к нему относятся несколько иронически, видя в нем религиозного фанатика. Тривун говорит, что град приносят в село черти и «погибалци»²¹. Его молитвой каждый может отогнать градоносную тучу, но нужно быть «чистым и честным». Перед тем как град начнет бить, Тривун выходит за село, машет руками на тучу и произносит следующее:

*Равише ђавише,
Нађуниши тиштоље*

*Равише-дјавише,
Нађуниши пистолеты*

²¹ В Поцерье, сообщает М. Ефтич, «погибалцами» называются люди, повесившиеся, утопившиеся, убитые кем-нибудь или погибшие от несчастного случая; вообще все не умершие естественной смертью. Утопленника народ хоронит там, где его выбросила река; если кто-то упадет с дерева и погибнет, там его и закапывают, убитого — на месте гибели, висельников — у сельского кладбища, что иногда делали и с остальными «погибалцами» (Јефтић 1958, 286–287).

На срми хаљина

На врата цуру!

Цопа варинова глава.

Ја сам овде војвода први.

Овде вам није постављено за ручак.

Идите тамо на брда она.

Там вам је постављено.

Тамо и ручајте.

На чистом сребре платње

На шею девку!

Шљуха варварина голова.

Ја здесь первый воевода.

Здесь вам стол не накрыт к обеду.

Идите туда, в те горы.

Там вам накрыт стол.

Там и обедайте.

Первые пять строк представляют собой полутарабарщину, поэтому трудно ручаться за точность перевода, остальные пять строк совершенно ясны по смыслу. Эта запись — пока единственная, где представлена заумь, тарабарски бессмысленный язык. Все же отдельные фрагменты этой зауми могут быть частично истолкованы. Так, *ђавише* — либо глагольная, либо вокативная форма, связанная с *ђаво* 'черт', а *нађуниши*, возможно, императив, восходящий к *ђунија* 'норов, злая воля'.

По объяснению самого деда Тривуна, когда он говорит «Ја сам овде војвода први», это значит, что он чертовский воевода и потому они его слушаются и обходят село. Все это грех, по его словам, — и то, что он признает себя чертовским воеводой, и то, что он отводит град от своего села, который все равно где-нибудь выпадет и причинит вред. В прежние годы дед Тривун получал от крестьян пшеницу и кукурузу, а теперь (запись 50-х гг. XX в.) не получает ничего, хотя он и сам говорит, что не просит и не хочет вознаграждения.

В той же зоне, в с. Липолист, есть «градобранитель» Никола Стойкович тридцати семи лет. Он говорит, что он сам научился защищать село, а потом признает, что не все это выдуманно им. Он твердо убежден в своих способностях, и даже предлагал сельской общине за определенную сумму денег «с гарантией» охранять село от града. Крестьяне ему приносят пшеницу и кукурузу. Никола говорит, что он имеет на это полное право, так как он подвергает свою жизнь опасности, рвет свою одежду, пробиваясь сквозь ветки и тернии, и тратит время, не ухаживая за своими посевами. Власти его несколько раз предупреждали, что нельзя заниматься таким делом, что это запрещено законом, а Никола на это отвечает письменными жалобами.

По всем большим праздникам от Рождества до следующего Рождества Никола готовит специальные пирожки-катышки, которые он станет употреблять лишь в будущем году. Ночью в канун праздника Никола берет землю или остатки воска от свечей с могил «погибальцев», затем муку прямо из-под мельничного жернова, воду из-под мельничного колеса или росу с травы, где «вилы» (русалки) танцевали «коло», — все это он смешивает, что-то читает и делает катышки

размером не больше ядрышка лесного ореха. (Здесь существенно все: и орех, и величина ядрышка, равная большой градине. — Н. и С. Т.). Так он делает каждый праздник и все пирожки-катышки собирает в одну суму. По большим праздникам он собирает также росу в бутылочку. Когда наступает непогода, Никола, по его словам, весь возбуждается, в раскатах грома он слышит какую-то музыку, тело его и все мышцы напрягаются, и что-то его заставляет идти. Он спешит домой, берет серп и косу, навои с нитями от ткацкого станка, которые введены одной из сестер-близнецов, суму с пирожками-катышками и росой. Никола бежит тогда в ту сторону, где туча, не глядя под ноги и по сторонам, разрывая одежду в клочья. Выбежав на поле, он втыкает в землю косу, читает молитву, чтобы вызвать «стрелицу» (молнию) и гром, ибо без этого, как он говорит, ничего не получится. Оставив косу, он спешит дальше с навоем и нитями основы и вскоре «раскрещивает» тучи. Когда он подбегает под самую тучу, в которой град, то пирожками-катышками и росой он «растрясает» тучу и просит висельников, утопленников «во имя детишек, матерей и пшеницы-белицы», чтобы пошла «кишеца као ова росица» (дождик, как эта роса), и что-то многое еще говорит. Никола объясняет, что люди, которые повесились, утонули и — в особенности — были поражены громом, приобщаются к дьяволам и змеям (драконам), а эти все думают, как бы учинить зло, как бы навести на село град.

В с. Добриче Поцерском Милан Ефтич встретился с шестидесятилетним стариком Мильком Ивковичем. Он защищает село с того времени, как кончилась Первая мировая война. Его брат Данило, старше его на двадцать лет, выучился еще мальчиком этому ремеслу у каких-то мастеров, которые в его селе тесали дуги. Защита от града деда Милько довольно примитивна. Нужно перед градом выйти в поле и взять с собой топор и нож. Прибыв на место, Милько снимает шапку, крестится и надевает ее снова. Затем ножом (топором) он трижды перекрещивает тучу и отворачивает ее в любую сторону. Нож он ставит «на телуће» (ручкой книзу, торчком), и этим все кончается. Он не читает никаких молитв, не произносит никаких заклинаний. В его семье защитниками от града оказываются еще сын и племянник. «Некоторые женщины, — заключает М. Ефтич, — убеждали меня, что, если бы не дед Милько, село Добрич давно было бы побито градом. Пользы от него нашему селу немало, говорят они».

Наконец, тот же М. Ефтич рассказывает про женщину, защитницу от града из с. Липолист, Вукосаву Петровиц, пятидесяти семи лет. Защищать от града свое село она научилась давно у своего друга Милана из Нового Села. В рождественское утро рано она делает лепешечку с дырочкой и «на сунцев рођај» (при рождении солнца, на вос-

ходе) выходит из дому и смотрит через нее. Через лепешечку она может увидеть соседа или кого-либо другого из своего села — висельника или утопленника, и к нему она весь год обращается по имени, потому что он в компании с нечестивыми приносит селу град. Перед тем как пойдет град, Вукосава выходит в поле и, если может, защищает все село, а если нет — то только свои посеы. «Она не хотела мне сказать, — поясняет М. Ефтич, — чем она пользуется в борьбе с градом, потому что, по ее словам, если она скажет, то тотчас умрет. Я мог понять только, — добавляет М. Ефтич, — что она в своих молитвах обращается к св. Джурджу (св. Георгию), к остальным святым и при этом называет и „погибалцев“» (Јефтић 1958, 289–290).

М. Ефтич пишет, что в наше время (конец 50-х гг. XX в.) в сербских селах все меньше и меньше «градобранителей», а раньше их было в каждом селе по несколько человек. Некоторые «градобранители» говорят, что они обладают особой силой, помогающей им бороться с нечестивыми, тогда как другие считают, что защищать от града может всякий человек, если он не грешен. Пожилые люди в селе, особенно женщины, глубоко убеждены, что сила «градобранителей» велика.

Как видно из изложенного материала, в сербской диаспоре для лиц, прогоняющих градоносные тучи, существуют разные наименования: *облачар* (Срем, Винковцы), *градобранитель* или *бранитель од леда* (северо-западная Сербия, Поцерье), *пркулиш* (Банат, Банатские горы), *виловњак*, *времењак* (Лика) и др. Помимо этих терминов, широко распространено и название *здухач* (варианты: *здуха*, *здува*, *стухаћ*, *стуха*, *стува*). Ареал распространения этого слова и его вариантов — Черногория, Санджак, Герцеговина, Босния, Приморье, т. е. западные сербские зоны, в отличие от восточных, где известно *градобранитель*, *виловит човек*, *ветровњак* и т. п., наконец, *змај* (верования о *змае* или *хале* уже не связаны с человеком, с конкретными людьми)²².

Согласно очень подробной коллекции примеров, собранной из разных источников Т. Джорджевичем в его известной монографии о ведьмах, вилах, вурдалаках и других подобных существах (Ђорђевић 1953), *стувы* (*здухачи*) — это люди, чаще всего мужчины, «не относящиеся к злым душам», подобно ведьмам и ворожеям, и поэтому «счастливы то место, где есть *стувы*» (Босния: Невесиње, Гацко и Би-

²² В древнерусских текстах употребляются термины **ОБЛАКОПРОГОННИКЪ**, **ОБЛАКОГОНИТЕЛЬ**. См. в Словаре И. И. Срезневского: **облакопрогонникъ** — *νεφοδιώκτης*: — Покорити подобають... облакопрогонники (*νεφοδιώκταις*, nubium persecutores). *Ефр. крм. Трул. 61*; **облакогонитель** — *νεφοδιώκτης*: — Облакогонители, и чаровники и кобники (*νεφοδιώκταις, καὶ γοητεὺτάς καὶ φυλακτῆριους καὶ μάντις*, nubium persecutores, imprecatores et remediorum amuletorumque...). — *Никон. Панд. Сл. 47 (Трул. 61)* (Срезневский 1893–1912/2, кол. 516).

лечи). *Стувы* почти повсеместно считаются благодетелями, защитниками своей местности, приносящими ей счастье. Благополучен тот дом, где есть *стухи*, благополучно и село (Босния: Бирач, аналогично Приморье, Черногория — Риечка нахия). Благополучие это заключается в том, что «стувы» (*стухе, стувљиви људи*) обеспечивают плодородие полей и здоровье скота и людей и защищают свою местность от града, урагана и других вредоносных ветров, несущих болезнь (падеж) людям и скоту (Босния).

Черногорцы племени Кучи считают своих «здухачей» почти святыми, защищающими свою округу от всякого видимого и невидимого зла, а по представлению герцеговинцев из Верхней Герцеговины, «стухи» берегут свое племя и сражаются со «стухами» из другого племени, поэтому племя, в котором много «стух», не боится ни града, ни плохой погоды (Борђевић 1953, 249–250).

В Герцеговине в районе Невесиня и Гацко полагают, что «здухачи» способны предсказывать урожай и т. п. Таким прорицателем был в середине XIX в. Мата Глушац из Убла (Гацико). «Здухачи» мало отличаются от обычных людей, но все же они обладают некоторыми чертами, их изобличающими. Так, считают, что, когда «здухач» заснет и из него вылетит его дух, он спит, как мертвый, и не может проснуться, пока дух не вернется в тело, но и после этого он остается усталым и разбитым в течение нескольких дней (Верхняя Герцеговина). Деятельность «здухачей» не очень разнообразна. Она ограничивается тем, что «здухач», пока его тело остается дома, предводительствует ветрами, гонит тучи, приносит или отводит град и сражается с другими «здухачами»²³. Сражение с другими, иноземными «здухачами» — основная задача этих особо отмеченных людей, они должны отвести от своей земли на чужую землю бурю и градовые тучи и тем самым защитить свои поля и урожай.

Боснийские «здухачи» вооружены лопатами (видимо, деревянными. — Н. и С. Т.), либо половниками, деревянными мисками, либо ушатами, деревянными хлебными мерами (кадочками), метлами, которыми метут зерно на гумне. В Верхней Герцеговине они вооружены теми же ушатами для молока и метлами для зерна. При этом «здухачи» отнимают ушаты и метлы друг у друга. Те, которые отнимут метлы, будут иметь хороший урожай зерновых, а те, кто отнимет ушат, будут

²³ В черногорском Приморье, в Рисне, по свидетельству Вука Караджича, «једогоња» — человек, из которого во сне выходит дух; в Санджаке «здухачи» — те, кто перед бурей ложатся и засыпают где попало, а их души выходят из них и борются с тучами; а в Невесинье и Гацком — каждый человек, который обладает способностью своим духом («сјеном») лететь, как ветер, когда тело его остается на земле (Борђевић 1953, 238).

иметь вдоволь молока. Черногорские «здухачи» (племя Кучи) воюют кизилковыми палочками — спицами, сосновыми шишками, овсяными соломинками и т. п., а приморские «стухи» — перышками, мелкими скорлупками, песком и длинными тонкими веточками. В Зупцах (Босния) оружием «здух» оказываются заостренные или обожженные палочки, листья, соломинки и др. (Ђорђевић 1953, 246).

Из сражений «здухачи» выходят иногда израненными — легко или тяжело. У черногорцев племени Кучи такие тяжелые раны однажды были исцелены следующим образом. Чтобы излечить раненого, пришлось ночью спуститься в дол, называемый Ивановыми Корытами, пройти мимо коней, волов, баранов, козлов, людей и ударить (кольнуть) колом черного вола, который бы от удара сильно замычал (там же, 248).

«Здухачами» бывают обычно мужчины, но могут быть и женщины и даже дети, однако чаще всего это люди старше 50 лет (Герцеговина). В Санджаке же «здухачом» может быть мужчина, женщина и девушка, а в Верхней Герцеговине *стухе* — это мужчины и парни²⁴.

Любопытно, что «здухачами» могут быть и животные — вол, баран-вожак, пастушья собака (Невесинье и Гацко), конь (Кучи). Таких животных берегут — не режут и не продают (Черногория: Кучи). «Здухатого» коня или барана в Приморье зовут *виленик*, или *вилач* (Ђорђевић 1953, 239). Подобные «здухачи» — животные и птицы — известны и в собственно Сербии, притом в зоне, непосредственно соседствующей с Драгачевом, — в Ужицком крае (около города Ужице). Они делятся на злых, предводительствующих тучами (птицы), и добрых, защищающих урожайные поля (вол и петух). Это видно из описания М. В. Кнежевича: «В Ужицком крае, особенно в селах Биоска, Стапари, Солотуша и др.,

²⁴ Южнославянским «здухам» в ряде отношений соответствуют карпатские *босоркуны* и *босоркани* (колдуны-ведьмари и ведьмы), которые также могут быть мужского и женского пола и являются, по народной терминологии, «двоедушниками», потому что у них две души и как бы два существа. По свидетельству Федора Потушняка, собравшего материал в своем родном селе Осни в Закарпатье (Иршавский р-н) в конце 30-х годов, не только женщина, но и мужчина может быть *босоркуном* (ведьмаком). Днем он — как и каждый другой человек. Работает и живет нормально. Только ночью он сразу засыпает глубоким сном, и его невозможно разбудить обычным способом. Вечером накануне он обычно идет скорее спать, т. к. наперед знает, что он должен будет делать. Ночью он ходит либо в своем облике, либо в облике какого-либо зверя — собаки, зайца, коня и т. д. Того, кто его в этот момент задержит, он либо замучит насмерть, либо ветром убьет, от удара которого нет спасения. Этой же особенностью обладает *босорканиа* — ведьма, у которой тоже, когда она заснет, «нечистый дух» может отделиться от тела и пойти своей дорогой. При этом тело глубоко спит, и его нельзя разбудить. Обычно, как и у босоркуна, человеческий облик ведьмы не меняется, но она может по желанию превратиться в демонического зверя — кошку, собаку, змею, мышь, летучую мышь и в такие предметы, как колесо, кочерга, валёк (Потушняк 1938, 37, 39). В отличие от «здухачей» и «здух», *босоркуны* и *босоркани* — злые, вредоносные духи.

верят, что градоносные и дождевые тучи предводительствуются „здухачами“, которые летят над ними в виде огромных птиц. Их противниками в селе оказываются черный вол („врани во“) и особенно трехлетний петух („трогодишни пијевац“), поэтому его не режут, а берегут в качестве защитника дома, а иногда — женщина, умеющая махать и причитать („да маше и разбраја“). Полагают, что село, имеющее таких защитников, застраховано от града» (Кнежевић 1940, 176). Особый интерес здесь представляет «врани во» (черный вол), противостоящий, по описанным выше народным представлениям, «белым говьядам» градовых туч. Ср. выше текст заклинания из с. Вича.

Мы не можем здесь полностью привести известные нам инославянские параллели к сербским народным поверьям о людях, умеющих отводить тучу и защищать село и посевы от града. Некоторые полесские соответствия приводятся нами в предыдущих заметках (Толстые 1982). В польских этнографических источниках содержится немало сведений, касающихся облакопрогонников, называемых в Польше *planetnicy* или *chmurnicy*. Сводку основных свидетельств можно найти в статье Ч. Витковского, посвященной народным способам борьбы с бурями и градом в Краковском воеводстве (Witkowski 1967). По представлениям крестьян южной Польши, всей деятельностью по защите от разрушительной стихии гроз и градов, включая сбивание тумана в тучу, разбивание льда железными цепями или размельчение его в ступе на мелкие градины, а также передвижение туч по небу, занимаются планетники. Относительно их происхождения и природы существуют разные версии: считают, что они происходят от детей, умерших некрещеными, детей «скинутых» или нечаянно приспанных матерью, отравленных или умерщвленных иным способом; что они происходят от утопленников, висельников, разного рода самоубийц, людей, умерших внезапной смертью и вообще плохо (неправильно?) похороненных. Нередко это обычные люди, умеющие предсказывать погоду и отводить тучу. Планетники бывали дружелюбны по отношению к встреченным людям, часто предупреждали их о буре или о граде. Помимо духов умерших людей, планетниками могли быть души живых людей, погруженных в сон, или сами живые люди, которые во время бури и душой, и телом переносились на небо. Иногда планетники спадали на землю с туч вместе с ливнем. Иногда, если у них обрывалась веревка и приходилось ее восстанавливать, они сходили на землю добровольно. Однако им можно было опускаться только на границах сел. Планетник шел к ближайшему селу и просил у первого встречного жителя молока от черной коровы и яйца от черной курицы. После этого он возвращался на границу и оттуда вместе с туманом возносился на свою тучу.

Эти польские факты в целом согласуются с сербским материалом, но расходятся с ним в некоторых существенных деталях. Так, в отличие от сербских «погибалцев», польские планетники занимаются и самим «производством» града, толчением его в ступе, разбиванием цепами и т. д. С другой стороны, такая деталь, как необходимое планетнику молоко от черной коровы, получает объяснение именно на фоне рассмотренных выше сербских мифологических воззрений о противоборстве черных и белых «говяд» как метафоре градобития. Польско (карпатско)-южнославянские соответствия в народных представлениях об облакопрогонниках подкрепляются параллелями, относящимися к ритуальным способам защиты от града, из которых Витковский в своей статье отмечает для карпатской зоны следующие: бросание муки на ветер или в огонь (ср. обряд угощения туч у сербов), вынос на двор стола, на котором ставилась освященная вода, старая доска для раскатывания теста и скалки (ср. использование атрибутов хлебопечения в южнославянских обрядах); профилактический обход полей весной, втыкание крестиков в засеянные поля в Страстную пятницу или на Пасху (ср. аналогичный обряд у сербов на Юрьев день); опаживание полей бычками-близнецами; отгон градовой тучи колокольным звоном.

УКАЗАТЕЛИ

1. Предметы:

Бадняк (ритуальное рождественское полено) 205, 207, 225	Вилы 191
Бердо 196	Вино 189, 214
Борода дожинальная 216	Виноград 219, 223
Бревно 186	Вода 168, 173, 175, освященная 189, 191, 236, 242
Бурдюк 225	Водка 208
	Волосы, косы 180, 182, 194, 218, 224, 228
Валек 240	Воск 236
Венец свадебный 194, 195, 196, 203, 217, 223, 229	
Веретено 179	Голова 236
Венок 212, 216	Головешка 192, 209
Вертел 209	Горшок глиняный 190, 192
Ветка 171, 192, 240	Градина 172, 173, 181, 225, 226, 241
Вилки 185, 187	Грудь 197

- Дерево: фруктовое 171, 196, мировое 171, 216
 Дуб 213
 Дым 191
- Ель 177, 199
- Железо 175
 Жернов 236
- Земля 218, 236
- Искры 234
- Кадильница 188
 Кастрюля 185
 Каша обрядовая 205, 208, 210
 Квадрат 215
 Кизил 240
 Кинжал 198
 Когти 177
 «Колач» (рождественский пирог) 206, 207
 Колесо 236, 240
 Колокол 178, 231
 Колыбель 186, 197
 Кольцо венчальное 205, 207, 225
 Конопля 185, 221, 223
 Кора 208
 Коса (орудие) 167–171, 186, 188, 205, 207, 214, 217, 223, 229, 237
 Кости 190
 Котел 222, 226
 Кочерга 169, 190–192, 217, 218, 223, 228, 240
 Крест: могильный 195, 215, оберег от града 210–216, 242
 Круг 215
 Кукуруза 183, 185
- Ладан 188, 190
 Лепешка 236
 Листья 240
 Ложки 185, 187, 190, 191, 193, 207, 208, 221, 225
- Лопата 239, хлебная 189, 192, 208, 239, угольная 191, 192
 Любисток 214
- Мельница 178, 191
 Месяц 197
 Метла 183, 191, 192, 239
 Мешок 191
 Миска 187, 207, 239
 Молоко 173, 217, 240, 242,
 Молот 170
 Мотыга 170, 189, 191
 Мука 183, 242
 Мясо («печеница») 207
- Навоз говяжий 220
 Навой с нитами 237
 Нож 169, 177, 190, 192, 237
 Носки 214
- Овес 240
 Огонь живой 211
 Одежда 169, 175, 182, 195, 196, 229, 237
 Олива 191
 Орех 210–213
- Палка 204, 210, 211, 229, 235, 240, пастушья («устукач») 174, 175
 «Пальма» (связка прутьев) 191
 Пеленки 170, 171, 177, 186, 189, 197, 199–203, 207, 225, 230
 Пепел 183, 208
 Пест 193, 221
 Печать просфорная 207, 225
 Пирог 187, 195, 205–209, 225, 229
 Пирожки 209, 236
 Пистолет 235
 Платок 182, 191, 194, 195
 Платье 236
 Покрывало 171
 Половник 239
 Полотенце 214, 218
 Посуда 185, 208
 Пояс 172, 195, 196, 229

- Просфора 225
 Противень 209, 218
 Прутья 191, 1192, 204
 Пшеница 185, 187, 219

 Радуга 174
 Рога 174, 175, 190, 204
 Роса 236
 Рубаха 168, 170, 171, 196, 226, 229
 Ружье 184
 Рука 225

 Сани 169, 204, 226
 Свеча 169, 172, 186–192, 205–207, 218, 221, 230, 236
 Свивальник 171, 189, 194, 197, 225
 Селезенка 205, 208
 Семена 210, 221
 Серебро 236
 Серп 170, 229, 237
 Сито 172, 183, 190, 193, 220, 221, 228
 Скалка 169, 226, 228, 242
 Скорлупа яичная 220, 225, 240
 Солома 178, 193, 194, 207, 209, 216, 221, 225
 Сливы 187
 Солонка 217
 Соль 185, 188–192, 207, 217, 230
 Сосна 199
 Сошник 169
 Столик трапезный 169, 185–192, 205–207, 217, 220, 221, 225, 228, 230, 242
 Стул 228
 Ступа 185, 241, 242

 Тарелка 217
 Телега 169, 172, 177, 189, 203, 204, 226
 Тесто 225, 242
 Топор 167–172, 185–187, 192, 205, 217, 221–223, 226, 228, 237
 Треножник 169, 190, 191, 218, 222, 223, 226, 228
 Треугольник 215

 Угли 191, 192
 Упряжь 234
 Ухват 192
 Ушат 239

 Фартук 181
 Фата 195, 196, 203, 217, 223
 Флаг 195

 Хлеб 173, 185, 188–193, 205–207, 217, 226, 228, 230

 Цветы 214
 Цедилка 209, 226–228
 Цеп 241, 242

 Чучело огородное 183

 Шапка 237
 Шелк 230
 Шишка 240
 Шкура (юрьевского барашка) 210
 Шнурок 230

 Яблоки 187
 Яйцо 193, 203–207, 217–224, 241
 Ярмо 204

2. Действия:

- Бег 181, 188, 209, 212, 221, 235, 237
 Битье 196
 Брак (женитьба) 219
 Брань 170

 Бросание к туче (топора, одежды, пепла, кочерги, треножника, молота) 168, 174, 183, 197
 Бросание на землю (кочерги, треножника, яйца) 169, 225

- Вбивание, втыкание в землю (косы, топора, ножа, вертела, крестов) 168, 169, 192, 209, 210, 214, 237, 242
- Веселье 214
- Возврат украденного 183
- Воровство 183
- Врубание, забивание в бревно, порог (топора) 186, 199
- Выбрасывание из дома на двор (кочерги, хлебной лопаты, угольной лопатки, ложки, ухвата, скалки, противня, цедила, треножника, столика, мешка, метлы, головешки, бадняка, яйца, рогов, костей, ветки лавра) 183, 189–192, 217–218, 226–228
- Вывешивание (фаты, венка) 196, 216
- Выворачивание одежды 169, 191
- Вызывание дождя 173
- Выкладывание на дворе (топора, столика, метлы, вил) 167, 185
- Вывоз из дома (топора, мотыги, косы, серпа, метлы, вил, кочерги, соломой, углей, свечей, хлебной лопаты, колыбели, свивальника, столика, посуды, ложек, вилок, хлеба, соли, пирога, яйца, освященной воды, вина, ладана, фаты, свадебного венца, кольца, подвенечной рубахи) 167–170, 172, 183, 189, 190, 192–197, 205–207, 216–218, 219, 221, 225–226, 228, 229, 242
- Выход из дома 181–184, 167, 195, 196, 200, 202, 208, 209, 217, 227, 230, 235–238
- Голос 178
- Голошение (оплакивание, причитание) 200, 204, 224, 229, 241
- Двоедушие 178, 240
- Диалог ритуальный 171, 225, 173
- Жертвоприношение 175
- Заговор 219, 237
- Задирание юбки, рубахи 179, 180
- Закапывание в землю (яйца) 217, 220, 223
- Закливание 168, 171, 176, 178, 183, 188
- Закрещивание тучи (косой, топором, яйцом, подвенечным платьем, веткой, горящими прутьями, свечой, рукой, ножом) 169, 171, 191, 196, 217, 225, 232, 237
- Заумь 236
- Звон колокольный 178, 231, 242
- Зов, призывание (покойника, утопленника, заложного покойника, висельника, друг друга, самого себя) 167, 170, 173, 178–181, 183, 188–191, 195–203, 207–209, 211–212, 217, 229, 230, 232, 233, 238
- Изведение насекомых 175, 176
- Имя, именование 199, 203
- Кажение 190, 191
- Катание яйцом (по щекам) 220
- «Коло» (танец) 204, 230, 236
- Крик 167, 170, 172, 173, 176–186, 188, 189, 193–196, 198–199, 202–204, 208, 211, 212, 218, 221, 222, 224, 225, 227, 230, 233
- Крики животных 173, 177, 178, 193, 204, 209, 218–219, 221, 222, 225, 227, 228, 240
- Купание 212
- Махание, размахивание (руками, топором, ситом, платком, венцом, крестом, бердом, колыбелью, фатой, яйцом, шкурой барашка, палкой, венком, полотенцем, соломой, тестом, ребенком, подвенечной рубахой, цедилом) 167, 169, 170, 172, 176, 183, 186, 188, 190, 191, 193, 195, 196, 202, 207, 210, 212, 216, 217, 218, 225, 229, 235, 241
- Молитва 181, 186, 214, 222, 235, 237, 238
- Молчание 185, 214, 224
- «Муки» растений 185
- Нагота, раздевание 171, 179–182, 209, 212, 221, 229, 237

- Наставление на тучу (косы, треножника, сита, топора, мотыги) 167, 169, 172, 185, 189, 205, 207, 221, 226
- Обегание дома, усадьбы 179–181, 229
- Обман 211, 212
- Обметание очага 183
- Обмирение 230, 231
- Обношение (мельничной «уставы», змеи) 191, 212
- Обход дома, полей 204, 242
- Огораживание 176, 188
- Опахивание 212, 213, 242
- Опоясывание 188
- Остановка (словами: стой!, не ходи!, не смей! и т. п.) 167, 170–180, 183, 184, 186–190, 194, 196, 198–203, 207, 226, 230, 232–233, 176
- Отворение дверей, окон 178
- Отгон, отворачивание тучи (словами и жестами) 167, 170, 176, 178–190, 193, 195–202, 208, 218, 221, 222, 225, 226, 229, 233, 235, 236
- Охрана (креста от града) 214
- Падеж скота 213
- Пение 167, 185, 193, 201, 227, 229
- Переворачивание (телеги, сошника, трапезного столика, треножника, саней, имени, ярма) 167, 169, 171, 172, 188–192, 204, 217, 221, 222, 223, 226, 228
- Перекрещивание 190, 191
- Плач 200, 222
- Подбрасывание 168, 182, 197, 209
- Поднимание над головой 198
- Поклоны 177, 195
- Покрывание 168, 171, 175, 177, 186, 189, 194, 197, 199–203, 207, 225, 228
- Поливание, кропление водой 168, 173, 191
- Приглашение к трапезе (тучи) 209
- Прорицание 239, 241
- Просьба, мольба 167, 171, 181, 182, 183, 187, 190, 193, 197, 198, 201, 202, 206, 207
- Противоборство 177–179, 184
- Пугание, устрашение 168, 169, 171, 180, 183, 192, 195, 210.
- Разрушение, разбивание, разрывание (палки, могильного креста, одежды) 176, 195, 225, 237
- «Раскрещивание» тучи 237
- Раскусывание градины 172
- Расплетение кос, распускание волос 182, 218, 224, 228
- Рассечение тучи, града 167, 226, 241, 242
- Речь (говорение) 227
- Сверхвидение (прозорливость) 238
- Сглаз 177, 219, 223
- Сжигание, бросание в огонь (веток, соломы, градины) 173, 191, 192, 194, 209, 216, 221, 225, 242
- Скакание (на метле) 183
- Скармливание скоту 219
- Скороговорка 170
- Сновидение 228
- Сон 239, 241
- Сражение (с тучами) 235
- Стрельба из ружей, пушек 169, 172, 178, 190–194, 221, 226, 231
- Съедение градины 172, 173
- Трапеза ритуальная 206, 209
- Угощение 185, 192, 207–209, 236, 242
- Угроза 179, 184, 199, 200, 207, 225
- Украшение (креста от града) 214
- Укол (колом) 240
- Улюлюканье, гукание 172, 204, 222
- Целование земли 218
- Чудо, удивление 168, 170, 171, 175, 177, 179, 180, 182, 184, 186, 188, 196, 198, 201, 203, 219, 230
- Шум, грохот, стук, лязг 178, 192, 221

3. Признаки:

Белый: белое, белизна 175, 190, 201, вол 179, говя́до 174, 175, 186, 189, 201, 208, 230, 233, 241, 242, масть 201, мухи 176, овцы 170, 203, 217, пеленки 170, 171, рубаха 170, 171, 229, стадо 200, суббота 193, 227, ягненок 190
 Бурый, серый (*мрк*): 167, 176, 190

Зеленый: поля 170, пеленки 199, 203

Красный: краска для пасхальных яиц 219, 220, курица 219, петух 219, цыпленок 219, яйцо 219, 220

Левый: рука 225

Назад, наоборот, в обратную сторону 167, 179

Первый: барашек 210, борозда 176, встречный 241, выводок 225, градина

172, 173, 225, пахота 176, 208, поле распаханное 220, первый раз 178, 229, ребенок 173, цыпленок 225, яйцо 217–223

Пестрый: пеленки 199, масть 201
 Пустой: змеюка 225, 226, место 219, 222, 227, скорлупки 225
 Правый: рука 209, 234

Синий: море 170
 Сырое-вареное 223

Черный: чернота 190, вол 241, волк 190, говя́до 174, 179, 242, корова 241, курица 241, море 173, мухи 176, платок 195, туча 180, 175, 234, «бедный» 189

Чистый 228

Яркий: одежда 183

4. Лица:

Близнецы 212, 237

Ведьма 177, 191, 230, 231, 238, 240

Ведьмарь 169

Висельник 186, 195, 198, 199, 202, 204, 206, 229, 230, 235, 238

Воевода 236

Ворожея 197

Га́йдук 184

Девушка 168, 170, 240

Девушка-мать 168, 170, 171, 175, 176, 177, 179, 184–186, 188, 197, 198–203, 107, 225, 230

Девушки 182

Дети 172, 177, 180, 197, 218, 219, 222, 223, 228, 240, 241

Дочь 171

Женщина 167, 180, 181, 183, 186, 188, 193, 196, 197, 202, 207, 212, 222, 228–230, 233, 237, 240, 241, старая 221, пожилая 227–229, старшая в доме 209

Женщины (группа лиц) 169–172, 176, 179–185, 188–191, 193, 200, 203, 204, 209, 211, 216, 220, 226, 229, пожилые 178, 180, 183, 184, 200, 206, старые 196, 216

Знахари 231–233, 239

Колдуны 231

Косари 167, 180, 193, 231

Кум 172

Люди 173, 221, 227

Мать 197

- Мельники 178
 Молодежь 214
 Молодки 195
 Мужчина 167, 186, 193, 208, 231, 236
 Мужчины (группа лиц) 171, 193, 195, 203, 208, 226, 229, 231–233, 240
 Облакопрогонники 229, 232, 234–241, 238
 Пастух 173, 184–185, 211, 231
 Пахарь 208
 «Погибалац» (умерший неестественной смертью, заложный покойник) 180, 190, 195–198, 201, 202, 205–208, 212, 216–217, 230, 232, 233, 235, 237, 241, 242
 Покойник 190, 200, 215
 Поп 172, 173, 214, 225, 231
 Ребенок 173, 181, 203, грудной 197, внебрачный 168, 176, 177, 179, 182, 184–186, 188, 189, 198–203, 207, 230, первый у матери 173, последний 172, 173, 208, 225
 Самоубийца 233
 Святые: Бог 218, Богородица 218, Георгий 214, 238, Герман 186, 218, 219, 221, 222, Еремия 186, 207, Илья 186, 218, Иоанн-креститель 186, Йован 174, 186, Петр и Павел 186, 218, Савва 174, 186, Семен 176
 Сосед 238
 Соседка 183, 225
 Старик 214, 235–237
 Старуха 225, 230, 231
 Старухи 169, 192, 198, 225
 Утопленник 171, 173–175, 179, 180, 185–188, 190, 191, 195–204, 206, 208, 216, 217, 225, 229, 230, 233, 235, 238
 Утопленница 170, 193, 199, 200, 203, 233
 Хозяин 167
 Хозяйка 192, 209, 217–221, старшая 173
 Эпилептик 231
- 5. Животные и мифические существа:**
- Ала (хала, змеюка) 169, 183, 225–227, 231–234
 Ангел («мелек») 182, 233
 Баран 177, 178, 190, 210, 240
 Бес 182
 Бык 174, 175, 177, 178, 204, быки-близнецы 242
 Вила 199, 232, 236, 238
 Вол 167, 174–176, 179, 194, 203, 234, 240, черный 240, 241, волы-близнецы 212
 Волк 190
 Ворон 177
 Вурдалаки 191, 238
 Говядо 171, 174, 181, 186, 189, 198, 202, 208, 210, 230, 233, белое 174, 175, 233, 241, 242, черное 174, 241
 Голубь 177
 Дракон 234
 Дьявол 237
 Животные – «здухачи» (облакопрогонники) 240
 Заяц 240
 Звери 221
 Змей 184, 194, 234
 Змея 178, 185, 187, 212, 225, 232, 237, 240
 Кабан 177, 178
 Коза 222, 240
 Козлята 218
 Конь 240
 Корова 174, 222, 225, черная 241

Кошка 219, 221, 222, 240	Птицы 174, 227
Курица 194, 222, черная 241	Птицы — «здухачи» 240
Летучая мышь 240	Свинья 193, 209, 221, 226, 228
Леший 170	Скот 172, 176, 201, 211, 218, 219, 223, 233
Мышь 240	Смок 232
Муравьи 176	Собака 178, 194, 219, 222, 225, 227, 240
Муха 175–176	Стадо белое 200
Насекомые 175–176	Телята 173
Нечистая сила 178, 180	Цыпленок 197, 225
Овцы 170, 175, 180, 190, 194, 199, 200, 222, 225, белые 170, 203, 217	Черви 223
Орел 177, 221, 231, 233	Черт 170, 181, 202, 211, 236
Петух 194, 218, 221, 222, 225, 228, 240	Ягненок 173, 190, 218, 221
Поросенок 173, 198, 205, 218	

6. Вокативы (в текстах заклинаний):

Ала 179, 184, 224, 226	Йован св. 186
Боже 181, 182, 187, 207, 227, 229	Нечистая сила 196
Божок 181–182	Савва св. 187
Ветер 227	Сила 178
Висельники 186, 229	Среда сыропустная 193
Герман 219, 222	Суббота Белая 193, 227
Господи 222	Туча 172, 224, 227, 228
Град 178, 180, 182, 183, 188, 195, 197	Туча безбожная 209
Дождь 184	Туча Герман 221
Еремей, защитник полей 207	Туча германова 218
Змей 194	Туча черная 180, 184
Имярек 176, 180, 183, 188, 190, 193, 197–202, 208, 225, 230, 233	Утопленник 179, 186, 187, 190, 229
	Утопленница 200, 233
	Чудо 168, 170, 179, 180, 184, 197

7. Локативы:

- Борозда 176
- Виноградник 213, 217, 220, 230
- Вода, воды 183, 194, 201
- Водоворот 180
- Ворота 210, 216
- Восток 175, 214
- Гора, горы 168, 170, 173, 177, 185, 186, 188, 190, 196, 199–201, 204, 218, 219, 221, 222, 224, 227, 228, 232–234, 236, Гора Галилея 218, Гора Олелия 222, Савагора 202, Татаргора 194
- Граница (сел) 241
- Гумно 218
- Двор 167–169, 172, 178, 183, 185, 186, 188–193, 195, 196, 200, 206–209, 211, 217, 218, 222, 225–230, 242
- Дол 171, 203
- Дом 176, 178, 210, 211, вокруг дома 179–181, 204, 208, перед домом 169, 184, 190, 191, 202, 207, 216, 217, 221, 230, домой 209, посреди дома 230
- Забор 181
- Земля 168
- Источник 175
- Камни 180, 184
- Кладбище 174, 195, 220, 235
- Колодец 210
- Крыша 209, 210, 234
- Лес 221, 222, 228, 233
- Луг 182, 185, 210, 219, 228
- «Млекара» (помещение для переработки молока) 173, 217
- Море 170, 173, 174, 190, 201
- Небо 174, 234
- «Нездешнее место» (там, где нет привычных признаков жизни) 172–173, 194, 201, 218, 219, 221, 222, 225, 227, 228
- «Нигде» 188
- Огород 217, 225
- Озеро 190
- Открытое место 185
- Очаг 183
- Перекресток 206, 213
- Поле 170, 172, 176, 179, 181, 183, 186, 188–190, 194, 197, 199–202, 207–211, 213, 220, 225, 228, 230, 235, 237, 238
- Порог 189, 192, 194, 217, 225
- Пустошь, пустыня 194, 218, 219, 222, 227
- Рай 174
- Река 168, 235
- Сад 179, 200, 210, 225
- Свинарник 210
- Север 210
- Село: за селом 235, вокруг села 212
- Содом 200
- Стреха: под стрехой 167, 169, 192, 210, 221, 222
- Тартарары 179
- Угодья 175
- Улица 185
- Усадьба: вокруг усадьбы 179
- Хлев 210
- Холм, пригорок 170, 184, 189, 201, 213, 230, 233
- Церковь 188

8. Время:

До восхода солнца 210, 217, 220, 224
На утренней заре 210, 213, 237

Вечером и ночью 212
Ночью 213, 214, 236

9. Календарь:

Сочельник рожд. (24.XII. ст. ст.) 172, 207–209, 216, 221, 227, 228
Рождество (25.XII.) 172, 173, 195, 205–209, 225, 226, 236, 237
Богоявление (Крещение — 6.1) 189
Сретенье (2.II) 191
Благовещение (25.III) 213
Юрьев день (23.IV) 165, 166, 171, 173, 205, 210–215, 217, 219, 221, 224, 242
День св. Еремии (1.V.) 213
Прощеное воскресенье 227
Вербное воскресенье 166, 191
Неделя страстная 216
Вторник страстной 219
Среда: страстная 219, сыропустная 193
Четверг 173, Великий четверг 205, 213, 217, 219–221, Белый четверг (на сыропустной неделе) 228

Пятница: страстная 242, Великая 203, 217–219, 223, 224
Суббота Белая (на сыропустной неделе) 193, 228
Пасха 173, 217, 220, 242
Спасов день (Вознесение) 210, 214, 216
Троица 166, 205–206, 216
Праздник Тела Господня (католич.) 191
Иванов день (24.VI.) 216
Петров день (29.VI.) 216
Рождество Богородицы (8. IX.) 218
Воздвижение (14.IX.) 213
Варварин день (19.XI.) 210
Слава (праздник святого — покровителя рода) 166, 186, 188–190, 205, 207, 225, 230
Курбан (мусульм. праздник с жертвоприношением барана) 190

10. Числа:

Два: села 171, клюва 177
Три: села 171, ложки 193, 207, свечи 206
Трижды: обегать дом 179, закрепывать тучу 196, 217, повторять слова 200, целовать землю 218, вращать тарелку 218, махать на тучу 207, 225, 226
Четыре: крыла 177, соска 234

Семь: лет 171, 172, 175, 186, 199, 200, 203, 225, 230, детей 176, 186, 189, 198, 200–201, 225, кинжалов 198, сабель 198
Девять: лет 184, килограммов 203
Тринадцать: лет 171
Сорок: детей 197
Семьдесят: пеленок 176

11. Географические области и зоны:

Азбуковица 211, 212, 233
Банат 216, 223, 231, 234, 238
Бока Которска 192
Болевац 169, 172, 204, 220, 231

Босния 167, 168, 175, 177, 187, 190, 196, 211, 233, 238, 239
Буджак 220
Валево 181

- Воеводина 178
Вране 169, 172, 215
- Габрово (Болг.) 173
Герцеговина 168, 177, 192, 233, 238, 239
- Драгачево 162–164, 167–171, 174–188,
191, 194–201, 204–207, 210–212, 216,
217, 224, 228, 229, 232, 240
Дубровник 230
- Заечар 219
Златибор 175, 196, 217, 232
- Казанлык (болг.) 54
Карловац 169, 231
Карпаты 240
Копаоник 186, 207
Косово и Метохия 175, 189, 190, 192, 193,
211, 219, 221, 226
Кралево 215
Куманово 173, 182, 209, 226
Кюстендил (Болг.) 201
- Левач и Темнич 172, 176, 189, 208, 216
Лица 192, 238
- Македония 193, 228
Мачва 168, 181, 197, 208, 214, 215
Морава 185, 193, 202
Морава Западная 163, 189, 194, 209
Морава Лесковацкая 169, 172, 173, 190,
218, 219, 221, 232
Морава Южная 168, 197
- Ниш 172
- Парачин 185
Пирот 193, 198
- Подгорина 213
Подринье 202, 215
Полесье 163, 170, 172–174, 178, 180, 188,
191, 202, 212, 219, 223, 241
Полица 191, 231
Польша 178, 241
Почерина 181, 196, 202, 207, 208, 210, 212,
213, 217, 223, 235–238
Приморье 231, 238
Пчиня 216, 220, 226
- Раджевина 233
Расина 177
Ресава 168, 169
Рудник 230
- Санджак 190, 238–240
Сврлиг 232
Скопье 220, 222, 228
Сливен (Болг.) 173
Словения 173, 191
Срем 169, 234, 238
Сретечка Жупа 173, 221
- Таково 172, 181, 189, 202, 203, 217, 230
- Ужице 171, 172, 240
- Хвар 231
Хомоле 168, 169
Хорватия 169, 191, 192
- Чачак 173
Черногория 189–192, 238–240
- Шабач 168, 185
- Шумадия 172, 176, 189, 202–203, 208, 212,
215, 217, 230

Первая публикация:

Н.И. и С.М. Толстые. Заметки по славянскому язычеству: 5. Защита от града в Драгачево и других сербских зонах // Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120, 270–276.

ЕЩЕ РАЗ О ТЕМЕ «ТУЧИ — ГОВЯДА, ДОЖДЬ — МОЛОКО»

Александр Николаевич Афанасьев в своем известном труде «Поэтические воззрения славян на природу» в первой книге писал о славянских представлениях грозовых облаков быками и коровами, подтверждая их довольно многочисленными примерами славянских, преимущественно русских, загадок и материалом из Ригведы и санскрита. Он писал: «Одно из древнейших и наиболее распространенных верований представляет дождевые облака — быками и дойными коровами Индры, а дождь — молоком, ниспадающим на землю...» (Афанасьев 1, 653). Предвидения Афанасьева оказались точными, но в его время это были действительно предвидения, так как неславянских свидетельств и примеров из славянских загадок, построенных, как и все загадки, в основном на метафорах различного плана, было недостаточно, чтобы предлагать приведенные выше утверждения. Однако, когда полтора десятилетия тому назад мне, по счастью, попала в руки статья сербского краеведа Радована Маринковича «Борьба против града в Драгачеве», опубликованная в трудах сербского провинциального музея в Чачке (Маринковић 1974), я тотчас вспомнил прозорливые наблюдения и выводы А. Н. Афанасьева и отдал им должное. Чувство признательности одному из создателей русской мифологической школы побудило меня и мою супругу-соавтора посвятить полевым записям Р. Маринковича специальную работу в серии заметок по славянскому язычеству (Толстые 1981б), в которой были подробно проанализированы тексты сербских заклинаний (заговоров, воплей), отгоняющих градовые тучи в зоне Драгачево и в соседних краях. Из этих текстов, число которых превышает сотню номеров, выделяется десяток заклинаний одного типа, а именно: после обращения к утопленнику или висельнику из своего села заклинательница просит его отвести своих «белых говяд», «свой скот», «свое стадо» от сельских угодий, не гнать их на село и поля, не пускать их туда, а повернуть их в пустынные места, в горы и леса. Например: «— О Стојана утопљенице! Врати бијело стадо!..»; «— О Радојка Зимоња! Врати твоја говеда! Не дај у наша жита...»; «— Милија утопљениче, врати стоку, врати!»; «— О (имя утопленника)! Врати, врати, врати говеда! Тамо, тамо, тамо преко брда!»; «— Ај, Љутко Илићу! Врати та бјела говеда тамо!»; «— Хеј. Врати та твоја бијела стада! Код нас свака напаст страда!»; «— Еј, ви, утопљеници и обе-

шењаци! Вратите бијела говеда тамо!»; «— Врати, свети Саво, своја говеда из нашег села...»; «Потопалци, погибалци и објешењаци, вод'те стоку тамо, не идите 'вамо!»; «— Ај, Црни Мирко, недај тим белим говедима овамо!»; «— О, Илија (по имени), не дај твојим говедима у наш атар, помогни ми и врати их на... Саву плањину»; «— Ај, Јоване, потопљениче! Не дај 'вамо тим црним говедима» (Толстые 1981б, 55, 57, 63, 64, 74, 76–78). Во всех приведенных примерах из текста заклинания видно, что градовыми тучами предводительствуют прежде всего утопленники, затем висельники и лишь в одном случае Святой Савва. Тучи определяются как белое стадо, белые говьяда, просто говьяда или скот (*стока*) и только в одном случае — как черные говьяда, а в одном, не приведенном нами примере, как белые овцы.

Первые семь отрывков (зачинов) заклинаний записаны в Драгачеве, восьмой, с обращением к Святому Савве Сербскому, в восточной Боснии (в зоне Власеницы), девятый в Шумади (близ Такова), десятый в бассейне Западной Моравы (Врнячка Баня), одиннадцатый в северо-западной Сербии (Поцерина) и двенадцатый в западной Сербии (Златибор, с. Алин Поток). Таким образом, выявляется ареал, охватывающий преимущественно западную Сербию, примыкающую к ней восточную Боснию и, отчасти, центральную Сербию.

Особый интерес представляет еще одно заклинание, записанное Маринковичем в том же Драгачеве:

— Устук', биче,

Не дај твојим бијелим говедима!

Наша су црна, вашу ће надјачати,

Побиће ваша говеда!

— Стој, бык!

Не пускај твоих белых говяд!

Наши черные ваших переселят,

Перебьют ваших говяд!

Во-первых, согласно этому заклинанию, градовыми тучами предводительствует бык, а не кто-либо из утопленников или висельников, а во-вторых, здесь небесные белые коровы (говьяда) — тучи противопоставляются земным черным говьядам, которые способны, по народным магическим представлениям, пересилить небесных соперников и врагов. На последнем вопросе я останавлиюсь несколько подробнее при последующем изложении материала, а пока отмечу, что восточнее очерченной зоны, в которой призывают утопленников и висельников, простирается зона, где заклинание начинается с обращения к Герману («Дур, Германе, овде твоје место не!»; «Върни се, върни облаче, Джермане!»; «Тамо, Цермане, тамоооо! Ћу пуста гора Олелија»), а западнее и юго-западнее — зона распространения верования, что тучами и буйными ветрами предводительствуют «халы» («алы») и колдовские лица и животные — «здухачи» и «стухи». Одни здухачи охраняют угодыя

(«атар») своего села, другие — из соседних зон нападают на эти уголья, стремясь бурей или градом нанести урон. Сильная буря и разгул стихии считались невидимой борьбой хал или здухачей, которые дрались целыми деревьями — дубами, буками, елками, вязами — и огромными, неподъемными для обычных людей камнями. Было у них и особое оружие: с двух сторон заостренная лучина, веретено или кизилловые палочки, сосновые шишки, овсяные соломинки и т. п. Для нас особенно интересным оказывается другое, во многих зонах обязательное снаряжение здухачей и «стув», а именно подойники, ведерки для молока, кадки для меры зерна и т. п. По представлениям жителей Адриатического Приморья, каждая «здува» или «здухач», отправляясь на сражение, берет с собой «кабао» и «варићак» (подойник и мерную кядку), и смысл их борьбы состоит в том, что они друг у друга отнимают эти предметы, а с ними молоко и хлеб, т. е. урожай и благополучие. Для того, чтобы вернуть урожай и приплод скота, нужно вернуть и похищенные «кабао» и «варићак». Такие же верования известны в Верхней (*Горњој*) Герцеговине: «оружие стух ведро для молока и метла с гумна. Побеждая, стухи стремятся отнять у побежденных оружие. Если они отнимут метлы, урожай будет у тех, кто владеет метлой, а если отнимут молочное ведро, у них будет много молока» (Ђорђевић 1953, 245–247). Черногорцы из племени Кучи полагают, что здухачами могут быть быки и коровы, ревущие во сне, кони, ржущие во сне, овцы и собаки, бляющие и лающие во сне. Таких животных берегут, их не режут, чтобы не было худо всему домашнему скоту (Дучић 1931, 277). Известный сербский этнограф и мифолог Слободан Зечевић недавно, в начале 80-х гг., зафиксировал в селах около гор. Ужице (зап. Сербия) верование, что некоторые животные мужского пола (вол или баран) могут быть, как и люди, «ветровняками». Вол-ветровняк перед непогодой пронзительно мычит, а затем освобождается от уз и привязи и устремляется на борьбу с ненастьем. При этом считается, что в борьбе с бурей и непогодой особенно полезны волю-близнецы (Зечевић 1984, 345)¹.

Ареал распространения верований о здухачах, стухах и других облакопрогонниках, называемых *облачари* (с. Оролик в Среме), *градобранители* (Цер, сев.-западная Сербия), *ветровњаки* (Ужице, зап. Сербия), *времењаци* (Лика), охватывает Далмацию, Черногорию, Герцеговину, Боснию, частично западную Сербию и Воеводину, где обнаруживаются следы боснийской колонизации. Так, в Бараньи на

¹ В славянском мире волю-близнецы широко используются при обрядовом опаживании села для защиты от чумы, града и других бедствий. Близнецами опаживают сербы, македонцы, болгары, поляки, белорусы, украинцы. См. мою статью «Близнецы» в первом томе этнолингвистического словаря «Славянские древности» (М., 1995).

юге Венгрии на дунайско-дравском пограничье с Югославией (район южнее г. Печ) относительно недавно записаны верования о «ведовняхках», защищающих свои угодья и борющихся с другими ведовняками, а также быличка, рассказанная самим ведовняком. Передаем отрывок текста в русском переводе с бараньского сербско-хорватского диалекта:

«Ведовняк (чародей. — *Н. Т.*) защищает поля пшеницы, кукурузы, защищает все. Он защищает их от врага. Тот негодай, который оказывается в туче, тоже „ведовняк“. В какой туче он бывает? Если сизая туча приближается, то будет дождь, если желтая, тогда жди града. Как я залезу на плетень, ему уже все понятно. Он меня видит издалека. Он меня знает еще по Чали-пусте (топоним. — *Н. Т.*). Он должен меня увидеть. Он из Хорватии появляется. Ему, что из Хорватии, туго приходится. У него не хватает силы в моих угодьях. [Вопрос эксплоратора: Случалось ли Вам уже с ним драться?] — О-хо-хо! Много раз. [Где происходят драки?] — Где придется. [А как дерутся?] — Как придется. *Мы превращаемся в быков и бодаемся* (курсив наш. — *Н. Т.*). Появился из Болгарии бык, и я его турнул. Переломил ему ребро и боднул в сердце, и болгарина нет как нет. В этом году не было града, потому что я защитил наши угодья. В этой стране и в этой округе не было града. Это я все берегу, сторожу. „Гарабонцияши“ (от венг. *garaboncós* 'колдун, чародей'. — *Н. Т.*) дерутся на песчаных косах и отмелях на Драве, где они и собираются. Больше всего они дерутся на границах сельских угодий. Хорватские с нашим гарабонцияшем ладят и наш с ними тоже, и потому нет града» (Франковић 1987, 72–73)².

Славянские народные представления о тучах-коровах и быках, прежде всего о грозовых тучах, подтверждаются диалектным лексическим материалом. Так, в вологодских говорах *бык* помимо основного значения имеет значение 'первая туча перламутрового цвета, являющаяся предвестником сильной грозы, грозовое облако' — Вон какой бык-от из-за лёсу-то вылазит (СВГ — с. Спицыно), а во владимирских говорах *быки* 'первые, появляющиеся «горами» из-за горизонта тучи перламутрового цвета, являющиеся предвестником сильной грозы' (СРНГ 3, со ссылкой на Даля). При этом вологодское *бычок* имеет

² Этому тексту предшествует рассказ о том, как «гарабонцияш» побил градом поповский виноградник и как сам рассказчик стал калекой с поврежденной рукой и ногой из-за вихря, насланного на него ведьмой-«цоприной» (Франковић 1987, 72–73). Текст записал Джуро Франкович в с. Старин, венг. Drávasztára (жупания Баранья). Географическая ориентация и принадлежность «здухачей» и им подобных персонажей типична для устной традиции. Так, например, в преданиях племени Кучи различаются черногорские, горские («брдские») и арнаутские здухачи, которые обычно борются с заморскими здухачами (Дучић 1931, 278).

то же значение, что *бык*: Бычок постепенно небо закрывает (СВГ — с. Ваганово), и уральское *бычки* 'маленькие облака, небольшие тучи' сохраняют ту же семантику, судя по пояснительному примеру: Вон бычки-то заходили. Бычки черные, значит гроза будет (СРНГ). К приведенным словам можно добавить ярославское *бычок*, обычно *бычки* 'маленькая тучка, облако': По небу бычки заходили; Ни одного бычка нет на небе; Смотря по бычкам завтра погода будет хорошая; Вчерася набежал бычок, все сено сразу обмочил (ЯОС 2). В других славянских языках такое значение лексемы *бык* не зафиксировано.

Второй компонент интересующей нас темы «дождь — молоко» или «тучи как источник молока» ярко выражен в исполняемом в Сочельник и на Юрьев день сербском ритуале, описанном нами в двух работах «Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог» (Толстой 1984) и «Еще раз о славянском ритуальном диалоге» (Толстой 1993). Чтобы не приводить вторично изложенный и комментированный нами материал и не останавливаться подробно на вариантах обряда, отметим кратко его основные особенности. В рождественском обряде обычно участвует полазник, выполняющий роль божественного посланца, которого сразу после прихода в дом окутывают толстым одеялом — «губером», символизирующим толстый слой сливок и выделяемого из них масла — «каймака». Окутывая полазника, домашние его спрашивают, как на дворе — облачно или ведро, на что полазник должен ответить «Облачно!». Этот ответ означает, что в доме всегда будет много молока и молочных продуктов. В некоторых зонах роль полазника может выполнять хозяйка или хозяин, при этом на вопрос «Как на дворе?» (Како је напољу?) должен последовать ответ «Всюду ведро, безоблачно, над нами облачно» (Свуд ведро од куде нас облачно). Такой ритуал может исполняться не на пороге дома, а на пороге специального помещения для переработки молока — «млекары», и тогда старшая хозяйка в семье спрашивает стоящего за порогом мальчика о погоде, и на ответ мальчика «Облачина!», что означает большую нависшую тучу, заключает в рифму: «Напољу облачина, мени кајмак ко поњавчина!», т. е. «На дворе тучи, а у меня (будут) сливки, как толстая подстилка!» (Толстой 1984, 53, 54). Это действие, возникшее по принципу магии подобия, интересно тем, что оно отражает двойную «символизацию» или мифологизацию предметов. Возникает ряд: как тучи покрывают небо, / как подстилка покрывает хозяйку, / так пусть сливки покрывают молоко. Тучи при этом мифологически уподобляются молоку. Таким образом, второе звено ряда «подстилка покрывает хозяйку», являясь акциональным и реальным (предметным) символом, провоцирует третье звено ряда, т. е. жирность молока.

В отдельных сербских зонах аналогичный ритуал выполняется в четверг, предшествующий Юрьеву дню, или в день, когда гремит первый гром. Тогда приносится в дом украшенная венком из трав маслябойка и ставится посреди дома тарелка с клубком мха, символизирующим масло. После этого выполняется диалог с вопросом о погоде и ответом, что всюду ясно, а над домом облачно («Свуд ведро од куде нас облачно»). В тот же Юрьев день сербка-хозяйка, идущая доить коров, может накинуть на себя толстое покрывало и трижды сказать: «Как я покрываюсь покрывалом, так пусть мое молоко покроется толстым слоем сливок!» («Као што се ја огрђем губермом, тако моје млеко да се огрне дебелим кајмаком») (Толстой 1984, 54, 55).

Ко всему сказанному следует добавить, что в ряде сербских сел Алексинацкого Поморавья ползаника поливают молоком (Антонијевић 1971, 167) и что в некоторых зонах ползаником может быть вол, а именно в Черногории, юго-западной и западной Боснии, в Бании, Кордуне, боснийской Посавине, в западной Сербии (в Старом Влахе, Ядре и Шумадии) и в некоторых селах восточной Сербии, где живут представители косовско-ресавского диалекта (Костић 1984, 322).

При этом зона применения обряда с волом-ползаником не совпадает с зоной распространения ритуала-диалога с упоминанием тучи (облака) над домом, которая охватывает западную и центральную Сербию (Шумадия), Старую Сербию (Косово Поле), центральную и южную Македонию. К тому же и на этой территории обряд фиксируется спорадически.

Соответствующий западно- и восточнославянский материал нами пока не обнаружен и, если собиратели его найдут, то, вероятно, он будет в иной форме и в ином жанре. Все же отдельные отрывочные свидетельства имеются, например, белорусская примета (Гродненская губ.), что «если в Великий Четверг идет дождь, то коровы будут молочны» (Шейн 1902, 350) или запись Н. Я. Никифоровского на севере Белоруссии (Ловожь Полоцкого у., зап. 10.03.1868 г.) о том, что «самым благоприятным временем для битья масла признается то, когда скот возвращается домой с поля, а по небу ходят небольшие разрозненные облака» (Никифоровский 1897, 152). Эта примета становится объяснимой и мифологически обоснованной лишь в контексте описанных южнославянских обрядов и представлений. То же самое можно сказать о мотивации толкования снов. Ср. сербское, черногорское (племя Кучи): овец видеть во сне — к засухе, коз, пчел и говяд, т. е. коров и быков, — к дождю (Дучић 1931, 320). Прямые межславянские соответствия обнаруживает запрет девушке или юноше соскребать в котелке, в горшке или в другой посудине подгоревшее молоко либо съедать пену с кипящего молока. Нарушение этого запрета ведет

к непогоде или дождю во время будущей свадьбы. Притом дождь во время свадьбы мог иметь у славян и отрицательную, и положительную символику³. Так, например, у лужичан считалось, что дождь после венчания, при возвращении молодых в свой дом — к счастью и плодородию. Это отмечал еще А. Н. Афанасьев (Афанасьев 1, 601). Оставляя в стороне вопрос народного толкования приведенной нами приметы, отметим, что она известна у сербов, македонцев, румын, поляков, полешуков, украинцев и белорусов и что она безусловно указывает на мифологическую связь молока и небесной влаги-дождя.

Это же обнаруживается в народных кличках коров. Приведу несколько примеров с украинской этнической территории: клички *Туча*, *Хмара*, *Гроза*, *Райдуга* (Полтавщина, Занковск. р-н — Загунов), *Хмара* (Занковск. р-н, колхоз им. Куйбышева), *Гроза* (Черниговщина, Бахмачск. р-н, с. Гайворон), наряду с *Десна*, *Волга*, *Тиса*, *Ворскла*, *Кама*, *Морава*, *Дунайка* (часто), *Ангара*, *Двина*. Для более пространных суждений необходим массовый материал, которым, к сожалению, мы не располагаем, однако и то немногое, что нам известно, позволяет предположить ту мифологическо-семантическую связь наименования и объекта наименования, которую мы излагаем, и большую древность этого типа наименования. Весьма архаичны по своей глубинной семантике и смыслу также охранительные защитные действия, связанные с грозой (грозовой тучей) и пожаром, вызванным грозой, т. е. ударом молнии. Еще небезызвестный С. В. Максимов, к сожалению, не уточняя места записи материала, сообщал, что русские деревенские хозяйки считают всего полезнее от молнии и вызываемого ею пожара держать пост особенно в Ильинскую пятницу (пятницу накануне 20.VII/2.VIII, т. е. Ильина дня) или мазать молоком косяки дверей и окон (Максимов 1989, 126). Такую же охранительную функцию имел полесский обряд, по которому «с черной коровы молоко на окна ставляли, як гроза» (Гомельщина, Житковичск. р-н, с. Хильчицы, зап. М. Н. Толстая, 1983 г.). Широко известно магическое требование тушить пожар от грозы молоком (кислым молоком) у восточных и южных славян. Это верование, имеющее балто-славянский (Толстые 1978в, 134) и, надо полагать, индоевропейский характер, требует отдельного подробного рассмотрения. Все же считаю полезным привести три

³ Сербь в Шумадин (Гружа) говорят «покиснуће им сватови» 'вымокнут сваты' (Петровић 1948, 360), в западной Сербии (Пожега) «биће лоше време на дан свадбе» 'будет плохая погода в день свадьбы' (Тешић 1988, 85); в окрестностях Боки Которской (Грбле) «находиће га велика киша» 'нагрянет большой дождь' (Вукова грађа 1934, 16). Поверье это известно у македонцев, румын, поляков (Малопольша) и полешуков (западное и северное Полесье). Полесский материал картографирован А. В. Гура (Гура 1986).

примера из полевых записей в Полесье 1977 г. На Ровенщине в селе Пляшева и в соседних селениях считали, что нужно, «чтобы пожар не перекинулся на другие строения, обливает кругом дома молоком от черной коровы и трижды обходить загоревшийся дом с иконой Матери Божьей „Пожарской“ (на этой иконе „намалювана драбинка“), а сам огонь можно гасить водой и землей» (зап. Г. П. Веремей). Однако в с. Бельская Воля (Володимерецк. р-н) вокруг хаты не обходили и молока от «особой» коровы не употребляли, считая только, что «пожар нужно тушить водой, но лучше сывороткой» (зап. О. В. Клименчук). В с. Переров Житковичского р-на на Гомельщине пожар от молнии «тушат кислым молоком и сывороткой от коровы, обходят горящую хату без иконы и читают „Отче наш“ по-особому — снизу вверх», т. е. с конца к началу (зап. В. И. Домнич).

Употребление молока и его продуктов (сыворотки, кислого молока и т. п.) в качестве меры, преграждающей путь грозовому, небесному огню, можно объяснить стремлением противопоставить разрушительной стихии действенный продукт «того же рода»: небесным быкам и коровам — молоко (сыворотку и т. п.) земных коров.

Смысл многих отгонных сербских текстов-заклинаний состоит в противостоянии чуду — чуда, силе — силы, силы мифологического заряда и воздействия. Белым небесным быкам и коровам противостоят черные земные быки и коровы, молоку от «белых» коров (дождю, граду, грозе) противодействует молоко от черной коровы. Правда, есть сербское заклинание из зоны Златибора, в котором небесные тучи называются черными говьядами («— Ај, Јоване, потољениче, / Не дај 'вамо тим црним говедима! / Да не иде чудо на чудо!» — Толстые 1981б, 55), и свидетельство из Билечи (Герцеговина), что при сильном ветре, когда дерутся «стухи», можно увидеть в воздушных вихрях черного вола (Dragičević 1907, 315), но это пока единичные примеры и не исключено, что и в этом случае может предполагаться столкновение с такими же черными, но земными говьядами, т. е. может противопоставляться лишь один признак: небесный / земной, а не два: небесный + белый / земной + черный⁴. Тем не менее земные черные коровы как «магически заряженные» могут быть и полезны, и опасны (как заряженное ружье). К этому выводу можно прийти на основании наблюдений над функцией ряда предметов, употребляемых в магических действиях, над временем и местом этих действий, наконец, над следующими примерами.

Сербь в с. Коришта (Косово и Метохия) верили, что их село никогда не страдало от чумы потому, что было опажано двумя братья-

⁴ О характере оппозиций типа «хороший–плохой», «правый–левый» и т. п. в сербской народной традиции см.: Толстой 1987.

ми-близнецами и двумя черными волами-близнецами, которые потом были погребены около церкви св. Петра (Филиповић 1967, 72). Таким же образом, т. е. опахиванием двумя черными волами, боролись с чумой и крестьяне соседнего Враньского Поморавья, которые к тому же на защитительной борозде зарезали двух черных петухов и тут же их закапывали (Николић-Стојанчевић 1974, 102–103). В то же время, согласно записи И. О. Карского (конец XIX в.), «во многих местах Гродненской губернии крестьянин ни за что не начнет весною пахать землю черным волом, а просит соседа одолжить ему своего вола другой шерсти, говоря: „Пожищ мне, братко, своего вола нине горáци, бо як ты сам добрэ видзиш, что чарным волом не можно зачинаць землю горáць, бо ўсенки твое добро згине на поли от дожджей“». Сосед ему на это обыкновенно отвечает: „Щасьце твое, што ты пришоў, а то мы тебе пугаю з поля прогналі бы“. Неохотно крестьянин начинает пахать землю и половым волом, „бо господарь, альбо госпоdynя, ци хто з дзяцей умре“. При том вола половые (т. е. сивые) ниже ценятся и вовсе не охотно покупаются крестьянами Гродненской губернии» (Шейн 1902, 243).

Вероятно, по несколько иному принципу, по принципу параллелизма пар *bonus / malus* и *белый (светлый) / черный* установлены предсказания в смоленском веровании: «Черная карова упиради стада идетъ — будить дож; светлая карова упиради стада — будить пагода» (Добровольский 1894, 92).

Как бы независимо от масти скота у славян существует верование, что скот вообще, т. е. прежде всего крупный рогатый скот, обладает охранительным от нечистой силы свойством. Так, в Каставшине, в зоне, примыкающей к северной Адриатике (Истрия), хорваты верят, что «человеку не могут повредить волколаки, „штриги“, „малик“ и темень (*мрак*), когда он со скотом, ибо скот обладает какой-то силой, охраняющей человека от врага» (Mikac 1977, 263). Естественно, эта сила становится еще большей, если скот, принадлежащий хозяину, сам, по его представлениям, обладает сверхъестественной силой. Так, по свидетельству Т. А. Братича, в Герцеговине, в зоне Невесинья и Гацка верят, что, если в доме окажется скотина-«стуха» («стувлыва животиња»), там должно быть благополучие и процветание (Ђорђевић 1953, 250). Насколько сильна, по сербским народным представлениям, защитительная и целительная мощь вола (быка), можно судить по рецепту народной медицины, известному в зоне Левача и Темнича (центральная Сербия): чтобы предотвратить злой сглаз, направленный на ребенка, следует умыть ребенка той водой, которая собралась в том месте, где ступило копыто вола (Мијатовић 1909, 417).

Охранительную и целительную силу имеет и говяжий навоз, о чем свидетельствует немало количество примеров. Приведем лишь не-

сколько. У сербов в Лесковацкой Мораве на Благовещение жгли около хлева говяжий навоз, стараясь вызвать густой дым, чтобы молоко и сыворотка были густыми и жирными, а пепел от говяжьего навоза берегли, чтобы мазать им больных детей (Ђорђевић Д. 1958, 375). На Косовом Поле в канун Прощеного воскресенья, Федоровой субботы, Сорока мучеников, Средопостья, Лазаревой субботы и Вербного воскресенья, когда скот возвращается с поля, женщины жгут коровий навоз, а именно те три лепешки, которые до того были прилеплены к дому, жгут «для здоровья скота» и кадят около пчел, охраняя их от болезней (Дебелковић 1907, 261). В Поповом Поле (южная Далмация) жгут говяжью лепешку около пчел на Благовещение (Мићовић 1952, 158). На индоевропейские корни и древность подобных обрядов указывал еще А. С. Фаминцын⁵. Говяжий навоз не всегда сжигался. Его могли употреблять и в ритуальных действиях, конечной стадией которых оказывалось вызывание дождя, т. е. апелляция к небесным тучам — коровам. Так, болгары в Добрудже в первый день Пасхи сохраняли скорлупу от первого красного крашеного яйца, которым разговлялись все члены семьи, для того, чтобы с «говяждицей» (говяжьим навозом) их прилепить над дверьми хлева, дома и всех хозяйственных построек. Впоследствии из одной из таких скорлупок делалась шапка для Германа — особой ритуальной куклы, служащей для вызывания дождя (Добруджа 1974, 329).

А. Н. Афанасьев в той же книге «Поэтические воззрения...» писал, что «о представлении грозowych облаков быками и коровами свидетельствуют следующие загадки: „ревнув вил на сто гир, на тысячу городив“, „крикнув вил на десять дворив, а на тысячу городив чутко“, „ревнул вол за сто гор, за сто речек“ — гром; „тур ходит по горам, турица-то по долам; тур свистнет, турица-то мигнет“ — гром и молния. Народная фантазия, сблизившая грохот грома с топотом и ржанием коней, здесь сблизает его с ревом быка» (Афанасьев 1, 660–661). Далее приводится серия хорошо для своего времени подобранных загадок, почерпнутых из собраний А. М. Сементовского, В. И. Даля и других источников. Коллекцию А. Н. Афанасьева можно дополнить примерами из новых собраний славянских загадок, число которых за более чем вековой период значительно возросло. Так, в украинской этнической среде на Павлоградщине была записана загадка о туче (хмаре) — «Чорна корова небо лиже» (Загадки 1962, 62, № 272), в Белоруссии о грома — «Черны вол раве на сто гор» (Загадки 1972, 38, № 157),

⁵ А. С. Фаминцын к обрядам, связанным с почитанием коровьего навоза, относил и курский ритуал возжигания во дворе святочного огня (в канун Рождества и Богоявления), «чтобы родители на том свете согрелись» (см.: Фаминцын 1895, 30–31).

множество украинских, белорусских и русских загадок типа приведенных А. Н. Афанасьевым о громе — «Крикнул вол на сто сед, на тысячу городов» (Красноярский край — Памятники 1961, 222, № 589); «Стукотить, грукотить чорним волом-бовкуном» (Загадки 1962, 64, № 291); «За трыста верст вол рав» (Загадки 1972, 38, № 158).

Замечательна по своей образности и по точной передаче рассматриваемых нами народных представлений сербская загадка об облаках, распространенная в Герцеговине, Черногории и в южном адриатическом Приморье: «Мркоње се и плавоње по небу јаловили, нама пријетили» («Бурые и светлые коровы на небе облегалась и нам угрожали» (Новаковић 1877, 146).

Особый интерес представляет группа сербских загадок, до сих пор не привлекавших внимание исследователей. В этих загадках не тучи и гром обозначаются метафорой коровы и быка (вола, тура), а корова и вымя с четырьмя сосками — метафорой дождя и мокрого леса: «Иде киша и сва гора покисе, само четири прута не» (Идет дождь, и весь лес мокрый, только четыре прутика не мокрые) (Петровић 1948, 449); «Сва гора покисе до четири прута» (Весь лес мокрый от дождя, кроме четырех прутиков); «Сва гора се измаца, само четири прута не» (Весь лес вымок (измазался), только четыре прутика не вымокли); «Све горе се осушише, а четири прута се не осушише» (Все леса высохли, а четыре прутика не высохли) (Бован 1979, 164, № 185, № 452, 573, 574)⁶.

В болгарских загадках метафорой тумана выступает черная буйволица (*църна биволица*, *тъмна биволица*), но наряду с ней и медведь (*сура мечка*, *къса мечка*, *сляпо мече*, *слепа мечка*) и собака (*бяла кучка*) и гусак (*гъсак*), и мешок от творага (*урдено меше*), и черный или серый клубок (*църно клубе*, *сиво клъбо*) (Стойкова 1984, 117–118, № 358–371). В тех же болгарских загадках бык может быть и метафорой ветра — «Силен бик на поле рика» (Сильный бык в поле ревет), но кроме быка ветер может быть метафорически замещен си-

⁶ Этой группе сербских загадок, записанных в Шумадин (Гружа) и на Косовом Поле, соответствуют болгарские и македонские загадки, зафиксированные в западной Болгарии, в зоне Пазарджика, в центральной и юго-западной Македонии: болг. «Зайде дъжд, свугу гору накиса, само четири дърва остана не наакисли» (Пошел дождь, весь лес вымок, только четыре дерева не вымокли) (Трынско, Стойкова 1984, 186, № 1073, 1074); «Везден вали по гората, четири пръчки не намокрува» (Все время в лесу шел дождь, а четыре палки не намокли) (Пазарджишко — Стойкова 1984, 186, № 1072); «Една планина сета я врнеше, четири дрва не ги поврнеше» (На всей горе шел дождь, четыре дерева не замочил) (Велес); «С' имам четири сестрички, везден грмнт, везден върнит, везден са по гората и кога да дойдит, пак са не нааквасени» (У меня четыре сестрички, все время гром, все время дождь, все время они в лесу, а приходят (ко мне) сухие) (Охрид — Стойкова 1984, 186, 187, № 1075, 1077).

вым конем (*сив кон*), бешеной собакой (*бясно куче*), играющим на музыкальном инструменте змием, ужом, или Господом (*смок свири, Господ на кавал свири*), лающей собакой (*кучка лае*) и т. п. (Стойкова 1984, 103–105, № 206–234).

Бык и корова в загадке могут быть метафорой солнца. В русских загадках «Бурая корова через прясло глядит» и «Белый бык в подворотню глядит» отгадка — «солнце». Но та же отгадка предлагается для словосочетаний «сивенький жеребчик, красная девица, кринка масла, золотая кубышка, золотая кружка, кадушка, золотое яблочко, красный колобок, сито, золотом покрыто, птица-веретеница» и др. (Памятники 1961, 22, № 155, 156). В украинских загадках солнце — «червона корова, золоте теля, червоне теля», но и «білий заєць, дерево, верба, рожевий клубок, красний огонь, красна хусточка, золота паляничка, квітка золота, дежа золота» и т. п. (Загадки 1962, 45–50, № 65–126). В украинских загадках бык оказывается также метафорой месяца («Прийшов бик та в ворота — мик!»), но кроме быка в той же функции выступают «лисий віл, лисе телятко, лисий кінь, баранець, зайчик, дуб, верба, жовта куриця, червоний клубок, червона гора, червона скибка, кусок золота, діжка с тістом» (там же, 44–46, № 20–53). Метафорой солнца в польских загадках выступают слепой конь (*ślepy koń*), дуб (*dąb*), панна (*panna, pani*) (Folfasiński 1975, 47, 56, 126, 156, № 93, 145, 516, 655), а в белорусских — «чырвоная птушка и красенькі пеўнік» и др. (Загадки 1972, 21, 25, № 8, 40). Вол, конь, тур, сивый жеребец и утка символизируют в украинских загадках гром, а в русских загадках помимо этого набора «персонажей» выступают еще медведь, кобыла, ворон и монах (Загадки 1962, 63–65, № 284–304; Памятники 1968, 24–25, № 278–293).

Столь значительный по объему, во многом единообразный, малозанимательный и к тому же далеко не полный список метафор основного предмета загадки (т. е. отгадки) был приведен для того, чтобы показать, что метафорический символ (бык, корова) может быть связан с разными денотатами (отгадками), и один денотат «облако-туча» или «гром» может выражаться в загадке разными метафорами-символами (предметами, животными, персонажами). Зоологическая метафора «бык» и «корова» в славянской фольклорной традиции, в славянской загадке распространена на значительно более широкий круг предметов-денотатов, чем тот, который изложен выше. Так, например, в русских загадках о мельнице, о мельничном жернове, об избе, о сучке в избяном бревне, о печи-каменке, об ухвате, о ковше, о колоколе, о дне и ночи и т. д. встречаются те же образы-символы быка и коровы, нередко черного быка и черной коровы:

Мельница: Черна корова молока надоила — ни пропить, ни проесть, ни проужинать. // На море корова — золотые рога доит помногу

молока. // Бура корова сдуру пропала. Все поезжане к ней приезжали (Памятники 1968, 93, № 2844–2846). В качестве метафоры мельницы в русских загадках выступают: медведь, кобылка, собачка, коза, птичка, гагара, дуб-вертедуб, мотовило. Жернов и мука: Бык бурчит, старик стучит. Бык побежит, пена повалит. // Старик быка возьмет за рога, Бык побежит, с-под ног него повалит. Многих пищей снабдит (там же, 94, № 2897, 2898). Жернов: Корова ревет, кверху хвост дерет (там же, 94, № 2892). Изба: Стоит бычище — проклеваны бочища. // У быка, быка прорезались бока, у быка ядра говорят (там же, 96, № 2976–2977). Сучок в бревне: Бык в хлеве, рога в стене (там же, 98, № 3041). Печь-каменка: Черная корова целый ушат воды выпила. // На черного быка не надюжить молока (там же, 95, № 2947, 2948). Ухват: Что в избе за коровьи рога? // Бычок рогат, в руках зажат. Еду хватанет, а сам голодает. // Коровка деревянная, рожки оловянные. // Черненька коровка — маленьки ножки (там же, 107, № 3455–3457, 3462). Ковшик: Корова спит на месте, а хвост на улице (там же, 118, № 3879). Колокол: Бык ревет, хвост до неба дерет (там же, 150, № 5071). День и ночь: Белый вол всех поднял. Черная корова всех поборола (там же, 148, № 4979).

Перечень примеров мог бы быть увеличен не только за счет привлечения материалов из других славянских традиций, но и за счет более внимательного рассмотрения одной только русской традиции. Все это говорит за то, что «зоологический код» в славянской загадке довольно широко распространен на различные предметы и явления крестьянского быта, крестьянской духовной и материальной культуры, что наряду с мифологической мотивацией в славянской загадке действует и мотивация по внешнему сходству (ухват с рогами — бычок с рогами), мотивация по общему свойству, признаку (рев быка — звон колокола), мотивация образная (бык с ребрами — изба с бревнами).

Все это побуждает относиться к загадке как к источнику древнеславянских духовных представлений и верований достаточно осторожно, учитывать и вводить материал загадок в научный оборот лишь после изучения мифологических символов и микроструктур на другом материале, с меньшим числом побочных и «посторонних шумов» и помех.

Есть случаи, правда, когда загадки как бы прямо воспроизводят ситуацию обряда, например: «Насеред села забили вола, до каждой хати дали о тім знати. — Солнце» (Загадки 1962, 48, № 68). Эта загадка воспроизводит известное во многих славянских этнических зонах сакральное заклинание вола или быка и совместную трапезу во время сельского праздника — престольного праздника, праздника «славы», дня св. Николая («Микольщина») и т.п. Отгадка «солнце», естест-

венно, прямого отношения к празднику не имеет. Сама загадка, если не знать обряд сельского праздника, оказывается лишенной своего исконного ритуального смысла и «прототипа». Текст загадки записан в юго-западной Галиции у «замишанцев» Кроснянского повета И. Верхратским в конце XIX в.

Что касается остального или основного, не «загадочного» материала, то его характер и взаимосвязь свидетельствует о возможности и полезности изучения мифологических семантических единиц («мифологем») и их сочетаний («мифологических идиом»), о необходимости рассмотрения их в разных «жанрах» традиционной культуры и фольклора. Почти каждый «жанр» приспособливает конкретную мифологему к своей структуре и в то же время в значительной мере способствует консервации семантики мифологемы, ее глубинного смысла, т. к. обособляет от основного обряда, основного жанра или от исходного представления, часто уже в чистом виде исчезнувшего или стертого. Рассматриваемый в начале статьи малый специфический жанр, сохранившийся в небольшой сербской зоне в реликтовом виде, жанр отгона градовых туч особым воплем-причитанием, явился ключом для понимания внутреннего смысла всех остальных действий (обрядов), текстов и верований, как-то: верования в «здухачей» и «облачаров», ритуал-диалог о погоде в Сочельник и в канун Юрьева дня, поливание полазника молоком и выбор благоприятного времени для сбивания масла, наконец, наименование (выбор клички) рогатого скота и «семантическая» этимология названий туч.

В заключение можно отметить, что обследован, и то неполно (т. к. надо ожидать новых находок), только фрагмент славянской традиции по теме «тучи — говьяда, дождь — молоко». Нет сомнения, что обращение к родственным индоевропейским традициям даст дополнительный богатый материал. По тому, сколь близки они будут друг к другу в рамках отдельных жанров и в целом, можно будет судить и о древности этих жанров и об исконности и хронологической глубине всей темы в целом.

Первая публикация:

Н.И. Толстой. Еще раз о теме «тучи — говьяда», «дождь — молоко» // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 3–16. Печатается с сокращениями.

III. МИФОЛОГИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

«Без четырех углов изба не строится»

269

**Магические обряды и верования,
связанные с южнославянскими
«одномесечниками» и «однодневниками»**

283

**Народные толкования снов
и их мифологическая основа**

303

«БЕЗ ЧЕТЫРЕХ УГЛОВ ИЗБА НЕ СТРОИТСЯ»

Хорошо всем известный фольклорно-бытовой текст

...Бог Троицу (или троицу) любит.

Без четырех углов изба не строится...,

употребляемый обычно при дружеском распитии крепких напитков, для того чтобы сосед или компания «приняла» следующую, очередную рюмку, наводил меня в юности на некоторые размышления. Я недоумевал, почему после обращения к Богу следует довольно банальное на первый взгляд утверждение, что у избы четыре угла, что она так и строится. Почему в тексте происходит такой резкий переход от чего-то божественного и возвышенного к чему-то земному, обыденному, очевидному? И почему при этом упоминается изба, а не конь и конские копыта, например? («Конь о четырех копытах, да и то спотыкается»). Мне не приходило в голову тогда, что четыре угла в русской избе, в славянском доме — сакральны, в своем роде священные, что они связаны с духом-хранителем дома, домашнего очага, семьи и скота, т. е. с домовым и ему подобными духами. Вероятно, я просто не знал этого как следует.

В Костромском крае еще в первой половине нашего века существовал ряд поверий и обрядов, связанных с четырьмя углами крестьянской избы¹. Так, в Нерехтском уезде, «когда на новом местожительстве во дворе не ведется скотина, то ходит на помеле женщина с привязанным к поясу лаптем на старое место, где жили раньше, и говорит: „Нового хозяина вон со двора, а „старого“ просим милости“, и затем, когда приходит обратно, то идет в новый двор, стегают кнутом по всем четырем углам, ездят на помеле, говоря: „Вон, новый хозяин, а старый просим милости“» (с. Улешпань; Журавлев 1994, 187). В Галичском уезде, чтобы умиловить домового, «берут му-

¹ Созданная в начале 20-х годов XX века Костромским научным обществом по изучению местного края анкета «Куль и народное сельское хозяйство» была распространена по всей Костромской губернии, и на нее было получено множество ответов. События конца 20-х и начала 30-х годов препятствовали публикации очень ценного и обильного материала, полученного в виде ответов на вопросы анкеты. Эти ответы хранились в рукописи в Костромском музее, и, как мне известно, в наше время они большей частью утрачены. К счастью, часть материала, относящегося к магии приплода, купли-продажи и охраны скота, была точно скопирована А. Ф. Журавлевым и опубликована в его фундаментальном исследовании о поверьях и магических действиях, связанных с домашним скотом (Журавлев 1994). Данные по Костромской губернии почерпнуты из монографии А. Ф. Журавлева.

равьиной кучи и засевают по стенам двора в углы, на дворе кладут столовые ложки, посреди двора вырывают яму и кладут зерен всех культур и травы, и крест. При засеивании муравьиной кучей читают три раза: „Дворовой домовой, люби моего скота не по шерсте, не по кости, а по духу”» (д. Макарово; там же, 175).

Костромские крестьяне верили, что во двор и в дом может прийти чужой домовой, что и свой «суседушко» (домовой) может зашалить, начать бесчинствовать со скотом. В этих случаях вешали «на перекидаде» лапоть (в лапте перевозили домового из старого дома в новый дом), и помещали козла в хлев, и, что нам особенно интересно, стегали штанами и кальсонами по углам и стенам избы. В Нерехтском уезде «в двенадцать часов ночи хозяин дому выходит на двор без кальсон (ср. у русских обычай сеять без порток. — Н. Т.) и бьет кальсонами по стенам, ругая при этом домового матерными словами. После чего домовой будет любить скотину» (д. Попадейкино; там же, 196). Там же выходят на двор ровно в двенадцать часов ночи и стегают по всем углам штанами синего цвета (д. Давыдково; там же, 199) или считают, что надо «в субботу голому бегать по двору с кальсонами — гонять домового» (д. Матвейково; там же, 184). Все это — средства от «проделок» домового со скотом, средства, не позволяющие домовому портить скотину или изгоняющие чужого домового. Любопытны приговоры, сопровождающие магические действия: «...если домовой портит скотину, то ездят по двору на сковороднике и мужскими кальсонами стегают по заборам, приговаривая: „Дедушко дворной, кормилец домовой, корми мою скотинку, а чужого со двора гони домой!“, и стегают в это время кальсонами по стенам» (Нерехтск. уезд, д. Артюково; там же, 184). Полезным апотропеическим средством могут быть не только кальсоны, но и находящийся в них гашник. Поэтому «если чужой домовой портит скотину, то из кальсон вытаскивают *гашник* (sic!) и кладут на подворотню. Тогда не будет ходить» (Буйск. уезд, д. М. Барашково; там же, 164). Однако, по народным представлениям, домовых следует не только крыть матом, отпугивать лаптем и т. п., но и ублажать и угощать. Именно так, по обычаю, поступают, «когда приводят на двор купленную на племя скотину, домовому кладут в углы куски хлеба, чтобы он любил скотину» (Солигаличск. у., д. Шиханово; там же, 207).

В Костромском крае помимо четырех углов избы чтутся и четыре угла двора, что видно из таких действий, как сохранение репейника во всех четырех углах двора летом после вывоза навоза, «чтобы велась скотина» (Галичск. у., с. Селифонтово; там же, 173), а также обычай втыкать колючую траву «чертогон» на дворе под воротами и во все углы, «чтобы домовой не портил скотину» (Буйский у., д. Волково; там же, 161).

Более крупным четырехугольным пространством оказывается пахотное поле — нива, благополучие которой в Малороссии (Украине) в Купянском уезде Харьковской губернии обеспечивалось тем, что зарывали благовещенскую просфору по четырем углам и посередине пашни, чтобы не было засухи. Иногда просфору засушивали, стирали в порошок и смешивали с землей, и, по мнению купянских селян, «засуха не касалась этой нивы» (слоб. Боровая; Иванов 1907, 85).

На Витебщине же, чтобы вывести осот и сорные травы в огороде и на поле, зарывали в четырех концах огорода или нивы «свяцонныи костки» от пасхального мяса (Никифоровский 1897, 123). А в Рыбинском уезде Ярославской губернии совершалась подобная магия на малом, весьма ограниченном пространстве. В сундуки невесты, в которых она привозила свое приданое, мать невесты клала по углам небольшие ржаные сухарики от целого каравая. Эти сухарики засушивались в печи утром в день сговора, и каждый из них должен был обязательно быть с корочкой. В те же углы с сухариками отец клал старинные медные монеты или серебряные полтинники. Невеста, став супругой, сохраняла сухари и монеты всю свою жизнь до самой смерти. От таких сухариков, хранившихся в большой чистоте, можно было откусить немного при болезни и при большой тоске. Обычай назывался «родительские сухарики» (Костоловский 1902, 137).

Яркой параллелью к севернорусским представлениям о домовом являются болгарские верования и обряды, связанные с домашним духом — *стопанином*, т. е. «хозяином», домовым. По свидетельству Д. Маринова, угощение домового (*стопановата гозба*) содержит ряд обрядовых действий. Печется пирог (*млин*), лепешка и зажаривается курица. Для этого младшая из женщин в доме рано утром приносит в полном молчании свежую воду (*мълчана вода*). На этой воде тремя пожилыми женщинами (*попреминали жени*) замешивается тесто. Они же режут и жарят черную курицу и пекут пирог и лепешку. Старшая из женщин ставит сакральную еду на низкий круглый столик у очага, окуривает его и выделяет от каждого блюда часть для «стопанина». Затем она берет тыквенный ковш (бутылочную тыкву), выливает половину вина в огонь, произносит: «*Радувай се стопане, весели се къщо!*» («Радуйся, домовый, веселись, дом!») и разламывает лепешку над своей головой. Лепешка разламывается крестообразно, на четыре куска. Один кусок лепешки с другой едой относится двумя другими женщинами вместе с тремя рюмочками вина на чердак, где все это ставится в четыре темных угла: в первый угол часть лепешки и рюмка вина, во второй угол — кусок пирога и вторая рюмка вина, в третий — куриная ножка, а в четвертый — третья рюмка вина. И снова произносится: «*Радувай се стопане, весели се къщо!*» Затем женщины спускаются

вниз к очагу и ритуал продолжается, но дальнейшее описание ради экономии места нами опускается (Маринов 1914, 563).

Угощение хозяина-домового (*стопанова гозба*) устраивается для того, чтобы отвратить беды и напасти, о которых иногда бывают предупреждения, а также поблагодарить за удачу, хороший урожай и приплод скота. Исследователь этого обряда Д. Маринов связывает это с культом покойных предков, на что, вероятно, есть все основания. Он отмечает окказиональный характер описанного обряда, безусловно, самого богатого ритуальными действиями и компонентами из всех известных нам аналогичных обрядов. Вышеизложенная запись была сделана в начале века Д. Мариновым в селе Белица Харманлийской округи в Родобах у некоей бабы Филы. По его сведениям, этот обряд был известен также в других помацких (мусульманских) селах в Родобах, в Пиринском крае в округе городов Мелник, Неврокоп и южнее, в Эгейской Македонии, в районе городов Сер, Деде-Агач и др.

Материал, собранный в тех же Родобах в конце нашего века, подтверждает и дополняет наблюдения Д. Маринова. *Стопан* или *къшник* (от *къща* 'дом'), или *сайбия*, *джин* — хозяин и охранитель дома. Но и другие места и строения вне дома и даже двора могут иметь своего *стопанина*. Такими локусами могут быть: мост, церковь, обложенный камнем источник, колодец, любое строение. *Стопанином* становятся покойники-родные и предки, мертвецы, через которых перепрыгнуло какое-нибудь животное, души зарезанных (убитых) в поле людей или жертвенные животные, зарезанные при закладке дома.

Стопан живет в доме, и его никто не видит. Он оберегает дом и его обитателей от всякого зла, приносит в семью здоровье и благоденствие. Он сам иногда имеет свою семью. Но *стопан* может жить одиноко и в заброшенных домах, в местах, где зарыт клад. Он может быть и умершим грешником, оставшимся между небом и землей, которого не пускают ни на небо, ни в его прежний дом. Таким образом, *стопан* амбивалентен: он способен, подобно русским домовым, быть и добрым, и злым, и положительным, и отрицательным духом в зависимости от обстоятельств. Поэтому болгары в Родобах зовут *стопана* иногда *джин*-ом, *дракус*-ом, *враг*-ом, *дьявол*-ом. Стопан, защищающий все село, называется *селското*. В родопском селе Чепеларе верили, что *сабия* живет на чердаке, что там он часто бьет в бубен и пляшет и что от него можно избавиться, если испечь пирог, прийти и сказать ласково «Иди-ка по добру, поздорову!» («Айде да си ходиш по живо, по здраво!»), а затем проводив до края села, оставить его одного с пирогом (Родопи 1994, 46).

Несомненное сходство с обрядом из родопского села Белица обнаруживают некоторые русские обряды, выполняемые при вселении в новый дом. Так, на Русском Севере, на Пинеге, в селе Кеврола kota

первого запускают в новый дом со словами: «Я у дедушки попросилась, поклонилась ф читыри угла: „Дедушка да матушка, люби котанушка! Сам ни гоняй и дитям воли ни давай!“» (Арх. Пин. 1.9. Кеврола). Старообрядцы в Забайкалье в новую избу «закочевывали» обязательно на полный месяц, когда он прибывает, рассчитывая при этом, что «все будет в доме полно». При этом старались задобрить домового. Для него при «закочевке» готовили угощение: стряпали булочку, на четыре части ее разрезали и клали во все четыре угла, приговаривая:

*Это тебе, соседа,
Это тебе, беседа,
Это тебе, домовый.
Запусти меня домой.
Не ночь ночевать,
А век вековать.*

При этом один кусок хлеба (*лусточку*) отрезали себе (с. Большой Куналей; Болонев 1978, 123).

В Костромском крае мох из четырех углов дома считался целительным. Поэтому там, когда после отела бабам нужно было окуривать корову и теленка (через 12 дней после первого отела и через 6 дней после второго), тогда брали мох из четырех избяных углов, горшок с ладаном и углями, ходили вокруг коровы и теленка, кадили и произносили ритуальный диалог: «Что, баба, куришь?» — «Уроки, уроки! Пойдите в чистые поля, в зеленые луга! — Со двора-то с дымом, а с поля-то с ветром!» (с. Улешпань, Нерехтск. у.; Журавлев 1994, 187). В соседней Владимирской губернии также через 12 дней после отела подкуривали корову. При этом некоторые вместо ладана брали из четырех углов дома по щепотке моху и смешивали с сухой травой, называемой «богородской травкой»; другие из четырех углов избы паутину (*теняты*) и смешивали со мхом, взятым из четырех углов избы (Завойко 1914, 124). Аналогичный обряд зафиксирован в Дмитровском крае, что к северу от Москвы. Там хозяйка, прежде чем начинать окуривать корову, брала мох из четырех углов избы, лоскутки от одежды всех домашних, а также от полотенца с умывальника, затем отрезала по несколько волосков с голов всего семейства и добавляла ко всему этому три уголька и ладану (Зернова 1932, 44). В этом случае показателен ряд, в который входит мох из четырех углов, одежда и волосы всех домочадцев, символизирующие в целом дом в прямом и переносном смысле слова. Наконец, в еще одном северновеликорусском крае, в селах и деревнях около Череповца, после выноса покойника из избы хозяйка в каждом углу дома и в нежилых помещениях говорила: «Был да и нету. Нету да и не надо. Аминь» (Брагина 1980, 69). У гуцулов на Кар-

патской Руси в прошлом веке существовал обычай, согласно которому тотчас после смерти в доме кого-либо из близких его кровный родственник выходил во двор и у каждого из четырех углов хаты трубил в трембиту печальную мелодию, знакомую всем жителям села (Kolberg 54, 325). Таким образом, вероятно, оповещались жители села о смерти и происходило что-то вроде первого оплакивания покойника.

В весьма удаленном от Русского Севера и Карпат регионе, в Лике, в зоне, прилегающей к северной Далмации, личане-католики при завершении погребального ритуала отрезали у мертвецкого савана (*pokrova*) четыре угла, «чтобы счастье не ушло вместе с покойником» (Hećimović-Seselja 1985, 135). Это действие было бы совсем непонятным вне общеславянского ритуального контекста.

В соседней хорватской этнической среде, в Синьской Краине, в Далмации на Сретение (2.II, *na Sviješnicu*) в церкви благословляют и освещают свечи, которые должны гореть в доме только в случае смерти кого-либо из домашних. Когда эти свечи приносятся в дом, хозяйка их зажигает и капает горячим воском несколько капель в каждом углу комнаты и кухни (Milićević 1967/1968, 478–479). В этом случае углы дома снова связаны с культом покойников, культом ушедших предков-«родителей». Не исключена возможность, что и в свадебном обряде углы также символизируют место, где могут быть или даже обитать души предков. Об этом можно судить по обычаю, бытовавшему в Штирии, согласно которому невеста, пришедшая в дом после венчания, подходит к столу, разрезает булку хлеба на четыре части и кладет в каждый угол по четвертушке хлеба (Rajek 1884, 105).

Ритуал бросания в Сочельник в четыре угла дома грецких орехов известен в довольно обширной зоне в Сербии. С ним связан целый ряд различных мифологических представлений, предсказаний, оберегов, целительных и продуцирующих актов. Так, в зоне Лесковацкой Моравы в Сочельник в начале ужина, когда домочадцы еще не начали пить вино и щелкать грецкие орехи, хозяйка берет в правую руку горсть орехов и бросает их сначала в угол на юго-восток, затем в угол на северо-запад, а затем перекрестно в углы на северо-восток и юго-запад. При этом в с. Орлян, когда хозяйка бросает орехи на восток, она произносит заклинание, чтобы был урожай хлебных злаков, на запад — чтобы было больше вина, на юг — чтобы были живы и здоровы домочадцы (*чељад*), на север — чтобы был здоров скот. Брошенные в углы орехи собирают дети и не едят их до Крещения, а то и сохраняют как лекарство. Иногда же их разбивают и по ним гадают: если орех окажется пустым, счастья в грядущем году не будет. В некоторых селах разбивает орехи только хозяйка дома. Это делается для того, «чтобы цыплята быстро выводились». В некоторых селах счита-

ют, что орехи нельзя есть на Рождество, и потому их сохраняют и ими лечат чирьи, прикладывая к чирьям орехи и выбрасывая их потом на перекрестки. Кое-где орехи сохраняются в углах, их не трогают, и лишь при потере какой-нибудь скотинки или чего-либо другого их разбивают в доме (Ђорђевић Д. 1958, 345). В другой зоне, в Сербской Краине, что граничит с западной Боснией и Хорватией, в Сочельник хозяин приносит перед ужином солому в дом, рассыпает ее, стараясь больше всего насыпать под стол и на стол под скатерть, и разбрасывает орехи накрест по углам. Он начинает с восточного угла и произносит: «Во имја Оца», потом бросает в западный угол со словами «и Сина», затем в южный со словами «и святаго Духа», наконец, в последний, северный, с завершающим словом: «Амин» (Беговић 1887, 110, 112).

В другой этнической зоне, в Шумадии, в ее южных пределах (Левач и Темнич), орехи также бросают в четыре угла в Сочельник, но при этом кто-нибудь из домохозяев выбирает один брошенный в угол орех, не разбивает его, а бережет до весны, до дня Сорока мучеников (9.III — *Младенци*). В этот день смотрят, каков орех внутри — целый или гнилой. Если гнилой, человек, выбравший этот орех, не доживет до следующего года, т. е. умрет, а если не гнилой — будет жить. Еще один орех, брошенный в угол в Сочельник, следует беречь на случай, если в дом войдет человек, болеющий заразной болезнью. Тогда этот орех следует положить под мышку, и зараза не пристанет (Мијатовић 1909, 412). В той же Шумадии, но уже в ее центральной части, в Груже, в Сочельник на стол выносятся всякая снедь, в том числе и грецкие орехи. Согласно ритуалу, хозяйка бросает несколько орехов по углам, однако их никто не ест и не разбивает, «чтобы в грядущем году не билась посуда». Поэтому эти орехи, вместе с рождественской соломой, относят на третий день Рождества в сад и кладут под плодовые деревья (Петровић 1948, 227). В восточной Сербии в районе Болевца орехи можно есть только в Сочельник, а в последующие три рождественских дня на них накладывается табу. В Сочельник после молитвы, длящейся не менее получаса, домохозяева готовятся к ужину, который должен быть на земляном полу. Когда хозяин распорядится, чтобы все сели на свои места, хозяйка приносит в сите орехи и высыпает их на землю, а хозяин берет в руки четыре ореха и бросает их крестообразно в четыре угла. К этим орехам затем никто не прилагается, а остальные, рассыпанные хозяйкой на рождественской трапезе, быстро расхватываются, и потом считают, кто больше сумел захватить. Однако в следующие затем три рождественских дня их не едят и даже в руки не берут, «чтобы не иметь чирьев» (Грбић 1909, 90)².

² В западной Сербии, в районе Ужице, орехи бросают в четыре угла одновременно с расстиланием соломы на полу (Милићевић 1894, 163).

Сербы, живущие на юге Баната и известные под именем «банатские геры», также совершают в Сочельник ритуал бросания грецких орехов в углы дома. Он следует обычно за «кормлением и поением бадняка», когда сразу же после поливания рождественского полена-бадняка вином бросают орехи в углы, начиная с восточного угла. При этом говорят «ово истоку!», т. е. «это востоку», и т. д. четыре раза, но пятый орех бросают вверх над горящим очагом, говоря «ово бадњаку!», и бросают так, чтобы орех упал на бадняк. Потом скорлупу от орехов кладут в мешок с крошками, рыбными костями и головешкой от бадняка, и высыпают все это из мешка в сад под плодовыми деревьями (БХ, 299). Связь грецких орехов с бадняком выступает и в обряде, известном в Алексинацком Поморавье, где в некоторых селах в Сочельник стараются, срубая бадняк, получить четыре щепки, которые вечером во время ужина следует бросить в четыре угла дома. В других селах щепку от бадняка несут или к пчелам, или к бадьям с молоком, «чтобы оно лучше заквашивалось» (Антонијевић 1971, 168). В том же Поморавье, но в зоне ближе к городу Лесковцу, в Сочельник нередко вытаскивают солому из соломенных матрасов, несут ее в четыре угла двора и там поджигают (Ђорђевић 1985, 57). Здесь снова наблюдается уже известное нам расширение площади до двора.

В Пиринской Македонии, в селе Кочан, при вселении семьи в новый дом сначала его посещает женщина-соседка, бывшая только один раз замужем. Она входит по белому полотну в дом, не останавливаясь на пороге, льет воду во все углы дома и зажигает огонь очага (Пирински край 1980, 474). Таким образом, литье воды в углы дома оказывается в Пиринском крае основным ритуалом в серии обрядовых действий при новоселье.

Таким же основным сакральным актом оказывается бросание орехов по углам в словацкой рождественской обрядности. В западной Словакии, в окрестностях Топольчан и Бановиц, в местности, где протекает река Нитра, в Сочельник (24.XII. н. ст.) до недавнего времени хозяйка в чулане клала в сито приготовленные пирожки, орехи, яблоки, «облатки» (просвирки), мед и чеснок, завертывала все это в полотенце, шла к дверям комнаты (дома) и произносила у дверей: «Otvorte!» (Откройте). Те, кто были в комнате, спрашивали ее: «Čo nesiete?» (Что несете?). Хозяйка снова призывала: Otvorte! И лишь после того, как из комнаты в третий раз спрашивали, что она несет, хозяйка отвечала: «Nojné božské požehnanie!» (Божье благословение, несущее изобилие!). Потом она входила в комнату, клала узелок на стол, развязывала полотенце, покрывала им стол и сито, которое оставалось в середине стола, брала несколько орехов и кидала их во все углы комнаты, произнося: «Kúty, kúty, štedré kúty, nemám vás s čím obdariti, len z

týmto štyrmi orieškami» (Углы, углы, щедрые углы, нечем мне вас одарить, только этими четырьмя орешками). Подобный обряд совершал в среднем Поважье (западная Словакия) хозяин. В этом крае, где протекает р. Вага, крестьянская семья, заслышав вечерний звон, молилась, а затем в доме гасили свет и хозяин выходил во двор. Через минуту он возвращался, держа в одной руке зажженную свечу, а в другой сито с разными плодами. В дверях он произносил рождественское пожелание: «Vinšujem vám tieto slávne sviatky Krista Pána narodenie, aby vám dal Pánboh zdravie, šťastie, božské požehnanie» (Поздравляю вас со славным праздником Рождества Христова, пусть даст вам Господь Бог здоровье, счастье, божье благословение, а после смерти царствие небесное, чтобы вы могли добиться всего, что у Господа Бога попросите). Потом он брал горсть орехов и со словами «Aj hentým aby Pánbiček požehnal» (Айда туда, пусть Боженька благословит) разбрасывал их по углам. Затем он ставил сито на стол и все садились вокруг него. В селах в верховьях р. Грона рассказывали, что в те дома, в которых был забыт и не исполнялся этот обычай, ходили души покойников и плакались, что они голодны (Horváthová 1986, 68–69).

На этом основании известная словацкая исследовательница народной культуры Эмилия Хорватова сделала вывод, что бытовавший еще несколько десятилетий тому назад в западных и центральных областях Словакии обряд первоначально был своего рода жертвоприношением душам умерших предков, подобно обряду бросания в начале ужина гороха по углам «для душ». В некоторых словацких зонах брошенный по углам «для душ» горох потом давали курам. В северной Ораве души уже не упоминались, они были забыты, а в Оравской Полгоре полагали, что горох следует бросать от беды, которую он успокоит, и та не потребует большей жертвы. В Груштинe бросание гороха превратилось в ритуал, связанный с домашней птицей. Хозяйка, кидая в углы горох, призывала: «Cip, cip, na kuriču, aby ste všetky ostávali doma!» (Цып-цып, курочки, оставайтесь все дома!) (там же, 69). Последний пример указывает на возможность перемены первоначальной целевой направленности и внутреннего смысла обряда под влиянием места и времени его исполнения. У всех славян широко известны ритуальные действия, исполняемые в Сочельник для того, чтобы куры велись и неслись в доме. С этой целью обычно кормили кур в замкнутом кругу. Связующим смысловым звеном между этими исконно различными обрядами был, вероятно, один из финальных моментов ритуала — скормливание брошенного в углы гороха курам, что является локальной словацкой особенностью.

В восточной Польше, в районе Жешова в Вербное воскресенье после освящения «пальм» (пучков вербы) крестьяне трижды обходили

дом, ударяя три раза по каждому углу, «чтобы не было мух, блох и иного гнуса» (с. Ясельское; Karczmazewski 1972, 54). Аналогичный обряд известен в Черногории, в Грбле, где считают, что блох можно вывести, если трижды ударить палкой во все четыре угла дома и при этом произнести: «Све у гору и у воду!» (Всё в лес и в воду!) (Вукова грађа 1934, 10). Т. А. Агапкина в обстоятельной статье «Угол» в словаре «Славянская мифология» отмечает, что русские крестьяне, «чтобы летом гады не проникли в избу, в Страстной четверг обливали холодной водой наружные углы; для избавления от мышей — разбрасывали по углам дома скорлупу освященных пасхальных яиц; чтобы в доме не было блох, посыпали углы снегом и т. д. Подобным же образом защищали и поля — от мышей, грызунов, града, нечистой силы и др.: закапывали по углам кости пасхального поросенка, яйца, втыкали ветки освященной вербы и т. п.» (СМ, 380). В этой же статье Т. А. Агапкиной приводятся также свидетельства, что русские на Благовещение окуривали углы от нечистой силы и болезней, а белорусы, «стремясь избавиться от домового, портившего скот, окуривали углы дома освященным маком и говорили: „Домовой, иди домой, эта хата моя“» (там же).

Ко всем приведенным ритуалам и народным представлениям можно добавить еще два примера из южновеликорусской и белорусской традиции.

В рязанской свадьбе присутствует такой эпизод: «Отец невесты запирает от поезда ворота и открывает их только по получении выкупа за невесту — от двух до пятнадцати рублей серебром. Поезжане без жениха входят в дом с кнутями и здесь прежде всего охлыстывают все четыре угла избы, выкупают стол и ведут жениха» (с. Кидусово Спасск. у. Рязанск. губ.; Зеленин 1916, 1175–1176). Таким образом, хлыстание углов присутствует и в семейном свадебном обряде, что пока не зафиксировано в других славянских традициях и зонах. Любопытен и второй пример, записанный в прошлом веке в повете гор. Борисова. Там говорили, что «ежели дым зажженного пера из подушки расходится по углам, большой будет жить, ежели за порог, то умрет» (Шейн 1902, 490).

Комментируя первый пример, было бы неправильно полагать, что битье углов кнутом в рязанской деревне Кидусово направлено против нечистой силы или нового домового, как это происходило в костромском селе Улешпань, что в Нерехтском уезде. Здесь следует предположить типичную для свадебной обрядности магию, провоцирующую плодородие, совершение акта, подобного бичеванию перед первой брачной ночью покрытых одеялом молодых, бытовавшему в Белозерье, и многим другим действиям ритуального битья (см. «Бить» в: СД, 1, 177–180). Что же касается второго примера, то он достаточно ярко демонстрирует противопоставление углов и порога дома. Эта корре-

ляция может быть установлена по ряду признаков, но в приведенном тексте она осуществилась по признаку «живой-мертвой», что весьма показательно и интересно. О связи порога дома с культом мертвых хорошо известно (см.: Байбурин 1983, 136–138; Чајкановић 1994/1, 414–422). В свое время еще В. Даль в своих «Пословицах» приводил великорусское верование, согласно которому «если при соборовании свечи упадут комлем к порогу, то больной умрет» (Даль 1957, 926).

Однако восприятие углов избы в качестве символически-магического признака жизни встречается в славянской народной традиции редко. Впрочем, если обратиться к символике и духовной функции восточного, первого по счету угла, многое в рассматриваемой корреляции прояснится. У всех русских и всех восточных славян вообще первым углом в избе (хате) считается, как правило, восточный — *передний, красный, старший, святой, божий, верхний* угол или *покутье, кут, покуць*³. У восточных славян в этом углу находится божница с иконами, лампадой и другими сакральными предметами. По отношению к красному углу ставится стол, лавки, совершаются ритуальные действия. По свидетельству Н. Ф. Сумцова, «при переходе в новый дом в старом выметают сор, от которого берут горсть и бросают ее в передний угол нового дома» (Сумцов 1890, 97). Более сложный ритуал зафиксировал Г. К. Завойко. Он заметил, что владимирские крестьяне закапывают в избе горшки, из которых обмывали покойников, в разных местах в зависимости от их иерархического места в семье. Горшки менее видных членов семьи зарывали подальше, но если умирал глава семьи — хозяин, его горшок клали под «верхний» угол, «чтобы не переводился домовый» (Завойко 1914, 191). Подробнее с аргументированным анализом фактов о красном угле писал А. К. Байбурин (Байбурин 1983, 149–153).

В последнем примере отображена связь красного угла с покойником-хозяином и домовым. Подобная связь, хотя и не в столь яркой форме, обнаруживается в сербском обряде бросать в Сочельник в четыре угла дома грецкие орехи. Дело в том, что в сербской, болгарской и македонской народной традиции грецкий орех считался деревом уопших, деревом, связанным с хтоническим миром, с преисподней. Поэтому в сербских селах Сретечкой Жупы (юго-запад области Косово и Метохия), «как вспоминают старики, орех не решались рубить и жечь, так как его считали особым деревом, деревом — самим по себе (*само*)». Это единственное из плодоносящих деревьев, которое, по представлениям жителей Сретечкой Жупы и других сербских этнических регионов, может оказывать отрицательное воздействие на человеческую жизнь уже

³ Отметим, что от корня **kpt-* 'угол' образуется у южных славян и название дома: сербск.-хорв. *кућа* (из **kpt-ja*), макед. *куќа*, болг. *къща*.

только тем, что будет продолжительное время находиться вблизи человека. В этих селах раньше не решались сажать орехи вблизи дома, потому что считали, что тень ореха не должна падать на дом. Про того, кто посадит орех, говорили, что он умрет тогда, когда толщина ствола ореха достигнет толщины его шеи. И поныне еще верят, что тот, кто заснет под орехом, потеряет сознание. Об одном человеке из села Мушниково рассказывали, что он однажды заснул под орехом в среду, а проснулся в субботу (Никифоровский 1897, 115–116). В зоне Лесковацкой Моравы сербы до Троицы (*Пресвете*) не рвали ореховый лист и даже его не нюхали. Но на Троицу женщины шли на кладбище, обметали могилы ореховыми ветками и украшали ими надгробные кресты и памятники. В селах Скопской котловины в Македонии в день Троицы церкви мелись и украшались ореховыми ветками, македонки же три праздничных дня подряд ходили на кладбище и раздавали друг другу поминальную еду. А в селе Шишеве в тех же краях на Троицу тоже обметали могилы и обкладывали их ореховыми листьями. По дороге домой из церкви несли ореховые ветки, раздавая по веточке каждому встречному, «чтобы у покойников была тень» (Филиповић 1939, 401). Там же в Македонии несколько южнее, в районе Штипа, на Троицу приносили в церковь ветви ореха и другой зелени и разбрасывали их по полу для того, «чтобы общаться с умершими родственниками». При этом молящиеся приносили лицом к листьям ореха и старались услышать, что говорят умершие (Чагаров 1894, 121). Точно так же в северо-западной Болгарии в Михайловградском округе молящиеся на Троицу ложились в церкви после службы на устланный ореховыми листьями и ветками пол и «слушали покойников» (устное сообщение Л. Н. Виноградовой).

Таков имеющийся в нашем распоряжении материал. Вероятно, он не исчерпывает всех примеров, зафиксированных в различных этнографических описаниях и архивных материалах, однако его безусловно можно считать достаточным для того, чтобы сделать основные обобщения и выводы.

В первую очередь следует отметить общеславянский характер отношения к четырем углам дома как к сакральному месту, чаще всего как к месту пребывания домашнего духа — домового либо душ предков. При этом культ домового ярко выражен у северновеликороссов, у части белорусов и у родопских болгар, а культ душ, покойных домашних родственников — у словаков. У сербов, македонцев и части болгар он выражен косвенно через ритуал бросания орехов в Сочельник.

В то же время почитанию углов дома присуща в славянской народной традиции при едином идейно-смысловом содержании четко выраженная диалектная (территориальная) вариантность, обособляющаяся по ряду признаков (предметных, акциональных, темпоральных).

В общеславянском масштабе выявляется также прямая связь почитания домового и домашних покойников («душ», «душек»), связь, близкая к их отождествлению и взаимозаменяемости.

Ритуал почитания четырех углов совершается по большей части в рождественский сочельник, во время, когда на сакральной семейной трапезе незримо присутствуют или приглашаются покойники-предки и когда их участие обозначается многими иными ритуальными действиями и символами. Почитание или своеобразное «кормление» предков выражается в бросании плодов орехового дерева по углам в Сочельник, в то время как листья этого дерева у южных славян выполняют свою ритуальную функцию, направленную на установление связи с покойниками-«родителями», в другой поминальный праздник — на Троицу. Рассматриваемый обряд, таким образом, календарно приурочен. У хорватов в Синьской Краине он исполняется в память покойников на Сретение.

Среди семейных обрядов ритуал, касающийся углов дома, фиксируется редко: в погребальном обряде — на Вологодчине, на Карпатах у гуцулов и в сильно измененном виде у личан-католиков в Далмации, в свадебном обряде у штирийских словенцев и рязанских великороссов.

В окказиональных обрядах рассматриваемый ритуал применяется, как и следовало ожидать, при вселении в дом, когда запускали кота и кланялись четырем углам (Пинежье), клали разрезанную на четыре части булочку в четыре угла (Забайкалье) либо поливали углы водой (Пиринская Македония). Но еще чаще в севернорусской зоне к нему обращались при отеле коровы на 12-й или 6-й день. Корова и теленок во Владимирской губернии окуриваются мхом или паутиной, добытыми в четырех углах избы. В некоторых этнокультурных зонах ритуал, связанный с четырьмя углами дома, имеет не только охранительный или охранительно-целительный, но и чисто лечебный характер. Так, в восточном Полесье в районе Брагина страдающего и кричащего от ночной бессонницы младенца подносили к четырем углам со словами: «Кутóчки-братóчки, возьмите от младенца ночнички да пошлите на него соннички». Обратившая внимание на этот пример Л. Н. Виноградова справедливо видит в нем некий уговор об обмене, некое обращение к углам как к одухотворенным существам (Л. Н. Виноградова 1993, 158).

Обращение к четырем углам известно и в очистительной магии, направленной на изгнание из дома мух, блох и тараканов, мышей. В районе Жешова в восточной Польше и у русских этот ритуал был календарным (Вербное воскресенье, Страстной четверг), а у черногорцев, видимо, окказиональным. Его сфера действия была в значительной степени периферийной по отношению к основной, глубинной семантике и функциональной нагрузке рассматриваемого обряда, а ло-

кальное распространение достаточно ограниченным из-за того, что изгнание насекомых из дома у славян совершалось по большей части другими магическими средствами (см.: Терновская 1981, 139–152).

Наиболее архаическим по внутреннему смыслу и по целевой направленности, судя по всему, оказывается северновеликорусский окказиональный ритуал, связанный с покупкой и приводом скотины в новое место жительства, с отношением домового к скотине. Тройственная связь у славян: домовый — покойник — скотина (говяда) требует отдельного описания и подробного рассмотрения. Однако о ее существовании свидетельствуют хотя бы такие обычаи, как похороны покойника во все времена года на волах и саях или бужение скотины в случае смерти хозяина дома, сохранившиеся в сербской традиции почти до наших дней.

Ритуал «четырех углов» отличается четким единством места, времени и действия, и даже не только и не столько их единством, сколько определенностью и замкнутостью места (оно — основа ритуала), краткостью времени действия и малым разнообразием действия. Так, местом могут быть только четыре угла дома (различаются внутренняя и внешняя сторона), редко углы двора или поля; временем — разные окказиональные обряды или хозяйственно-торговые события; действием — бросание, помещение разных предметов в углы (хлеба, орехов, скорлупы от пасхальных яиц) или бичевание, битье углов, поливание их водой. Число действующих лиц также ограничено: при бросании или помещении в угол действует хозяйка или хозяин, при битье палками или бичевании углов действует хозяин, домохозяин или поезжане-мужчины. Бросают или кладут в углы: куски хлеба, лепешки, орехи, горох, скорлупу от освященных яиц.

В большинстве случаев ритуал «четырех углов» совершался молча. Однако у словаков в Сочельник он мог сопровождаться ритуальным диалогом, обращением к углам («Kúty, kúty...»), к курицам; у крайних сербов тогда же — краткой молитвой («Во имја Оца...»); у русских на Благовещение — напутствием домовому («Домовой, иди домой!»); у родопских болгар — приветствием домовому-хозяину («Радувай се стопане...!»); у русских после новоселья — словами, изгоняющими нового пришельца домового («Нового хозяина, вон со двора...!») и т. п. Вербальный компонент сохраняют многие отгонные, охранительные и лечебные ритуалы «четырех углов».

Первая публикация:

Н. И. Толстой. «Без четырех углов изба не строится» (заметки по славянскому язычеству) // *Studia mythologica Slavica*. Ljubljana; Pisa, 1998. [Knj.] 1. S. 9–21.

МАГИЧЕСКИЕ ОБРЯДЫ И ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ЮЖНОСЛАВЯНСКИМИ «ОДНОМЕСЯЧНИКАМИ» И «ОДНОДНЕВНИКАМИ»

Проблема сакральности и символики чисел в разных народных и книжных традициях и их жанрах, прежде всего фольклорных и мифологических, давно интересовала и продолжает интересовать исследователей. Больше всего внимания уделялось и уделяется начальным единицам числового ряда — числу два и три, а затем их удвоенным (четыре), утроенным (девять, «тридевять») величинам, неделимому числу семь, дюжине, сороковке и т. п. Немало работ посвящено противопоставленности чета и нечета в разных мифологических и культурных представлениях, начало которому дают пары 1 : 2 и 2 : 3. Пара 2 : 3 в славянской, индоевропейской и ряде других древних традиций осмысливается в большинстве случаев, по крайней мере в славянской народной среде, как противопоставление отрицательного и положительного начала (зла и добра, беды и благополучия, нечистого и чистого, сакрального).

Глубинная семантика числа *два* в славянской и родственных традициях ярко выступает в мифологической и обрядовой функции парных предметов или живых существ. К ним в первую очередь относятся близнецы (у человека и животных), сросшиеся или оставшиеся в одной оболочке двойные плоды, желтки в яйце, колосья и т. п. Если обратиться к славянским верованиям, связанным с близнецами, то они по большей части трактуют одновременное рождение двух существ как большую беду, способную повлечь за собой ряд других несчастий в семье. Правда, в некоторых зонах славянского этнического мира различно проявляется отношение к близнецам-младенцам и близнецам-животным: появление первых воспринимается весьма отрицательно, как несчастье, кара, наказание, а появление вторых — вполне положительно, поскольку это увеличивает приплод скота ¹.

¹ Некоторое, далеко не полное представление об этих верованиях дают следующие примеры. Сербь в селах Дуваньского Поля (западная Босния) считают, что «когда рождаются близнецы — это плохо („није добро“), и для дома, и для села; лучше бы было, если бы один из них умер». Они комментируют это событие поговоркой: «Да је срећа не би се двоје родило!» (Двойня не рождается к счастью!) и полагают, что «если один умрет, он унесет с собой все несчастья, и оставшийся в живых будет от них избавлен» (Филиповић 1967, 304). Гуцулы на Карпатах думают, что «если корова отелила близнецов, то это знак величайшего счастья, в то время как дети-близнецы означают кару Божью» (Kaindl 1894, 1203). Сербь в Верхней Пчине радовались близнецам в приплоде скота, но были весьма недовольны появлением на свет близнецов-младенцев

Известно и другое отношение к появлению близнецов. Вообще амбивалентность — едва ли не основная черта народных представлений о близнецах. С одной стороны, близнецы опасны, и их появление не к добру, с другой стороны, они во многом обладают сверхъестественной силой, которая может быть использована в борьбе со злым началом, с напастями, болезнями, падежом скота и т. п. Это ставит близнецов (людей и животных) в один ряд с добрыми колдунами и знахарями, «двоедушниками», «облакопрогонниками», отгоняющими вредоносные тучи, вообще в ряд с людьми и животными, способными отвести беду, преградить путь угрожающей стихии или повальному мору (Толстые 1981б, 102–113). Близнецы, согласно народному сознанию, по внутренней своей сущности двусторонни, обращены к двум сторонам — человеческой и внечеловеческой, как двусторонней оказывается межа, соседствующая с двумя полями и разделяющая их. Это делает ее сакральной, в одно и то же время опасной и чудодейственной. Такими же свойствами обладает и временная граница дня и ночи — утренний рассвет и вечерний закат. Порог, тын (забор), дерево или ряд деревьев, подобно меже, также обозначают *limes* — «разграничение» и являются местом целого ряда обрядовых превентивных действий. Поэтому близнецы привлекаются к исполнению некоторых предохранительных и защитительных ритуалов, из коих следует особо выделить обряд опахивания села, совершаемый близнецами-пахарями при помощи близнецов-волов для того, чтобы в селе не появилась чума, не начался падеж скота и т. п.

Едва ли не основной и наиболее важной особенностью представлений о близнецах у славянских и не только славянских народов является устойчивая вера в общность судьбы близнецов, основанная на общности их души, заложенной еще в материнской утробе. Именно на этом основании в южнославянской среде бытовали и кое-где бытуют до сих пор ритуалы «разделения» близнецов, исполнявшиеся и исполняемые в том случае, когда один из близнецов умирает и когда, по упомянутым представлениям, смерть одного из близнецов должна повлечь за собой и смерть другого. Такие ритуалы характерны для сербов и болгар; они не встречаются у хорватов и словенцев и совершенно неизвестны западным и восточным славянам. Типично сербскими,

(Филиповић, Томић 1955, 106). Несколько иначе относились к подобным событиям сербы из Височской Нахии (Босния). Они говорили, что, «когда корова отелит близнецов, кто-то в доме умрет, но если это случится у овцы или овца окривеет на один глаз, это знак, что хозяину повезет с овцами» (Филиповић 1949, 197). Однако сербы из Ресавы (центральная Сербия) относятся к ягнятам-близнецам с такой же предосторожностью, как и к младенцам-близнецам, и потому они убеждены, что, «если овца окотит двух ягнят, одного следует резать» (Бошковић-Матић 1962, 199).

болгарскими и македонскими являются также представления об «одномесечниках» (серб. *једномесечници*, болг. *едномесечета*) и «однодневниках» (серб. *једноданци*), т. е. о детях, имеющих общих родителей и родившихся в один и тот же месяц или день недели, но не в одни и те же роды. Одномесечники и однодневники приравняются к близнецам почти во всех отношениях; поэтому верят, что они наделены общей судьбой и поэтому же ритуал разделения близнецов применяется и для разделения одномесечников.

В этнографической литературе имеется лишь одна работа, посвященная интересующей нас проблеме. Она принадлежит известному сербскому исследователю Мирке Барьяктаровичу, изложившему в начале 70-х годов основной известный ему материал и связавшему его с верованиями о счастливых и несчастных («добрых и злых») днях, о фазах луны (месяца) и о медведе, распространенными в сербском народе (Барьяктаровић 1973, 67–79). С тех пор число фактов и источников, свидетельствующих об однодневниках, увеличилось, а само явление стало осмысляться иначе. Все это дает нам основание вновь обратиться к исходным данным (полевым записям), к их совокупной интерпретации, тем более что вопрос одномесечников не стоит особняком, а связан со всей проблемой парности и двойственности в целом.

Первым ученым, обратившим внимание на институт одномесечников, был Вук Караджич. В составленном им «Сербском словаре» (1818 г.) он дал следующую словарную статью, которую мы даем в русском переводе с сербского и немецкого:

Једномјесечници, *муж., мн.* (Ерц.). Братъя, сестры, или брат и сестра, братъя и сестры (*Geschwister*), у которых день рождения приходится на тот же месяц. Когда кто-либо из одномесечников женится или выходит замуж, тогда другой не смеет оставаться дома (его отсылают в другое село) и не должен есть ничего из еды, приготовленной для свадьбы. Когда один из одномесечников умирает, тогда связывают путами ногу мертвеца с ногой живого одномесечника, и этот живой призывает к себе какого-нибудь парня (с которым он дружен и близок) и говорит ему: «Да си ми по Богу брат, пусти ме (или: одријеши ме)» — Будь мне братом во Боге, освободи меня (или: развяжи меня). Тогда этот парень раскрывает путы, освобождает живого одномесечника и становится с ним побратимом» (Караџић 1818, 282).

Помета Вука Караджича «Ерц.» означает, что обряд бытует и запись сделана в Герцеговине, само же описание ритуала снабжено пояснением, что «такое делается не повсюду, а больше всего там, где женщины часто гадают и ворожат и этой ворожбе верят» (там же).

Таково первое описание сербского герцеговинского «отварања», дословно «открывания», т. е. освобождения или разделения одномесячников друг от друга. Характерно, что для разрыва парной (или близнецной) связи нужно вступить в другую подобную связь, т. е. приобрести побратима и тем самым спасти себя от смерти.

Следующим за свидетельством Вука Караджича было описание Милана Миличевича, автора известной книги «Жизнь сербов-крестьян» (1894). В конце XIX в. Миличевич почти повторил то, что сообщил Караджич в начале века: «Одномесячниками называются в доме те дети, которые родились в том же месяце. Полагают, что их судьба будет одинаковой. Поэтому, когда кто-либо из них умирает, боятся, что умрет и другой одномесячник. Этому сопротивляются так: закладывают в пути одну ногу мертвеца и ногу живого одномесячника и запирают их. Затем живой одномесячник зовет кого-то из своих друзей словами: «По Богу да си ми брат (или сестра), откупи роба от гроба!» (Будь мне братом (или сестрой) во Боге, откупи раба от могилы!). Призванный приходит, отпирает пути и освобождает одномесячника. После этого они становятся побратимами или посестримами. В качестве варианта такого обряда тот же автор приводит случай, когда оставшийся в живых одномесячник зовет кого-нибудь из своих сверстников, трижды восклицая: «Прими Бога и светог Јована, и извади роба из гроба!» (Приими Бога и святого Иоанна и извлеки раба из могилы!). При этом старуха-ведунья трижды запирает и отпирает пути. Сверстник становится побратимом, и с ним устанавливаются отношения, как с родным братом (Милићевић 1894, 337–338).

Есть основания предполагать, что ритуал разделения применялся в прошлом, вероятно, прежде всего к близнецам, как это видно из недавних записей, сделанных в западной Сербии в зоне Драгачева, где на похоронах одного из близнецов гроб с покойником ставился возле вырытой могилы, а слева от гроба на гробовую крышку ложился «откупающийся» брат. Женщина цепью привязывала его правую ногу к левой ноге покойника, затем она давала живому близнецу большой белый цветок, чтобы он поцеловал цветок и положил на грудь мертвого брата со словами: «Ја теби бели цвет, ти мени бели свет!» (Я тебе белый цветок, ты мне белый свет!). После этого цепь развязывалась, и живой брат уходил, не оглядываясь, домой с одним из своих соседей (Маринковић 1983, 82). Восточнее Драгачева в районе Гружи (южная Шумадија) после смерти одного из близнецов или одномесячников, чтобы «не оказаться увлеченным в могилу», оставшийся в живых «отпирался» (*отклапао се*) от покойника тем, что трижды бросал мертвому брату желтый цветок со словами: «Ја теби жут цвет, а ти мени бео свет!» (Я тебе желтый цветок, а ты мне белый свет!). Три желтых цветка оставались в гробу (Петровић 1948, 306).

Мотив белого света присутствует и в заклинании, записанном недавно в весьма архаическом в языковом и этнографическом отношении сербском анклав в Румынии в зоне Дунайской теснины (Железных ворот). Там помимо других ритуалов «отпирания» (*отвараня*) исполнялся следующий. Женщина на кладбище брала замок и, отпирая его и запирая несколько раз, произносила: «*Ја отварам роба / Од мртвог гроба / (имя рек) тебе бије / Ладном водицом / И зеленом травчицом / А ти њему дај / Живота и блага / Дугога века / И белогa света!*» (Я отпираю раба / От мертвецкой могилы / (имя рек) тебя бьет / Холодной водицей / И зеленой травушкой. / А ты ему дай / Жизни и богатства / Долгого века / И белого света!) (Крстић 1987, 59–60). Отметим, что этот конкретный ритуал не обязательно связан с одномесечниками, а может относиться просто к близким родственникам, один из которых скончался и, по народному верованию, «манит к себе» другого, дорогого ему человека.

В районе Такова у сербов «откупались от могилы» (*откупљивање од гроба*) и тогда, когда в семье умирало много детей и следовало остановить это умирание. Оставшегося в живых ребенка привязывали за ногу к надмогильному кресту. Это же иногда делали, когда умирала мать, имеющая несколько малых детей, чтобы она их не «повлекла за собой». Ритуал выполнялся в день похорон матери или тогда, когда дети начинали болеть. Тот, кто производил «выкуп» (*откупљивање*), становился побратимом и произносил трижды: «Ево теби, мајко, бео цвет, а ти нама дај бео свет!» (Вот тебе, мать, белый цветок, а ты нам дай белый свет!). После этого возвращались домой, не озираясь (Филиповић 1972, 117–118). В той же зоне Такова, когда кто-нибудь умирал, совершался ритуал «откупа» от покойника того, кого покойник особенно любил. Делалось это дома или на кладбище перед погребением. Ногу покойника и ногу «пациента» скрепляли путами. Хозяин дома или кто-либо из домочадцев трижды обращался к приглашенному в дом исполнителю ритуала со словами: «Откупи ми роба од гроба, по Богу си ми брате!» (Откупи мне раба от могилы, мой брат во Боге!), а исполнитель отвечал: «Откупићу ти роба од гроба, да си ми по Богу брате!» (Откуплю тебе раба от могилы, будь мне во Боге братом!). Затем путы снимались и отбрасывались в сторону. С этого момента исполнитель ритуала становился братом «заказчика», т. е. того, кто просил его исполнить ритуал, и дядей «пациента», т. е. того, кого «откупали» от покойника. Они ходили друг к другу в гости и считались родственниками, их дети не могли вступать в брачные отношения, но на них самих этот запрет не распространялся. Если же покойник часто посещал своего близкого во сне, такой обряд мог быть произведен и после похорон. В этом случае отец и мать того, кому видит-

ся покойник во сне, братались с исполнителем ритуала и считали его братом или сестрой (Филиповић 1972, 117). В этих примерах мотив абсолютно и относительно одновременного рождения (близнецов и одномесячников) отсутствует, и на первый план помимо мотива обычного родства выступает мотив душевной привязанности и любви. Функциональная направленность обряда тоже оказывается особой: вместо охранительных целей, которые все же в ослабленной мере присутствуют в ритуале, на первый план выступает установление некровного родства.

Представления об общности судьбы одномесячников и однодневников, выражающиеся прежде всего в убеждении, что смерть одного из них влечет за собой и смерть другого, распространены и в сербском Поморавье, и во многих зонах Болгарии, о чем речь пойдет ниже. Сведения, собранные в Поморавье, в зоне городов Алексинца и Лесковца, разнообразны и разноплановы. В селах около Алексинца известен ритуал, близкий к описанным выше, но все же имеющий ряд характерных особенностей. Мертвому одномесячнику завязывают на пальце красную нитку, а живому желтую. Живой держит в руках желтый цветок, и с ним он три раза обходит своего брата мертвеца, трижды произнося: «Ево теби, Н. (имя покойника), жути цвет, а ти мени живот и здравље!» (Вот тебе, Н., желтый цветок, а ты мне дай жизнь и здоровье!). После этого желтую нитку и желтый цветок он дает покойнику, а красную нитку отбирает у него и повязывает себе на палец. Но красная нитка остается у живого одномесячника недолго: перед тем как покойник будет опущен в могилу, он снимет с пальца нитку и повесит ее на плодовое дерево (Антонијевић 1971, 156). Переноса основной анализ знаковых корреляций в заключительную часть нашей статьи, отметим все же ярко подчеркнутую символику цвета, выраженную и предметно, и вербально. Желтый цвет смерти и того света четко противопоставлен красному цвету жизни и плодородия в последнем примере или белому цвету этого света в примерах предшествующих (Раденкович 1989, 122–148). Они воплощены в предметах, несущих в других обрядах немалую мифологическую нагрузку, — в цветке и нитке (Трубицына 1983, 113–114).

В округе города Алексинца, в селах, расположенных восточнее реки Морава, чтобы покойник-одномесячник не утащил своего живого брата на тот свет («да не би повукао на онај свет»), у креста на могиле умершего зарывают во время похорон бутылку с вином, выкапывают ее через 40 дней и дают пить вино оставшемуся брату одномесячнику (Антонијевић 1971, 156). В соседней зоне, в округе города Лесковца защищали оставшегося в живых брата-одномесячника тем, что измеряли его рост либо красной шерстяной ниткой, либо веткой шиповни-

ка, отрезали нитку или палку по росту и клали нитку или палку с обвитой вокруг нее ниткой в гроб с покойником. Верили, что это удолетворит покойника, что он останется довольным («тако је мртвац задовољан»). Кроме того, брали носок (чулок) живого одномесячника, наполняли его землей с могилы, вырытой для умершего брата, и закапывали такой носок вместе с покойником или брали большой камень, измеряли его на весах и клали в гроб вместе с покойником. В этих случаях и отрезок нитки, и палка шиповника, и носок с землей, и камень выступают как двойники человека; притом следует отметить, что в функции двойника эти предметы могут выступать и в других, отчасти сходных ритуалах. Весьма любопытно и показательно свидетельство самих исполнителей обрядового действия, считающих, что «покойник останется довольным». Покойнику, по представлению носителей традиции, и на том свете нужно быть вместе со своим напарником — одномесячником или однодневником или с его заместителем (Ђорђевић Д. 1958, 496–497).

В тех же селах в округе Лесковца отсылали во время похорон оставшегося в живых брата-одномесячника из села за реку или за ручей («преко текуће воде») и давали ему пить воды, которой предварительно омывали надмогильный крест. Помимо этого там же бытовали еще два ритуала разделения одномесячников: при помощи яблока и при помощи яйца. Пока покойник лежал еще дома, приносили яблоко и у края гроба разрезали его так, что одна половина падала в гроб, а другая вне его. Эту вторую половину получал живой одномесячник, а первая оставалась рядом с покойником. С яйцом поступали иначе. Находили яйцо с двумя желтками, варили его, разделяли на две части — одну оставляли в гробу с покойником, другую давали живому одномесячнику вместе с вином, которое до того было пролито через пробуравленное отверстие на кресте (там же, 496–497). Манипуляции с яблоком и с яйцом являются по сути дела имитативной магией — разделение единого на две, более уже несоединимые части путем разрезания и варки (превращения сырого в вареное) и разрезания на части. Съедание половины яблока и половины яйца с отдельным желтком равносильно и причащению, и окончательному изменению предшествующего состояния (близнечной связи).

Следует отметить, что ритуал с яйцом, имеющим два желтка, производится не только после смерти одного из одномесячников, но и при их жизни, чаще всего когда одномесячники еще в детском возрасте и когда один из них заболевает. У сербов и у болгар широко распространено верование, что «как только заболеет один из одномесячников, должен заболеть и второй». Поэтому в сербских селах в районе Ужице (западная Сербия), «чтобы нарушить связь судьбы двух чело-

веческих существ», принуждают одномесячников и однодневников съесть порознь два желтка из одного яйца, стоя при этом у порога по двум его сторонам (Зечевић 1984, 347). А на Тимоке (северо-восточная Сербия) в той же ситуации пекли яйцо с двумя желтками, давали одномесячникам съесть эти желтки и верили, что после этого дети перестанут болеть в одно и то же время (Станојевић 1933, 60).

На той же сербской этнической территории известны и случаи, когда интересующий нас ритуал выполняется не в защитных, превентивных целях, а для того чтобы излечить больного, вернуть ему здоровье. Ритуал, таким образом, меняет свою функциональную направленность и становится средством народной медицины.

Так, в юго-западной Сербии в селах горного массива Копаноник, расположенных на реке Ибар, когда кто-нибудь тяжело болен в течение продолжительного времени, ворожей советуют «откупить» (*да се откупи*) больного от покойника, который его заманивает (*мами*) к себе. Этот откуп совершается при помощи ритуала побратимства. Больной приглашает своего будущего побратима на кладбище и берет с собой носок, «железо» (кандалы, путы) и цепь для весов. Носок он наполняет землей из могилы того покойника, который, по подозрению больного, заманивает его. Затем носок с землей и ногу больного привязывают цепью или запирают в «железа». При этом больной трижды обращается к будущему побратиму со словами: «Примаш ли Бога и светог Јована?» (Принимаешь ли Бога и святого Иоанна?), а побратим отвечает: «Примам Бога и светог Јована!» (Принимаю Бога и святого Иоанна!), на что больной снова спрашивает: «Откупи роба од гроба?» (Ты откупил раба от могилы?) и получает ответ: «Откупљуем роба од гроба!» (Откупаю раба от могилы). После этого побратим отпирает «железо» или замок на цепи и высыпает землю из чулка на могилу. С кладбища идут с дарами в дом больного, где пируют и «благословляют» побратимство (*братимство*) (Милошевић 1936, 51). В обряде уже известные нам по другим описаниям заклинания построены в виде ритуального диалога — вопросов и ответов (Толстой 1984), а кандалы и носок с землей, равно как и запираение и отпираение, функционируют так же, как и при разделении одномесячников и однодневников. О них, однако, в описанном выше обряде нет упоминания, но в другом свидетельстве из восточной Сербии, из зоны Враня, они присутствуют и притом в обязательном порядке. Жители Враня и его округи прибегают, по свидетельству В. Николич-Стоянчевич, к побратимству лишь в одном случае — в случае болезни. Тогда больного «отпирают» (*отклапају*) на безымянной могиле (*незنامом гробу*). Тот, кто больного «отпирает», становится в зависимости от пола побратимом или посестримой больного. Но отпирающим должен быть

однодневник или одномесечник больного. Видимо, он не должен быть родственником (Николић-Стојанчевић 1974, 328).

Здесь мы сталкиваемся с еще одной ритуальной функцией однодневников, но уже в том случае, когда кровное родство отсутствует и остается лишь «родство» по дню недели или месяцу рождения. На реке Тимоке (Северо-Восточная Сербия) лечение болезни, если не было отпирания (*отварање*), производится взвешиванием. Больного взвешивают (*мери се*) на весах (притом на вес особого внимания не обращается), затем берут три ветки — от кизила, вербы и какого-нибудь плодового дерева, связывают красной ниткой, привязывают к камню и взвешивают его (снова не интересуются весом). Веточки с камнем и ниткой несут на кладбище и кладут на заброшенную безымянную могилу со словами: «Петра (имя больного) ти не дам, ево ти давам камен!» (Петра я тебе не даю, вот даю тебе камень!). По свидетельству М. Станојевића, «это исполняется главным образом с одномесечниками, притом если одномесечниками оказываются отец и сын, тогда одного из них „меряют“, а другого „отпирают“» (Станојевић 1933, 70). Из этого сообщения можно сделать вывод, что подобная манипуляция может быть проделана с больным, не имеющим в своей семье близких одномесечников. В этом случае о побратимстве речь не идет, хотя некоторые действия и атрибуты ритуала (безымянная могила, камень, ветки) используются в обряде братания².

Примером того положения, когда побратимство вызвано исключительно болезнью, могут служить обряды братания в зоне города Болевца в восточной Сербии. Эти обряды весьма интересны по своей структуре и по богатству магических действий и ритуальных предметов. В селах около Болевца полагают, что, когда человек болеет и вянет, это происходит потому, что умер какой-то его напарник, рожденный в тот же месяц (как видно из описания С. М. Грбича, — не от одной матери!), и тот зовет своего друга к себе. Чтобы побороть болезнь, есть лишь одно средство — «отварање» (букв. «отпирание») или «побратимство». Побратимами могут быть мужчина (*побратим*) и жен-

² К кругу рассматриваемых нами вербальных обрядовых текстов примыкает интересное заклинание или заговор, который произносится при рождении ребенка. Текст его приводит Й. Миодрагович в своей книге о сербской народной педагогике: «Земљо, Богомајко, дадох главу за главу, дадох тело за тело, дадох злато за злато, — откупиш роба од гроба, а подлогу у залогу!» (Земля Богоматерь, я дал (дала) голову за голову, дал (дала) тело за тело, дал (дала) золото за золото, — я откупил (откупила) раба от могилы, а основной взнос (?) в залог!). Заговор записан в Алексинце (южное Поморавье) Т. Джорджевичем и впервые опубликован в сербском журнале «Учитель» в 1897/98 учебном году (Миодраговић 1914, 64). Журнал оказался нам недоступным. Неясны условия, при которых произносился этот заговор. Любопытно лишь, что «откупльвание роба од гроба» происходило в первые минуты жизни ребенка.

щина (*посестрима*) — они заменяют брата или сестру. Чтобы найти побратима или посестриму, следует пойти к одной из соседок (так как нельзя брать женщину из дома, а нужно постороннее лицо) с железными путами, выйти с соседкой на перекресток на раннем рассвете до солнца и призвать первого встречного (он может быть кем угодно — мужчиной, женщиной, цыганом...) стать побратимом следующими словами: «Прими Бога и светог Јована, да отворимо роба од гроба» (Прими Бога и святого Иоанна, чтобы нам отвратить раба от могилы). Затем соседка и будущий побратим (*посестрима*) идут в дом больного и договариваются о трех этапах ритуала, которые должны быть исполнены в среду, пятницу и воскресенье. Местом ритуала может быть домашний очаг, порог, поленица во дворе, берег реки, вновь посаженное молодое дерево, безымянная могила или иное сакральное место.

Помимо больного и побратима в ритуале участвует и третье лицо, мужчина или женщина в зависимости от пола встреченного побратима. Это лицо и ведет диалог с побратимом, потому что сам больной должен сохранять молчание. В канун среды женщина из дома больного, измерив ниткой длину его стопы, отрезает пять веток такой же длины от кизила, вербы, ореха, шиповника и какого-нибудь плодового дерева (саженца), затем находит у реки камень с детский кулак и, вернувшись домой, красной ниткой измеряет рост больного. Обвитый веточками и повязанный ниткой камень кладется под голову больного на ночь со вторника на среду. А в среду ранним утром приходит побратим (*посестрима*) и у домашнего очага происходит «отварање». Больной, повернувшись к востоку, становится правой ногой на полено (головешку), и у этой ноги кладутся тот камень и ветки, о которых уже шла речь, а также три букетика цветов, из коих один должен быть из базилика, и серебряная монета. Третье, «нейтральное», лицо, ходившее за ветками и камнем, берет в руки железные путы, накладывает их на правую ногу больного, запирает их и обращается к побратиму с вопросом: «Примаш ли Бога и светог Јована, да отворимо роба од гроба?» (Принимаешь ли Бога и святого Иоанна, чтобы мы отвратили раба от могилы?), на что побратим (или *посестрима*) должен ответить: «Примаю Бога и светог Јована да отварамо роба од гроба, од знано и од незнано, од рода и од нерода, од венчано и од невенчано, од живо и од мртво, од виле и од але, од гору и од воду, од вука и од мечку, од сунца и од ветра, од месеца и од звезде, од стење и камење, и од све дивљине и од све питомине!» (Принимаю Бога и святого Иоанна, чтобы нам отвратить и оградить раба от могилы, от ведомого и неведомого, от порожденного и непорожденного, от венчаного и невенчаного, от живого и от мертвого, от вилы и от змия, от леса и от воды, от волка

и от медведя, от солнца и от ветра, от месяца и от звезд, от скал и от камней и от всего дикого зверья, и от всего домашнего скота!).

Такой диалог произносится трижды, и трижды нога больного, заключенная в путы, отпирается, а следовательно, и запирается. Однако и весь обряд в целом повторяется еще два раза, т. е. исполняется трижды, после чего побратим и третье лицо идут на реку, моют путы и бросают в воду камень, веточки и букетики, чтобы с водой ушла и болезнь. В доме устраивается пиршество. Больной не должен ничего есть до «отварања» и ложиться в постель, пока не вернутся с реки побратим и женщина из дома. В пятницу это повторяется у порога дома, а в воскресенье у поленницы. В завершение воскресного ритуала побратим разрубает ножом серебряную монету пополам, и одна половина монеты вшивается в одежду больного, а вторая — бросается в реку. Разрубая монету, побратим говорит: «Нека је са срећом наше побратимство! Бог и Свети Јован нека даду здравље моме побратиму!» (Пусть будет счастливым наше побратимство! Бог и святой Иоанн пусть дадут здоровье моему побратиму!) (Грбић 1909, 294–297).

Тот же С. Грбић в той же Болевацкой зоне зафиксировал вариант обряда, по которому отпирание (*отварање*) происходит на семи безымянных могилах. В канун отпирания мать больного или другая женщина из дома срезает семь палочек — веточек длиной в ступню больного от кизила, шиповника, ореха, вербы, груши, сливы и яблони, берет небольшой круглый камень и красную нитку в рост больного. Все это связывается и кладется на ночь под голову больного. В день «отпирания» утром до восхода солнца мать или другая женщина берет две бутылки, наполняя одну из них вином, а другую водой, и идет с больным на перекресток дорог. Там первого встречного просят быть побратимом. Оттуда все идут на кладбище, на первую безымянную могилу. Больной поворачивается к востоку и правой ногой становится на могилу. У его ноги кладутся палочки и серебряная монета, а бутылки ставятся на могилу. При этом мать или женщина берет путы (кандалы), запирает в них правую ногу больного и, обратившись к побратиму (или посестриму), говорит: «Прими Бога и Светог Јована да отворимо роба од гроба!» Побратим, беря в руки ключ, отвечает: «Полагам Бога и Светог Јована да мој побратим оздрави и да отворимо роба од гроба, од знано и незнано...» и т. д., как в основном варианте. Диалог исполняется трижды. Затем побратим нагибается и отпирает кандалы. При этом мать или женщина ему говорит: «Отвори роба од гроба!», а побратим отвечает: «Отварам роба од гроба!». Это также совершается трижды. После этого больного омывают водой и пьют вино — сначала побратим, потом больной. Побратим при этом произносит: «Боже помози! Нека Бог даде моме побратиму здравље, а болес да

оставимо на незнан гроб!» (Боже помоги! Пусть Бог даст моему побратиму здоровье, а болезнь мы оставим на безымянной могиле!). Все эти действия повторяются на остальных шести могилах. Переходя от могилы к могиле, больной должен трясти правым рукавом, чтобы таким образом стрясти с себя болезнь. На седьмой могиле побратим разрубает ножом серебряную монету пополам и одну половинку дает больному, чтобы он ее зашил в свой пояс, а другую вместе с палочками закапывает в могиле в ногах неизвестного покойника. После этого все втроем умываются водой, пьют вино за здоровье и счастливое побратимство и возвращаются домой, где устраивается обеденное ширшество и даются подарки побратиму.

Если семья больного бедная и она не может угощать и одаривать побратима, «отпирание» (*отваранье*) происходит без побратима. Тогда мать отрезает пять палочек (от кизила, шиповника, вербы, ореха и от молодой яблони или груши), затем манипулирует с ними и с камнем так же, как описано выше, т. е. связывает их и кладет на ночь под голову больного. В зависимости от того, что видит больной во сне, решают, выздоровеет он или не выздоровеет. А палочки и камень мать на раннем рассвете несет на реку, бросает их в воду по очереди, затем бросает камень, поминая при этом всех мертвых, скончавшихся в семье за последние десять лет: «Милане, Милоше, Љубице (имена покойников) немојте тражити мога Јеремију (имя больного), дајем вам место њега главу за главу, дајем вам очи за очи, дајем вам нос за нос, дајем вам чело за чело, дајем вам уста за уста, дајем вам врат за врат, дајем вам руке за руке, дајем вам груди за груди, дајем вам леђа за леђа, дајем вам слабине за слабине, дајем вам ноге за ноге, дајем вам срце за срце, дајем вам душу за душу!» (Милан, Милош, Любица, не требуйте моего Иеремию, я даю вам голову за голову... далее перечисляются части тела — глаза, нос, лоб, рот, шея, руки, грудь, спина, бок, ноги, сердце — и называется душа). Затем мать моет руки и лицо и молча, не озираясь, возвращается домой. В это время больной не должен есть и ложиться в постель.

Следом за этим «отпиранием» происходят еще два ритуальных действия, которые исполняются в пятницу и в воскресенье; при этом в канун пятницы под голову больного кладут семь палочек, а в канун воскресенья — девять. В пятницу перед восходом солнца мать закапывает палочки с камнем под старым большим шиповником, а не бросает их в воду, и произносит те же слова, что произносились на берегу реки. В воскресенье, на раннем рассвете, срубается большая палка шиповника, больше человеческого роста, расщепляется в середине так, чтобы через нее мог пролезть больной. Он пролезает через деревцо и тут же через замкнутую железную цепь («вериге»), а его мать несет

камень и палочки на кладбище, на безымянную могилу и закапывает их у ног неизвестного покойника со словами, которые произносились у реки и у куста шиповника. Меняется иногда только начало: «Ти, који у томе гробу лежиш, немој тражити мога Јеремију, место њега дајем ти ове шипке, дајем ти место њега главу за главу...» и т. д. (Ты, который лежишь в этой могиле, не домогайся моего Иеремии, вместо него даю тебе эти палочки, даю тебе вместо него голову за голову... и т. д.). Расщепленная палка шиповника кладется сверху на могилу утолщенной (корневой) частью к ногам покойника, а мать уходит с кладбища в полном молчании, не оборачиваясь (Грбић 1909, 295–297). Отсутствие побратима компенсируется пролезанием через расщепленную ветку шиповника и через цепь, больной остается жить без побратима, домашнее угощение не устраивается, однако основная или «минимальная» структура обряда сохраняется, а обряд в целом имеет исключительно оздоровительную направленность и может быть отнесен к народномедицинским ритуалам³.

Близнецы и одномесечники как таковые в описанных обрядах не присутствуют, не функционируют никоим образом, но представление об одномесечниках, вероятно, уже не единокровных и единоутробных, а единовременных, и то, может быть, не всегда в абсолютном, а в относительном смысле (в один и тот же месяц или день недели, но не обязательно в один и тот же год), определяет характер обряда, его структуру и символическое содержание и обязывает, в целях излечения больного, прибегнуть к институту побратимства. Поэтому употребляется и диалог с заклинательными формулами «да отворимо роба од гроба», и запирание ноги в путы (кандалы), и мерка, измерение тела красной ниткой, и обращение к камню, выступающему в другом варианте обряда заместителем лица, наконец, и рассечение монеты, характерное для ряда болгарских зон. Показательны и места, на которых последовательно совершается обряд: очаг — порог — поленница и другие локусы, уже перечислявшиеся выше.

Столь богатые в символическом, вербальном и акциональном плане ритуалы могли совершаться для «раздвоения» больного человека с предполагаемым неизвестным больным или покойным одномесечником и однодневником. В детальных описаниях С. Грбича о возможном скрытом двойнике ничего не говорится. Вероятно, он остается неизвестным или даже «неосознанным» носителем конкретной болеваци

³ Наличие в одном и том же славянском культурном диалекте (например, в одном селе или деревне) пространных и кратких вариантов одного и того же обряда, например свадебного, известно в славянской народной практике и может быть объяснено во многих случаях той же экономией материальных средств (Чистов 1974, 82).

кой традиции, однако в зоне, расположенной севернее Болевца, в селах у реки Тимок, зафиксировано верование, что «если человек зачат в тот же час и день, когда зачат и медведь, то оба они становятся однодневниками. Болезнь человека сразу же вызывает болезнь у медведя и наоборот. От болезней такого рода есть единственное лекарство. Когда медвежатники приводят в село медведя, следует у него вырвать немного шерсти, сжечь ее, истолочь в порошок и порошком присыпать появившиеся от болезни (название *мечкина болест*) раны. Если человек вылечится таким образом, вылечится одновременно и медведь в лесу, и, наоборот, выздоровление медведя вызовет оздоровление человека-однодневника» (Станојевић 1933, 68)⁴.

Материал, собранный на территории Болгарии, известен нам не полностью, так как часть его еще остается неопубликованной, а часть, возможно, содержится в редких и малодоступных изданиях. Географически он охватывает западную и центральную Болгарию, не распространяясь на крайний юго-восток и юг болгарской этнической территории. В сравнении с сербским материалом выделяются специфические болгарские ритуалы, связанные с однодневниками, хотя их внутренняя основа и глубинный смысл остаются одинаковыми.

Прежде всего следует отметить значительное число болгарских ритуалов, исполняемых одинаково при смерти одного из близнецов и одного из однемесячников. Это подчеркивает то положение, что болгарская народная традиция приравнивает детей, родившихся от одной матери в один день, месяц и год и родившихся в разные годы, но в один и тот же месяц. Ряд однородных ритуалов записан в округе города Елена в северо-восточной части центральной Болгарии. Там верили, что близнецы не могут жить друг без друга. Когда умирает один из них, через сорок дней должен скончаться другой. Чтобы предотвратить смерть другого, во время похорон умершего близнеца один из присутствующих, не из родни покойника, спускается в могилу, ложится в ней со скрещенными руками (в то время как живой близнец стоит на земле у изголовья покойника, у могилы), затем выбирается из могильной ямы, подходит к живому близнецу, обнимает его и произносит: «От сега за напред аз съм ти брат (сестра)!» (Отныне и впредь я — твой брат (сестра)!) (Георгиев 1894, 208–209).

В той же округе города Елена, в с. Марян Д. Маринов описал аналогичный обряд при похоронах близнеца или однемесячника. Парень

⁴ Чрезвычайно интересная тема подобного «родства» человека с животными (какими?) требует отдельного и особого рассмотрения и в первую очередь расширения материала и ареала исследования. В данном случае весьма важно обратиться к данным румынской народной духовной культуры, так как Тимочская зона (по реке Тимок) является пограничной, исторически сложившейся череполосной славяно-восточнороманской зоной.

или девушка, не из семьи покойника, опускается в могилу, потом выходит из нее и говорит, обнимая живого брата (сестру): «Умерелото не ти е брат (сестра). От сега аз съм ти брат (сестра)!» (Умерший не твой брат (сестра). Отныне я твой брат (сестра)!). Затем, взявшись за руки, они уходят, стараясь не встретиться с носилками, на которых несут умершего близнеца или одномесечника. Д. Маринов поясняет, что для роли побратима или посестримы приглашается парень, если из близнецов живой осталась девушка, и девушка, если живым остался парень. При этом и парень, и девушка не должны быть сиротами, но должны быть либо первым, либо последним ребенком у своих родителей (Маринов 1914, 571–572).

Опять же в зоне Елены, в с. Тодьовци, когда умирал один из близнецов, то, чтобы уберечь другого, находили для него побратима или посестриму. Побратим брал большой камень весом, равным весу оставшегося в живых близнеца, и опускал его в могилу умершего близнеца со словами: «Оставам ти за брат тоя камък, от сега нататък ти нямаш друго братче (или сестриче) освен тоя камък. Праскев (имя живого близнеца) не ти е вече братче. Чуваш ли, аз го имам за мое братче» (Оставляю тебе в братья этот камень, отныне и впредь у тебя нет другого братца (или сестрицы), кроме этого камня. Параскев тебе больше не брат. Слышишь ли, это мой брат). Затем он вылезал из могильной ямы, обнимал живого близнеца и говорил: «Ти немаш друг брат; аз съм ти братче (сестриче)» (У тебя нет другого брата; я – твой братец (сестрица)). Таким образом, они становятся братом и сестрой, и брак между ними запрещается (Маринов 1914, 571–572).

В соседней Троянской зоне манипуляция с камнем весом, равным весу умершего, производится с одномесечниками. Братающийся посторонний ребенок (чаще всего ритуал выполняется, когда умирает одномесечник в детском возрасте) произносит: «Оставам ти за брат (сестра) тоя камък, а Н. (имя живого одномесечника) си зедем за брат (сестра)» (Оставляю тебе братом (сестрой) этот камень, а Н. беру себе братом (сестрой)) (Георгиев 1894, 208–209). Аналогичные действия производятся в зонах Тетевена, Ловеча, Орханова, Севлиева применительно к умершему близнецу или одномесечнику. Такой разрыв родственной связи и братание обычно называется *лекуване* (лечение) оставшегося в живых брата или сестры. В северо-западной Болгарии, в зоне Михайловграда, при помощи камня величиной в человеческую голову, лечат одномесечника, если он заболел уже после смерти своего брата. Камень, найденный на болоте, несут к постели больного и кладут его у изголовья слева на ночь, в канун субботы, чтобы больной с ним переспал. Затем в субботу на рассвете больной поднимается, идет на кладбище, на могилу брата одномесечника, где его уже ждет

ворожея, которая кладет на могилу у креста камень, а на камень пирог (*турту*). При этом она говорит трижды: «Брат сакаш, — те ти брат!» или «Сестра сакаш, — те ти сестра!» (Брата хочешь — вот тебе брат. Сестру хочешь — вот тебе сестра). Затем больной брат возвращается домой другим путем, не оборачиваясь. Ворожею он вознаграждает «даром» (*дарá*) — подарком или деньгами, которые он не передает прямо в руки, а кладет на землю, чтобы вся процедура имела целительное действие («да има лек») (Тодорова 1987, 63).

Этот пример интересен тем, что ритуал совершается без братания, без введения нового родства, а лишь с помощью ворожей. Помимо камня в качестве заместителя человека могут выступать: палка (ежевичная) и нитка. При этом если камень, как правило, должен быть весом с человека, которого он замещает, или величиной с его голову, то палка или нитка должны быть отмерены и отрезаны в рост человека. Так, в Пиринской Македонии при погребении одномесячника в могилу (*гроб*) кладут ежевичную трость или нитку длиной в рост брата, оставшегося в живых, со словами: «Нá, това ти е братчето, да не тераш друго!» (Нá, это тебе братишка, чтобы ты не преследовал другого!) (Пирински край 1980, 418). В Пловдивской окрúге в с. Триводици также кладут в гроб измеренную ежевичную трость, не совершая никаких иных предохранительных обрядов ни при жизни, ни при погребении, в то время как в с. Соединение оставшийся в живых одномесячник «обменивается» букетиками с покойником и пролезает под его гробом, чтобы отделиться от покойника. В с. Слатина той же окрúги в могилу зарывают палку от виноградной лозы со словами: «Тва е брат ти!» (Это твой брат!), но, кроме того, еще при жизни мать «лечит» (*лекува*) своих детей одномесячников тем, что ставит их друг против друга и сажает между ними картошку (*бърбóй*), через определенное время выкапывает картошку, печет ее и дает съесть одномесячникам. Съедание это происходит обязательно на пороге дома, притом одномесячники стоят по обеим сторонам (внешней и внутренней) порога, как бы разделенные им. Разделение однодневников может происходить и у ручья или канавы с водой. Разделяющиеся становятся по обеим сторонам (берегам) ручья и целуют друг друга в ту часть тела, которая находится ниже спины. В соседнем селе Брестник, чтобы разделить одномесячников, мать сажала между ними сливу. В том же селе вспоминали случай, когда после такой посадки между братом и сестрой — одномесячниками слива все время давала спросшиеся, двойные плоды (Арх. ЕИМ. Рукописные полевые материалы. Записи Ж. А. Стаменовой, Т. А. Колевой).

В Панагюриште и в окрестном селе Попинци (западная часть центральной Болгарии) между одномесячниками сажают тыкву, а когда

она вырастает, ее срывают и дают съесть одномесечникам, но обязательно на месте слияния двух рек (ручьев), на острове или берегу («на утока в реката», «на средорека»), или на мосту. После этого «разведенные» братья возвращаются домой разными путями (Вакарелски 1961, 84). В Пиринской Македонии в селе Тешово сажают между одномесечниками плодородное дерево, в с. Пирин — розу, притом это делают перед восходом солнца, когда месяц идет на ущерб («на ўсип месечина»), в с. Гостун между мальчиками-одномесечниками сажают грецкий орех, а между девочками — вербу. В с. Падеш розу сажают по-другому. В том же Пиринском крае для разделения одномесечников пользуются яйцом с двумя желтками. Одномесечников разводят (букв. «кормят» — *захранват*) тоже в пору ущербного месяца, на раннем рассвете у ручья, т. е. у разделяющей их воды. Разводящим должен быть ребенок, осиротевший до своего рождения, т. е. не видавший отца. В с. Раздел кроме яйца одномесечникам на чужой разделяющей меже дают еще пшеничное зерно из колоса, который вырос сам по себе (*саморасник*) и не позволяют одномесечникам встречаться сорок дней. По истечении этого срока они должны посадить гвоздику, а в с. Крстилци через сорок дней им следует, став по двум сторонам порога своего дома, одновременно поглядеться в воду, налитую в миску и поставленную на пороге (Пирински край 1980, 459).

Среди обрядов разделения одномесечников выделяется и обособляется структурно ритуал «рассечения монеты». Он распространен в северной, центральной и северо-восточной Болгарии. Так, в Тырновском крае после смерти одного из одномесечников берут серебряную монету и разрубаят ее на пороге дома пополам. Половинку монеты, упавшую на двор, кладут в могилу (или гроб) покойника, а другую половинку, упавшую в дом, берет живой брат (сестра) и носит с собой до самой смерти. Кроме того, живого брата взвешивают на весах, затем находят камень того же веса и закапывают его в могилу умершего. Наконец, там же исполняется описанный выше обряд заключения живого и мертвого одномесечника в путы-кандалы в могиле или у могилы. Кандалы при этом закапываются вместе с покойником (Гинчов 1892, 152–153). Таким образом, в селах вокруг Тырнова могут совершаться разные обряды с одним и тем же назначением, что в принципе характерно и для других болгарских и южнославянских зон. В Добрудже также «сэкат парá» («рубят монету») на пороге дома, пока покойник еще лежит в доме. После рассечения монеты живой одномесечник должен взять свою половинку и носить ее с собой, пока не потеряет, а также уйти и не показываться на людях до окончания погребения; половинка же покойника кладется в его гроб (Добруджа 1974, 297). Аналогичный обряд зафиксирован и в Панагюриште. Там «сечат

пара́ на пра́га», а также рассекают, вернее, расщепляют материнскую прялку (уже не на пороге дома), и одну половину прялки кладут в могилу со словами «На́ ти брат!» (или «На́ ти сестра!»), а другую забрасывают дома на чердак (Вакарелски 1961, 84)⁵. В изложенных описаниях ритуалов четко прослеживается связь коррелятивных пар живой — мертвый, внутренний — внешний или домашний — недомашний (дом — не дом или дом — двор).

В ряде описаний нельзя не заметить осложненность условий исполнения ритуала в отдельных случаях, например в отношении исполнителя-сироты, и разнообразие конкретных компонентов обряда, например, в выборе границы, разделяющей исполнителей, или растения, которое сажается между пациентами. Разнообразие это — не всегда произвольное, а вызванное введением в обряд дополнительных признаков, скажем, признака пола в случае выбора вида дерева — орех для мальчиков, верба для девочек. Пол деревьев в славянской народной традиции «устанавливается» по грамматическому роду названий деревьев (в южнославянских языках *врба*, *вѣрба*, *vrba* — жен. р., *орех*, *орех*, *oreh* — муж. р.) и т. п. Помимо детализации признаков исполнителя и признаков места детализируется и время (суток и фаз луны). При выполнении ритуала в границах похоронного обряда время проведения ритуала заранее определенным быть не может (смерти ничего не прикажешь и никак не откажешь!), а место (дом и кладбище) также предопределены погребальной традицией.

Вопрос «осложненности» ритуала или «дополнительных условий» его проведения связан с практическим, прикладным вопросом полноты описания. Не исключено, что в конкретном случае только благодаря добросовестному отношению к собирательскому труду известной болгарской исследовательницы Иванички Георгиевой в нашем распоряжении имеются столь ценные материалы из Пиринской зоны, фиксирующие ритуал во всей его реальной полноте. Вероятно, многие ее предшественники и современники проходили мимо ряда «деталей», важность которых либо недооценивалась, либо вообще не осознавалась. Обращаясь к старым полевым записям и публикациям, мы во многих случаях ощущаем их неполноту и фрагментарность, но в конечном итоге довольствуемся неполными сведениями, ибо и они дают нам общую картину структуры, семантики и бытования обряда одномесячников в южнославянской среде.

⁵ В Панагюриште также практикуется закапывание в могилу с покойником-одномесячником цыпленка или кутенка (шенка) и т. п. Это единственный мне известный случай живой жертвы в обряде погребения близнецов и одномесячников (Вакарелски 1961, 84).

Так, можно сказать, что представления об одномесечниках (однодневниках) распространены в обширном и довольно четко очерченном восточном балкано-славянском ареале. У сербов они сопровождаются развернутыми заклинательными текстами-заговорами, у болгар же эти тексты лаконичнее, а то и совсем отсутствуют. Во многих случаях выделяются локальные особенности в вербальной части ритуала и в части акциональной. В связи с этим можно указать на мотив желтого цвета и цветка, распространенный лишь в западной Сербии, или на момент лежания побратима оставшегося в живых одномесечника на дне могилы, известный лишь в северной части Центральной Болгарии, в зоне Елены. На сербской этнической территории не зафиксирован мотив сажания растения, дающего плод, между одномесечниками, в то время как у болгар он распространен в довольно обширном ареале, охватывающем запад центральной Болгарии. Выводы по географии отдельных типов и фрагментов ритуала можно было бы расширить и даже картографировать, как показывает изложенный выше материал.

Не менее важным итогом наблюдения над хотя и не полным, но все же обильным материалом может быть частичное вскрытие механизма перехода одного обряда в другой, изменение функциональной направленности обрядового действия, о чем писалось выше, т. е. переход обряда из защитительного, предохранительного (от общей смерти, общей болезни) в соединительный, устанавливающий родство (побратимство), а также переход обряда побратимства в фактически исцеляющий, народномедицинский обряд. В ряде случаев условия исполнения обряда строго лимитированы, заранее определены, например, когда побратимство может быть установлено только в случае тяжелой болезни одного из братующихся. Такие примеры также довольно четко локализованы и не распространены на больших территориях.

Описанные ритуалы можно оценивать и рассматривать двояко. Можно видеть в них результат определенного исторического развития, разные звенья эволюционной цепи, предположить их последовательность, но в то же время их можно рассматривать как разные типы и манифестации одного структурно-семантического построения, одной варьирующейся модели, основной глубинный смысл которой остается неизменным и при диахронно-историческом, и при синхронно-типологическом подходе. Он может быть выражен следующим образом. Близнечная и одномесечная (однодневная) связь так сильна, что она может быть разорвана, и этот разрыв может быть закреплён лишь другой равносильной связью — побратимством. Правда, есть немало примеров, когда связь разрывается более ординарными действиями, действиями иного характера и глубинного смысла. Они составляют отдельный круг ритуалов (сажание цветка, плодового дерева и т. п.).

Еще один вывод, который напрашивается после ознакомления с изложенным материалом, — это вывод о том, что варианты обряда и детали обряда являются первостепенным источником для установления прежде всего парадигматических или обрядово-синонимических рядов предметов и в меньшей мере действий и действующих лиц. Камень, палка (ветка), нитка, цветок, чулок, набитый землей, могут быть заместителями человека, имея с ним равный вес или «рост» или не имея этого; обладая некоторыми дополнительными признаками (свойствами) или не обладая ими. Порог, проточная вода (река, ручей), межа, окно и т. п. оказываются во многих обрядах манифестантами и символами границы и составляют ряд, численно в общем небольшой и конечный. Так же как яйцо, яблоко, монета и др., даже картофелина представляют собой нечто целое и могут в случае необходимости и по требованию ритуала разрубаться, разрываться и затем по возможности съедаться. Круг изложенных обрядов в основном связан с магической задачей разрыва и объединения, сведения воедино и разведения на части, связи человека с природой и ее явлениями, отграничения человека от природы и ее явлений, если они опасны для человека.

Проблема народного ритуально-магического осмысления и восприятия близнецов, одномесечников и побратимов — не отдельная замкнутая или достаточно автономная тема, а часть большего целого, часть обширного комплекса верований и народно-религиозных представлений о нахождении и деятельности человека в окружающей среде и в мироздании. Проблема эта проясняет мифологически осознанную спиритуальную и телесную связь человека с социумом, узкого и широкого масштаба, с «этим» и «потусторонним» миром, с предопределенностью судьбы в традиции славянской народной духовной культуры, которая в этом отношении отлична от многих известных нам исторических традиций мирового масштаба. Но об этих связях следует писать особо*.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими «одномесечниками» и «однодневниками» // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. М., 1995. С. 144–165.

* Настоящая статья была написана в 1988 г. и дождалась своего выхода в свет. За это время по интересующему нас вопросу был опубликован новый болгарский материал и небольшое исследование-статья: Галина Лозанова. «Лекуване на одомесеце» в обичаите при погребение // Българска етнография. Год. XIV. София, 1989. Кн. 2. С. 17–27, которые не отражены в настоящей работе из-за того, что ее объем был заранее определен и ограничен. Надеемся, что новые данные будут отражены в нашей дополнительной заметке на эту тему. (Примеч. автора.)

НАРОДНЫЕ ТОЛКОВАНИЯ СНОВ И ИХ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА

Сны, как и мысли, составляют неотъемлемую часть психической и нервной деятельности человека. Связь снов с жизнью, с настоящим и прошлым человека естественна и постоянна, но очень рано в человеческом сознании или, вернее, воображении ощутилась их связь с будущим, связь зачастую не прямая, а скрытая, «закодированная», причем «код» нередко оставался неизвестным всему социуму. Появилась потребность толкования снов. Объяснение скрытого значения снов, их внутреннего, «вещного» смысла существует и, надо полагать, существовало у всех этносов, на какой бы стадии социального и духовного развития они ни находились. Подобно тому, как мы не знаем безрелигиозных племен и народов, мы, вероятно, не обнаружим этнических групп, лишенных веры в сны.

Толкование снов интересовало многих философов, писателей и ученых — от Аристотеля, автора сочинения «О сновидениях и толкованиях их», до Зигмунда Фрейда, написавшего монографию «Толкование сновидений» (Фрейд 1913/1991).

Достаточно вспомнить из Ветхого Завета, из книги Бытия, повествование об Иосифе Прекрасном, чтобы понять, какое значение снам придавал древний мир. Уже тогда толкователь вещих сновидений считался наделенным «Духом Божиим», а сам Иосиф способность объяснять сны считал не своим свойством («это не мое»), а чем-то идущим от Бога, возвещающего в снах будущие действия («что Бог сделает, то Он возвестил фараону» — Быт. 41: 16, 25). Иосиф растолковал сон фараона, в котором было семь коров тучных и семь коров тощих, и тем спас Египет и свою семью от голода. Он объяснял, как свидетельствует Библия, и другие сны (Быт. 41).

С библейской поры минуло немало веков. До нас дошло множество традиций толкования снов. И подобно тому, как мы разграничиваем разные национальные фольклорные традиции, мы можем обособлять и классифицировать и национальные сонники — толкования снов. Обращаясь к русскому, в основе своей славянскому соннику (корпусу толкований снов), следует отметить, что у русских, как и у других славян и иных европейских народов, существовали два вида снотолкователей: а) сонники книжные и б) сонники устные, народные. Старые рукописные и более новые печатные сонники в большинстве своем, подобно унаследованным от Византии древнерусским сборникам изречений и «Пчелам», содержат генетически разнородный материал,

отражающий несколько напластований, различных по своему происхождению и сущности¹. Источники и характер напластований в книжных сонниках еще не установлены, и потому изучение снотолкований у славян следует начинать с устного народного пласта, который отличается от пласта книжного большей генетической чистотой и цельностью, а также древностью и устойчивостью. Различны и первоочередные задачи научного изучения двух типов сонников. Книжные сонники нуждаются в выяснении происхождения текста, его истории, установлении зависимости одного текста от другого. Сонники, бытовавшие и бытующие в устной традиции, должны быть, во-первых, в результате полевой работы собраны более полно и планомерно в тематическом и географическом плане, во-вторых, к ним, как и к языкам и диалектам, следует применить сравнительно-исторический и ареалогический (географический) метод исследования².

Ограничение предмета наблюдения и сведение его лишь к устным народным объяснениям сновидений касается скорее только сферы

¹ Книжные сонники принадлежат к так называемому «третьему» типу культуры, типу промежуточному между культурой элитарной, традиционно-книжной (художественная литература, изобразительное искусство) и культурой исключительно устной, фольклорной, народной. «Третья» культура — культура «для народа», но не народная в полном смысле этого слова. Эта культура, оказываясь средним звеном в ряду художественная литература — «простонародная» культура (литература) — фольклор (или изящная словесность — «простонародная» словесность — устная словесность), занимает ту же позицию и функционирует в той же социальной среде, что и просторечие в ряду литературный язык — просторечие — диалекты (говоры). Простонародно-книжные сонники в России входили в круг лубочных изданий; по своему происхождению они были смешанного характера, т. е. содержали наряду с народными толкованиями множество толкований, заимствованных из неславянских традиций. Подробнее о «третьей» культуре в общей системе культурных ценностей см.: Толстой 1990а. Типичным образцом «третьей» культуры в России может служить лубок. См.: Народная гравюра 1976.

² К народным (устным) сонникам вполне применим утвердившийся в языкознании метод сравнительно-исторического исследования, на основании которого выявляется как общий древний репертуар («прарепертуар»), так и историческая глубина и пути эволюции отдельных национально окрашенных репертуаров. В исследованиях народных толкований сновидений легко применим метод этно- и лингвогеографии, проявляющийся ярче всего в картографировании, нанесении на карту значений и видов отдельных снотолкований. Такой научный подход позволяет установить и выделить в славянском или ином мире отдельные архаические зоны, зоны интерференции, сферы контактов и пути влияния различных традиций. Вкупе со сравнительно-историческим подходом он дает исключительные результаты. Естественно, что такие методы требуют обращения к исторически и устойчиво сложившимся снотолкованиям и исключения из рассмотрения снотолкований окказиональных и сугубо индивидуальных. Последние особенно ценны для психолога, но не для культуролога, фольклориста и этнографа.

функционирования и формы бытования снотолкований, но не их внутренней структуры, не их символической и семантической сущности в целом. Основным вопросом изучения сонника остается вопрос характера связи между знаком-символом (предметом, лицом или действием), появившимся во сне, и ожидаемым результатом появления такого знака. Связь между знаком-символом и результатом его появления строится на разных принципах. Достаточно простым и очевидным является принцип тождества; например, *увидеть во сне покойника-родственника, приглашающего к себе, — к смерти того, кто видит сон* (македонск. гор. Прилеп.: СБНУ, 1900, кн. 16–17/2, 256; вост.-полесск. мозырск.: Арх.АВГ, 1975). Однако использование такого принципа в толкованиях встречается редко, чаще выступает принцип сходства, которое при этом может быть разного рода. Возможно просто подобие: *Дождь — к слезам* (польск. люблинск., Небжеговска 1994, 70) или *Горох — слезы* (польск. люблинск., там же, 69). При этом в первом случае — подобие по свойству, а во втором — по форме. Не исключено и подобие по слову, по созвучию, т.е. на основе паронимии. Так, на Ровенщине говорят *короба — корогва* (т.е. 'хоругвь') и поясняют: *бўде мэртвэц* (зап. А. В. Гуры, 1978), а на Гомельщине *карба — хвороба* (Арх.АВГ), а на Волыни толкуют в рифму *корба к рёву*. Так же поясняют на Ярославской земле (Балов 1891) и в восточном Полесье (зап. А. В. Гуры, 1977). Того же типа предсказание *гора — горе* (вост.-полесск., Moszyński 1928, 150; волынск., зап. А. В. Гуры, 1978).

Часть толкований снов основывается на метонимии — пространственно-временной или иной, например: *песок или глина снятся — к смерти, к похоронам*, т.е. к вырытой могиле (вост.-полесск. речицк. Pietkiewicz 1938, 82), *рушник, полотно — к дороге* (вост.-полесск., Moszyński 1928, 151) или на метафоре: *если снится, что укусила гадюка, то остерегайся лихого человека, а «калі гадзюку убйёш, то паббравеш вбрага»* (вост.-полесск. речицк., Pietkiewicz 1938, 84), *видеть во сне огонь — повстречаться со злодеем* (Ровенщина, Люблинщина, Kolberg 17, 119; зап. А. В. Гуры, 1978).

Наиболее характерным и, вероятно, древним принципом толкования является принцип переворачивания значения символа-знака, придания противоположного смысла результату. В народной традиции широко распространено убеждение, что видеть во сне экскременты — к деньгам, к золоту, измараться ими — к большим деньгам, а видеть во сне золото значит испачкать постель. На основе этого мотива возникло много быличек, кратких юмористических рассказов и анекдотов, известных не только в крестьянской, но и в городской среде. По сути дела на основе именно такого поверья и возникли в прошлом ароматные русские слова *золотарь, золотая рота, золоторотец*. При-

веденный пример не единичен. Столь же широко известно мнение, что видеть вшей во сне — к деньгам, к прибыли (польск., русск., белорусск., сербск.). В основе этого мотива опять же лежит антонимичность смыслов знака-символа и результата, хотя имеется и общий признак «множества», который объединяет антонимичные полюсы смысла. Также не только в народной среде известна примета, согласно которой ложный слух о смерти какого-либо лица — к долголетию этого лица. В восточном Полесье, в Речице, полагали, что *«калі сніцца, што хтось памёр, то йон будзе жыць ешчэ доўга»* (Pietkiewicz 1938, 84). Сербь в Среме (Фрушка Гора) верили, что видеть свадьбу во сне — к трауру, т.е. к смерти близкого (Шкарић 1939, 137), а чехи также считали, что свадьба во сне — к похоронам, а похороны во сне — к свадьбе (Потебня 1989, 430). В Полесье считалось, что смех во сне — к слезам, а плач — к смеху (Moszyński 1928, 151; Шейн 1902, 341). Число примеров можно умножить, но и приведенных достаточно, чтобы убедиться, что такой тип обратных, «перевернутых» толкований отражает известные нам народные представления о сне, которые могут быть сведены к пяти основным положениям:

1. Сон противопоставляется не-сну, яви, повседневной, обычной жизни;

2. Сон — перевернутая явь, явь наизнанку, обратная, повседневно не зримая сторона жизни; сон — видимый фрагмент обычно невидимой «параллельной» жизни;

3. Сон как смерть. Сон равносителен смерти. Как смерть, по народным представлениям, не является концом жизни, а лишь переходом ее в другое состояние, так и сон есть временный переход в другое состояние, в «параллельную жизнь»; сон — своего рода «обмирание» (см.: Толстые 1979а);

4. Сон как «тот» свет. Сон — посещение «того» света. Отсюда во сне естественное, как правило, вполне обыденное, общение с людьми, с близкими (обстановка общения при этом обычно «как на этом свете»). Сон — это открытие границы между «этим» и «тем» светом;

5. Сон — это также открытие границы между настоящим и будущим и в то же время настоящим и прошедшим. Отсюда восприятие сна как предсказания, предзнаменования, пророчества, отсюда вера в вещей смысл снов³.

³ Эти представления отчасти могут быть иллюстрированы записью, сделанной в начале 30-х гг. XX века в северной Македонии, в зоне Скопле, известным сербским этнографом Миленко Филиповичем, которую мы воспроизводим в сокращенном виде. «Сан је како пола умирачка», говорит информатор, т.е. 'Сон это как бы полусмерть': тело лежит, а душа в это время путешествует, и человек переживает ее путь. Это общее верование у православных. У «торбешей» — македонцев-мусульман считается, что человек имеет две ду-

Мистичность сна и двойственность его смысла, придающая ряду предметов и действий, фигурирующих во сне, знаково-символическое значение, формируют тексты толкования снов — сонник — в виде особого жанра, во многом схожего с такими малыми фольклорными жанрами, как гадания (гадания о судьбе), предсказания погоды, загадки.

Выше были перечислены принципы толкования снов на основе тождества, подобия, созвучия слов, противоположности, метонимических и метафорических ассоциаций. Однако есть примеры, и они не малочисленны, когда все эти принципы не действуют, не объясняют толкования сна, не раскрывают причину связи знака-символа или знака-симптома с предсказываемым результатом, с его значением (означением). И в самом деле, можно задать себе вопрос, на каком основании покойник связан с дождем или дождь с покойником? Почему говорят «покойник во сне — к дождю» или «дождь во сне — к покойнику»? Ответ на эти вопросы можно получить, только обратившись к славянским народным верованиям, к народной мифологии.

Сербы в центральной Сербии полагают, что покойник, появившийся во сне, предвещает дождь или перемену погоды (Гружа, Петровић 1948, 360). Такое же верование широко известно у южных лужичан и кашубов (Sychta 5, 34), у поляков, украинцев, белорусов и великорусов.

Еще М. Д. Чулков в своей знаменитой «Абевега русских суеверий» (М., 1786) объяснял, что пригрезившийся во сне мертвец значит, что будет снег (с. 236). О том, что покойник — к дождю, снегу и ненастной погоде, говорят в вологодских, ярославских, тверских (Вышний Волочек), калужских и других краях. В Полесье *небóйшич* предвещает дождик (Moszyński 1928, 151). Особый интерес представляют записанные в конце XIX в. толкования, в которых речь идет не просто о покойнике, а об утопленнике. В Белоруссии в Борисовском и Бобруйском уездах полагали, что утопленник во сне — к дурной погоде (Ляцкий 1898, 143), а в Ярославской губернии считали, что утопленник — к стуже (Балов 1891, 211).

Толкований обратного порядка, когда дождь во сне объясняется как предвестие покойника, записано меньше. А. В. Гура, обладатель уни-

ши: одна всегда с ним, а другая, о которой ничего не известно, выходит из него, когда человек спит, плутает, и тогда человек видит сны. М. Филипович свидетельствует, что в народе «сильна вера в правдивость снов, вера в то, что сны предсказывают будущее. Наказы и предписания, данные во сне, считаются священными. Само толкование снов, вероятно, совершается под влиянием сонников (белая одежда — хорошо, большая борода (*брада*) — большие заботы (*брига*); дождь — смерть и плач). Существенно, что по наказу, полученному во сне, отправляются в паломничество к целебным водам и в монастыри. И церкви строились по таким наказам (какой-нибудь женщине во сне являлась святой и поручал начать строительство)...» (Филиповић 1939, 496).

кальной картотеки по славянским народным снотолкованиям, записал в Вологодском крае верование, что дождь во сне к покойнику — «кто-то из родных умрет» (зап. А. В. Гуры, 1978). На Ровенщине ему же одна вдова рассказала, что во время войны она видела сон: «моего чоловіка дошч обмыў на нет; пра́вого бо́ка обмы́ло му́жу», а наутро она получила известие, что ее мужа убили — «чолові́ка забі́ли» (зап. А. В. Гуры, 1978). Восточнославянский материал подтверждается южно- и западнославянским: в северной Македонии возле Скопле полагают, что «дождь — это смерть и плач», т. е. появление покойника (Филиповић 1939, 496), а в Польше на Люблинщине «затемнение от туч и дождь — смерть приходит, к покойнику» (Bartmiński, Bączkowska 1988, 152).

Широкое географическое распространение снотолкования «покойник — дождь» свидетельствует о его общеславянском характере и древности. Древность представлений, связывающих дождь с покойником и с утопленником, в первую очередь подтверждается сохранившимся в реликтовом виде обрядом защиты от града и ненастья у южных славян.

У сербов и болгар в отдельных зонах сохранилось представление, что градовыми тучами предводительствуют покойники, в первую очередь утопленники. Такие сведения имеются в записях из западной Сербии (Драгачево) и из центральной Болгарии (Пловдивско). Притом известен целый ряд отгонных заклинаний, начинающихся с обращения к конкретному покойнику — утопленнику или висельнику, или просто погибшему человеку. Так, например, сербы в Поморавье при приближении вредоносной тучи кричали: «Потопалци, погибалци и објешењаци! Вед'те стоку тамо, не идите 'вамо!» (Утопленники, погибшие и висельники! Ведите скот туда, не ведите сюда!). Скотом, обычно крупным — говядами и коровами, — назывались тучи, а их пастухами были покойники, умершие не своей смертью. Число примеров можно было бы многократно умножить, но я воздерживаюсь от этого, т. к. многие из них были опубликованы в специальной работе (см.: Толстые 1981б, 92–101). Необходимо подчеркнуть, что у славян в архаических культурных зонах до сих пор сохраняются представления, что покойники участвуют в земной жизни, обеспечивая благоприятную погоду и условия для урожая, в то время как «заложные» (термин Д. К. Зеленина), «плохие» покойники, ведая тем же небесным метеорологическим хозяйством, вредят потомкам, принося им бури, град, непогоду, проливные дожди. Согласно верованиям сербов из Хомоля (северо-восточная Сербия), двойная радуга-дуга, обращенная двумя концами к земле и двумя концами к небу, — явление довольно редкое, — показывает своими разноцветными полосами, каков будет урожай на земле и на небе. Об урожае судят по ширине полос, при этом желтая полоса означает «жито» (пшеницу, рожь, кукурузу), красная — вино, зеленая —

сено, синяя — сливы и т. п. (см.: Толстой 1976а, 62–64). Таким образом, согласно давнему и сохранившемуся лишь в реликтовом виде верованию, покойники заботятся об урожае и на том свете, и в известной мере и на этом свете, а дождь, своевременный и благодатный, — необходимое условие плодородия и благополучия. В то время как ненастье, град и сильные морозы — напасть, и ее вызывают нечистые, «заложные» покойники. Впрочем, направлять ее могут и святые — св. Герман, св. Савва, св. Илья-пророк. Важно отметить также, что многие славянские календарные праздничные обряды, провоцирующие плодородие, и прежде всего Рождество, сочетаются с обрядами почитания и приглашения покойников-«родителей», т. е. предков (см.: Виноградова 1982).

Не менее убедительным доказательством мифологической связи покойника с дождем оказываются славянские обряды, совершаемые во время засухи. Для вызывания дождя в Полесье поливали могилу утопленника водой, «чтобы вода дошла до покойника» (подразумевается, что при этом он даст дождя). В Сербии (в Болевце) с той же целью производились те же действия на неизвестной могиле в той части кладбища, где хоронили умерших неестественной смертью. Иногда сербы покойника-утопленника выкапывали и бросали в реку, чтобы пошел дождь (см.: Толстые 1978а, 101).

Число аргументирующих иллюстраций можно умножить, как можно умножить и число снотолкований, основанных на подобной мифологической связи, хотя объем сообщения едва ли позволяет это сделать. Приведем поэтому лишь еще один пример, в своей семантической основе родственной рассмотренному; это — рыба во сне. Рыба, как и дождь, связана со стихией воды. Не во сне, а наяву она воспринимается как метафора воды, как ее символический представитель или заместитель. Вода же символизирует здоровье, подобно тому как земля — плодородие и богатство, а верба — быстрый рост. На Украине и в Белоруссии на Вербное воскресенье при битье освященной вербой произносили заклинание, в котором обычно содержались и такие слова: «Будь здорова, як вода, будь богата, як земля, а рости, як верба». В 1841 г. в Галиции Григорий Илькевич записал: «Бувай здорова, як риба, гожа, як вода, весела, як весна, робуча, як пчола, а богата, як земля сьвятая» (см.: Толстой 1982, 62–64). Фразеологизм *здоровый, как рыба* известен в чешском, польском, словацком, сербскохорватском, словенском, белорусском и украинском языках. Только зная мифологическую трактовку рыбы в народных обрядах и отношение к ней в поверьях, приговорах и фразеологизмах, можно понять разные толкования рыбы во снах. В Покутье на Карпатах русины полагают, что видеть во сне живую рыбу — к здоровью, а дохлую (уснувшую) — к лихорадке; поляки в Люблинском воеводстве полагали, что приснившаяся рыба в воде — к

здоровью (Bartmiński, Bączkowska 1988, 165), а в Великой Польше рыба в чистой воде — к добру (Niebrzegowska 1990, 152); русские в Саратовском Поволжье считали, что рыба во сне — к прибыли, а видеть, что ты ел рыбу, — к убытку. Полешуки в восточном Полесье (Хойницкий р-н) объясняли, что если во сне «рыбу багáто бáчиш, то, кáжуць, дож [дождь]», а сербы считали, что во сне «риба претскажує бригу» (рыба предсказывает тоску, заботу, душевное беспокойство; см.: Толстой 1977, 405). Такое же толкование отмечено и у поляков на Люблинщине (наряду с указанным выше: Bartmiński, Bączkowska 1988, 164). Различия в толкованиях легко объяснимы. В полесском толковании передается прямая, не «сонная» символика рыбы, связанная с водой; в карпатском, покутском толковании, равно как и в польском, люблинском, — тоже прямая символика рыбы, связанная с символикой воды и закрепленная в календарном обряде; в поволжском толковании 'здоровье' переосмыслено как 'богатство' («будь здоровый, как вода, и богатый, как земля»), а в сербском толковании даны значение и смысл, обратные обычному символическому значению вне сна. Тоска, забота, душевное беспокойство антонимично здоровью физическому и особенно душевному. Обратный смысл, типичный для многих снотолкований, подкрепляется созвучием, хотя и не полным, слов *р-и-б-а* и *б-р-и-г-а*.

Изучение механизма славянского народного толкования снов находится еще на своей ранней стадии⁴. Наша заметка — один из первых опытов рассмотрения некоторых конкретных примеров. Как в этимологии каждое отдельное слово требует специальной штудии, так и в народном соннике каждый знак-символ нуждается в отдельном рассмотрении.

Р. С. Эта заметка не могла бы появиться без щедрой помощи моего коллеги А. В. Гуры, который предоставил мне в распоряжение свое уникальное собрание славянских снотолкований, которое во многом состоит из его собственных записей и находок при полевой работе.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон — семиотическое окно. XXVI-е Випперовские чтения (Москва, 1993). [М.; Milano], 1994. С. 89–95.

⁴ В последнее время довольно активно народные снотолкования собираются и изучаются в Лаборатории этнолингвистики Университета им. М. Кюри-Скловской в Люблине, руководимой проф. Е. Бартминским. См. публикации Е. Бартминского, С. Небжеговской и др. в: *Etnolingwistyka* 1 (1988). S. 147–172; *Etnolingwistyka* 3 (1990). S. 145–156; *Literatura Ludowa* 1989. № 4–6. S. 87–102; *Twórczość Ludowa*. 1990, № 2. S. 27–30 и др. Особый интерес представляет обобщающая статья С. Небжеговской «Сонник как жанр польского фольклора» (Небжеговска 1994). [См. также: Niebrzegowska 1996. — *Примеч. ред.*]

IV. МАГИЯ СЛОВА И ТЕКСТА

Архаический ритуал-диалог

313

**Пчелиные песни в сербской
и македонской народной традиции**

410

**Магическая сила голоса
в охранительных ритуалах**

428

**Дополнительные суждения
о реконструкции праславянской фразеологии**

431

АРХАИЧЕСКИЙ РИТУАЛ-ДИАЛОГ

Проблема реконструкции древнего славянского или, точнее, праславянского текста и фольклора многопланова. К ней подходили с лингвистических позиций, определяя языковую структуру текста (работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова и др.), с позиций стиховедческих, стремясь установить метрику эпической праславянской песни (работы Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона и др.), ее ставили в фольклористическом плане, пытаясь уяснить последовательность развития сюжета и смысловой композиции (работы о сказке В. Я. Проппа и др.), общих исторически слагавшихся особенностей отдельных жанров. Применяли и иные подходы. Однако вопросы и задачи исследования пока еще поставлены в самых общих чертах, хотя для конкретных разысканий очень важен дифференцированный подход к текстам и выработка для отдельных групп текстов или их фрагментов специфических методик реконструкции, как это осуществлено в лингвистике для разных уровней праязыка — фонетического, морфологического, лексического.

При реконструкции обрядовых текстов, точнее, их фрагментов, следует исходить из того положения, что современные обряды несут в себе черты «живой старины». Таким же свойством обладает язык, и на признании этого факта зиждется вся этимологическая наука. Именно этимология сумела выработать принципы и методы отбора праславянской (или прабалтийской, прагерманской, индоевропейской и т. д.) лексики из современного языкового (диалектного) фонда.

Достаточно перспективной и во многом подходящей для реконструкции текста можно признать методику хронологической атрибуции праславянских фразеологизмов и их реконструкции, требующую в первую очередь отмежевания от книжной, письменно-литературной традиции и обращения к широкому диалектному материалу. Безусловно, фразеологизмы типа сербск. *тијан као мајка земља* или *ни колико је црно ис-под нокта*, белорусск. *п'яный як земля* или *ні на сіні* ('черный') *ногіц* можно считать минимальными «текстами», и потому многие предложенные для реконструкции праславянской фразеологии условия и принципы (Толстой 1973а) применимы к текстам более крупного плана. Однако ритуальные тексты в силу своей сакральности значительно устойчивее и консервативнее многих фразеологизмов и им подобных речевых клише, что делает их весьма ценным источником для этногенетических исследований другого типа. Кроме того, именно они ярче других несловесных (невербальных) ритуальных действий и предметов выражают смысл обряда как сложного, «трехслойного» (вер-

бального, акционального и реального) текста (Толстой 1981). Включенность ритуального диалога в текст, имеющий также акциональную (действенную) и реальную (предметную) символику, способствует его консервации, которая становится тем более значительной, чем большую роль имеет диалог в организации всего обрядового акта.

Наконец, обряды исторически изменяются, развиваются или редуцируются, включаются в другой комплекс или жанр. Все это может происходить по-разному на различных территориях, и происходить неравномерно, неравносильно, неравнозначимо (Толстой 1983). Результаты такой неравномерной эволюции — ценный источник для реконструкции и древнейшего состояния, и путей развития мифологических представлений, и (шире) всей духовной культуры.

Описываемый ниже ритуальный диалог можно считать хорошо сохранившимся фрагментом праславянского, восходящего к индоевропейскому прототипу.

Собранная нами коллекция примеров (около 260) показывает, что славянские ритуальные диалоги связаны с рядом сакрализованных действий, выражающихся в том, что их исполнители 1) прятались за пирогами, хлебом, виноградом и т. п., 2) катались по земле, волочили по ней праздничные яства, имитировали сеянье, молотьбу, выносили и вносили яства и т. п., 3) посещали дом в роли «полазника», ангела, бога и т. п., 4) удерживали дома птицу и скот, 5) угрожали бесплодным фруктовым деревьям, болезням и немощам, 6) имитировали уничтожение хищных зверей (волков, лисиц, медведей), птиц (ястребов, орлов), кротов, змей, мышей и др., 7) ворожили, лечили болезни, заговаривали их, 8) изгоняли мух, тараканов, клопов, блох и т. п., 9) совершали магию для большего удоя молока, добывали «живой огонь», 10) выражали благопожелания в семейных обрядах, 11) определяли мерки, использовали в играх, загадках. В соответствии с перечисленными видами действий материал распределяется в 11 рубриках, а по ходу изложения он комментируется.

I. Прятанье за пирогом, хлебом, виноградом и т. п. Известный средневековый датский хронист Саксон Грамматик (род. около 1150, умер в начале XIII в.) в своем знаменитом труде, посвященном истории Дании («*Gesta Danorum*»), оканчивающемся событиями 1185 г., довольно подробно описывает языческий славянский храм в Арконе на балтийском острове Рюгене (Рюгене) и некоторые верования и обряды, с ним связанные. В этом описании, много раз привлекавшем внимание историков и этнографов, есть место, где рассказывается о славянском празднике урожая. Праздник этот происходил у храма, где собирался народ для пиршества. Жрец накануне убирал храм особым образом,

стараясь не дышать в нем, затем по количеству вина, заранее налитого в рог, что находился в правой руке четырехголового идола, помещавшегося в том же храме, гадал о будущем урожае (убыль вина предвещала неурожай). После гадания он выливал к подножию идола старое вино, наливал в рог новое, выпивал его единым духом и снова наполнял вином рог, который вновь вкладывался в правую руку идола. Наконец происходил ритуал, который Саксон Грамматик описывает дословно так: *Placenta quoque mulso confecta rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab isdem cerni posset optabat* (В жертву приносится медовый пирог-каравай, круглый и такой большой, что высотой он почти с человека. Ставя этот пирог между собой и народом, жрец имел обыкновение спрашивать у руянцев (жителей Руяна), видят ли они его. Когда ему отвечали, что видят его, он выражал желание, чтобы через год его не могли видеть) (*Saxonis Grammatici* 1888, 564). Как поясняет сам Саксон Грамматик, «при этом жрец-священник имел в виду не свою судьбу или судьбу народа, а изобилие будущего урожая». Этим высказывалась надежда на богатый урожай в грядущем году, а затем, после речи жреца, обращенной к народу от имени идола с обещанием награды за верность — побед на суше и на море, наступала пора пиршества, на котором всякое воздержание порицалось, а неумеренность считалась благом¹.

Таким образом, древнейшая фиксация славянского ритуала-диалога относится к XII в. Ряд славянских этнографов и мифологов (П. А. Ровинский, Е. Г. Кагаров, В. Чайканович и др.) приводили единичные украинские (полесские) и сербские (герцеговинские, черногорские) параллели к описанному обряду. Следует отметить их очень точное соответствие вплоть до совпадения в деталях (Ровинский 1901, 187; Кагаров 1918, 40–41; Чайкановић 1941, 134), см. также: (Leger 1901, 82; Naase 1939, 115).

Еще в 1818 г. знаменитый Вук Караджич в первом издании своего словаря под словом *мѣлати се* дал вместо перевода слова на немецкий и латинский языки такое объяснение: «Говорят, что герцеговинцы „милају“ — высовываются на Рождество из-за рождественского пирога „чесницы“, т. е. двое берут „чесницу“, поворачивают ее, находясь друг перед другом, и спрашивают один другого: *Милам ли се?*, т. е. виден ли я, высовываюсь ли я из-за пирога „чесницы“. Другой ему отвечает: *Милаш мало* (Слегка выступаешь, слегка виден). Тогда первый

¹ Анализ славянских верований и божеств у Саксона Грамматика см. в кн.: Lęgow-ski-Nadmorski 1925.

ему говорит в ответ: *Сад мало, а догодине нимало* (Сейчас немного, а на будущий год — нисколько). То есть, — поясняет Вук Караджич, — чтобы хлеб уродился хорошо и пирог „чесница“ был таким большим, чтобы никого за ним не было видно, никто не высовывался» (Караџић 1935, 369). Почти три четверти века спустя в другой сербской, довольно близкой к Герцеговине зоне, в так называемой Старой Сербии, в селах Подрињя, в районе городов Печь и Призрен русский ученый И. С. Ястребов зафиксировал аналогичный ритуал. По его свидетельству, в Сочельник перед ужином «домашние вносят солому и расстилают ее на полу землянки, где стоит огнище, и складывают на нее „питы“ (пироги), приготовленные для всего хозяйства. Хозяин же, наклоняясь к питам, спрашивает их три раза: *Видите ли вы меня?*, а они на то отвечают: *Ове те године мало видимо, а до године да те ни мало не можемо видети* (Да, в этом году мы видим тебя немного, а через год [выйдет так, что] вовсе не увидим тебя)». Этим домашние, по мнению И. С. Ястребова, «высказывают желание, чтобы умножилось семейство настолько, чтоб старший мог свободно спрятаться за их пирогами» (Ястребов 1886, 41). Мнение русского этнографа об «умножении семейства», видимо, не совсем точное. Точнее, надо полагать, сообщение Вука Караджича, полученное, судя по другим свидетельствам, от информантов, — *да роди жито добро* (чтобы хлеб уродился хорошо). Но И. С. Ястребов дополняет свое описание важной деталью, которую, может быть, опустил в своем описании Вук Караджич, а именно указанием на трехкратность совершаемого действия. Этот момент, как правило, будет присутствовать и в иных ритуалах-диалогах. В самом начале века, в 1901 г., П. А. Ровинский отметил этот обряд в Черногории. Он писал: «В Пешивцах есть такой обычай. Когда разрубят печиwo и остальное мясо и разложат на столе, тогда отец и сын присядут с противоположных концов стола, припавши совсем к земле, и спрашивают друг друга, сначала отец сына: *Видиш ли ме синко?* — *Не ја*, — отвечает сын; а за ним сын отца; и тогда отец высказывает пожелание, чтобы и в следующий год они также не могли видеть друг друга, выражая тем мысль, что будет такое же обилие на столе» (Ровинский 1901, 187). П. А. Ровинский, таким образом, описывает тот же обряд без особых отличий, отмечая, однако, важную деталь — припадание к земле, хотя и стол у черногорцев в его времена был очень низкий (*софра* или *синя*), и ранее вообще, видимо, в этом случае не обращались к столу или его не было, на что указывает архаический обычай в Сербии, особенно в Шумадиин, в Сочельник ужинать на полу на соломе, покрытой мешковиной. В этих случаях перед пирогом «чесницей» ложились и вращали его немного, как и «славный колач», т. е. каравай-пирог на праздник «славы» по солнцу (*на опосун*). Заметим, что

направление вращения нами реконструируется из косвенных данных. Что же касается аналогии вращения рождественского пирога и «славского» пирога, то на нее указывал П. Влахович и др. (Vlahović 1972, 82).

Вне герцеговинско-черногорско-метохийского² ареала следы «милања», т. е. прятанья за рождественским пирогом, обнаруживаются в сербском Поморавье, недалеко от Алексинца, в Верхней Пчине (юго-восточная Сербия) и в Боснии. По свидетельству Д. Антониевича, в моравских селах вокруг Алексинца еще в конце XIX в. исполнялось «милање», о чем помнят и сейчас представители самого старшего поколения. Ритуал исполнялся так. В Сочельник (*Бадње вече*) все рождественские пироги (*калаци*) клались в кучу, между ними ложились хозяин и его старший сын лицом друг к другу, заслоненные пирогами друг от друга. Затем следовал диалог: *Милам ли се (видим ли се), синко?* (Виден ли я, сынок?) — *Малко, оче, догодине нималко!* (Немного, отец, пусть на будущий год будет нисколько!) Так повторялось три раза (Антонијевић 1971, 172). Интересные сведения о том же обряде сообщает известный сербский этнограф М. Филипович. Когда он в начале 50-х годов в Верхней Пчине расспрашивал о «милање», то ему кое-кто из информаторов отвечал, что такой обычай известен среди цыган г. Враньская Баня (недалеко от г. Враня, юго-восточная Сербия), что он исполняется на «Васульицу» (св. Василия Великого 1.1 ст. ст., 14.1 н. ст., т. е. «старый» Новый год), что из-за хлеба (*иза хлеба*) один другого спрашивает, виден ли он, и другой отвечает, что в этом году немного, а в будущем пусть вообще не будет видно (Филиповић, Томић 1955, 93). В Боснии, северо-западнее тех территорий, где собраны приведенные выше примеры, один из собирателей начала века сербский священник Любомир Печо отметил, что «были такие католики в с. Забрђе (Забрђе), которые на Рождество прятались за рождественский пирог (*чесницу*) и спрашивали один другого: *Видиш ли ме?* (Видишь ли ты меня?)» (Пећо 1925, 370).

В северо-восточной Боснии в с. Требава был обычай, а в с. Горня Толиса он исполнялся и в 1951 г., по которому в первый день Рождества хозяин поднимал рождественский пирог «чесницу» и спрашивал: *Видиш ли ме?* (Видишь ли ты меня?), а в зоне Боснийской Посавины в тот же день хозяин прятался, ложась за большим жареным поросенком, и спрашивал кого-либо из домашних: *Видиш ли ме?*, а получив ответ: *Не видим*, — резюмировал: *Не видио ме ни години!* (Чтобы ты меня не видел и в будущем году!) (Filipović 1961, 102, 139).

Едва ли не самым ценным современным свидетельством является свидетельство Ш. Кулишича о том, что в с. Грмляни около Требињя

² Метохия — юго-западная Старая Сербия.

(крайний юго-запад Герцеговины) был обычай во время молотьбы на току делать гору зерна («жита»). Двое молотильщиков становились на противоположных концах кучи, и один из них спрашивал: *Видиш ли ме?*, второй отвечал: *Не виђу!* (Не вижу), тогда первый заключал: *Не видио ме ни догодине!* (Пусть будет так, чтобы ты меня не видел и на будущий год!) (Кулишић 1970, 53). Ценность этой записи в том, что она свидетельствует о сохранении на южнославянской территории не календарного, а окказионального обряда, связанного почти с тем же временем года, что и обряд балтийских славян на острове Рюяне, с концом жатвы.

Аналогичным порядком, по свидетельству известного сербского этнографа М. Филиповича, в зоне Таково (Шумадия) в с. Врнчани при лущении кукурузы посылали кого-нибудь скрыться за кучей кукурузы, чтобы посмотреть, будет ли он виден из-за кучи. В самом с. Таково этот же обряд исполнялся после молотьбы (прятались за кучу зерна), но он уже давно вышел из обихода. В с. Майдане сохранилась легенда, что два брата Борисав и Милан (от которых затем пошли семьи Борисавлевичей и Майданцев), жившие в начале XIX в., вырыли в Руднике большой клад, принадлежавший ранее турецкому правителю Рудника («аге»). Принеся его домой, они свалили его содержимое в две кучи. Милан лег за одной из куч и спросил брата: *Брате Борисаве, видиш ли ме?*, на что получил ответ: *Брате Милане, не видим те!* (Видишь ли ты меня? — Не вижу тебя) (Филиповић 1972, 193).

Записанный Т. Вукановичем не так давно в Подриме на Косово фрагмент обряда, исполнявшегося в Сочельник, близок к ритуалу XII в. с острова Рюген. После внесения в дом рождественской соломы и нагромождения на трапезном столике пирогов и хлебов, положенных горкой, хозяин садился за хлебами и обращался к домашним: *Видите ли ме?* и получал ответ: *Ове те године мало видимо, а догодине, да те нимало не можемо видети* (В этом году мы тебя немного видим, пусть же на будущий мы тебя не увидим совсем). Диалог исполнялся трижды (Vukanović 1986, 354).

Нагромождение рождественских пирогов в Сочельник без прятанья за ними и без диалога известно, по свидетельству Ш. Кулишича, и в других зонах: у хорватов в окрестностях г. Яйце, в Далмации в зоне г. Макарска и в Полице (Кулишић 1963, 10, 11). В Полице, например, в Сочельник на стол ставят три рождественских пирога один на другой (это называется *nastojna*) рядом с миской вареной пшеницы (ср. вост.-слав. кутью) или ставят миску с пшеницей, а на них три пирога. В той же Полице в с. Дубраве три рождественских пирога поворачиваются три раза по солнцу (*na oposun*) (Ivanišević 1905, 35). Таким образом, сербский ритуал с рождественским пирогом зафиксирован в до-

вольно узком герцеговинско-черногорско-метохийском ареале, где он встречается далеко не повсеместно, и моравском (у г. Алексинца) островке, уже фактически исчезнувшем. К этому ареалу условно можно присоединить островок у г. Враня, если считать, что цыгане восприняли обряд у автохтонов и сами не являются недавно пришлым элементом.

В некоторых селах восточной Болгарии аналогичный ритуал исполняется 8 января по ст. ст. в так называемый Бабин ден, т. е. в день повитухи. В с. Эркеч (Козичино) Бургасского округа и Голица Варненского округа в этот день молодые женщины приходят на раннем рассвете к бабке-повитухе с подарками, пирогами, подслащенной горилкой и т. д. В ее доме они наливают воду в корыто, куда кладут деньги и букетики базилика. Бабка моет руки молодок, а затем молодки наряжают бабку, обвешивая ее нитками, стручками перца, куделью пеньки, гирляндами базилика и т. п. В то же время они складывают пироги в три большие кучки (на каждой кучке ставится свеча), за которые, став на колени, прячется бабка. Она громко произносит: *Гледам ли се бул'ки?* (Видно ли меня, молодки?), на что ей отвечают: *Ни са гледаш, ни са гледаш!* (Не видно, не видно!) Тогда бабка встает, воздевает руки к потолку, подпрыгивает и кричит: *Догодина хич да се не гледам, да раснат кладните, берекет да има, по-голям куп пити да има!* (На будущий год чтобы меня совсем не было видно: чтобы росли стога, чтобы был урожай, чтобы еще бо́льшая куча пирогов была!) Все женщины подпрыгивают и кричат: *Амин!* Бабка зажигает свечи, кадит пироги, и каждая из женщин берет по куску пирога. Затем бабка угощает молодок едой. Все танцуют, поют до наступления сумерек, затем начинается обход женщинами домов, при котором попадающиеся на пути мужчины должны откупаться, а то их могут раздеть, и, наконец, женщины расходятся по домам (Николова 1973, 176). Очевидно, что ритуальный диалог в Бабином дне является ядром и кульминацией всех обрядовых действий.

Известный болгарский писатель и филолог Любен Каравелов приводит в своих «Памятниках народного быта болгар» в разделе «Болгарские пословицы и поговорки» под № 171 следующий диалог: *Видите ли ма селене?* (Видите ли вы меня, поселяне?) — *Видим та, видим* (Видим тебя, видим). — *Догодина хич да ма не видите!* (На будущий год чтобы вы меня вовсе не видели!) Эта «поговорка» поясняется самим Л. Каравеловым следующей быличкой-анекдотом: «Один поп пошел в одно село собирать *порезаники* (большие ломти обрядового хлеба), и, когда он их собрал, он их сложил кучей, спрятался за ними и крикнул: „Видите ли ма селене?“ — „Видим та, видим“, — сказали крестьяне. — „Догодина хич да ма не видите“, т. е., поясняет Л. Каравелов, «на будущий год пусть будет больше порезаников (ломтей хле-

ба)» (Каравелов 1861, 17)³. Притом он указывает, что это народный обычай, и добавляет в сноске: «Другие рассказывают это о повликийских попах». Место записи не указано. Остается лишь предположить (и то с некоторой осторожностью), что собиратель слышал диалог в родной Копривштице или в ее окрестностях.

В западной Болгарии в с. Рани Луг (Пернишко) в рождественский Сочельник хозяйка выносила на доске для разделки теста («круг») калач, лепешку и еще два обрядовых хлеба. При этом она говорила: *Добро ютро! Видите ли ме?* (Доброе утро! Видите ли вы меня?), на что получала ответ: *Са те видимо и не, а догодину ич да те не видимо!* (Сейчас тебя то видим, то нет, а в будущем году чтобы мы тебя совсем не видели!) (Архив проф. Цв. Романской в Софийском университете. Материал мною получен благодаря любезности И. А. Седаковой). В той же зоне Перника мужчины на Юрьев день собирали все шкуры после обрядового заклания первого ягненка на одно место и клали их одну на другую в кучу. За этой кучей прятался священник и спрашивал сельчан: *Видиш ли ме или не?*, на что те ему отвечали: *Малко се видиш, догодина ич да се не видиш* (Немного тебя видно, на будущий год пусть тебя не будет видно совсем) (Колева 1981, 85). Шкуры потом жертвуются церкви или разносятся по домам для тулупов и шапок. Любопытно, что священник, соответствующий древнеславянскому жрецу храма в Арконе, в этом обряде выступает только у болгар.

В зоне Родоп в с. Устово около Смоляна в день св. Трифона (1.II ст. ст.) при выполнении обряда, который называется «трифоносване», хозяйка берет топор и идет в сад. Там она замахивается на неплодоносящее дерево и говорит: *Чуиш ли ме Трифоне?* (Слышишь ли ты меня, Трифон?), на что ей кто-либо из домашних отвечает: *Не чуем та, не видим та от големи рожби!* (Не слышу тебя, не вижу тебя от большого урожая) (Примовски 1973, 239). В Пиринской Македонии на св. Трифона одна из женщин, соседок по участку, прячется среди виноградной лозы, а другая, хозяйка участка, останавливается в середине своего виноградника, отрезает последовательно три прутика с виноградных кустов, а их корни поливает вином. Совершая эти действия, она кричит: *Свети Трифуне, къде си? Свети Трифуне, къде си? Не мога да те видя от бело и църно грозде!* (Святой Трифон, где ты? <2 раза>. Не могу тебя разглядеть за обилием белого и красного винограда). Женщина, скрывшаяся в винограднике, отвечает: *Тук съм в лозето. Що правиш?*

³ Найден Геров в своем словаре под словом *поръзаница* приводит поговорки: *Бръза като поп за поръзаници. Зарекался поп да не ръже голыми поръзаници* (Герв 4, 211). *Поръзаница*, таким образом, — часть сакрального хлеба, отрезаемая священником и ему предназначенная.

(Я здесь в винограднике. Что ты делаешь?) Хозяйка виноградника откликается: *Режа* (Режу) и т. д. Весь обычай называется зарезанием (*зарязване*) из-за срезывания трех прутьев. Он оканчивается обычно окроплением виноградника святой водой с четырех углов, концов (с. Долен, с. Горни Порой, с. Тешово) (Дражева 1980, 434). У болгарских переселенцев из юго-западной Фракии, из зоны близ г. Малгара, зафиксирован обычай сажать 1 февраля по ст. ст., т. е. в день св. Трифона (*Трифон зарязан*), плодовые деревья и кропить виноградник святой водой. При обходе виноградных кустов один из обходчиков кричит: *Трифоне къде си?* (Трифон, где ты?), а другой отвечает: *Под лозята, от грозде не се видя!* (Под виноградной лозой, — от гроздьев винограда я не виден!), на что третий заключает: *До година хич да се не видиш!* (Чтобы в будущем году ты вовсе не был виден!) (Арнаулов 1943, 55). Нетрудно заметить в приведенных примерах включенность старого славянского обряда в новую среду — и природную, и хозяйственную, и календарно-временную, однако при этом суть и семантика ритуала остаются прежними.

На восточнославянской этнической территории любопытные соответствия описанному южнославянскому обряду обнаруживаются в Полесье. В мозырском Полесье в с. Кочищи (ныне Ельского района) более века тому назад был записан ритуал, исполнявшийся в Сочельник, по которому после ужина все отходили от стола и хозяин, перекрестившись трижды, садился в красном углу (*на покуци*), а его жена — хозяйка садилась напротив и спрашивала: *Чи бачиш ты мене?* (Видишь ли ты меня?) На это хозяин отвечал: *Не бачу!* Хозяйка заключала: *Каб же ты не бачиш за стогами, за копами, за возами, за снопами свету!* Затем хозяин спрашивал у жены: *Бабо! Чи бачиш ты мене?* Хозяйка отвечала: *Не бачу!* — и хозяин заключал: *Каб же ты не бачила за гурками, за гарбузами, за капустою, за бураками свету!* Тогда, поясняет собиратель, нужно было, чтобы баба взяла кочергу и пхнула ею хозяина, а он быстро, повалившись на лавку, должен был сказать: *Дай же, Боже, щоб твое снопы так хутко падали на ниве.* Этим выражается желание, чтобы снопы были ядреные (Шейн 1887, 47). В приведенном нами описании соединены два обрядовых действия — ритуальный диалог с прятаньем и ритуальное паданье, «как снопы», широко известное в южнославянской рождественской традиции.

Другой вариант того же ритуала относится тоже к Полесью, так как его наблюдал известный украинский этнограф Н. А. Маркевич, имение которого находилось в Глуховском уезде Черниговской губернии (с. Дунаец). Н. А. Маркевич свидетельствует, что «накануне Нового года (т. е. 31 декабря по ст. ст.), на так называемый *Багатый* или *Щедрый вечер*, хозяйка ставит на столе все съестное, засветит све-

чу перед образами, накурит ладаном и попросит мужа *исполнить закон*. Муж садится в красном углу (*на покутьте*), в самом почетном месте; перед ним куча пирогов. Зовут детей, они входят, молятся и спрашивают: *Де ж наш батько?*, не видя будто бы его за пирогами. — *Хыба вы мене бачите?* — спрашивает отец. — *Не бачимо, тату!* — *Дай же, Боже, и на той рік не бачили!* При этом он раздает мальчикам пироги» (Маркевич 1860, 65), см. также: (Ефименко 1874, 42)⁴. Эти близкие к южнославянским примеры имеют известную специфику, касающуюся времени исполнения обряда и активной роли хозяйки в обряде в ритуале из с. Кочищи.

Другой украинской этнической зоной, сохранявшей и, видимо, еще частично сохраняющей ритуальный диалог рассматриваемого типа, являются Карпаты, где в двух областях — у лемков на р. Ропе и гуцулов (без точной локализации) — отмечены следующие примеры. В Горлицком повете на р. Ропе (на юго-востоке современной Польши) хозяин лемк в Сочельник, возвращаясь из хлева от скота в хату, приносил с собой необмолоченный сноп овса и произносил: *Помагай Біг! На щаст'я, на здоровля, на тот нови рік!* Хозяйка отвечала: *Дай, Боже, в комори і на двори* и добавляла: *Од кал сте, полазнику?* На что получала ответ: *З веселого, з быстрого, з доброго, зо щасливого!* В Сочельник же хозяйка нарезала много хлеба, укладывала его в тарелку в виде пирамиды, а хозяин садился напротив и спрашивал детей: *Видите мя зза хліба?* Дети отвечали, что не видят, и тогда хозяин добавлял: *Жеби мне нігди не било відать зза нашего збожа на полю* (Чтобы мне ничего не было видно за нашим хлебом-урожаем на поле) (Madzik 1965, 279). Из рукописи неизвестного автора XIX в. в томе «Карпатская Русь» Оскар Кольберг дает сведения о розговинах в святую (пасхальную) ночь у гуцулов. Помимо прочих действий в хате, мать раздает детям по освященному пасхальному яйцу, а в то же время отец садится за стол так, чтобы на противоположной стороне оказался сидящим его старший сын. Тогда в середине стола, немного ближе к хозяину, кладется «пасха» (кулич). После того как все рассядутся за столом, отец обращается к сыну: *Чи видиш мене, сьну?* Сын отвечает: *Ой, виджу!* Отец спрашивает вторично: *Чи видиш мене, сьну?* А получивши вновь ответ *Ой, виджу!*, спрашивает в третий раз: *Чи видиш мене тепер, сьну?* На что сын так же отвечает: *Ой, виджу!* А хозяин на это заключает: *Дай, Боже, абись мене на другий рік не видів!* Затем отец первый разламывает кулич («пасху») и начинает есть (Kolberg 54, 263).

Любопытно, что обряд, связанный в большинстве славянских зон с зимними календарными праздниками (рождественским и новгод-

⁴ Из этих источников брали примеры Л. Леже, Е. Г. Кагаров и др.

ним), здесь оказывается приуроченным к другому крупнейшему христианскому празднику, к Пасхе. В ряде белорусских зон, будучи привязанным к дням поминовения усопших, он может исполняться и несколько раз в году. По свидетельству польского этнографа Станислава Понятовского, в Белоруссии на *Радаўніцу* (очевидно, во вторник на Фоминой неделе, т. е. на первой неделе после пасхальной) хозяйка спрашивала своего мужа-хозяина, видит ли он ее за горой блинов (Poniatowski, 301). Этот обряд довольно полно описан в «Материалах» П. В. Шейна. Его корреспондент народный учитель Лещенко сообщил, что в с. Кутка быв. Церковно-Осовецкой волости Быховского уезда Могилевской губернии на Дмитровку (в субботу перед днем св. Дмитрия Солунского 26 октября ст. ст.), когда поминаются родители, т. е. празднуются «дзяды», накануне бывает постная *вечэ́ря*, затем с утра баба-хозяйка хлопочет у печки и делает 12 кушаний-потрав. С готовыми блинами идут в церковь на панихиду, а по возвращении домой «вся семья собирается в избу, хозяин варит в горшочке с водкою перец, хозяйка накрывает стол чистой скатертью, вешает на иконы чистые *набожники* (полотенца. — Н. Т.), зажигает у божницы свечку и кладет на стол стопу блинов. После долгой и усердной, с земными поклонами молитвы вся семья садится за стол. Хозяин, сидя на куте, прячется за блинами и вопрошает жену, которая садится после всех и на самом конце: *Баба, а баба! ти (= чи. — Н. Т.) бачиш ты меня?* Та отвечает: *Не бачу!* — *Дай же, Божа, щоб ты и на лето меня не бачила*, — говорит хозяин. Потом наливает он чарку перцовки и, осенив себя крестом, продолжает: *Святые родительки, ходите к нам обедать! Баба, будь здорова!* При этом хозяин наливает чарку, плеснув несколько капель на скатерть. То же делает и хозяйка, взяв налитую чарку от мужа и произнося: *Нехай со святыми почивають и нам хлеба и соли засылають, будьте все живи!*». Затем начинается питье горилки, усердное поедание яств. Таким образом справлялась и родительская суббота в канун недели о мытаре и фарисее (воскресенье в конце января ст. ст.) и семуха (седьмая суббота по Пасхе накануне Троицы) (Шейн 1890, 607).

Единственная имеющаяся в нашем распоряжении запись из великорусской этнической зоны сделана недавно в 1980 г. в д. Катунино (Растчинский сельсовет) Воскресенского района Московской области у А. С. Перевезерцева (62 лет) Е. А. Соловьевой и предоставлена мне А. Б. Страховым. Запись эта очень ценная. Она свидетельствует, что в Катунине на Вознесенье пекли из теста «скворцов» и других птиц. Родители побуждали детей идти в рожь со скворцами в руках и прятаться там с головой, ложась на землю. При этом они спрашивали: *Видать меня?*, а им отвечали: *Нет, не видать!* Если их не было видно, считали, что урожай будет хорошим. К этому обряду непосредственно

примыкают южноподмосковный великорусский обычай на Миколу вешнего (9 мая ст. ст.) печь лестницы, бросать их в рожь, смотреть: «ёсли лёстница схароницца, то гот бўдит харóший, уража́йный», а потом есть эти лестницы (с. Срезнево, Каширск. р-н) (Иванова 1969, 254), и полесский обычай на Юрия (23 апреля ст. ст.) класть хлеб в рожь, «штоп хлэп сховаўся в жы́те» (Малоритский р-н Брестской обл., наблюдения А. Б. Страхова), подробнее см.: Страхов 1983.

В польском обряде, зафиксированном на белорусско-польском этническом пограничье на Нареве в Белостокском районе (наднарвянские с. Бокины, Тшегульчын, Радиле, Ухово), когда в хате в Сочельник связывался сноп, за сноп прятался хозяин. Он и спрашивал, на мгновение высовываясь из-за снопа, хозяйку: *Stara, widala ty mnie?* (Старуха, ты меня видела?) — *Nie, nie widala* (Нет, не видала). — *Daj Boze ty mnie za rok z zyta nie widala* (Дай Боже, чтобы ты меня через год за житом не видела). Этот сноп делался из ржаной соломы, которой застилался стол во время ужина (или завтрака); при этом поверх соломы клали сено (Dwogakowski 1964, 35). По свидетельству собирателя, этот обряд был мало распространен и сохранился лишь в памяти информаторов.

Ценные сведения из словацкой календарной обрядности приводит Р. Беднарик. Он сообщает, что в Товарне (район Липтова) в Сочельник перед ужином молятся и просят Божьего благословения ради изобилия. Хозяин прячется за стол, на котором лежит хлеб. Он спрашивает детей, видят ли они его. Они отвечают, что не видят, на что он им говорит: *Bodaj by ste ma ani na tak rok nevidely* (Дай Бог, чтобы вы меня через год не видели). Этим, поясняет Р. Беднарик, провоцируется рост высокой пшеницы. Затем все домашние умываются, чтобы быть богатыми, в воде, в которую положены деньги, а воду потом, чтобы год был урожайным, выливают под амбар (Bednárík 1943, 81). Аналогичный обряд зафиксирован в центре Штявницкого Погорья. Там в Сочельник кладут приготовленные и нарезанные кусками яства в большую миску и идут с ней к печи. Один из домашних берет миску, прячется за печь и громко говорит: *Vidíte ma zpoza tejto kopy?* (Видите ли вы меня за этой грудой?) Ему отвечают: *Vidíme, bodaj by sme ťa aj na takto rok videli* (Видим, дай Бог, чтобы мы тебя вот так через год видели) (там же). Интересное смысловое преломление пережил описанный словацкий обряд в северо-западной Словакии в районе Кисуцкой Верховины. Там в с. Речница на Рождество один из домашних — будущий «вор» прятался за дверь, а остальные оставались на своих местах. Затем хозяин спрашивал остальных, видят ли они его, на что все отвечали «нет», и тогда хозяин говорил: «Дай Бог, чтобы тебя („вора“) лесник в лесу не видел, когда ты будешь красть» (скошенную траву, дрова и т. п.) (сообщила Л. Хорватова).

Обряд, таким образом, зафиксирован во всех основных славянских этнических группах — южной, восточной и западной. Он имеет древнюю фиксацию (XII в.) на территории давно ассимилированных поморских (балтийских) славян и обнаруживает, как видно из примеров, немалую устойчивость текста, как вербального (словесного), так и акционального (действенного) и реального (предметного). Основное действие — прятание, основной предмет — хлебное изделие (или хлебные изделия, сложенные в кучу), основной, по сути дела единственный текст: вопрос — *Видишь (видите) ли меня?*, ответ — *Видим малов* (вариант: *не видим, видим*), заключение — *Пусть будет так* (вариант: *Бог дай* и т. п.), *чтобы ты (вы) на будущий год меня не видел (не видели)*. Как правило, информантами давалось пояснение функциональной направленности обряда — *чтобы был обильный, богатый урожай*. Этот текст не входит в обряд, а является сопутствующим комментарием носителей обряда. Различия, принципиально не очень значительные, но в некотором отношении показательные, касаются исполнителей обряда (священник и паства, повитуха-жрица и молодки, хозяин и домашние, отец и сын, отец и дети, хозяин и хозяйка), места действия (дом, красный угол, место у очага, печи), времени действия (рождественский Сочельник, редко — канун Нового года, Радуница, день св. Трифона, Пасха).

Если учесть, что Саксон Грамматик зафиксировал в XII в. интересующий нас обряд как окказиональный и в качестве такового он был известен и в с. Грбляни (Герцеговина) еще недавно, а также принять во внимание только что перечисленные случаи, станет ясно, что календарная приуроченность к зимним (рождественским) праздникам — явление относительно позднее, возникшее в результате общего процесса перехода ряда окказиональных ритуалов и обрядов в календарные (Толстые 1981а).

II. Катание, волочение по земле, сеяние, молотьба, прядение, внесение в дом кутьи, яств, воды. Рассмотренный выше ритуал-диалог вкуче с действиями и предметами, непосредственно к нему примыкающими, очень редко выступает отдельно от других ритуалов и обрядовых актов. В подавляющем большинстве случаев ритуал-диалог входит в цепь или ряд других обрядовых актов, оказываясь одним из составных элементов или блоков всего обряда в целом, притом чаще всего такого значительного календарного обряда, как рождественский (или новогодний) обряд. Именно такими компонентами рождественского обряда и оказываются излагаемые ниже иные виды ритуального диалога, связанные с валянием (катанием) по полу, волочением по земле, сеянием, молотьбой, прядением и т. п.

Подобно *милању*, т. е. прятанью за пирог, для вызывания плодородия совершается в одной из сербских зон, в округе г. Чачак, *валяње* — катание по земле. В с. Придворица, по свидетельству Д. Йовашевича, в Сочельник хозяйка ставит постный ужин на мешок от муки или зерна, посланный на полу, а домашние садятся вокруг него на соломе. После окончания ужина двое домашних (мужчин. — Н. Т.) тащат мешок с посудой в другой конец помещения. Кто-либо из членов семьи обращается к ним с вопросом: *Шта то радите?* (Что вы делаете?), на что двое отвечают: *Ваљамо род и берићет за ову годину!* (Валяем плодородие и урожай этого года!) Мешок остается всю ночь на том месте, куда его оттащат, а утром на Рождество женщины убирают посуду с мешка, ставят ее на стол, а крошки бросают на чужое пахотное поле воробьям и остальным птицам. Это делается для того, чтобы птицы не клевали зерно со своего поля (Йовашевић 1971, 179–180).

В южной Сербии, в горном районе Голия, в селении Градац в Сочельник хозяйка, которая летом была с овцами в горах и занималась молочным хозяйством, после ужина берет мешок, на котором разложен ужин, и начинает его вместе со всем, что на нем находится, таскать то вправо, то влево, приговаривая: *Ваља(ј)! Ваља(ј)! Ваља(ј)!* (Валяй! Валяй! Валяй!) А хозяин при каждом слове *Ваља(ј)* спрашивает: *А шта то ваљаш?* (А что ты валяешь?) Она же ему трижды отвечает: *Грудву од сто ока!* (Ком в сто ок весом! Ока = 1,28 кг). При этом имеется в виду комков брынзы и вообще как можно большее количество молочных продуктов (Цобель 1974, 118–119). Этот ритуал хорошо понятен и сам по себе, и в свете целого ряда других обрядов валяния по земле, начиная с древнего обычая соития с землей, строго осуждавшегося древнеславянскими покаянными наставлениями, обычая летнего (купальского) соития на земле, приводимого ниже, ритуала валяния по земле при первом громе, кувыркания при дожинальном обряде и кончая театрально-пантомимическими действиями святочных ряженных, в особенности южнославянских «джамаларов» и т. п.⁵ Учитывая этот ряд обрядов, можно сделать вывод, что между *милањем* и *валяњем* есть небольшое семантическое различие при наличии очень существенной общности: первое связано с обилием урожая, произрастанием злаков — земных плодов, второе направлено на способность матери-земли давать плоды — на плодородие земли.

Один из рождественских обрядов, направленных непосредственно на плодородие скота, зафиксирован в горном районе Моравского края в с. Остатия, где в первый день Рождества хозяин брал большой кусок

⁵ Литература вопроса богата. Приводим лишь часть основной литературы и новейшую: Смирнов 1913, 273; Зеленин 1927; Терновская 1979; Толстые 1982; Толстой 1979.

вяленого мяса, вырезанного в виде фаллоса, и им *царао* (дословно 'распалял') овец и коров под хвостом, а *планинка* (хозяйка, занимающаяся молочным хозяйством), кадящая хлев и окропляющая его святой водой, оставалась на некотором расстоянии от хозяина и спрашивала его: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?), на что получала ответ: *Воде ни, планинко!* (Чтобы они водились, плодились, хозяйка!) (Цобель 1974, 125).

К приведенным выше ритуалам очень близки три болгарских текста, зафиксированных в юго-восточной и в юго-западной части болгарского этнического ареала. Так, Х. Вакарелский отметил, что у южных фракийцев (с. Караагачкьой, Гюмюрджинско) на каждом из трех рождественских ужинов по окончании ужина толкают трапезный столик⁶ (*сурнат сурвѣта*) и спрашивают: *Какво влачиш?* (Что волочишь?), на что отвечают: *Житу, берекет!* (Хлеб-жито, урожай!) (Вакарелски 1935, 457). У тех же южных фракийцев (с. Лезгар, Малгарско) тем же Х. Вакарелским записан аналогичный обрядовый акт: «Яства (*трапезата*) разложены на скатерти, а скатерть послана на мешке. Когда домашние кончили ужинать, старший начинает волочить мешок (*с'урне чувала*) и кричать *дѣ-е-е!* (т. е. айда, поехали!), а другой (из мужчин. — Н. Т.) его спрашивает: *Шту возиш?* (Что ты везешь?), на что следует ответ: *Васул, ченѣца, житиу...* (Фасоль, пшеницу, жито-хлеб и т. д.), т. е. все то, что имеется на трапезе. К этому добавляют: *Айде, вози, завузи!* (Айда, вези, завози!) Так повторяется три раза. Для трапезы постилают рогожку (вероятно, на пол. — Н. Т.), а на нее скатерть, подают фасоль, подслащенную повидлом, пшеницу, орехи, чеснок и проч.» (Вакарелски 1935, 452). Второе, более полное описание подчеркивает такие существенные моменты, как троекратность диалога и действия и роль старшего мужчины (хозяина) в обряде.

В западной Боснии в зоне Баниялукской Врховины в с. Грабовице в первый день Рождества перед обедом, уже поданным на стол, исполняется обряд «съяканья» (сербск. *сјакање*), во время которого выносятся рождественский пирог «чесница» и «трехрогая» свеча и произносятся здравицы, начинающиеся словами *Сјај Богу и Божићу...* (Сияй, Бог и Рождество...) После здравец хозяину, всем домашним и скоту, здравец, не сопровождающихся питьем вина, кто-либо из домашних спрашивает: *Шта виђох?* (Что я видел?), на что ему остальные отвечают: *Виђох пун 'амбар и пун тор и за њим свезан бјелов* (Видел полный амбар и полный хлев, а у него привязанного белого пса). Затем все по старшинству целуются. Кадят ладаном стол, двух пахарей среди присутствующих и переламаывают «чесницу» (Карановић 1938, 2–3).

⁶ *Суарѣ* (*софрѣ*) в этом случае может означать не 'трапезный столик', а 'трапезу', т. е. всю поданную и разложенную еду. Ср. болг. *слагам софра* 'накрывать на стол'.

В другом конце славянского мира — в Белоруссии, на Витебщине в «Крещенскую Коляду» и в Крещение (6.1 ст. ст.) хозяин брал миску с отваренным горохом и вместе с детьми обходил все хозяйственные строения, причем, останавливаясь в каждом из них, сыпал в подолы детей немного гороху и спрашивал при этом каждого порознь: *Ци повно?*, на что получивший горох отвечал: *Повно*, а хозяин добавлял: *Повни, Божухна!* (Наполняй, Боже!) Вернувшись в избу, дети считали полученные зерна и по числу их, величине и качеству определяли домашнее и личное благополучие или неблагополучие (Никифоровский 1897, 232).

В центральной Македонии в зоне г. Велеса в с. Папрадишта в Сочельник «бадняк» (рождественское полено) вечером вносился так, что перед дверьми дома мальчик садится на него верхом, как на лошадку, «подъезжает» к дверям дома, стучится и кричит: *Отворете ми, отворете ми, домакине!* (Откройте мне, откройте мне, хозяин!) Домашние его спрашивали: *Кой тропа, кой вика?* (Кто стучится, кто кричит?), а мальчик отвечал: *Јас сум, Бадник. Отворете ми, ви идам на гости! Ме сакате за на вечера? Има место за спиење за мене и за коњот?* (Это я, Бадняк. Откройте мне, я иду к вам в гости. Не хотите ли пригласить меня на ужин? Есть ли место для ночевки мне и коню?) Тогда хозяин широко открывал обе створки дверей и приглашал: *Бујрум, бујрум! Се дал Господ: и место, и лежење, и јадење, и пиење!* (Пожалуй к нам, пожалуй! Все дал Господь: и место для спанья, и еду, и питье) (Ристески 1975, 237, 238). В юго-восточной Сербии в Лесковацком крае в с. Црковница в Сочельник в подобной ситуации в дом входит не мальчик, а хозяйка, и не с «бадняком», а с сакральным пирогом. У дверей она кричит: *Еј, домаќине, дома ли си?* (Эй, хозяин, дома ли ты?), на что хозяин отвечает: *Дома сам, дома!*, а хозяйка добавляет: *Добро вече и добро јутро! Дошла нова година. Носим на младога Бога повојницу* (Добрый вечер и доброе утро! Пришел новый год. Я несу молодому Богу свивальник). В заключение хозяин берет у хозяйки пирог, разрезает его крестообразно, поливает вином и говорит: *Нека се преливају бачве сас вино, амбари са жито, људи сас здравље* (Пусть будут переполнены бочки вином, амбары — хлебом, люди — здоровьем) (Ђорђевић 1985, 59). В другом селе того же края, в Брзе, в Сочельник хозяйка берет скалку, пирог, предназначенный скоту, и отруби и идет к хлеву. У дверей хлева она говорит: *Добро јутро, децо!* (Доброе утро, дети!), на что кто-то из домашних отзывается и спрашивает: *Да Бог добро, бабо! Куде си била?* (Помогай тебе Бог, бабка! Где ты была?) Хозяйка заключает диалог словами: *У Добрино трлиште* [название одного места на горе Кукавица] *па сам ви донела: млеко и сирене, здравље за људи и стоку. Туђе нећу, моје си чувам. Кој узима моје, камен и железо, а мене млеко, сирење, здравље за моју милу стоку!* (В Добрином загоне и принесла вам

молока, брынзы, здоровья для людей и скота. Чужого не хочу, а свое я берегу. Кто возьмет мое, тому камень и железо, а мне молока, брынзы, здоровья моей милой скотинке!) (там же). Забота о скоте выражена и в диалоге, произносимом в Средней Словакии в с. Лишов (20 км к югу от г. Ситна) в Сочельник. Там по возвращении из костела хозяйка выходит из дому под стреху, а хозяин ее спрашивает из хаты: *Co si žiadaš?* (Что ты хочешь?) Первый раз на этот вопрос хозяйка отвечает: *Včasné kurence* (Молодого куренка). Вопрос повторяется еще дважды, и тогда хозяйка говорит: *Včasné hísene* и *Včasné barance*, т. е. указывает на гуся и барашка (Červenák 1966, 101).

В южной Македонии в зоне нижнего течения Вардара считается, что в Сочельник (*Бъдник*) при помощи ритуального диалога можно не только вызвать изобилие и урожай, но передать мастерство прядения. С этой целью женщина, у которой пряжа получалась плохо, должна была подойти к плетню той женщины, которая ловко справлялась с пряжей, с какой-нибудь из женщин своего дома. Нерасторопная пряжа с веретеном в руке кричала: *Додо, или стрице, или нивесто, дай ми тфюут супреш!* (Молодуха и т. п., дай мне твоего прядева), на что получала ответ: *А, ки ти дадум* (А, я тебе дам). Так повторялось трижды (Романски 1931, 103).

В западной Словакии, в районе Трнавы в Сочельник вечером хозяин приносил в дом блюдо с пшеницей и «сеял» ее через раскрытое окно. Сосед, стоящий перед домом, трижды спрашивал: *Čo seješ?* (Что ты сеешь?), а хозяин трижды отвечал: *Žitko Panenky Márie meno* (Жито во имя Марии, матери Господней) (Feglová 1975, 443). Нам пока неизвестны прямые параллели диалогов с сеянием в других славянских зонах, хотя все элементы обряда — и окно, и сосед (ср. обряд «полазник»), и блюдо, и само сеяние в Сочельник (ср. русск. «полоть снег») зафиксированы в других обрядовых комплексах. При этом тема урожая, плодоношения и изобилия является основной, единственной и потому ярко выраженной и менее условной, чем при валянии, волочении и иных подобных действиях.

Того же характера и также без параллелей в других славянских зонах оказывается сербский ритуальный диалог с обрядом молочения на Новый год по старому календарю. Только описанный выше сербский (герцеговинский) ритуальный диалог и прятанье за кучей зерна при молотье имеет близкую функционально-смысловую связь. Обряд зафиксирован в Черногории, в Верхней Краине, где в день св. Василия Великого (1.І ст. ст.), который у сербов называется *Мали Божић*, утром хозяин брал те колосья пшеницы (*жито*), которые были разостланы под солом на Рождество, и шел их молотить. На гумне растилась солома и «жито» вокруг стоящего столба (*стожера*), и все,

кроме хозяина, брались за привязанную к столбу веревку и прыгали, а хозяин их шелкал кнутом и спрашивал: *Шта вршете?* (Что вы молотите?), они же отвечали: *Пшеницу*, а хозяин снова спрашивал: *Шта вршете?*, и в ответ слышалось: *Просо* и т. д. После того как три раза обходили вокруг гумна, участники обряда разламывали сакральный пирог (*колач*), оставляя немного крошек птичке-богомолке (*Motacilla alba*). В этом обряде, помимо сакрально-продуцирующего хлестания и имитации молотбы или благодаря им, выражена магия первого дня, которая присутствует, безусловно, и в другом действии, совершающемся, правда, не на Новый год, а на Рождество (Ђурић 1934, 201).

В той же Верхней Краине «в первый день *Божиха* хозяйка (платинка) клала свой пояс в виде обруча или веревки на земляной пол и сыпала внутрь образованного поясом круга жито курам, чтобы они клевали вместе, а потом весь год вместе неслись. Затем мужчины начинали заниматься разными видами работ, какие только существуют в сельском быту, чтобы они были прощены, если станут работать в любой, даже в самый большой праздник, а если какую-либо работу не начать на Рождество, то тогда ее выполнять на праздник уже нельзя. Девочке, которая только-только начинала прясть, делали веретено из орехового побега, и она становилась на стульчик и прядла, а остальные ее спрашивали: *Шта предеш?* (Что ты прядешь?), она же им отвечала: *Предем свилу и кадиву* (Пряду шелк и бархат), и вновь спрашивали: *А на што предеш?* (А на что прядешь?) и получали ответ: *На златно вретенце* (На золотое веретенце). После того как она таким образом что-то выпрядала, эту пряжу оставляли на тот случай, если в течение года какая-то скотинка перестанет мочиться или у нее что-нибудь вспухнет. Тогда этой ниткой опоясывали скотинку и просовывали рядом со скотинкой соломку через указательный палец, соединенный с мизинцем. Скотинке от этого сразу становилось легче» (там же, 200). Последнее описание показывает, какую магическую силу в представлении черногорского селянина начала XX в. получал предмет, в данном случае шерстяная нитка (*жица*), ссученная девочкой, приступающей к женскому труду, в Сочельник во время ритуального диалога. Помимо сакрального времени, пола и возраста ребенка, едва ли не самую значительную магическую силу придает обряду ритуальный диалог: *Шта предеш?* — *Предем...* Пример этот, как и с молочением, единичен и не имеет инославянских параллелей, если не считать, что они еще не обнаружены.

Тема изобилия, преимущественно молока и молочных продуктов, выступает в рождественском обряде принесения воды, известном в зоне Карпат у украинцев (русинов), словаков и поляков, а у южных славян у болгар. У русинов (украинцев) северо-восточной Словакии

(села Смолник и Папин) в рождественское утро девушка приносила воду из ручья и, входя в дом, приветствовала всех словами: *Христос рождается*. Хозяйка ее спрашивала: *Што несеш?* — а девушка отвечала: *Масло і сир, кравом нашим дожін*. Диалог произносился три раза, и затем девушка входила в дом. Это делалось, по представлению жителей Столника и Папина, для здоровья скота (Feglová 1976, 96). У словаков Верхнего Спиша (северо-восточная Словакия) в с. Каменке в Сочельник девушки бегали к источникам за водой. Каждую из них дома ждала хозяйка, которая спрашивала: *Čo priniesla?* (Что ты принесла?) и получала ответ: *Maslo, sir, a kravam žir* (Масло, сыр, а коровам плодородие) (Horváthová 1972, 486). В Средней Словакии еще в первой трети XX в. в Сочельник, когда все шли к ужину, хозяин приносил воду и спрашивал: *Všichni jste doma?* (Вы все дома?), на что получал ответ: *Všichni* (Все). И снова спрашивал: *Všechno máte doma?* (Все у вас есть дома?) — и вновь получал ответ: *Všechno* (Все) (ČslV 3, 574). Наконец, поляки из Буковины, реэмигрировавшие после войны 1939–1945 гг. в Нижнюю Силезию, знают обычай, по которому в рождественское утро хозяин шел к колодцу за водой, приносил ее и кропил пучком соломы скот в хлеву. В доме же он кропил своих домашних, при этом хозяйка его спрашивала: *Co niesiesz?* (Что ты несешь?), на что он отвечал: *Wysokie pianie, gęste śmietane, okrutny kęs masła, żeby gaździna się spasła* (Высокую пенку, густую сметану, огромный кусок масла, чтобы хозяйка была благословенной) (Kowalska 1947, 148).

Ритуал-диалог, связанный с внесением воды в дом, может произноситься и при внесении соломы или разных блюд, т. е. без воды. Такое положение наблюдается в группе словацких ритуалов, в которых диалогический текст близок к приведенным выше. Так, в западной Словакии в селах по верхнему течению реки Нитры в Сочельник перед ужином хозяйка дергала звонок у входных дверей дома и между ней и находящимися в доме происходил такой разговор. Ее спрашивали: *Čo nesiete?* (Што несете?) Она отвечала: *Šťastie, zdravie!* (Счастье, здоровье!) Снова вопрос: *Čo nesiete?* и ответ: *Hojné božské požehnanie!* (Изобильное божье благословение!) И наконец, третий вопрос и ответ: *Čo nesiete?* — *Kráľovstvo nebeské* (Царствие небесное). Затем празднично одетая хозяйка входила в дом, неся решето с яблоками, орехами, медом, облатками (конфетами), с горилкой и освященной водой (Horváthová 1975, 1011). У словаков в Новом Саде в Сочельник хозяйка брала в сито (решето) все кушанья, приготовленные для ужина, выходила за двери, стучала в них снаружи и говорила: *Otvorte!* (Откройте!) Из хаты спрашивали: *Kto ste, a čo nesiete?*, а хозяйка отвечала: *Krista Pána narodenie* (Господа Христа рождение). Повторялось все это трижды, и затем ее впускали в дом; она входила и ставила на

стол все кушанья (Feglová 1975, 442). А в районе Трнавы (западная Словакия) при внесении в дом охапки соломы кто-либо из членов семьи спрашивал: *Čo nesietie?*, а пришедший отвечал: *Božieho baránka!* (Божьего барашка) (там же, 443).

Ряд специфических особенностей имеет аналогичный обряд в юго-западной Болгарии, в селах около г. Кюстендила. По свидетельству Й. Захариева, там в Сочельник (*Бъдни вечер*), в то время когда вяжут солому, хозяйка подметает в доме по обычаю («колко за адет») пол крест-накрест, затем собирает мусор, кладет его себе за пазуху и идет на двор. По предварительному согласию у порога ее встречает другая женщина из домашних, уже несущая в дом воду в двух кувшинах (*стомни*). При встрече происходит следующий разговор: *Що носиш?* (Что ты несешь?), — спрашивает хозяйка, несущая мусор. — *Сребро и злато* (Серебро и золото), — отвечает несущая воду. Затем следует ответный вопрос: *А ти що носиш?* (А ты что несешь?) *Мет и масло* (Мед и масло), — говорит хозяйка, и они расходятся (Захариев 1918, 166).

Роль мусора в рождественских славянских обрядах значительна, так же как и на свадьбе. Известно табу на подметание и вынесение мусора в эти дни у сербов, полешуков и у других славян, так же как и действия, соотносимые с культом воды, чаще всего чистой родниковой или колодезной (сербск. *јаковна вода*, болг. *мълчана вода*) в рождественские дни (Чајкановић 1921, 261; Vlahović 1972, 79; Шейн 1887, 43). Кажущаяся на первый взгляд странной связь мусора и воды становится более понятной, если учесть два основных вида ритуала испытания невесты у славян — принесение воды и подметание дома (хаты) и им подобные действия⁷. Ср. также ниже ритуальные диалоги, произносимые при внесении невестой воды в дом жениха.

К ритуальным диалогам, провоцирующим урожай, следует отнести и полесский обычай вынесения кутьи на стол, зафиксированный в Черниговском уезде в конце XIX в. В Сочельник (*на Голодну кутю*) хозяйка (*баба*), а если ее нет, то мать хозяина, несет кутью на стол и говорит при этом: *Иде кутя на покутя. Чуєте, дити?* (Идет кутья в красный угол. Слышите, дети?) Дети отвечают: *Чуємо!* — а несущая заключает: *Дай, Боже, щоб уси чули!* Донеся кутью до стола, она са-

⁷ Ср. наблюдения А. А. Потебни, вероятно, над украинской традицией: «Известно, что, когда невестка входит в дом своего мужа, она обязана смотреть за порядком в доме. Есть обряд, вскоре после свадьбы, — *пробный день*: ее посылают за водою, дают ей ведра и говорят иронически: «Метн избу, да не выметај сора, а мы соберем толоку да разом и вывезем его». См.: «Из лекцій по теорії словесности» (Потебня 1976, 525). Объяснение смысла этого обряда, данное А. А. Потебней, очень спорно хотя бы в свете приведенного нами примера и ряда других фактов.

дится с кутьей на лавку, двигает (волочит) кутью туда-сюда и при этом стонет: *Ох! Ох! Ох!* Тогда же стучат в стенку и приглашают мороз есть кутью (Гринченко 1896, 22). Лишь южнославянские материалы помогают расшифровать описанное действие. При этом существенными оказываются вздохи и троекратное междометное восклицание: *Ох! Ох! Ох!* Оханье означает, что кутья тяжелая (подразумевается, что на будущий год она должна быть еще тяжелей), а двиганье кутьи имеет параллель с сербско-болгарским волочением или тасканием «трапезы», т. е. мешка с яствами. Пример из черниговского Полесья имеет сербскую параллель и в другом отношении. Ответ *Чуемо!* наличествует и в сербском ритуальном диалоге перед празднованием семейного праздника «слава». В Сербии перед началом «славы» приезжают к дому гости, иногда издалека. Пришедший гость кричит перед домом хозяина: *Домаћине!* (Хозяин!), а хозяин ему отвечает: *Чујемо!* (Слышим!) Тогда гость заключает: *И Бог те чуо!* (И Бог пусть тебя услышит!) — и, уже входя в дом, добавляет: *Добро вече и честит свети!* (Добрый вечер, поздравляю с праздником святого-покровителя), на что хозяин ответно приветствует гостя словами: *Добро дошао, ти жив и здрав!* (Добро пожаловать. Будь жив и здоров!) (Букановић 1934, 217 — без точного определения места; вероятно, западная Сербия, район Чачка и Ужице).

III. Посещение дома «полазником», ребенком (ангелом), Богом, внесение «бадняка», соломы, приглашение к столу Бога, семьи и др. Несколько характерных диалогов связано с известным у южных славян, в Паннонии и в зоне Карпат обрядом «полазник», хорошо изученным рядом славистов (Чајкановић 1924, 150–156; Богатырев 1932–1934; Усачева 1977; Усачева 1978). Текст диалога, в котором участвует «полазник» (первый посетитель), близок к рассмотренным выше текстам, к монологу «полазника» при действиях с «бадняком» (рождественским поленом) и при других акциях. Любопытно, что в районе Попова Поля (средняя Далмация) в с. Дубляны вечером в Сочельник и католики, и православные придерживаются обычая, по которому кто-то из мужчин наполняет мешок соломой, становится у дверей и кричит: *О Радоване!*⁸. На что хозяин или хозяйка из дому отвечают: *Ајде!* (Давай, входи!) Входящий произносит здравицу: *Честито ти Бадње вече и шутра Божић и сви дани по Божићу!* (Пусть будет для тебя добрым Сочельник и завтра Рождество и все дни после Рождества) и добавляет: *Ево ја ваљам* (Вот я валяю). Тогда его спрашивают: *А шта*

⁸ Этим именем в сербской этнической зоне часто на Рождество может называться и хозяин, и полазник, и вол-полазник, хотя у хозяина и полазника может быть другое имя.

то ваљаш? (А что ты валяешь?) — на что вошедший снова отвечает: *Ваљам сира и масла и сваког добро, ако Бог да!* (Валяю брынзу и масло и всякое добро, если Бог даст). Домашние заключают: *Ваљај, ваљај!* После трехкратного повторения этого диалога входящий вкатывает со двора мешок с соломой и расстилает ее на полу, повторяя три раза: *Ја кућу сламом, Бог нас својом славом!* (Я покрываю дом соломой, Бог нас своей славой, своими дарами!) Этот обряд называется *гобинјати кућу* (наряжать дом) (Мићовић 1952, 144–145). Сама солома почти во всех ритуалах употребляется как символ плодородия и обилия хлеба. В данном случае солома сочетается с действием валяния, которое имеет почти то же символическое значение — способность рождать, плодоносить, как это было видно и из рассмотренных выше примеров. В том же Поповом Поле при внесении в дом «бадняка» произносился следующий диалог. Каждый из трех мужчин, несущих рождественское полено, входя в дверь, кричал: *О, Радоване!* — а хозяин или хозяйка отвечали ему из дому: *Ајде, Радоване!* Мужчина в дверях снова провозглашал: *Сретно вам Бадње вече и шутра Божић и сви дани по Божићу!* (Счастливого вам Сочельника, а завтра Рождества и всех дней после Рождества!) — а хозяин или хозяйка посыпали его зерном и отвечали: *И ти здраво и весело!* (И ты будь здоров и весел!) Так делалось трижды, так как входили трое. Затем хозяин поливал рождественские поленья вином и посыпал их зерном (Мићовић 1952, 145).

В южной Далмации, в Боке Которской в с. Богадашичи и в городке Прчань полазник-мужчина, обычно родственник или сосед, подходил к дверям дома утром в Сочельник, стрелял у дверей, а затем звал хозяина и спрашивал его, были ли в прошедшем году здоровы его домашние, плодился ли скот, плодоносили ли маслины, виноградники, был ли урожай пшеницы, кукурузы, каков был год вообще. Хозяин отвечал последовательно на каждый вопрос всегда, что все было хорошо, а если и не было, то из суеверия не говорил об этом, посылая зло в горы, подальше от дома. Затем полазник входил в дом и клал веточку лавра на стол (Вукмановић 1962, 494). К сожалению, собиратель Й. Вукманович не приводит текстов вопросов и ответов, так же как и заклинаний зла и отсылки его в «пустые места». В Черногории в непосредственном соседстве с Бокой Которской в Катунской Нахии на Рождество после обедни кто-либо из малых детей со двора, стоя у закрытых дверей, приветствовал домашних: *Добро јутро ви и честит ви Божић* (Доброе утро вам, поздравляю вас с Рождеством). Хозяйка из дома отвечала: *Добра ти срећа и с тобом заједно, а ко си ти?* (И тебе тоже доброй удачи, а кто ты?), а ребенок ей пояснял: *Ја сам анђео Господњи па вам носим мир Божиј и сваки берићет* (Я ангел Господний и несу вам мир Божий, всякое обилие и урожай). На это следовал но-

вый вопрос: *А кад си ти анђео, кажи ми како ћемо бити ове године са здрављем и срећом?* (А коли ти ангел, так скажи мне, как у нас в этом году будет со здоровьем и счастьем?) Ребенок отвечал так, как его научили, а спрашивали его о том, что желали испытать или получить в новом году. Ответы «ангела», естественно, всегда были положительными. После диалога ребенка выпускали в дом (Pavićević 1933, 151).

В совсем иной этнической сербской зоне на юге Баната (Воеводина) вечером в Сочельник хозяин шел с детьми за соломою тайком, так чтобы никто из соседей его не услышал. На руку он надевал варежку, в которую были насыпаны горсть пшеницы (*жито*), кукуруза, фасоль и положено по кусочку от всех сакральных хлебов и печений. Солому несли в мешке. Хозяин останавливался перед дверьми, стучал, а в доме хозяйка с домочадцами его встречала и спрашивала, что он несет. Он отвечал: *Живот, здравље и напредак* (Жизнь, здоровье и преуспевание). Хозяин входил, хозяйка брала солому для рождественского пирога, который уже стоял наготове в сите, и клала солому, кукурузу и пшеницу под пирог... (Димитријевић 1958, 298). В той же зоне, у тех же банатских гер (Банатске Хере), записан другой вариант того же обряда. В Сочельник хозяин вносил солому на кухню, где хозяйка, одной рукой принимая солому, а другой держа горящую свечу, входила в комнату и желала присутствующим доброго вечера. На это те, кто был в комнате, отвечали: *Бог ти помогао, шта носиш?* (Бог в помощь! Что ты несешь?) Хозяйка отвечала в свою очередь: *Живот и здравље, среће и напретка, глота је жива и здрава, а марва да је корисна* (Жизнь и здоровье, счастье и преуспевание, семья пусть будет жива и здорова, а скотина пусть приносит пользу). Затем разбрасывала солому по всем помещениям, постоянно произнося *квоц, квоц*, а остальные вторили *нију, нију* (там же).

Обряд, близкий к описанным, исполнялся в Шумадин, в районе Грузи, в день св. Варвары (4.XII ст. ст.). Еще накануне этого дня варились каша (*варица*) из разных семян-зерен и бобовых плодов. Утром до восхода солнца кто-либо из домашних спешил к источнику за водой. Источник сначала посыпался кашей-«варицей» со словами: *Варварице варе, а Савице хладе, Николица куса* (Варварин день варит, день св. Саввы холодит, а Николин день кусается), затем черпалась вода и остаток каши уносился домой для съедения. Вернувшись домой, «полазник», ходивший за водой, стучал в дверь, а из дома спрашивали: *Ко луна?* (Кто стучится?) Он (она) отвечал: *Ја сам, ја* (это я, я). — *А шта носиш?* (А что несешь?) — спрашивали снова, на что следовало последнее пояснение: *Носим здравље, срећу и весеље!* (Несу здоровье, счастье и веселье!) Воду эту пили натошак ради здоровья (Петровић 1948, 255–256). Пока это единственный известный нам

пример совершения обряда в день св. Варвары, а не в рождественский сочельник или на Рождество.

В южной Македонии, в Гевгелии, известен ритуал приглашения Бога к общей трапезе в рождественский Сочельник. По семантике он близок к обряду приглашения и приема «полазника», который обычно воспринимается как посланник высшего начала или его олицетворение. В селах около Гевгелии «хозяин вносит *бадняк* и кладет его на огонь очага без какого то ни было церемониала. В это время все домашние в сборе. Они садятся с хозяином около огня и ждут с полчаса, пока *бадняк* не разгорится. Тогда хозяин спрашивает: *Сите ли сме дома?* (Все ли дома?) — *Сите, сите!* (Все, все), — отвечают ему другие. — *Аз'р ли сте?* (Вы готовы?), — снова спрашивает хозяин. — *Аз'р сме* (Мы готовы), — вновь отвечают домашние. — *Е, тогди, ајде да гу викам дедо Божики на вичера* (Ну, тогда давайте я буду звать деда Боженьку на ужин; *Божик* означает одновременно и 'Боженька' и 'Рождество'). Затем хозяйка ставит трапезный столик (*софра*) в красный угол (*горњи к'т*), наполняет его яствами, и тогда трое детей берут каждый отдельно хлеб с запеченной старинной монетой, с приготовленной едой (*сарлија*), с фляжкой горелки (*ракија*), идут к дверям и в дверях останавливаются. Здесь младший ребенок с фляжкой начинает: *Ел' дедо Бужикј, да вичерме!* (Приходи, дед Боженька, ужинать!) А старший мальчик, выполняющий роль Боженьки, отвечает: *Вичирајте, синко, нек' ви је слатко!* (Ужинайте, сынок, пусть вам будет вкусно!) Это дети произносят трижды, а потом возвращаются к остальным домашним, которые ожидают, сидя у трапезного столика, и говорят им: *Дубру вечера! Дедо Божики не може да дојде, ама ни даде воја пуклон да гу вичерме* (Приятного ужина! Дед Боженька не может прийти, но прислал нам этот подарок, чтобы мы поужинали). Дети кладут на трапезный столик хлеб, приготовленное блюдо и ракию и целуют руку всем подряд. Хозяин затем разламывает на кусочки рождественский хлеб со старинной серебряной монетой, предназначая эти кусочки Господу Богу, ралу, волам, бахчам, виноградникам, домашнему счастью, дому и т. д., и затем раздает кусочки каждому члену семьи» (Тановић 1927, 82).

В долине реки Струмицы в с. Дабиле в Сочельник хозяин, окадив поставленные на трапезный стол яства, брал рождественскую лепешку (*боговата пита, боговица*), ставил на нее чашу с вином, которую он тоже предварительно окадил, и зажженную свечу, шел к входным дверям (*стара врата*) и говорил: *Дедо Божик, ела ни на вечера!* (Дед Боженька, иди к нам на ужин!), а один из его сыновей или хозяйка отвечает: *Вечеряјте, синко, нека ви е наздраве!* (Ужинайте, сынок, пусть вам это будет на здоровье!) Такой обычай распространен в болгарских селах Кюстендилской округи, в селах Цырварица, Грашица и других

селах на Пиянеце (Маринов 1914, 308). В селах около города Разлог (Пиринский край) рождественское полено вносит мужчина. Остановившись у домашнего пирога, он спрашивает: *Славите ли Млада Бога?* На что женщины и девушки отвечают: *Славиме, славиме! Добре си дошъл!* Тогда мужчина возглашает: *Язе във къщи* (я в дом) *и Бог със мене!*, а все остальные заключают: *Амин. Дай Боже!* (там же, 279). Аналогичный обряд бытовал в юго-восточной Болгарии, во Фракии. Там в с. Паша-кьой (Елховско) хозяин, окадив трапезу, крестился, брал бадняк, нес его к очагу и, взглянув в трубу, говорил: *Дедо Боже, ела ни на госте да вечеряме!* (Дед Бог, приходи к нам в гости на ужин!), а баба (старшая из женщин) отвечала: *Вечеряйте, синко, вечеряйте, нека пълно навсякъде, нека е благословено и на здраво ни!* (Ужинайте, сынок, ужинайте, пусть будет полно всего повсюду, пусть будет все благословенно и нам на здоровье! (там же, 308).

Эти примеры имеют интересные украинско-белорусские параллели. У русских, белорусов и украинцев восточнее Карпат обряд «полазник» неизвестен. В последнее время участниками Полесской этнолингвистической экспедиции были зафиксированы отдельные ритуальные действия, свойственные полазнику или напоминающие обряд полазника, однако они, конечно, не дают возможности протянуть изодокус полазника от Балкан через Карпаты в Полесье. Все же некоторые моменты теофании и гадания о будущем в связи с магией первого дня (в Сочельник, на Рождество, на Новый год или ранее на Варвару, Игнатия и т. п.), типичные для южных славян, в Полесье обнаруживаются. Славянский и румынский полазник, безусловно, воспринимается как посланник из другого, божественного мира, что выражается в предпочтении, отдаваемом иноверцу, иноплеменнику, при выборе в качестве полазника не искушенного в жизни и безгрешного ребенка, называемого ангелом, и т. п. Отметим, что нередко у южных славян функции полазника выполняет сам хозяин. Точно так же в Полесье хозяин может исполнять роль Бога, пришедшего разделить с домашними их рождественскую трапезу. Об этом свидетельствуют давние и новые записи. Так, в Мозырском Полесье еще век тому назад в с. Кочищи в Сочельник с приходом вечера светили огонь в хате и вся семья собиралась на ужин, брали половину сена от кутьи, стелили его на стол, покрывали белым полотенцем и ждали, когда хозяин принесет бутылку горилки и поставит ее на стол. Тогда семья начинала молиться Богу, а хозяин брал кутью с горшком, трижды обходил хату и стучал в окно, а женщина спрашивала из хаты: *Хто там стукае?* Хозяин отвечал: *Сам Бог стукуняе.* И, постучав в то окно, что против печи, хозяин говорил жене: *Сам Бог стукуняе з теплою мокрою весною, з горачим небурливым летом, з сухою и корыстною осенью.* Жена должна была

завершить: *Просімож до хаты*. В тот же вечер звали мороз есть кутью (Шейн 1887, 46).

Несколько западнее Мозырского края, в Полесье, у Князь-озера, К. Мошинский в канун Первой мировой войны записал у восьмидесятилетнего Якима Батана из Дерешевич рассказ о том, как в соседнем с Пуховичами селе (в каком, Батан не помнил, а сами Пуховичи расположены на Князь-озере) «хозяин брал на *Кутье* миску ситы и, обходя с ней хату, стучал в стену. После вопроса изнутри, кто стучит, отвечал: *Сам Бог*». К. Мошинский пояснил, что к этому рассказу добавляется анекдот, согласно которому «хозяин, обходя хату, ошибся и вместо ответа: *Сам Бог* — крикнул: *Сам черт!*» (Moszyński 1928, 227). Еще западнее, по свидетельству конца XIX в., в крещенский сочельник «в Кобринском уезде, когда хозяин освящает вечером (5 января) свою хату снаружи, хозяйка в хате спрашивает: *Хто там ходыт?* — *Сам Буг ходит*, — отвечает хозяин. *А що он робыт?* — *Жыто родит*, — следует ответ» (Шейн 1902, 380). По тому же свидетельству, в с. Любищицах (ныне Иванцевичского р-на Брестской обл.) «холодные постройкы освящают хозяева 6 января (по ст. ст., т. е. на Крещение. — Н. Т.), и когда хозяин в сопровождении сына входит в гумно, то сын спрашивает: *Повно?* (Полно?) — *Повно*, — отвечает отец, хотя бы на гумне ни снопа не было» (там же, 379–380). Наконец, в Ровенском Полесье на Украине (бывший Ровенский повет) в начале XX в. отмечено, что в рождественский сочельник по окончании ужина старший в семье берет кутью с горшком, кусок мела и идет на двор. Из хаты его спрашивают: *А хто там ходеня?* (А кто там ходит?) А он отвечает: *Сам Господь ступеня. І хрестіка писнув і куті лизнув* (Сам Господь ступает. И крестик начертил, и кутью лизнул). И тут же рисует мелом кресты на всех дверных стенках, «щоб одвадити домових: усяку нечисть» (Доманицкий 1912, 62).

Этот тип диалога не ограничивается Полесьем, а захватывает, видимо, довольно большие территории и на Украине, и в Белоруссии. На белорусском северо-западе, на Гродненщине, его зафиксировал Е. Р. Романов. По его свидетельству, на «дзяды» хозяин троекратно обходит избу с буханкой хлеба в руках, а жена сидит у окна и спрашивает: «*Кто там идзе?* — *Сам Бог!* — *Цо несе?* — *Боски дар* (Божий подарок). Затем хозяин возвращается в хату; все молятся и садятся ужинать» (Романов 1911, 44). На крайнем западе украинского этнического массива, на Пряшевщине, у «русинов» в Словакии (с. Нижние Чабаны) в рождественский сочельник в сумерках идут мыться на реку, а хозяйка идет за подойником, чтобы поставить его за стол на лавку... Затем хозяин на полу в хате начинает стучать и греметь (*дуркотаты*) плугом и бороной, а хозяйка из чулана спрашивает: *Хто там дуркоче?*

И хозяин ей отвечает: *Сам пан Бог вечеряти хоче*. «Это говорится для того, — поясняет собиратель А. Куско, — чтобы Бог и все святые пришли на ужин» (Вѣрованя 1930, 63). Значительно восточнее, у украинцев на Буге (район Грубешова), Ст. Добровольский отметил следующий диалог, исполняющийся в рождественский сочельник: *Кто іде? — Біг (Бог). Што несé? — Пиріг (Пирог)* (Dobrowolski 1895, 253). В этом примере диалог доведен до крайне лаконичных вопросов: *кто іде? што несé?* — и еще более кратких и рифмующихся ответов: *Біг и пиріг*.

Текст диалога этого типа варьируется мало. Время его произнесения также в основном устойчивое: это рождественский сочельник, а на Гродненщине — «дзяды». Что касается устойчивого сочетания *Сам Бог* или мотива хождения Бога по земле, то они характерны для белорусско-украинской традиции и широко встречаются вне ритуала-диалога — в заговорах, в календарном фольклоре, в духовных стихах и т. п., на что уже было обращено внимание некоторых исследователей (Gasparini 1973; Виноградова 1978, 19–22).

К ритуалам-диалогам, направленным на увеличение урожая и приплода скота, следует отнести и интересный по форме ритуал, исполнявшийся в сербском с. Бабичко (Лесковацкая Морава) также в Сочельник. Перед ужином хозяйка делала вид, что рассердилась, и садилась у входных дверей. Хозяин ее звал: *Ајде да вечерамо!* (Давай ужинать!) А она отвечала: *Нећу да вечерам! Коze ми се не козив, свиње ми се не прасив, њиве ми добро не рађају, никој ме не питује за девојке!* (Не хочу ужинать! Козы у меня не котились, свиньи у меня не поросились, поля не дают хорошего урожая, никто меня не спрашивает о девушках!) Хозяин успокаивал: *Ајде, се ће буде арно!* (Ладно, все будет хорошо!) Этот диалог произносился трижды, и после него хозяйка подходила к трапезному столу — *софре* (Ђорђевић Д. 1958, 344). По своей семантике этот обрядовый акт достаточно определен и ясен, но по своей «отрицательной» форме он уникален. Любопытно, что именно это отрицание четко указывает на связь рождественской трапезы (ужина) с урожаем и приплодом.

IV. Удерживание дома птицы, скота. Отдельную группу ритуалов-диалогов представляет собой особый, широко распространенный тип, связанный с домашней птицей, прежде всего с курами, в редких случаях с домашним скотом. Этот тип ритуала, как и многие другие типы, входит в рождественский (реже новогодний) славянский обряд в качестве одного из его компонентов, правда, довольно отчетливо выделяющегося. Как и во многих других рубриках, наибольшее число примеров почерпнуто из описаний сербского этнического ареала, что следует в данном случае, видимо, относить скорее за счет его изучен-

ности, а не за счет архаичности или исключительности, как это может быть определено для других явлений.

Не имея возможности приводить отдельные описания сербского рождественского обряда в целом из-за их большого объема, что было бы целесообразно и в этом, и в предшествующих случаях, так как указывало бы на место обрядового акта во всей последовательности текста, отметим лишь ближайшие обрядовые действия, прежде всего действия, предваряющие рассматриваемый нами ритуал-диалог. Так, в Сербии в Лесковацкой Мораве, в с. Турековац и в других селах, в Сочельник женщины обязательно готовят капустный пирог (*зељаник*). Та женщина, что его месит (чаще всего хозяйка), руками, вымазанными в тесте, дотрагивается до каждой скотинки отдельно, произнося: *Као што је сваку годину Божић, такој да се сваку годину плоди овај стока* (Как каждый год бывает Рождество, так пусть каждый год плодится этот скот). Затем она со скалкой обходит дом трижды и трижды спрашивает ребенка, который остается в доме: *Куде носив кокошке?* (Где несутся куры?) На это ребенок отвечает: *Уз огњиште* (У очага). Пока руки еще в тесте, женщина обходит и все постройки, трясет руками деревья, чтобы они давали плоды, и т. п. (Ђорђевић Д. 1958, 339).

В том же Лесковацком крае в Сочельник во время внесения бадняка в дом хозяин, стоя у порога дома, кричит хозяйке: *Добро јутро, домаћине! Куде ти легав кокошке, куде носив?* (Доброе утро, хозяйка! Где у тебя куры сидят в гнезде, где они несутся?), на что получает ответ: *Туж, туж су, на таван, по кућу, не скитав по ма'лу* (Здесь, здесь они, на чердаке, в доме, не скитаются по селу). Диалог заключается возгласом хозяина: *Е, дошла нова година, профалила се сас телички, сас биволички, јагањички, сас пилки, сас бирикет и здравје* (Вот пришел новый год, он хвалится телками, буйволами, ягнятами, цыплятами, урожаем и здоровьем) (там же, 55). Ритуал может быть повторен в тот же Сочельник другими исполнителями. После обеда дети вырубают два полена и с ними трижды заходят в дом, в это время в доме сидит бабка у очага с початком кукурузы в руке. Дети, входя, говорят ей: *Добро јутро, бабо, куде сносив кокошке?* (Доброе утро, бабушка, где несутся куры?), а она отвечает: *Туж сносив!* (Здесь несутся) и при этом лушит початок и разбрасывает зерна (там же, 57). Разбрасывание зерен также провоцирует урожай и достаток в доме. Ритуал, близкий к этому, зафиксирован в районе Болевца (восточная Сербия). Там в Сочельник ребенок или женщина трижды обходит дом и трижды перед дверьми обращается к хозяйке: *Пријо, где ти носе кокошке?* (Хозяюшка, где у тебя куры несутся?) Та же отвечает: *Ево овде у овом буцаку* (Вот здесь в этом углу) и бросает в этот угол два-три ореха (Грбић 1909, 87). Здесь сочетаются два ритуала — диалог и характерное для

сербской восточной зоны разбрасывание орехов по углам, чаще всего по четырем углам. В Черногории, в районе Даниловграда (с. Еленка) ритуал известен в неосложненном виде. Там рано утром на Рождество кто-либо из женщин выходит во двор и со двора спрашивает хозяйку, где у нее несутся куры. Хозяйка отвечает: *По кући, испод кревета, у јасле, по прозора* (Дома, под кроватью, в яслях, у окна). Это делается, чтобы куры неслись весь год (Брајевих 1929, 115). Таким образом осознается функциональная направленность обряда, основанного на магии первого дня. В той же Черногории в зоне Црмницы (южнее Цетиня) в то же время тот, кто первым приносит воду в дом, после пожелания доброго утра и поздравления с праздником спрашивал: *Бе вам кокошке сносе?* (Где у вас несутся куры?), а в доме ему отвечали: *У пањеге око огња* (В нише около огня) (Вукова грађа 1934, 68).

В зоне Алексинацкого Поморавья, по свидетельству Д. Антониевича, «в прошлом был обычай ставить в Сочельник ужин на полу, на соломе (теперь это изменилось, и в моравских селах ужин ставят на столе). Поверх соломы в западных селах кладут мешок из козьей шкуры, а затем скатерть. В восточных селах на мешок кладут скатерку, которой обычно прикрывают тесто (*месал*). Под мешком и соломой находятся шесть кукурузных кочерыжек с зернами. Эту кукурузу хозяйка предварительно кладет в сито и обносит ее три раза вокруг дома, после чего, входя в дом, она спрашивает: *Где вам носе кокоши?* (Где у вас куры несутся?) На это ей отвечают: *У кочину, плевљу, подруму* (В свинушнике, сарайчике для хранения половы, подвале) и т. п.» (Антонијевић 1971, 174). Еще севернее, в районе р. Ресавы, отмечен в первый день Рождества обычай кормить домашнюю птицу из круга, сделанного веревкой, которой была перевязана рождественская солома. В с. Плажане (около города Деспотовац и знаменитого монастыря Манасия) хозяйка в первый день Рождества захватывает веревку ногой и втаскивает ее в дом. Тогда хозяин спрашивает хозяйку: *Шта то ву-чеш?* (Что ты тащишь?), а она отвечает: *Вучем кокошке за мном у кућу* (Тащу куриц за мной в дом). На это он снова задает ей вопрос: *Где ти носе?* (Где они у тебя несутся?), а она ему в ответ: *Ту ми носе, у подруму, у кући* (Здесь несутся, в подвале, в доме) (Костић 1966, 203). Обычай кормить домашнюю птицу из круга широко распространен и в Сербии, и в других славянских зонах, однако с ритуальным диалогом он сочетается редко. Как видно из примера, записанного в Ресаве, в нем контаминированы два диалога, из коих первый связан с волочением, тасканием урожая, а второй можно воспринимать как заговор, чтобы куры неслись в нужном месте. Таким отдельным диалогом и вообще достаточно автономным и обособленным обрядовым актом является ритуал, исполняемый на Рождество перед самой утренней

зарей черногорцами из района (племени) Куча. Там, по свидетельству С. Дучича, хозяйки заговаривают (*бајају*), чтобы куры лучше неслись и чтобы они не неслись вне дома, таким образом, что одна из женщин выходит во двор, становится перед домом и зовет хозяйку: *Селе Мирјано!* (Сестрица Мирьяна!), а хозяйка откликается: *Ево ме!* (Я здесь!) Тогда первая продолжает: *А ђе ти кокошке сносе?* (А где у тебя куры несутся?), на что хозяйка в ответ: *По кошева и по пенџера!* (В хлевах и на окнах). Эти вопросы и ответы повторяются три раза подряд (Дучић 1931, 238). Обряд этот зафиксирован и значительно западнее Черногории, в Буковице в Далмации. Там на Рождество по предварительному сговору кто-то из детей спрашивает хозяйку: *Majo, đe ti kôke nose?* (Мама, где у тебя несутся курочки?), на что хозяйка отвечает: *U pendžeru, više poljice, u kući* (На окне выше полки, в доме). Так повторяется три раза (Ardalić 1900, 35).

Наконец, в южной Шумадии, в зоне Гружи, чтобы куры неслись, исполняется очень краткий диалог: *Кво, кво — Пију, пију*. Он включен в обряд внесения соломы в дом, который состоит в следующем. В Груже вслед за торжественным и ритуально осложненным внесением рождественских поленьев (*бадняка*) вносится солома с теми же ритуальными действиями, что и при внесении бадняка. В с. Драче при этом еще предварительно солома трижды обносится вокруг дома. Вносящий в дом солому произносит *Кво, кво* (подражание куриному квохтанью), а дети, выдергивая солому из связки, отвечают: *Пију, пију* (подражание писку цыплят) (Петровић 1948, 225–226). Этот обряд широко распространен у южных славян, но чаще всего и *кво, кво* и *пију, пију* произносятся одновременно, не диалогически. Несколько особняком оказывается единственный известный нам сербский ритуал «выкапывания яиц». На Косовом Поле на Новый год одна из женщин брала лопату и ходила вокруг дома, понемногу роя землю, а другая женщина в это время спрашивала: *Шта копаш?* (Что ты роешь?) — *Копам јаја* (Рою яйца), — отвечала первая. Так следовало повторять три раза (Дебельковић 1907, 283; см. также: Vukanović 1986, 35). В ряде приведенных описаний указывается на преграду между сторонами, участвующими в диалоге. Это — либо окно, либо порог или дверь. В рассмотренных ранее ритуалах это был пирог или пироги (хлеб), сноп либо тот же порог и дверь.

К сожалению, материал вне сербохорватской этническо-языковой зоны небогат, хотя и интересен из-за ряда существенных деталей. Так, в южной Македонии, в районе города Гевгелия, ритуал имеет отношение ко всей семье и связан с магическим действием, направленным на то, чтобы семья была вкупе весь год. Вечером в Сочельник хозяин вносил бадняк и клал его на горящий очаг без каких-либо церемониалов.

В это время вся семья оказывалась в сборе, садилась вокруг очага и смотрела, как начинал гореть бадняк. Спустя полчаса, когда все еще сидели у очага, хозяин спрашивал: *Сите ли сме дома?* (Мы все дома?) — *Сите сме* (Все), — отвечали ему остальные. *Аз'р ли сте?* (Вы готовы?) — снова спрашивал хозяин. *Аз'р сме* (Готовы), — отвечали ему домашние. *Е тоги, ајде да гу викме деда Божикј на вичера* (Ну тогда давайте я буду звать на ужин деда Рождество; дословно — деда Божка) (Тановић 1927, 82).

У восточных славян в Полесье обнаруживаются довольно точные соответствия описанным сербским обрядам, но выявляется и своя специфика. Так, по сведениям П. В. Шейна, в бывшем Мозырском уезде в с. Мелешковичи в Сочельник «для того, чтобы куры неслись дома, а не где-нибудь в чужом дворе, после ужина делают из чего-нибудь обруч, кладут его на землю и затем выкладывают в его круг оставшуюся от ужина кутью. Один из членов семьи выходит в это время на двор и говорит под окном: *Добрый вечер!* А в избе отвечают: *Добре здорovie!* Далее стоящий под окном говорит: *А гдзе ваши куры нясуца?* В избе отвечают: *Под печчем* (Под печью). Это повторяется три раза. Потом выпускают кур, которые должны поклевать кутью из обруча» (Шейн 1887, 40). Немного юго-западнее, в соседней зоне Овручского Полесья, в с. Тхорин (близ местечка Словечно), нами было записано, что на Богатую кутью (вечером 13 января, или 31 декабря ст. ст.) после ужина хозяин оставался в хате, а хозяйка выходила на двор, стучалась в окно и спрашивала: *Добры взчур кума! А де ваши куры несуца?* На что из хаты отвечали: *В сараи*. Затем следовал вопрос о коровах: *А де ваши коровы пасуца?* и ответ: *На грудку*. Наконец о пчелах: *Де ваши рои седають?* — *Де на хвои, ци на грушы* (запись 1981 г. у Федоры Ильиничны Піддубной). Вопросы и ответы у окна должны быть повторены три раза. Они, помимо прочего, интересны тем, что диалогическая магия распространяется на коров и на пчел. Особое внимание к пчелам вообще характерно для Полесья. В с. Выступовичи Овручского р-на курам дают от верхней части рождественской кутьи и при этом спрашивают: *Где ваши кури несуча?* На что получают ответ: *У хлеве, у току* (запись А. А. Плотниковой, 1981 г.). В другой полесской зоне, на Ровенщине, в с. Глинном Рокитновского р-на в тот же вечер Богатой кутьи при тех же обстоятельствах кто-либо из членов семьи выходил из хаты, подходил к окну, стучал в него и говорил: *Добрый вечер!* Хозяйка из хаты отвечала: *Добрый вечер*. И далее из-за окна следовал вопрос: *Де ваші куры несуться?* А из хаты ответ: *На току!* На что следовало заключение со двора: *Нехай несуться да и до дому ідуть!* Затем по той же модели шел ритуальный разговор о коровах: *Де ваші корови пасуться?* — *Там на грудку!* — *Нехай пасуться, да й до дому*

ідуць! В том же с. Глинном мог ритуально исполняться другой вариант диалога: *Де куры несуться? — На хати! — Де воły пасуться? — У дубыцах!; А свынi пасуться? — На вульци.* Считалось, что, если назвать желаемое место выпаса, весь скот и птица будут держаться этого места и не будут отбиваться от дома (запись Л. Н. Виноградовой, 1978 г.).

Из западнославянских зон, к сожалению, в нашем распоряжении имеется незначительное число примеров. Так, в низменной части юго-восточной Словакии, в Земплине, в Сочельник после ужина хозяин дома выходил на двор, затем подходил к двери, дергал звонок и спрашивал: *Doma vam kurki, huši, doma?* (Дома ли у вас куры, гуси, дома?), на что хозяйка отвечала: *Doma, doma.* Хозяин заключал: *Ta naj še doma trimaju* (Так пусть же держатся дома) и вновь спрашивал: *A nešu še, nešu?* (А несутся ли они, несутся?) На что хозяйка вновь отвечала: *Nešu, nešu!* (Несутся, несутся), а хозяин вновь заключал: *Bodaj še furt nešli* (Бог дай, чтобы все время неслись). Диалог повторялся трижды (Olejník 1971, 8). А у поляков-гуралов в зоне Нового Сонча на Рождество хозяин расстилал сено на столе и разбрасывал его по полу. Затем садился на пол, подбирал под себя сено, как наседка в гнезде, и спрашивал хозяйку: *Czy się niosą gęsi, kury, kaczki?* (Несутся ли гуси, куры, утки?) А хозяйка отвечала: *Niosą i jest nadzieja, że jeszcze lepiej nieść się będą* (Несутся, и есть надежда, что будут нестись еще лучше) (Magiera 1904, 529).

На Русском Севере в конце 20-х годов А. М. Астахова записала текст, который она назвала разговором, «имеющим назначение заставить корову ночевать дома». Приведем его сполна: «Первый гром загремит, одной на шоске, другой в трубу голову запихать и зареветь: *Илья Пророк, дома ли корова ночевала?* Та, что на шоске: *Дома, дома.* Так до трех раз» (с. Кеврола) (Астахова 1928, 59). Севернорусский пример имеет особую ценность для понимания исторического развития ритуального диалога, так как он не имеет календарной приуроченности, а связан с первым громом и с мифологическими представлениями об Илье-пророке как о небесном пастыре-пастухе, пасущем небесный скот и тем самым имеющем отношение к земному скоту. Во всем этом проступает очень большая архаика.

Чтобы удержать скот в доме, в Костромской губ. прежде в «великоденный», т. е. Страстной четверг один из мужиков до восхода солнца шел по деревне и стучался в каждую избу с вопросом: *Твои коровы дома?* Получая ответ: *Дома,* он заключал: *Дай Бог, чтоб и все домой ходили!* Делалось это, по сообщению собирателя, для того, чтобы коровы всегда возвращались с пастбищ (Архив Географич. о-ва, разр. 35, оп. 1, № 36, л. 10). По данным Г. Г. Шаповаловой, в Нерехте (Костромская обл.) в Страстной четверг существовал обычай, по которому ут-

ром выходила во двор девушка (девочка) в одной рубашке и верхом на помеле трижды прыгала вокруг дома, не переступая ногами, а в доме у окошка сидела старшая хозяйка. Остановливаясь у окошка, девочка со двора спрашивала: *Бабушка Марфа! Скотинка дома?* На что получала ответ из-за окна: *Дома, дома!* (такая сцена зафиксирована в этнографическом фильме о русских весенних обрядах Г. Г. Шаповаловой). Этому соответствует свидетельство М. Филиповича о том, что у сербов в северо-восточной Боснии в зоне Маевицы (село Пирковци) «был обычай... (отдельные люди его помнят) на Рождество утром, перед тем как начинают месить рождественский пирог «чесницу», хозяин выходит на двор нагишом и трижды обегает дом. У порога каждый раз хозяин спрашивает, где коровы (*говеда*), где привязаны волы и о других домашних делах. Хозяйка, которая остается в доме и месит „чесницу“, должна на все вопросы точно отвечать. А для того чтобы из дому кто-либо не выходил и не увидел нагого хозяина, к дверям ставится треножник в качестве знака, что нельзя выходить» (Filipović 1969a, 181).

В последних трех примерах, как и в некоторых из приведенных в начале статьи, видна общеславянская тенденция к календарному закреплению ритуалов, бывших ранее окказиональными или связанными с магией первого дня (первого крика и т. п.). У сербов они закрепились за зимними (рождественскими) праздниками, у русских — преимущественно за весенними.

Особый интерес представляет окказиональный обряд, исполняемый болгарскими пастухами в Родопях в с. Станимака в случае потери овцы на пастбище. Для того чтобы овца вернулась в стадо, двое пастухов вечером, вернувшись к своим шаламам, у костра или очага берут миску или кастрюлю и кладут ее на землю кверху дном. Затем один пастух палочкой начинает подталкивать к миске столько угольков из огня, сколько пропало овец, покрикивая на них, как на овец. Другой пастух при этом его спрашивает: *Какво караш, чубан?* (Кого ты гонишь, пастух?) и получает ответ: *Карам овце!* (Гоню овец). Затем следует другой вопрос: *Ами ут де ги караш?* (Но откуда ты их гонишь?) и другой ответ: *Баха останали в баире, та да ги затвуря!* (Они остались в горах, так хочу их загнать и закрыть). Эти вопросы повторяются несколько раз, пока угли не покрываются перевернутой миской. Тогда берется веревка и на ней завязывается узел. Завязавшего узел спрашивают: *Какво вързваш, чубан?* (Что ты завязываешь, пастух?), и он отвечает: *Вързвам на дивече нугите* (Завязываю дикому зверю ноги). После второго узла и повторного аналогичного вопроса следует ответ: *Вързвам на дивече устата!* (Завязываю дикому зверю пасть). Затем следует «завязывание» глаз, ушей, носа и остального. Наконец, на вопрос *Оти ги завързуваш?* (Зачем ты их завязываешь?)

дается последний ответ: *Завързувам ги да не могат да надат твоите увчици* (Я завязываю их, чтобы они не могли найти твоих овечек). Веревка с узлами вешается на сосну и остается там, пока не найдутся овцы. До того времени не открывается и миска (Дечов 1905, 134).

Близок к описанному обряд-заговор, исполнявшийся в случае пропажи теленка, коровы и т. п. в южной Фракии, в с. Балык-кьой (Дедеагашко). Когда терялась скотинка, «вгоняли» три уголька в кастрюлю, положенную набок, загоняли последовательно один уголек за другим, как будто скотинку в загон. Один человек загонял, а другой спрашивал: *Какво фкарваш?* (Что ты загоняешь?) Первый отвечал на это: *Телету* (теленка, или иную скотинку, которая потерялась). *Карај, карај, да гу заторим!* (Гони, гони, чтобы его запереть!) — заключал другой. Диалог произносился трижды по числу угольков. Загнав угольки в кастрюлю, закрывали ее крышкой, считая, что скотинка таким образом должна найтись (Вакарелски 1935, 285).

Смысл рассмотренной группы ритуалов-диалогов, относящихся к домашней птице и к скоту, — привязанность к дому, к определенному месту. С этой группой согласуется и диалог, магической целью которого является обеспечение приплода в определенное время. Он зафиксирован в юго-восточной Черногории в Горней (Верхней) Краине, примыкающей к Скадарскому озеру, где на Рождество вводили вола-полазника в дом, гадали о будущем урожае по тому, как упадет рождественский пирожок (*калач*) с рога этого вола. Кроме того, женщина, ухаживающая за скотом (*планинка*), брала вертел, звала хозяина, шла вместе с ним в хлев (*шталу*) и, потирая вертелом шею коровы, спрашивала хозяина: *Говедару, кад ти краве воде?* (Пастух, когда у тебя коровы гуляют?), а он отвечал: *Око Видова дне* (Около дня св. Вида, 15.VI ст. ст.). Затем она снова спрашивала: *Говедару, а кад ти се теле?* (Пастух, а когда они у тебя телятся?) и получала ответ: *Око Никоља дне* (около дня св. Николая, 6.XII ст. ст.). Затем хозяин посылал за кумом или добрым другом, чтобы тот пришел в качестве полазника (Ђурић 1934, 199).

V. Угроза бесплодным фруктовым деревьям, яловым коровам, неноской птице. Среди магических действий, направленных на вызывание урожая и изобилия, особое место занимают устрашающие акции, объектом которых оказываются неплодоносящие садовые деревья. Однако в северномакедонской зоне устрашение распространяется не только на плодовые деревья, но и на птицу, коров, улы, рало, квашню, бочку, амбар и т. п., а в северо-западной Сербии — и на бесплодных женщин.

У сербов обычай «зарубания» плодового дерева исполняется, как правило, на Рождество. Еще до рождественского обеда двое выходят в сад, подходят к фруктовому дереву, не приносящему плоды. Один из

них замахивается топором, а другой его спрашивает: *Шта то хоћеш?* (Что ты хочешь?) — *Хоћу да сечем* (Хочу срубить), — отвечает тот, что с топором. *Зашто?* (Почему?) — снова следует вопрос. *Шта не рађа* (Потому что не дает плода), — слышится ответ. — *Немој сећи, родиће!* (Не руби, будет плодоносить!) (Букановић 1934, 242). Такова основная схема сербского обряда, которая зафиксирована, вероятно, в определенном населенном пункте, но он автором записи не указывается. Однако известно, что на юге Шумадии в районе Гружи, прежде всего в Верхней Груже, а иногда в Нижней, полазник посещает (*полази*) также фруктовый сад (*воћњак*). При этом он несет в варежке *жито* (пшеничные зерна) и *вариво* (кутью из разных зерен), а на плече — топор. *Житом* и *варивом* он осыпает фруктовое дерево и замахивается на него топором, чтобы срубить его. После этого сопровождающий полазника спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?) Полазник отвечает: *Оћу да посечем ову воћку јер неће да роди!* (Хочу срубить это фруктовое дерево, так как оно не дает плодов). — *Остави је, ове године ће родити* (Оставь его, в этом году оно будет плодоносным), — заключает ассистент полазника (Петровић 1948, 228).

Как видно из второго текста, диалоги почти что аналогичные. Некоторое отличие в реалиях (сакральных предметах) и в заклинании наблюдается в районе Чачка (с. Придворице), где, по свидетельству Д. Д. Йовашевича, на Рождество до обеда хозяин шел в сад и воловьим рогом бил по стволу дерева, которое не давало плода, произнося: *Ја тебе рогом, ти мене родом!* (Я тебя рогом, ты меня плодом). Некоторые тем не менее берут топор и идут срубить неплодоносящее дерево. Как только хозяин взмахнет топором, кто-нибудь из домашних вскрикнет: *Не сеци, родиће!* (Не руби, родит!) Это все должно быть исполнено три раза, тогда, по представлению сербских крестьян, дерево будет плодоносным (Јовашевић 1971, 179). Во втором случае диалог уже утрачен, так как, судя по описанию, тот, кто «зарубает», производит это действие молча.

В селах восточнее реки Моравы в Алексинацком Поморавье утром рано на Рождество в садах жгут солому. При этом один из участников ритуала горящей соломой опалает ствол дерева, а другой замахивается топором и слегка бьет им по стволу, произнося следующие слова: *Хоћеш ли да родиш или не?* (Будешь ты плодоносить или нет?), на что первый отвечает: *Хоћу, остави ме!* (Буду, оставь меня в покое!) Д. Антониевич свидетельствует, что «в прошлом этот обычай исполнялся в большинстве сел и притом не при помощи соломы, а с зажженной лучиной от „бадняка“. Тот, кто держал в руках топор, произносил: *Хоћу да посечем, јер прошле године није родила* (Хочу его срубить, оно в прошлом году не дало плодов), на что другой отвечал: *Не,*

ове године ће родити (Нет, в этом году оно даст плод). Затем часть лучины оставалась на дереве, а то место, где оно было зарублено топором, слегка поливали фруктовой водкой — „ракией“» (Антонијевић 1971, 170).

На юго-западе Старой Сербии, в Метохии и отчасти в верховьях Моравы, аналогичные ритуалы почти сто лет тому назад наблюдал И. С. Ястребов. По его свидетельству, в моравских селах перед Рождеством «ночью, когда прокричат первые петухи, глава дома начинает жарить на огне поросенка... Другие мужчины, исключая того, который возится с поросенком, разыгрывают другую комедию и, главное, пресерьезную. Один из них берет топор, а другой — немного соломы, и оба выходят из избы в фруктовый сад. Подойдя к фруктовому дереву, один из них замахивается на него топором, как бы намереваясь срубить его; а другой, с соломой в руках, начинает умолять: *Немој, брате, ако Бога знаш!* (Бога ради не трогай!) — *Не, нек види и нек позна, како не рађа*, — говорит мужчина с топором (т. е.: Нет, пусть знает, что значит не приносить плодов). Мужчина с соломой убеждает, говоря: *Хоће, брате, убудуће рађати*. При этом мужчина с топором без дальнейших разговоров ударяет им дерево по коре слегка, а другой спешит обвязать его соломой с целью убедиться впоследствии, будет ли оно приносить плоды с будущей весны» (Ястребов 1886, 34). «В других селах Подримы и Косова, — продолжает И. С. Ястребов, — вышеприведенный фарс исполняется братом и сестрой. Брат грозит дереву посечь его, а сестра защищает, говоря в ответ на угрозы брата: „Хочу родить!“. После троекратного вопроса и ответа брат ударяет топором сливу, а сестра начинает его умолять, говоря: *Аман, брале (брате) остави је још ову годину* (Ну, братец, пощади ее еще в этом году. — Н. Т.) — и затем обматывает сливу соломой» (там же, 35). Наконец, в Средской (Сречетской. — Н. Т.) и Сирничкой «волостях» (*жупах*. — Н. Т.), по наблюдениям того же И. С. Ястребова, «утром рано в день Рождества Христова дети запасаются нарочно приготовленными калачиками и отправляются в фруктовый сад или, лучше сказать, к своим фруктовым деревьям. Здесь какой-нибудь взрослый юноша ударяет по каждому дереву калачиком и спрашивает с угрозой: „Хочешь ли приносить плоды?“ Его сверстник на это отвечает: „Хочет!“ Тогда первый все-таки ударяет топором о дерево, а другой перевязывает рану (зарубину. — Н. Т.) соломой» (там же, 37).

Северо-восточнее и восточнее описанных зон находится сербская зона Верхней Пчини (Горња Пчиња), в которой наблюдается тот же ритуал (Филиповић, Томић 1955, 93). Близки к описанным и обряды, зафиксированные на западе сербской этнической территории, в Боснии. Так, в Семберии (крайний северо-восток Боснии) в Сочельник остатки внесенной в дом соломы несли в сад и ими украшали сливы

«ради плодородия». Если слива или орех не давали плодов, один из домашних брал топор, а другой фруктовую водку — ракию, и оба шли к сливе. Тот, у кого был топор, замахивался и говорил: *Сад ћу те посјећу!* (Сейчас я тебя срублю), а другой возражал: *Немој сјећи, узми ракије. Родиће.* (Не руби. Возьми водку. Она даст плод). Это повторяется три раза с убеждением, что дерево в будущем будет плодоносить (Kajmaković 1974, 94). То же самое можно наблюдать в районе Бани Луки (с. Попуже около Стоиче — северо-запад Боснии), где перед началом рождественского обеда двое молодых мужчин, обычно пастухи, идут в сливовый сад и один из них подходит к сливе и зарубает ее ствол, а второй его спрашивает: *Шта то сијечеш?* (Что ты рубишь?) Первый отвечает: *Сијечем шљиву* (Рублю сливу). Снова следует вопрос: *Зашто је сијечеш?* (Почему ты ее рубишь?) и ответ: *Сијечем, неће да роди* (Рублю, не хочет плодоносить). Наконец, второй заключает: *Немој је сјећи, родиће.* Это повторяется и с другими сливовыми деревьями (Rakita 1971). У черногорцев, живущих в Которской Бухте (Бока Которска) в селах Столиво и Шкаляри, утром в Сочельник кто-либо из домашних брал топор, меч или большой нож и угрожал плодovому дереву: *Ако нећеш рађати, посјећу те!* (Если не дашь плода, срублю тебя), а его ассистент, тоже из домашних, останавливал его словами: *Родиће, немој је сећи!* (Родит, не руби его). В городке Рисань этот обряд выполнялся утром на Рождество хозяйкой, которая выходила с топором, и ее мужем-хозяином (Вукмановић 1962, 495).

Время исполнения ритуала запугивания плодovого дерева смещено с Сочельника или первого дня Рождества на второй день этого праздника в зоне Тимока (северо-восточная Сербия), где один из домашних, вносивший в дом солому и зажигавший ее, берет топор, замахивается им на дерево и говорит: *Сад ћу да је отсечем!* (Сейчас я ее срублю!), а другой, ему сопутствующий, отвечает: *Немој, родиће!* (Не надо, она даст плод!) Полагали, что после этого будут плоды (Станојевић 1929, 54). В северо-западной Сербии в зоне г. Шабац на Рождество родственница или приятельница бесплодной женщины приходила к последней со скалкой в руке, вызывала ее на двор, била ее скалкой, громко приговаривая: *Хоћеш ли родити?* (Родишь ли ты?), на что получала ответ: *Хоћу, ја што ћу* (Рожу, а как же иначе). Затем снова следовал вопрос: *Хоћеш ли родити?*, сопровождаемый ударом скалкой, и снова ответ: *Хоћу, ако Бог да!* (Рожу, если Бог даст!) После третьего вопроса *Хоћеш ли родити?* и удара скалкой слышался последний ответ: *Хоћу, морам!* (Рожу, должна родить!), и гостя со скалкой исчезала (Миличићевић 1894, 188–189).

Нет сомнения, что рассматриваемый обряд широко бытовал и бытует до сих пор в Болгарии. Мы, однако, располагаем довольно скуд-

ным материалом по этому вопросу. Известно, что на юго-западе Болгарии в Кюстендилском крае в рождественский сочельник двое мужчин выходили в сад — один с топором, другой с соломой. Они становились у плодового дерева друг против друга, и тот, кто был с топором, спрашивал другого, несшего солому: *Тая ли черица не е рацала?* (Эта дочка не рожала?) — *Тая е* (Эта), — отвечал второй. Тогда первый замахивался топором, как будто хотел срубить сливу, и говорил: *Ја сѣга чу ја отсечѣм!* (Сейчас я ее срублю!) На это другой умоляюще просил: *Не мој ја сѣга, молим ти се, она нече вѣчим да не раца. Ете ја кеви́л чу се ва́нем за не́ја. Прости ву!* (Не надо сейчас, прошу тебя, она не будет больше бесплодной. Вот я сейчас за нее возьмусь! Прости ее!) — *А-а-а*, — ворчал тот, что с топором, — *чу ја отсечем!* (А-а-а, я ее срублю!) Наконец тот, что выходил с соломой, вымаливал прощение «согрешившей» сливе и повязывал ее соломой со словами: *Па не мој да ме усрамиш! Не видиш ли да не бѣ ја, овѣја лудетина беше те отсѣкла* (Не посрами меня! Разве ты не видишь, что если бы не я, этот сумасшедший бы тебя срубил). Если хозяин имел много плодовых деревьев, он не повязывал соломой на всех деревьях, а только на некоторых, считая, что этим повязаны все деревья (Захариев 1918, 165).

В соседней софийской зоне в Сочельник перед ужином кто-либо из домашних шел в сад с топором и, подходя к бесплодным деревьям, замахивался им, а компаньон его останавливал. При этом происходил такой разговор: *Ще пресека това дърво!* (Я срублю это дерево!), — говорил первый. *Защо ще го пресечеш?* (Зачем ты его будешь рубить?), — спрашивал второй. *Оти не ражда!* (Потому что не дает плодов), — объяснял первый. *Остави го! Отсега ще ражда* (Оставь его, отныне оно будет плодоносить), — урезонивал второй. Это повторялось еще два раза. Таким же образом угрожали бесплодным женщинам и детям, не научившимся ходить. При этом кто-то из мужчин взмахивал топором и произносил: *Ще пресека тия нозе! Оти не ходят?* (Я отрублю эти ноги! Почему они не ходят?) Другой мужчина ему отвечал: *Немой, немой, сега ще прохоят!* (Не надо, не надо, сейчас они начнут ходить). Так говорилось три раза, затем разрывалась красная нитка, связывавшая до этого пальцы на ногах (Арnaudов 1943, 29).

На противоположном конце Болгарии, на северо-востоке, в Добрудже, недавно зафиксировано, что в отдельных селах 1 марта по ст. ст. (день св. Евдокии) «зарубают» (*засичат*) бесплодные деревья. При этом С. Генчев обратил особое внимание на ритуал в с. Соколово, по которому в сад выходили мальчик с топором и девочка с ситом. Девочка касалась ситом ствола бесплодного дерева, а мальчик замахивался на него топором и грозился его срубить, на что девочка говорила: *Не го сечи, то ще роди* (Не руби его, оно даст плод) (Генчев 1974а, 324).

Новым моментом в соколовском обряде является употребление сита (через сито просеивают муку), а также временная привязанность — 1 марта по ст. ст. Эта дата в старину относилась к новому году по так называемому мартовскому летосчислению, и связь ее с ритуалом-диалогом понятна, так как некоторые ритуалы непосредственно выражают магию первого дня (см. выше), а некоторые опосредованно. Все же заключительная пожелательно-заклинательная часть вербального текста ритуала — «пусть в следующем году» и т. п. — указывает на сущность временного момента.

Среди южнославянских примеров интересен еще случай, когда ритуал производится 1 февраля по ст. ст. (на св. Трифона). В Пиринском крае в селах около Разлога на св. *Трифун* после обрядовых действий, описанных выше, хозяин останавливался у виноградной лозы, которая минувшим летом дала мало плодов, и трижды грозил ей тем, что срежет ее, на что хозяйка каждый раз отвечала: *Не я барай, тя ще роди тази година!* (Не трогай ее, она родит в этом году!) Р. Дражева поясняет, что в разлогских селах в это же время *трифунят* (дословно «трифонят»), т. е. угрожают бесплодным деревьям в садах, в то время как в других селах Пиринского края этот ритуал исполняется на *Кóледа* или *Сърва* (*Васильовден*), т. е. на Рождество (25.XII ст. ст.) или Новый год (1.I ст. ст.), как и во всей Македонии (Дражева 1980, 435). Однако в северной Македонии, в Скопской Котловине, и в южной — в районе Гевгелии акт устрашения, как отмечалось выше, направлен не только на плодовые деревья, но и на многие другие предметы, живые существа, продукты и даже на людей.

Вера Кличкова, автор подробного и во многом образцового описания рождественских обрядов в селах Скопской Котловины, пишет, что в Сочельник (*Бадна вечер*) перед самым ужином хозяйка идет «зарезать кур» (*да ги засеке кокошките*). «Зарезание» производится таким образом: хозяйка вместе с другой женщиной из семьи берет топор и идет в курятник, взмахивает три раза топором, произнося следующие слова: *Што да сечам, дали кокошките или што?* (Резать ли мне кур или что иное?) Другая отвечает: *Не ги сечи кокошките, ќе носат јајца, ќе квачат, ќе ни се ведат пилци* (Не режь кур! Они будут нести яйца, будут кудахтать, будут выводить цыплят!) Этот обычай исполнялся ради здоровья и приплода домашней птицы (*на тикето*). «Зарезание» могло производиться и с другим домашним имуществом — бочками, амбарами, ульями, плодовыми деревьями и т. п. Когда «зарубают» бочки, говорится: *Бочва да сечеме, дали вино?* (Бочку будем рубить или вино?) Другая женщина отвечает: *Вино сечи, бочва не сечи, ќе ја п'лниме со вино!* (Вино зарубай, бочку не руби, будем ее наполнять вином!) Когда «зарубают» амбар, говорится: *Амбар да сечам, али жито?*

(Амбар рубить или хлеб в зерне?) Другая отвечает: *Жито ќе сечеме, амбар не сечеме, ќе го п'лниме со жито!* (Хлеб в зерне будем рубить, амбар не будем рубить, будем его наполнять хлебом в зерне). Когда «зарубают» плодовые деревья, произносится следующее: *Ал ќе родиш, ал ќе те сеча?* (Или будешь приносить плоды, или я тебя срублю?) Другая женщина отвечает: *Немој, не ме сечи, ќе родам и уште повише!* (Не надо, не руби меня, я дам плоды, и больше прежнего!) Эти обряды исполняются ради урожая и изобилия в доме (Кличкова 1960, 213–214).

По свидетельству С. Тановича, в селах вокруг Гевгелии «в канун Рождества „режутся“ коровы, куры, рало, квашня и т. д. Это делается так. Хозяин берет топор, замахивается им и говорит: *Ваја крава ки ја закољум, оти не се теле* (Эту корову я зарежу, потому что она не телится). А другой, который сопровождает хозяина, просит и заклинает его оставить корову в покое, так как она на будущий год постарается его удовлетворить. Хозяин как бы немного успокаивается, добрее и говорит: *Е, ајде да а уставум, дил ми така велиш!* (Ну ладно, я ее оставлю в покое, коли ты мне так говоришь!) Потом он идет к кобыле или к буйволице и, если та не жеребится или не телится, повторяет то же самое... Затем „режут“ рало и над ним говорят так: *Воја рало не оре арно и не донесуве 'ного бирикјето, ки гу закољум!* (Это рало не пашет хорошо и не приносит урожай, я его зарежу!) И в ответ: *Аман, џанум, ним гу кајдисуви. Уд сега на наки арно ки оре, и бирикјет ки са чине!* (Душа моя, не жертвуй им. С этих пор оно будет хорошо пахать и приносить урожай!) И снова вопрос: *Велиш оти арно ки оре?* (Говоришь, что будет хорошо пахать?) И ответ: *Ки оре!* (Будет пахать!) И, наконец, заключение: *Е, арно, ајд' да гу уставум за ваја година* (Ну хорошо, давай оставлю его на этот год)».

«Резня» может быть произведена и с мужчинами, женщинами и детьми, особенно с больными. Хозяин с топором становится возле больного, замахивается и говорит: *Воја чувек (или воја дете) не уздравеје, туку да гу закољум, па да се куртулисум уд него* (Этот человек-мужчина (или этот ребенок) не выздоравливает, так отделаюсь от него), ему возражают: *Сак'н, ним гу закољуви!* (Нет, не режь его!) И тогда следует заключение: *На, утре е Ново Лето, Господ ки му даде ново здраве, ки уздравеје!* (Да, завтра Новое Лето, и Господь ему даст новое здоровье, он выздоровеет), и далее: *Ама да л' ки уздравеје?* (А выздоровеет ли он?) — *Ки уздравеје чувек!* (Выздоровеет человек!) — *Ајде да гу уставум и да му простум сега, ама утре застра сакум на нога да го видум!* (Давай оставлю его в покое и прощу ему все сейчас, а завтра утром я хочу видеть его уже на ногах!) Точно так же «режут» и фруктовое дерево, и счастье и т. д. Пока хозяин с напарником занимаются этим, хозяйка готовит ужин (Тановић 1927, 84).

В абсолютном большинстве случаев этот обряд выполняется в рождественские или новогодние праздники. В приведенных выше примерах есть два случая исполнения обряда в иное время — 1.III ст. ст. на Евдокию (Добруджа) и 1.II ст. ст. на св. Трифона (Пирин). К ним можно добавить пример из южной Македонии (Битолско), когда на Благовещение (25.III ст. ст.) рано утром шли в сад, подходили к дереву, не дававшему в прошлом году плода, и один из подошедших трижды размахивался топором и говорил: *Кя рагаш али не?* (Будешь ли плодоносить или нет?), а другой трижды отвечал: *Прости му, джанум, отсега кя рагят* (Прости его, милоч, отныне будут плодоносить) (Георгиева 1931, 77–78), а также пример из Родоп (Рупчос), когда на 1.II в день св. Трифона рано утром кто-то из домашних подходил к фруктовому дереву, не дававшему плода, с топором и трижды кричал: *Жда раждаш ли и жда та присъака?* (Будешь ли давать плод, или я тебя срублю?) (Кисьов 1892, 141). В этом случае уже зафиксирован фрагмент диалога, и весьма вероятно, что именно такой фрагмент, а не диалог, исполнялся и в Прилепе (центральная Македония), где, согласно записи М. Цепенкова, в Сочельник хозяин выходил с топором в сад и, подходя к неплодоносящим деревьям, трижды произносил: *Къе рагаш овошки, бре дърво, али къе те сечам и къе те горам?* (Будешь ли ты давать плод, дерево, или я тебя срублю и тебя сожгу?) (Цепенков 1892, 142).

И опять-таки в Сочельник или утром на Рождество исполнялись обряды с угрозой домашней птице и женщине, страдающей бесплодием. В южной Македонии на нижнем Вардаре в Сочельник двое мужчин шли к птичнику, один из них брал топор и произносил: *Ки 'и заколом ваа кукошки!* (Я зарежу этих кур), а другой расширял мешок и отвечал первому: *Ним 'и заколови! Ке снеса яйца* (Не режь их, они снесут яйца). Это делалось троекратно. Затем шли к шелковице, и тоже троекратно произносился диалог: *Кя а сечум ваа царничка! — Нимо а сечи! Ке даде лис'!* (Я срублю эту шелковицу! — Не руби ее! Она даст лист). Подходя к бездетной женщине, говорили: *Кя а заколом ваа жена! — Ним а заколови! Ке роде!* (Я зарежу эту женщину! — Не режь ее. Она родит). Так же троекратно обращаются к коровам, буйволицам, к другой скотине женского пола (Романски 1931, 103).

Обряд устрашения плодовых деревьев у восточных и западных славян совпадает по форме и содержанию с южнославянским обрядом. Он широко распространен в полесском и карпатском ареалах. На Карпатах у пряшевских русин (с. Нижние Чабины Земплинской жупы) в Сочельник (на *Святый вечер*) двое мужчин с топором идут к неплодоносящему дереву. Один из них берет топор в руки и говорит: *Я того строма зрубам* (Я это дерево срублю), а другой на это отвечает: *Дай му покѝ, вин уже буде родити* (Оставь его пока, оно будет плодо-

носить). Затем они кнутом бьют дерево, чтобы оно испугалось и стало давать плоды (Вѣрованя 1930, 63). Несколько восточнее, в с. Горяны близ Ужгорода, в Сочельник перед ужином хозяин берет солому и вяжет ею деревья, чтобы был богатый урожай фруктов. Не плодоносные деревья при этом устрашаются определенным способом. Хозяин берет топор, а хозяйка баницу (род пирога или ватрушки), и они оба становятся у ствола дерева. Хозяин хочет срубить дерево и угрожает ему: *Рубаю тя*, а хозяйка умоляющим голосом ему отвечает: *Не рубай його, не рубай, оно буде родити*. Затем возвращаются в хату, куда приносят елку и зажигают свечки (там же, 16–17).

Восточнее, в быв. Подольской губернии, почти век тому назад зафиксирован тот же ритуал. «Накануне Нового года вечером хозяин сада перевязывает все деревья, а особенно неплодородные, соломенными перевязками и, подходя к каждому такому дереву, ударяет его обухом топора, приговаривая: *Як не будеш родити, то буду рубати*. В это время жена хозяина, стоящая сзади, отвечает: *Ай, не рубай, послухаю и буду родити*. На Новый же год выметенный из комнаты сор выбрасывают под неплодовые деревья, приговаривая: *Непотрібному непотрібне!* Этим, по свидетельству Данильченко, желают как будто устыдить неродящее дерево» (Данильченко 1869, 10). П. Ефименко приводит еще подобные примеры с указанием, что обряд выполняется в Сочельник (Ефименко 1874, 45). Число примеров, относящихся к ритуальной угрозе плодовым деревьям, на украинской этнической территории можно было бы умножить. Отметим только, что в тех же Нижних Чабинах около Пряшева в Сочельник устрашают не только плодородное дерево, но и гусыню, которая не хочет сидеть на яйцах. Ее кладут на лопату и говорят: *Я тоту гуску посаджу до пеца* (в печь), а другой отвечает: *Не саджай ей, она уже буде сидіти на яйцах* (Вѣрованя 1930, 62–63).

Теме магии вызывания урожая плодовых деревьев у славян и других европейских народов посвящена небольшая монография известного польского этнографа Яна Быстроны, появившаяся в 1912 г. В ней автор уделяет внимание и интересующему нас диалогу, отмечая, что «в Польше в Сочельник хозяин идет в сад с топором и замахивается на дерево, а хозяйка или парубок обещает урожай в грядущем году. После диалога хозяин опускает топор» (Bystronі 1980, 189). При этом Ян Быстронь перечисляет места фиксации этого обряда, в основном в юго-восточной и гористой южной Польше (окрестности Жолыни Перемышльской округи, Ланцута, что близ Жешова, Борово, близ Пилзно около Фарнова, у гуралов забужан около Рабки и Нового Тарга в Бескидах, в с. Тынец под Краковом и др.). Того же типа обряд распространен на западе Украины. Так, в Подгорье (в зоне Дрогобыча и Ко-

ломы) И. Франко записал, что в Сочельник хозяин выходил с сыном в сад, останавливался возле груши или яблони, не давшей летом урожая, касался ее топором и говорил: *Ну, от сю мушу зрубати, бо не родит*, на что сын отвечал умоляющей просьбой: *Ей, татуню, не рубайте її, — вона вже буде родити*. Отец еще дважды не соглашался и угрожал, а сын еще дважды просил не рубить дерево. Считалось, что так можно напугать дерево и вызвать урожай (Франко 1898, 169).

Из довольно разнообразных украинских примеров отметим еще пример, зафиксированный в бывшем Купянском уезде Харьковской губернии, потому что в нем довольно четко выражено символическое противопоставление полов и мифологическое восприятие разного «пола» деревьев в зависимости от грамматического рода, выраженное в их названиях. В слободе Ново-Николаевке рано утром на Новый год 1.І ст. ст. (день св. Василия) выносили в сад сор, высыпали его под деревьями, «щоб гусеници не було». Тогда же обычно «пугали» старые бесплодные яблони и груши тем, что их срубят, если они в наступившем году не принесут плодов. При этом происходила следующая сцена. Одна из женщин шла в сад и садилась под яблоней сзади, а кто-то из мужчин брал топор и шел за женщиной в сад, «щоб зрубати ту яблоню». Подходя к яблоне, мужчина говорил: *Яблоня, яблоня! Я тибэ зрубую!* А женщина вместо яблони отвечала: *Ны рубай мене, хозяин, я тобі одын год ны вродю, а сим год уродю!* В других слободах делали при этом еще три продольных зарубки на стволе яблони. Этот дополнительный ритуал обычно выполняли мужчины (Иванов 1907, 68).

У поляков, живущих на реке Рабе между Гдовом и Бохнем (юго-восточнее Кракова), вечером в Сочельник домашние вили из соломы перевясла и шли с ними в сад. Там они подходили поочередно к каждому фруктовому дереву и трижды приветствовали его словами: *Niech będzie pochwalony Jesus Christus!* (Слава Иисусу Христу!) На что сами себе отвечали, но от имени дерева: *Na wieki wieków. Amen!* (Во веки веков. Аминь!), а потом спрашивали: *Drzewino, czy śpisz, czy żyjesz? Christus się nam narodził* (Дерево! Спишь ли ты или ты жив? Христос родился). *Jak śpisz, to staj na ten nowy Rok!* (Если спишь, то вставай на Новый год!) После этого обращения они обвязывали деревья перевяслем, крича во все горло: *Będzie rodziła, nie ucinaj!* (Будет родить, не руби!) — *Nie będzie rodziła, — utnij ją!* (Не будет родить, секи ее!) Это обычно сопровождалось ударами топора о ствол дерева. Такие призывы обычно слышались в одно и то же время во всем селе (Świętek 1893, 66). Несколько южнее, в польских Бескидах в окрестностях Гурней Рабки (северо-западнее Нового Тарга), ранним рождественским утром хозяин выходил с топором в сад и, приложив топор к плодovому дереву, громко кричал: *A zetne cie, zetne cie!* (Срублю тебя, срублю тебя!), а хо-

зьяка, стоявшая поблизости, на это отвечала: *Nie ścinaj, bo będzie rodziło* (Не руби, потому что будет родить). Так происходило трижды у каждого дерева (Ulanowska 1888, 100). Устрашение плодовых деревьев в Сочельник при помощи ритуала-диалога известно и в других польских зонах — прежде всего на юго-востоке в селах Жешовского воеводства и на севере, в вармийско-мазурской зоне. У словаков в Земплине (юго-восточная Словакия) в Сочельник после диалога о курах (см. выше) хозяин шел в сад к неплодоносящему дереву и, угрожая топором, говорил: *Budzeš rodic, abo ne?* (Будеешь приносить плоды или нет?) и т. д. (Olejník 1971, 8). Число примеров из западнославянской зоны также, надо полагать, могло бы быть значительно большим.

Единственный имеющийся в нашем распоряжении пример с великорусской этнической территории в достаточной мере любопытен. В быв. Болховском у. Орловской губ. в обряде, совершаемом при отеле, есть такой акт. При перенесении теленка через порог произносился ритуальный диалог на приплод в будущем. На каждом пороге, пока несли теленка в избу, задняя женщина била по голове переднюю: *Будеешь телиться каждый год? — Буду. — Что отелишь? — Телушку. — Держи полушку!* — и давала в руки копейку-другую (ТФ, № 1092, 8–9).

VI. Уничтожение хищных зверей (волков, лисц, медведей), птиц (ястребов, орлов), кротов, змей, мышей и др. Довольно компактную и семантически четко обособленную группу ритуальных диалогов представляют собой так называемые «уничтожающие» или «замыкающие» диалоги или магические действия, которые, судя по материалу, характерны главным образом для южных славян и лишь отчасти для славян восточных. Они направлены на уничтожение или радикальное ограничение действия хищных животных, птиц и паразитирующих насекомых и вредоносных явлений в растительном мире. Основными объектами магических действий оказываются: волк, лисица, крот, мыши, змея, орел, ястреб, кобчик, ворона, галка, сорока, воробей, спорынья. Исполнение этого диалога и сопутствующих ему магических действий также связано преимущественно с рождественскими праздниками.

Согласно свидетельству И. Н. Джукановича, который, к сожалению, не уточняет места бытования описываемых им сербских рождественских обрядов, в Сочельник (*на Бадњи дан*), пока жарится на вертеле поросенок (*печеница*), не пользуются ложками и вилками: все они связываются, и при этом говорится, что этим завязываются птицам клювы, чтобы они не клевали *жито* (пшеницу, рожь) и не похищали цыплят... Все это убирается при уходе из дому того, кто должен срубить *бадњак*. Одна женщина все собирает и связывает, а другая ее

спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?) И получает ответ: *Купим и вежем, да свежем јастребове, вране и друге тичурине, да преко године не хватају пилиће* (Собираю и связываю, чтобы завязать ястребов, ворон и других птиц, чтобы они в течение года не ловили цыплят). Связанные ложки и вилки вешаются около курятника. На следующий день та же женщина встает и до солнца все убирает и моет, а тряпку привязывает к ветке дерева. В Сочельник также убираются гребень и иглы (Букановић 1934, 238). Тот же И. Н. Джуканович добавляет, что в Сочельник «пастухи перед сном связывают вместе свою обувь, чтобы скот весь год был вкупе, вместе. Один из пастухов в Сочельник воздерживается от еды, завтракая только до рассвета (*једноуди*), и держит весь день камушек под языком. К вечеру хозяйка или женщина, ухаживающая за скотом (*станара*), выносит гребни и ставит их около дома в проходе для скота, с обеих сторон прохода по гребню. Пастух, воздерживающийся от пищи, кладет свой пояс от одного гребня до другого и прогоняет весь скот так, чтобы он вошел в хлев, переступая через пояс. Когда скот окажется дома, „станара“ окладит скот ладаном. После этого она спрашивает пастуха: *Шта чуваш под језиком?* (Что ты хранишь под языком? — *Камен*, — отвечает пастух. Снова вопрос: *Зашто чуваш камен под језиком?* (Почему ты хранишь камень под языком?) — *Чувам га да вуцима закаменим уста и ноге, те да не иду у нашу стоку* (Храню его, чтобы у волков окаменели пасти и ноги и чтобы они не появлялись среди нашего скота), — отвечает пастух, вынимает камень изо рта и бросает его за спину. Пастух поднимает с земли пояс и опоясывается им, а „станара“ берет гребни и затыкает их над дверьми, где они остаются до Нового года и лишь тогда вносятся в дом. Затем „станара“ дает пастуху медовый пирожок (колач са медом)» (Букановић 1934, 238)⁹. Некоторые элементы этого довольно сложного обряда (прогон через пояс, прогон между двух гребней) напоминают очистительные и охранительные обряды со скотом во время эпизоотии и т. п., так называемую сербскую *волујску богомолу* и др. (Тројановић 1930, 63–107; Журавлев 19786)¹⁰.

Не менее интересные магические действия, связанные с камнем, зафиксированы в Сербии в районе г. Ужице, точнее, около г. Пожеги

⁹ В селах Ужичкого края, где возвышается гора Златибор, зафиксировано поверье, по которому нужно, «чтобы пастух в Сочельник (*Бадњи дан*) держал под языком камушек, — с того и у волка челюсти окаменеют». См.: Благојевић 1978, 391. Не только этот факт, но и ряд других свидетельств позволяют предположить, что И. Н. Джуканович свои сведения получал в результате этнографических наблюдений над жителями западной Сербии, возможно, и района Златибора.

¹⁰ Любопытно, что у сербов скот часто прогоняется между двумя обугленными веточками ворсянки — *чешлике*. Ср. синонимню *чешаль* 'гребенка' и *гребен* 'гребень'.

(Пожешки крај). Там на Рождество хозяйка, приготовив сакральный рождественский пирог (*чесницу*) и поставив его на горячие угли очага, берет отрезанные ножки петуха, зарезанного накануне, запикивает между когтями по одному большому угольку, потом кладет ножки на пол около пирога, так чтобы когти были ближе к огню, и около когтей каждой петушиной ножки раскладывает по три камушка. В это время кто-либо из домашних входит через дверь, обращенную на запад, в дом и спрашивает: *«Шта то радиш?»* (Что это ты делаешь?) — *Прљим свраке и јастребове* (Смолю сорок и ястребов), — отвечает хозяйка. — *Прљи, прљи у камен удариле!* (Смоли, смоли, пусть они убьются на камне!) — *И ја то желим* (И я этого хочу!), — соглашается хозяйка» (Тешић 1978, 433). Существенно, что в некоторых селах того же региона «в петушиные когти кладется камень, и, так как он тяжелый и может выпасть, когти подносят к огню, и они сжимают камень. Затем ими делаются разные разводы по горячему пеплу очага. При этом исполняется тот же диалог. Петушиные ноги засовываются в восточную стенку курятника, чтобы защитить домашнюю птицу от хищных птиц» (там же).

Несколько восточнее, в районе г. Чачак (с. Трешњевица), «на Рождество утром до восхода солнца хозяйка зарезает курицу, отрезает ей обе ножки и опаливает их на огне. При этом снаружи мужской голос называет ее по имени и спрашивает: *Шта то печеш?* (Что ты опалишь?) Она отвечает: *Печем орлу ноге, нокте, кљун* (Опаливаю орлу ноги, когти и клюв). А хозяин снова говорит: *Пеци, пеци, нигде га не било!* (Опалий, опалий, чтобы его вовсе не было!) Это, по свидетельству информаторов, делается для того, чтобы хищные птицы не нападали на домашних птиц» (Јовашевић 1971, 185). В другом селе того же района (с. Кошутняк) в Сочельник все домашние выходят в помещение, соседнее с тем, где зажжен очаг, и лишь один остается с горящими «бадняками». Он раскачивает и теребит очажную цепь, а из-за двери его спрашивают: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?) Он отвечает: *Завезујем* (Завязываю). *Шта завезујеш?* (Что завязываешь?), — снова слышится вопрос; *Завезујем вуку уста!* (Завязываю волку пасть), — следует второй ответ. На это собеседник за дверью восклицает: *Завези, нек су му завезана намртво!* (Завязи, пусть она будет завязана намертво!) Диалог произносится три раза. Его цель — предотвратить появление волков в загоне и уберечь от них овец (там же, 184). Этот весьма древний обряд, вероятно, является первоисточником рождественского обряда завязывания цепью или веревкой ножек стола, о котором как неясном и трудно разрешимом историко-генетически писал П. Г. Богатырев в работе «Магические действия, обряды и верования Закарпатья» (Богатырев 1971, 174–178).

В зоне, расположенной несколько восточнее г. Чачак, — в Груже (южная Шумадия) в Сочельник после ужина перед сном бьют пестом в ступе. Хозяйка при этом спрашивает: *Шта то тучеш?* (Что ты бьешь?) Тот, кто бьет, отвечает: *Тучем птицама ноге, канце, кљунове и крила* (Бью птицам ноги, когти, клювы и крылья) (Петровић 1948, 227). На следующий день, на Рождество, до всех иных ритуальных действий идут за водой для домашних нужд. Обычно это делает девушка, которая в правой рукавице несет *жито* (зерна пшеницы или ржи) и *вариво* — сваренные зерна разных злаков, фасоли и т. п. Содержимым рукавицы она обсыпает источник или колодец и произносит: *Добро јутро хладна вода, и честити Божић!* (Доброе утро, холодная вода и честное Рождество!) Взяв воды в посудину, она по дороге отламывает веточки кизила и вербы с почками и несет их домой. Дома с вербовой веточкой она направляется к очагу, и хозяйка ее спрашивает: *Шта то радиш?* (Што ты делаешь?) На что следует ответ: *Пожарујем нокте лисици и кртици, врапцу и копцу, свраки и чавки, орлу и вуку* (Опаляю когти лисицы и крота, сороки и галки, орла и волка) (Петровић 1948, 228). Наконец, юго-восточнее, на значительном удалении от упомянутых зон, в районе Лесковацкой Моравы, зафиксированы диалоги, направленные на истребление мышей и кротов. В Сочельник в селах Горни Стопани и Турековац полазник или хозяин, прежде чем класть *бадњак* на огонь в очаге, прислоняет его к стене (перпендикулярно поленьям, горящим в очаге). За огнем следит хозяин или полазник. При этом хозяин спрашивает домашних: *Куде су ви поганиц?* (Где у вас мыши?) На это ему отвечают: *У воденицу!* (На мельнице!) (Ђорђевић Д. 1958, 343). А в первый день Рождества рано, до солнца, многие идут в поле к тем местам, где появляются кроты, и исполняют следующий ритуал. Один берет в руки мотыгу и начинает копать. Другой его спрашивает: *Шта копаш?* (Что ты копаешь?) Первый отвечает: *Копам кртице* (Копая кротов). Так делается три раза, затем на вскопанном месте втыкается крест и поливается вином. Затем едят хлеб, мясо и запивают их вином (там же, 349).

Нетрудно заметить, что обряд из Лесковацкой Моравы отражает уже иную традицию, в то время как западнее Гружи и Златибора в Боснии, в бывшей Высокской нахии (северо-западнее Сараева), интересующий нас ритуал-диалог напоминает западносербский тип. В Высокской нахии на Рождество утром женщина (хозяйка) начинает немного вязать. Кто-то другой должен ее спросить: *Шта то радиш?* Она отвечает: *Плетем* (Плету). Тогда следует еще вопрос: *Шта плетеш?* и ответ: *Плетем лисици уста и ноге* (Заплетаю лисице пасть и ноги). Женщина продолжает плести, и ее снова спрашивают: *Шта радиш?* и т. д. Она отвечает: *Плетем јастребу уста и ноге*. В третий раз она от-

вечает, что заплетает рот и ноги вороне (Филиповић 1949, 128). Того же типа и обряд, зафиксированный в конце XIX в. в Славонии, в Отоке, согласно которому в Сочельник во время ужина какая-нибудь женщина брала иголку с ниткой и начинала крест-накрест зашивать край скатерти. При этом другая женщина ее спрашивала: *А шта ти то шијеш?* (А что это ты шьешь?) На что первая отвечала: *Вуку зубе, ајдуку руку!* (Волку зубы, разбойнику руку). Это делалось, по свидетельству славонцев, чтобы защитить людей от разбойников, а скотину от волков (Lovretić 1897, 392).

Любопытен и сербский ритуальный диалог против змеи из с. Жупа (вероятно, близ г. Кралево), приводимый С. Трояновичем в его известной монографии о культе огня у сербов. По его свидетельству, в с. Жупа в первую субботу Великого поста (*Тодорова суббота*, день св. Федора Тирона) старшая женщина в доме берет красную шерстяную нитку и иглу. Держа нитку в правой, а иглу в левой руке, она, закрыв глаза и держа руки за спиной, вдевает нитку в ушко иголки. После этого кто-либо из домашних садится около старшей женщины у огня и говорит ей: *Боди, боди!* (Коли, коли!) А старшая женщина, тыча иглой в твердый камень у огня, отвечает: *Бодем, бодем!* (Колю, колю!) *Шта бодеш?* (Что ты колешь?), — следует вопрос, на что вновь слышится ответ: *Змију очи* (Глаза змеи). Наконец, начавшая диалог говорит: *Избоди је да је није!* (Исколи ее, чтобы ее не было!) И старшая женщина заключает: *Избодох је и није је* (Я ее исколола, и ее нет). После этого той же иглой каждому домочадцу на одежде вышивается той же ниткой красный крестик, и он его носит весь год для здоровья (Тројановић 1930, 232–233).

У сербов-«границаров», живущих в Хорватии в районе г. Карловац, в с. Тоболич в XIX веке был зафиксирован обряд, по которому в рождественский день кто-либо из домашних выходил из дома и обходил его трижды с решетом и собранными в доме ложками, производя этими предметами изрядный шум. В то же время кто-то другой из домашних рубил топором по порогу. Встречаясь с другим, первый спрашивал: *Шта сијечеш?* (Что ты рубишь?), на что получал ответ: *Сијечем мишима зубе и тицама кљунове* (Рублю мышам зубы и птицам клювы). Так повторялось три раза (Беговић 1887, 235, 236). У тех же сербов-«границаров» есть другой ритуал, исполняемый также на Рождество на рассвете перед восходом солнца. Вырезается большая ветка шиповника, очищается, как хлыст, и вплетается в забор-плетень. Это делают двое. Один вплетает в плетень, а второй его спрашивает: *Што то уплећеш?* (Что ты заплетаешь?), на что получает ответ: *Уплећем лисици зубе, јастребу, врани и швраки кљунове, да моје кокоши не иду* (Заплетаю лисице зубы, ястребу, вороне и сороке — клювы, чтобы не

трогали моих кур) (Беговић 1887, 224). В Сочельник же во время ужина одна из женщин садилась у рождественского огня, брала прялку и пасмо пряжи и спрядала длинную нитку, затем завязывала ее на верхнем звене цепи, висевшей над очагом. Тогда другая женщина, которая держала нитку за второй конец, спрашивала: *Што завезујеш?* и получала ответ: *Завезујем од вука, од адука, од цопрнице, од змије, да благо не коље* (Завязываю от волка, от разбойника, от ведьмы, от змей, чтобы они не уничтожали скот). При упоминании каждого «врага» завязывался отдельный узел на нитке (там же, 224).

У тех же сербов в Хорватии, живущих в зоне Кордуна, зоне, прилегающей к Военной Границе (или составляющей ее юго-западную часть), на Рождество после обедни в доме переламывают сакральный пирог (*чесницу*). Каждый кладет перед собой свой отломанный от чесницы кусок, берет ложку, зачерпывает ложкой *цицвару* (жидкое кушанье из муки, масла и брынзы) и держит ее в руке. В этот момент хозяин закрывает глаза и спрашивает, а хозяйка ему отвечает: *Шта раде тице?* (Что делают птицы?) — *Церкују, купе гамад, а жито не зобљу* (Чирикают, собирают мошек, а зерен пшеницы и т. п. не клюют), далее: *Шта раде звијери?* (Что делают звери?) — *Бјеже у шуму* (Бегут в лес), наконец, *Шта раде душмани?* (Что делают злодеи?) — *Немо ни су, па од пакости гризу сами себе* (Они бессильны и от злости грызут сами себя). По свидетельству собирателя, в некоторых домах одного и того же села бытовали иные вопросы и ответы, но общий смысл оставался тем же (Опанић-Баница 1983, 40). В восточной Сербии в зоне Лесковца день, следующий за днем св. Дмитрия Солунского (26.X ст. ст.), называется в народе «Мишоровдан» или «Мистровдан» (27.X ст. ст.), и этот день считается мышиным праздником. В канун этого праздника, т. е. вечером на «Митровдан», хозяйка берет старую половую тряпку, мочит ее, наматывает на кочергу и тычет ею в ямки земляного пола и в пепел домашнего очага. При этом она приговаривает: *Прећу, прећу!* (Тычу, затыкаю!), а другая женщина спрашивает: *Што прећаш?* (Что ты затыкаешь?) и получает ответ: *Прећам на поганици очи, уши, уста, дупе* (Затыкаю мышам глаза, уши, рот, задницу). После этого хозяйка разрывает тряпку на кусочки и разбрасывает их по углам дома, всех хлевов, амбаров, сараев, сундуков для одежды. Бросают кусочки тряпки и в подвалах, во дворе, около дома (Ђорђевић 1985, 72).

В восточной Герцеговине около Требињя в с. Любинье у католиков в Сочельник на раннем рассвете резали барана, положив его на рождественские полена — бадняки. При этом хозяин выходил из дома и обращался к тому, кто оставался в доме и резал барана, со словами: *Šta to radiš?* (Что ты делаешь?), на что получал ответ: *Evo koljem ovna, da mi sa njim izadje iz kuće svaka hradja* (Вот режу барана, чтобы с ним в

доме исчезло всякое зло, всякая беда) (Marković 1940, 21). Здесь диалог произносится при ритуальной жертве, к тому же предназначенной для того, чтобы окропить бадняк кровью.

Болгарский материал дает относительно однородную картину, отличающуюся от сербской. И хотя число болгарских примеров, имеющих в нашем распоряжении, меньшее, чем из сербского ареала, существенно, что эти примеры зафиксированы в двух достаточно удаленных друг от друга зонах — тырновской, габровской и шуменской на севере и фракийской на юге (к ним следует причислить и переселенцев из Фракии в Добрудже). Во всех болгарских примерах исполнение ритуального диалога связано не с Рождеством и Сочельником, а с датами, им предшествующими, с народными праздниками — октябрьскими и ноябрьскими (по ст. ст.). Магия ритуального диалога рассматриваемого типа у болгар направлена на мышей, волков и медведей в животном мире, а в мире растительном — на спорынью. Эта магия играла столь значительную роль, что те дни, когда она производилась, получили названия *мишин ден*, *мишов ден* (мыший день), *вълчи празници* (волчий праздники) и т. п.

По свидетельству Д. Маринова, в Тырновской округе (с. Церова Кория) в *Рангелов ден* (день св. Михаила Архангела 8 ноября ст. ст.) вечером, при заходе солнца, как это делают в других селах, на *мишин ден* (св. Нестора Солунского 27.X ст. ст.) старшая женщина в доме берет кал (коровий? — Н. Т.), смешанный с небольшим количеством глины, мажет трубу над очагом и зажимурируется. Другая женщина из домашних ее спрашивает: *Какво мажеш, бабо?* (Что ты мажешь, бабушка?) или *майко, стрино* (мать, тетка) в зависимости от тех родственных отношений, в которых спрашивающая находится с самой старшей женщиной. А старшая отвечает: *Маж на дивеча очите да не види, ушите да не чуе и устата да не хапе* (Мажу диким зверям глаза, чтобы они не видели, уши, чтобы не слышали, и рот, чтобы не кусали). Под словом *дивеч* (дикие звери) подразумеваются волки и медведи. Это повторяется три раза. После этого та же старуха начинает связывать очажную цепь, и другая женщина снова ее спрашивает: *Какво вързваш, бабо?* (Что ты завязываешь, бабушка?) На что следует ответ: *Вързвам на дивеча устата да ги не отваря и краката да не ходи* (Вяжу диким животным пасть, чтобы они ее не разевали, и ноги, чтобы не ходили) (Маринов 1914, 520).

В Сливенско и Старозагорско в этот день женщины подходят к домашнему очагу, и одна из них «запирает» очажную цепь, а другая в это время спрашивает: *Какво заключваш?* (Что ты запираешь?) На это следует ответ: *На вълка устата заключвам!* (Волку рот запираю!) Затем одна из женщин садится на пол и зашивает полу своей рубахи. То-

гда вторая снова спрашивает: *Какво шиеш?* (Что ты шьешь?), на что получает ответ: *На вълка устата, очите, ушите — да не яде овцете* (Волку рот, глаза, уши, чтобы он не ел овец). Вопросы и ответы произносятся троекратно (Колева 1981, 99).

Недалеко от Преслава (с. Риш) праздники, называемые волчьими (*вълчи празници*), празднуются восемь дней, начиная со дня св. Мины (11.XI ст. ст.). Так же и в г. Панагюриште. В с. Пиргос Русенской околии *вълчи празници* празднуются пять дней, начиная с 11 ноября. В некоторых домах начинают эти праздники на следующий день после дня св. Михаила Архангела (9.XI — *втория ден на Рангелов ден*). В с. Поплеш Габровской околии эти праздники называются *рангелови празници* и празднуются всю неделю, начиная со второго дня после Рангелова дня (10.XI ст. ст.). Всю неделю не прядут и не шьют. Утром на первый праздник одна из находящихся в доме женщин берет иглу и нитку и выходит за двери. Там она зашивает заднюю часть полы рубашки, а другая женщина ее спрашивает: *Какво, шиеш тамо?* (Что ты там шьешь?) Первая женщина отвечает: *Шия на мечката и на вълка устата и очите!* (Зашиваю медведю и волку пасть и глаза!) Затем она закалывает иглу на пазухе (Маринов 1914, 524). В районе Адрианополя (Одринско) в с. Софулар волчьи праздники начинались в день св. Дмитрия Солунского (26.X ст. ст.) и длились шесть дней — три постных и три скоромных. В канун дня св. Дмитрия (*срещу дено*) зашивают и мажут, чтобы зашить пасть и замазать глаза волкам. Одна из женщин шьет, а другая ее спрашивает: *Какво шиеш?* (Что ты зашиваешь?) — *На вълка устата!* (Пасть волка!), — следует ответ. Затем вопрос: *Какво мажеш?* (Что ты мажешь?) И снова ответ: *На вълка учите* (Глаза волка). В с. Кадынкьой, расположенном недалеко от Софулара, волчьи праздники праздновались двенадцать дней от дня св. Михаила (*Хр̀ангелувден*). В пастушеских семьях в это время не работали, а в других по-немногу трудились. Ножницы должны были быть 12 дней закрыты, чтобы волчьи пасти не раскрывались (Вакарелски 1935, 447). В той же южной Фракии, в с. Голям Дервент, день св. Екатерины (24.XI ст. ст.) считался как *мишкин пр̀азник*. В этот день утром женщины брали кусочек полотна и зашивали его. Одна шила, а другая ее спрашивала: *Какво шиеш?* (Что ты шьешь?) и получала ответ: *Съш́ивам на мишките устата!* (Зашиваю мышам рты!) Затем зашитый кусочек полотна бросали в огонь. Потом одна из женщин начинала мазать глиной в доме в двух-трех местах, а другие женщины ее спрашивали: *Какво лепиш?* и получали ответ: *На мишките учите!* (Мышам глаза). Наконец, зажигали немного ржаной соломы и носили ее по дому «от блох» (там же, 448).

Аналогичные обрядовые действия зафиксированы в Добрудже. Там переселенцы из Фракии и с Балканского хребта из с. Козичино

празднуют мышинные дни после дня св. Дмитрия (26.X ст. ст.) и редко (в селах Калиперово, Мали Извор) в Чистый понедельник (*Песи понеделник*) после масленицы (*Сирни заговезни*). Этот день называется *мишовден*, или *мишинден*. В этот же день женщины не работают — не вяжут, не прядут, не ткут. В сундуки не кладут и из сундуков не берут одежду, чтобы ее не проели мыши. Всюду, где празднуются «мышинные дни», хозяйка мажет в доме земляной пол целиком, или только около очага, или у дверей, в четырех углах и у очага, или же мышинные норы. Другая женщина в доме ее спрашивает: *Какво мажеш?* И получает ответ: *Мажа на мишките очите и устата*. В с. Калиперово складывают посудины в мешок и развязывают его, чтобы «связать мышам глаза» (Генчев 1974а, 340). Более двух недель спустя перед кануном рождественского поста (на св. апостола Филиппа 14.XI) в Добрудже начинаются волчьи праздники (*Вълчи, Вълски празници*), которые кончаются спустя несколько дней. В эти дни женщины не должны работать с шерстью — прясть, ткать, чтобы волки не резали овец, шить мужскую одежду, чтобы волки не съели носящих ее мужчин и чтобы мужчины, погребенные в этой одежде, не превращались в вампиров (*да не върколасат*). Не режут ножницами и не разводят их концы, чтобы не разевались волчьи пасти. Вообще женщины не работают с острыми предметами и не стирают, чтобы не было пены и не пенились волчьи пасти, т. е. волки не бесились.

Наряду с запретами производится и ряд предохранительных действий от волков. Еще вечером в канун волчьих праздников хозяйка связывает ножницы шерстяной ниткой и прячет их. При этом переселенцы из Фракии эти действия сопровождают следующим диалогом. Вторая по старшинству в семье женщина спрашивает: *Какво вързваш?* (Что ты связываешь?), на что первая (старшая, хозяйка. — Н. Т.) отвечает: *Вързвам на вълци устата* (Связываю волкам пасть). В некоторых селах хозяйка мажет пол, и при этом ее спрашивают: *Какво мажеш?* (Что ты мажешь?), на что она отвечает: *Мажа на вълците очите* (Замазываю волкам глаза). Чтобы «запереть волкам пасти», собирают все замки от дома и хозяйственных построек и запирают их (там же, 341).

Весьма интересен и во многих отношениях показателен окказиональный профилактическо-магический диалог, связанный с посевом, точнее, с так называемым «вынесением семени» (*изнасяне на семе*). В Добрудже в с. Алфатар, в котором живут переселенцы из Фракии, когда уже запряжена повозка с посевным семенем, хозяйка выходит во двор и сыплет у повозки и около запряженной скотины горящие угли и пепел. На этих углях и пепле жарилась сакральная лепешка-пирог (*пита*), которая целиком отвозится в поле, а сами угли выносятся или на хлебной лопатке, или на лемехе (*ѐмеш*). В отдельных случаях при

этом действии кто-либо из домашних спрашивал хозяйку: *Какво го-риш?* (Что ты жжешь?) — на что та отвечала: *Главня горя* (Жгу головню). В с. Дуранкулак хозяйка вылиwała еще вслед за повозкой котел (ведро) воды (там же, 353). Это единственный известный нам случай магической борьбы с вредителем — болезнью хлебных злаков тем же путем, путем диалога, что и с хищными животными, вредящими скоту, и мышами, вредящими продуктам и одежде.

Ритуальный диалог, направленный на отгон или уничтожение вредителей, известен и у словенцев. Однако мы располагаем лишь двумя примерами, зафиксированными на крайнем северо-востоке Словении, в Прекмуре. Там в Сочельник после трапезы кто-либо из мужчин шел в дровяной сарай и разрубал несколько поленьев. При этом его спутник спрашивал, что он делает на самом деле. На что следовал ответ: *Dehorje odganjam od hiše!* (Гоню от дома хорьков!) (Möderndorfer 1948, 98). А на заговенье в канун поста рано утром до зари кто-либо из мужчин выходил из дому к ограде с ложкой-поварешкой, в которой находились гречневые галушки; он ел эти галушки и говорил: *Krtom glave krajšam!* (Кротам головы откусываю!) Полагали, что в это лето не будет кротовых куч. В том же прекмуре в Чренсовцах на заговенье выходили в сад и ели «кулинь». На вопрос, что он делает, крестьянин-хозяин отвечал: *Krte jem* (Ем кротов). Полагали, что после такого действия у хозяина на лугу не будет кротовых куч. В прекмурском с. Трње на то же заговенье (*Pust*) утром до зари выходили хозяин и парнишка или кто-нибудь из мужчин в сад. Хозяин ел пончики, а его ассистент ходил за ним и махал руками, имитируя косьбу. Ассистент спрашивал хозяина, что он делает, а хозяин отвечал: *Krte jem* (Кротов ем), на вопрос же хозяина, что делает ассистент, следовал ответ: *Krte kosim* (Кротов скашиваю). Так продолжалось, пока хозяин не съедал всех пончиков, предназначенных для этого дела (там же, 194). Существенно, что первый обряд, как и у сербов, приурочен к рождественским праздникам, а второй — к масленице, т. е. к кануну поста.

В те же рождественские праздники у русин-украинцев в северо-восточной Словакии в зоне Маковицы (севернее Пряшева в округе местечка Бердеева) в Сочельник во время ужина, когда подают капусту, один из членов семьи спрашивает: *Добра капуста?* — а другой отвечает: *Нит!* (Нет!), на что первый отзывается словами заклинания: *Та най* (так пусть) *i гусеницям не буде добра!* (Гривна 1973, 152). В Галиции в районе Дрогобыча «на святый вечір», по свидетельству И. Франко, когда ставили на праздничный стол капусту, все сидели тихо и брали в руки ложки. При этом хозяин говорил: *Ідьте, діти, капусту!*, а дети отвечали хором: *Не хочемо!* Хозяин повторял: *Ідьте, діти, капусту!* и вновь получал ответ: *Не хочемо!* Тогда хозяин повторял третий раз

свои слова и, услышав тот же ответ Не хочемо!, заключал: *Ну, коли не їсте, то нехай же її в літі й гусільниця не їсть!* (Франко 1898, 167–168). В предшествующем описании подобный обряд был приведен из окрестностей Пряшева (русины в сев.-вост. Словакии). Тот же И. Франко в той же зоне зафиксировал еще один диалог, исполнявшийся также в Сочельник (*Святий вечір*), когда хозяин перед ритуальным ужином давал всем собравшимся глотать камень и спрашивал после того, как каждый сделал попытку его куснуть: *Ов, тільки вас їло (= ело), а він ще не початий!*, на что все отвечали: *Та бо не можемо*, и хозяин заключал: *То щоби так і миши, кертці (кроты) і всяка ириці (птицы) не могли гризти ані збіжа, ані полотна ані нічого в нашім домі* (там же, 165).

Западнорусский материал в нашем распоряжении отсутствует. Что же касается материала восточнославянского, то он тоже небогат и, возможно, плохо собран, возможно, частично утрачен. Однако два обряда, бытовавших весной на Юрьев день в быв. Норечском и Краснинском у. Смоленской губ. и в с. Мошкове быв. Оршанского у. Могилевской губ., обряда, богатых со стороны вербальной (словесной) и акциональной (действенной), достаточно развитых и разносторонних, связанных с началом выпаса скота, показывают, что восточным славянам был известен ритуал-диалог, направленный против вредоносной деятельности «зверя» (очевидно, волка, может быть, и медведя).

В. Н. Добровольский свидетельствует, что на Смоленщине «перед выгоном скота на Егория хозяин и хозяйка зажигают „страстную“ свечу перед иконами, накрывают стол чистой скатертью, кладут на него целый круглый хлеб, ставят на стол полную солонку соли и молятся Богу. Потом хозяин берет икону св. Георгия, страстную свечу, а хозяйка хлеб с солью и обходят на дворе кругом весь свой скот, приговаривая: „Святой Егорий батюшка, здаем на руки тябе свою скотинку и просим тябе — сохрани яе от зверя лютого, от человека лихого“. Затем кладут на землю под ворота замок и ключ, „чтобы пасть звериная была так крепко заперта, как запирается замок на ключ“. А икону ставят над воротами и выгоняют скот на улицу, где пастух уже снова обходит все стадо с иконой Николая-чудотворца, также говоря: „О, святой Никола-батюшка, сдаю на поруки все стадо и прошу тебя — сохрани его от зверя лютого!“ После этого все гонят скот в поле, имея в руках вербы; там хозяйки дают пастуху и подпаскам сало и яйца, из которых они готовят тут же, в поле, яичницу. Когда яичница бывает готова, пастух назначает, кому из его подпасков быть зайцем, кому — слепым, кому — хромым, кому — замком и кому — колодой, расставляет их всех кругом стада; после этого берет приготовленную яичницу и идет с нею, прежде спрашивая у зайца: *Заяц, заяц, горька ли осина?* Заяц отвечает: *Горька!* — *Дай Бог, чтоб и наша скотина для зверя была горь-*

ка. Потом спрашивает у слепого: *Слепой, слепой, видишь ли?* Слепой отвечает: *Не вижу!* — *Дай Бог, чтоб и нашу скотинку не видела зверинка.* Дальше спрашивает у хромого: *Хромой, хромой, дойдешь ли?* Хромой отвечает: *Не дойду!* — *Дай Бог, чтобы и зверинка не дошла до нашей скотинки!* Дальше спрашивает у замка: *Замок, замок разомкнешься ли?* Замок отвечает: *Не разомкнусь!* — *Дай Бог, чтобы у зверя не разомкнулись зубы для нашей скотинки.* Наконец спрашивает у колоды: *Колода, колода, повернешься ли?* Колода отвечает: *Не повернусь!* — *Дай Бог, чтобы и зверь не повернулся к нашей скотинке!* Таким порядком пастух обходит стадо три раза. После этого все действующие лица садятся и съедают яичницу, а затем немного погодя, еще задолго до вечера, пастух гонит скот обратно в деревню, где уже на улице начинается пляска как на Радонице» (Добровольский 1908, 150–151); ср. более раннюю запись в транскрипции, приближенной к говору (Добровольский 4, 161–162).

На Смоленщине (с. Знаменское, быв. Юхновского уезда) в начале XX в. Н. И. Кузнецов записал для бюро князя В. Н. Тенишева ритуал, близкий к описанному В. Н. Добровольским. После первого выгона скота в поле смоленские пастухи угощали хозяев водкой, а те жарили для пастухов яичницу. Скорлупки от яиц нанизывались на прут и обносились вокруг скота с определенной церемонией. Для этой церемонии выбирали четырех человек, из коих одному предназначалось быть колодой, другому — зайцем, третьему — хромым, а четвертому — слепым. Все они располагались вокруг стада: колода ложилась, заяц делал вид, что гложет осину, хромой стоял, слепой лежал. Несущий скорлупки в сопровождении пастуха подходил к колоде и спрашивал: *Колода, колода! Ты лежишь?*, а та отвечала: *Лежу*, затем снова спрашивал: *А повернешься ли?* и получал ответ: *Не повернусь!*, тогда следовало заключение того, кто спрашивал: *Ну, чтобы и на нашу скотину зверь не повертывался!* Далее он шел к зайцу, который в это время «глодал осину», и с зайцем происходил такой диалог: *Заяц, заяц! Горька осинка?* — *Горька.* — *Ну, чтобы и наша скотинка была волку так же горька!* Затем шел к хромому и с тем вел такой диалог: *Хромой, хромой! Побежишь ты?* — *Не побегу.* — *А, чтобы и волк за нашей скотинкой не бежал!* У слепого спрашивалось, видит ли он, на что он отвечал: *Не вижу*, и его ответ заключался словами: *Пускай и волк нашу скотинку не видит.* После каждого опроса пастух щелкал кнутом. Затем скорлупки прятались, чтобы их было трудно найти, чаще всего в муравейник (ТФ, № 1693, л. 20, 21).

Аналогичный обряд, совершавшийся в Могилевской губ. в 70-х годах XIX в., описал П. В. Шейн. Он отметил, что пастухи обходили вокруг стада дважды: утром, как и везде, с иконой и вербой и вечером с

яичницей. Для яичницы собирались в деревне яйца, молоко, сало и др., и затем жарили ее в поле на костре. При этом собирали стадо, один из пастухов со сковородкой и яичницей обходил стадо. За ним шли «выбранные» другие пастухи, получившие определенные роли: «нехто зайцым, хто крывым, хто сляпым, хто колодой, а хто кукушкой». Тот, кто нес яичницу, спрашивал: *Заиц, заиц, ци горка осинка?* — *Горка!* — *Нихай жа наша скоцинка так будзиць горка воўку!* И далее: *Крывы, крывы, ци дойдзиць ты?* — *Не, не дойду, ни вижу!* — *Нихай жа воўк ня видзиць нашый скоцины.* — *Колода, колода, ци тывернисся ты?* — *Не, ни тыварнуса.* — *Нихай жа воўк ни тыверница ды нашый скоцины.* — *Колода, колода, ци гнила ты?* — *Гнила.* — *Нихай жа у воўка зубы будуць гнили* и т. д. (Шейн 1887, 169).

Этот ритуал-диалог уже привлекал внимание ученых то как своеобразный «заговор», относящийся к обрядовой поэзии и привязанный к календарному циклу (Петров 1981, 121–122), то как «драматическое действие» в магическом обряде, совершаемое по закону подобия (Бога-тырев 1971, 32–33; см. также: Соколова 1979, 166). Нет сомнения, что он может быть интерпретирован по-разному, однако в тематических рамках нашего исследования особый интерес представляют мотивы слепоты (ср. замазывание глаз), замыкания (ср. замыкание пасти), неподвижности (ср. завязывание ног), наконец, хромоты (ср. легенды, верования и представления о хромом волке — старшем волке и т. п.). Интересно, что эти мотивы связаны вместе и построены в определенной последовательности.

VII. Уничтожение, лечение болезней, заговоры. К рассмотренному типу ритуала-диалога близко примыкает другой тип диалога, направленный на прекращение или искоренение различных болезней. Как правило, этот тип причисляется к заговорам и в качестве таковых фигурирует в некоторых описаниях и фольклорно-этнографических коллекциях. Между тем классический народно-медицинский заговор всегда окказионален, т. е. исполняется и произносится во время болезни, в то время как часть ритуалов-диалогов, направленных на избавление от болезней, календарно привязана. Так, в Сербии в районе г. Чачак (Пожешки крај) в Сочельник к вечеру разжигают большой огонь в очаге. Затем в сумерки выгоняют скот из хлева. Вдоль порога кладется цепь для волочения чего-либо, а к притолокам двери с двух сторон прислоняются тыльной стороной гребни и зажигаются две восковые свечи. Затем скот возвращается в хлев, гребни складываются, свечи гасятся и все это с цепью вместе кладется под ясли, где и лежит семь дней до Нового года (до 1.1 ст. ст., т. е. до *Малог Божића*). Это делается для того, чтобы скот имел железное здоровье (*да би сто-*

ка имала гвоздено здравље). В некоторых селах той же зоны этот обычай исполняется на Рождество, до восхода солнца. Скот гонят веточкой от бадняка. Когда скот выгнан из хлева, другие домашние спрашивают погоняющего: *Шта то ћераш?* (Что ты гонишь?) — *Ћерам шушкавац!* (Гоню гангрену! — *Gangrena emphysematosa*), — слышится в ответ. *Ћерај, ћерај и ја велим да га нема!* (Гони, гони, и я хочу, чтобы ее не было!), — заключает тот, кто спрашивал (Тешић 1978, 430). Ср. описанный выше обряд прогона скота в записи И. Н. Джукановича.

В той же западной Сербии в районе горного массива Златибора на Рождество лопаткой от «печеницы» (жареного барана и т. п.) и веткой от бадняка бьют скот по спине, чтобы выгнать все болезни. По старому обычаю это делает пастух с «планинкой» — хозяйкой, занимающейся летом молочным хозяйством на горных выпасных лугах. Хозяйка во время ритуала спрашивает пастуха: *Шта то ћераш?* (Что ты гонишь?), — и, получив ответ: *Ћерам болест из оваца (говеда, свиња)* (Гоню болезнь из овец (рогатого скота, свиней), — заключает: *Ћерај, ћерај, да је није!* (Гони, гони, гони, чтобы ее не было!) По новому ритуалу все это производит один хозяин, трижды приговаривая: *Ја те ошука, неће те шушкавац!* (Я тебя ударил, «шушкавац» (*Gangrena emphysematosa*) тебя не возьмет!) (Цобель 1974, 124). Редукция одного из двух действующих лиц ведет к утере диалога и к значительной трансформации обряда.

Остальные известные нам сербские обряды лечения скота от болезней ритуальным диалогом окказиональны, т. е. выполняются в случае болезни скота. Так, например, в юго-восточной Герцеговине в Поповом Поле, если скотинка припухнет, считают, что ее жаба (лягушка) *припучила* (задула). Такую болезнь скота зовут «жабина». От нее ворожат так. Одна женщина становится на порог хлева, а другая берет нож или бритву и проводит ножом, как бы зарезая жабу, с верха головы скотинки до хвоста. При этом та, что стоит на пороге, спрашивает: *Шта то радиш* (Что ты делаешь?) — *Ево, парам жабину* (Вот, режу, распарываю жабину), — отвечает женщина с ножом. *Парај, пропарај, баци у купину, под путину!* (Режь, разрезай, брось в ежевику, у дороги!), — заключает задавшая вопрос, а женщина с ножом ведет свой «разрез» обратно от хвоста к голове. Тогда женщина у порога спрашивает то же самое. На третий раз женщина ведет ножом с хребта вниз под брюхо и возвращает нож к хребту с другой стороны, произнося все те же слова. Закончив манипуляции с ножом, женщина снимает повязку (платок) или шапочку с головы и бьет ею скотинку. При этом другая женщина, что у порога, спрашивает: *Шта то бијеш?* (Что ты бьешь?) — на что слышится ответ: *Ево бијем жабину* (Вот, бью жабину), — и заключение спрашивающей: *Убиј, пребиј, па баци у купину,*

под путину! (Убей, забей и брось в ежевику, у дороги!) И этот диалог произносится трижды. Совершив все это, полагали, поясняет Л. Минович, что жабина пройдет (Мишовић 1952, 253). Другой вариант этого диалога был записан М. Д. Слиепчевичем в с. Самоборе, в Гатачком Поле. В Самоборе, если овца разболеется так, что лежит распластавшись, говорят, что ее «схватили жабины». Тогда ее валят на спину, и один пастух шапкой как бы распарывает ей живот и говорит: *Парам, парам жабине* (Режу, режу жабины); а другой пастух отвечает: *Парај, парај, док испараши!* (Режь, режь, пока не зарежешь!) — на что первый отзывается почти теми же словами: *Парам, парам док испарам* (Режу, режу, пока не зарежу). Затем выпускают овцу, бегут за ней, преследуя ее, бросая вслед за ней шапки и крича: *Бежите, жабине, убише вас капетине!* (Бегите, жабины, убили вас шапки). Это повторяется несколько раз (Slijepčević 1969, 205). Судя по другим описаниям, исполнение ритуала может быть троекратным.

Наконец, неподалеку от Попова Поля в районе Боки Которской, в Грбле, если ребенок долго не мог начать говорить, то его «немоту» лечили тем, что клали его в мешок и обносили трижды вокруг дома. При этом один нес ребенка в мешке, а другой его спрашивал: *Шта носиш?* (Что ты несешь?) — на что получал ответ: *Носим врећу ријечи* (Несу мешок слов) (Вукова грађа 1934, 13).

Любопытный способ лечения людей зафиксирован у черногорцев в зоне Боки Которской в Грбле. Там трижды спрашивают больного: *Шта те боли?* (Что у тебя болит?) — и, получив ответ на вопрос, заключают: *Није то твоје. Пала мува на међеда!* (Это не твое. Села муха на медведя! — т. е. это пустяки!) (там же, 12). Словенские крестьяне в Корошкoй (Каринтии) лечат часто мечущегося и корчащегося во сне ребенка протаскиванием через теплый хомут. При этом протаскивают мальчика через конский хомут, а девочку через хомут кобылы. Это делается трижды. Парень, который держит хомут, каждый раз спрашивает: *Kaj delaš?* (Что ты делаешь?) Мать ребенка, которая обычно протаскивает ребенка через хомут, ему отвечает: *Žiladnik preganjam* (Прогоняю *žiladnik* — корчи), — на что парень, держащий хомут, заключает: *Le preženi ga, da ga ne bo več mučil* (Стяни его как следует, чтобы он его не мучил!) (Möderndorfer 1964, 342).

Нередко диалогический ритуал применяется для лечения различных детских недугов, часть которых оказывается мифологического происхождения. Так, у хорватов в Хорватском Загорье (с. Доня Стубица, севернее Загреба) считалось, что, если ночью перед ребенком резко открыть дверь, ребенок может получить болезнь, называемую *мраке* (по народной этимологии: *мрак* 'темень, мрак'). Чтобы избавиться от «мраков», нужно позвать в дом женщину, которая примет

участие в таком ритуале. Вошедшая в дом женщина должна спросить, что случилось с ребенком, на что мать ребенка должна ответить, что у него «мраки». Тогда женщине следует указать на прядь волос на голове ребенка и сказать: *Zareži tu, zareži mrake* (Отрежь здесь, зарежь «мраки»!), а матери отрезать эту прядь. Такое должно повторяться три раза, и каждый раз женщине надо выходить из дома и снова входить в дом (Rajković 1973, 171). В той же зоне и в том же селе детскую болезнь «сипуты» (*siputi*), выражающуюся в том, что ребенок тяжело дышит, лечили тем, что приглашали взрослого мужчину, носящего то же имя, что и больной ребенок. Мужчина этот крутил жернов, а женщина с ребенком на руках трижды обходила жернов, спрашивая: *Kaj delaš?* (Что ты делаешь?), и трижды получала ответ: *Meljem siputinje toga deteta!* (Перемалываю «сипуты» этого ребенка!) (там же, 170).

В центральной Сербии в Левче и Темниче ритуальный диалог используется для упорядочения месячных регул. С этой целью следует последней женской кровью помазать ребенку лоб. При этом важно, чтобы ребенок спросил: *Шта је то?* (Что это?), чтобы последовал ответ: *Дан и ноћ* (День и ночь) и чтобы это делалось три раза, тогда, по представлениям колдующих, регулы будут продолжаться именно такой срок, т. е. три дня и три ночи. Помимо этого ритуала совершается и другой, уже без диалога, но с той же направленностью. Последней кровью регул следует помазать персиковое дерево и сказать: *Лети под кором, зими под полом* (Летом под корой, зимой вполювину), что значит: чтобы летом регул почти не было, т. к. их тогда трудно переносить, а зимой чтобы они были ограничено. Это также выполняется трижды (Мијатовић 1909, 427). В той же зоне овцу, заболевшую «паучиной», т. е. переставшую щипать траву, жалобно блеющую и раздувающуюся в боках (полагают, что болезнь произошла оттого, что овца съела паутину), лечат пастухи тем, что один из них становится у головы овцы, а другой у хвоста, и тот, что у хвоста, проводит ножом по овечьему хребту, говоря: *Пери, пери!* (Пори, пори!) Его спрашивают: *Шта то переш?* (Что ты распарываешь, режешь?), и он отвечает: *Паучину* (Паутину). Все завершается диалогической концовкой: *Распери је да је није!* (Зарежь ее, чтобы ее не было!) — *Распра(х) је, и није је!* (Я ее зарезал, и ее нет!) Ритуал выполняется трижды. Здесь магия совершается острым, режущим железным предметом, действует «магическая хирургия».

В северо-восточной Сербии на реке Тимок детскую болезнь «пещицу», от которой ребенок сохнет и постоянно плачет, ворожея лечит следующим образом. Она посылает мать ребенка с сумой, прялкой и белой шерстью на обход села. Обходя село, мать должна прясть и собирать все попадающиеся на пути кости. Собранные кости, спряден-

ную шерсть, закваску и сало ворожея кладет в котел вместе с ребенком. В это время мать должна выйти во двор с кочергой в руке и три раза обойти вокруг дома. При обходе мать стучится кочергой в двери, а ворожея из дому отвечает: *Напред!* (Вперед!) и открывает двери. Тогда мать говорит: *Добро јутро!* (Доброе утро!), на что следует ответ: *Бог ти помогал!* (Помогай тебе Бог!), а на вопрос: *Какво работиш?* (Что ты делаешь?) — ответ: *Палим суво месо да постане дебело* (Жгу тощее мясо, чтобы оно стало тучным, упитанным) и приговор: *Да растеш кано квасац, да се гојиш, кано свинац!* (Расти, как закваска, толстей, как поросенок!) Это повторяется трижды (Станојевић 1929, 69). Ребенок, болеющий упомянутой болезнью, называется «пешичаво дете» или «песичаво дете» (этимологически от **рьсь* 'пёс', ср. русск. «собачья старость»). Как видно из изложенного достаточно осложненного обряда, диалог оказывается его единственным вербальным проявлением и сочетается с такими магическими действиями (и предметами), как обход, совершаемый и вокруг села, и вокруг дома, прядение шерсти, собирание костей как символа смерти, направленной в данном случае против болезни, кочерги как символа огня, наконец, воды, которая должна быть в котле.

В Болгарии в зоне Ловеча такое же «песичаво дете» (чахнувший и желтеющий ребенок) лечится купанием в воде с пеплом. Для этого берут котел с водой и расстилают рядом с ним женскую, обычно материнскую рубаху, и на нее бабка-ворожея начинает «сеять» пепел, стоя в рубахе задом к котлу и держа за спиной в вывернутых за спину руках сито. В это время другая женщина ее спрашивает: *Къко сѣиш, бабо?* (Что ты сеешь, бабка?), а бабка отвечает: *Сѣј за пѣсиц* (Сею от «песичы»). Это повторяется трижды. Затем собирают пепел, купают с ним ребенка, и после купания мокрый пепел собирают в тряпку и оставляют на ночь. Если потом находят в нем волос, считают, что болезнь найдена и ребенок выздоровеет (Трифонов 1892, 159).

В Западной Болгарии в Софийской округе другую болезнь «перештец» — появление пятен вроде бородавок и распухание всего лица — лечили «отпухиванием», которое заключалось в том, что на том месте, где рубят дрова и держат их («дръвник»), нарубали 39 щепок, смешивали их с просом, и две женщины или девушки делили эту смесь пополам, прятали себе за пазуху, затем брали в руки и постепенно пересыпали из руки в руку, выбрасывая при этом щепочки через плечо, и так выкидывали все 39 щепок. Во время этой процедуры произносился диалог: *Пуху, пуху. Што отпухваш?* (Пых, пух. Что «отпухиваешь»?) — *Отпухвам на [имя] перештец* (Отпухиваю у такого-то имярек «перештец»). — *Отпухвай да го нема!* (Отпухивай, чтобы его не было!) *Вода го отнела! Ветар го оддухал! От него се отнемало* (стак-

мала)! (Унеси его вода! Унеси его ветер! Отними у него! (имеется в виду — больного ребенка)) (Вълчинови 1892, 18). В этом примере снова наряду с диалогом используется врачевание водой.

Но в северо-восточной Болгарии в Михайловградском округе (с. Владимирово) врачевание «от страха» происходит в основном при помощи огня и его символов. Врачевание больного начинается с того, что на очаге раскаляется кочерга, затем берется юрьевская свеча (свеча, которую на Юрьев день зажигают на роге ягненка, предназначенного на заклание), и эта свеча подносится к больному так, чтобы от нее на пол падала тень, а больной в это время становится на порог дома. Взрослый человек обыкновенно сам держит свечу, но может ее держать и ассистент, как это делается, если лечат ребенка. Ворожея подносит раскаленную кочергу к тени, падающей от ног, а ассистент льет на это же место воду и спрашивает: *Квѣ парѣши?* (Что ты выпариваешь?) Получив ответ: *Парѣм стра* (Выпариваю страх), он заключает: *Парѣ, парѣ, та го попарѣ!* (Выпаривай, выпаривай и выпари его!) (Тодорова 1987, 62). Сербы в Герцеговине изгоняли страх (*страву*) чесноком, солью и диалогическим ритуалом. Испугавшемуся ребенку или человеку в первую же ночь после испуга, перед сном, одна из женщин мазала крестообразно смесью чеснока с солью лоб, подбородок, ладони (ср. миропомазание при церковном обряде крещения). При этом другая женщина ее спрашивала: *Што то радиш?* (Что ты делаешь?) и получала ответ: *Запретам траву. Бежи трава, убола те крава!* (Приглушаю страх. Беги, страх, забодай тебя корова!) Затем оставшуюся соль и чеснок присыпали пеплом на очаге, а «больной» шел спать (Грђић-Бјелокосић 1896, с. 223). Сербский глагол *запретати* означает 'приглушать огонь, засыпать пеплом, золой горящие угли'. Еще более яркий пример «лечения» огнем зафиксирован в начале XX в. в Родопах. Когда начиналась эпидемия «зайкницы» (коклюша), женщины собирали больных детей в каком-нибудь уже необитаемом старом доме. Там они их всех помещали в хлебной печи, а затем перед печными дверцами клали солому и зажигали ее. При этом одна из женщин, стоявшая на пороге дома, спрашивала: *Огня ли щѣш, или зайкница?* (Огня хочешь или коклюша?), а стоявшая у печи отвечала: *Огня щѣ, зайкница нѣ щѣ* (Хочу огня, коклюша не хочу). Это исполнялось трижды, после чего дети вылезали из печи (Родопски напредък, 1907/1908. Год. 5. Кн. 4, 174).

У болгар нам известно лишь несколько ритуальных диалогов, употребляемых в лечебных целях, хотя их число, несомненно, должно быть во много раз больше. В р-не Кюстендила лихорадку (*треска*) лечат, помимо прочих способов (натирание крапивой, купание в холодной воде, в речной яме), следующим образом. Растирают больного,

сильно нагружают его разным железом, сошником, куском дерна (земли) и спрашивают: *Що можеш да носиш, желязо ли, или земля, или треската?* (Что ты можешь нести — железо, или землю, или лихорадку?) На что больной отвечает: *Желязо и земля че носим, а не треската* (Железо и землю буду нести, а не лихорадку). Вопрос и ответ произносились три раза (Любенов 1891, 15). Особенно интересен календарно приуроченный болгарский обычай заклания *Мратиняка* — куриной болезни в виде злого духа. В селах в р-не г. Плевна 14.XI по ст. ст., в день св. апостола Филиппа, празднуют *Мрату* (или *Мратинци*, *Мратиняк*), зарезая рано утром черного петуха или цыпленка (но ни в коем случае не курицу, утку и т. п.). Резать жертвенного петуха должна старшая женщина прямо на пороге дома. При этом ей ассистирует женщина помоложе, которая, оставаясь вне дома, держит черного петуха за ноги и за крылья, а старшая с ножом стоит в доме у порога. Когда нож оказывается у шеи петуха, стоящая снаружи спрашивает: *Какво колиш, бабо (или майко)?* (Кого ты режешь, бабушка — или мать?), — на что хозяйка, отвечая: *Коля мратиняк (Режу мратиняк)*, — отрезает голову. Весь петух остается в руках той, что помоложе, а у старшей — только голова. Она сжимает пальцами клюв, чтобы он не разевался, и заключает: *Не колим те ние, но коли те Мратиняк* (Режем тебя не мы, а *Мратиняк*), т. е. зарезала тебя болезнь, как поясняет Д. Маринов (Маринов 1914, 521). Ритуальное заклание петуха на пороге широко известно и в сербской зоне, но оно обычно приурочено к Рождеству. Приведенный пример — единственный известный нам случай употребления ритуального диалога для лечения и предотвращения болезни домашней птицы.

У восточных славян в Полесье ритуальный диалог применяется также против истошных криков ребенка, называемых «криксами» и т. п. Чтобы их предотвратить, в с. Стодоличы (Лельчицкий р-н, Мозырское Полесье) берут воду, слегка ее подогревают, выливают в корытце (*ночву*), ставят против окна у красного угла (*кутного окна*) и против печи и кладут туда в воду гребенку и ребенка. При этом одна из женщин стоит под окном и спрашивает через окно: *Што ву робице?* (Что вы делаете?) Ей отвечают: *Варим криксы*. На что из-за окна слышится заключение: *Вариця горш, щоб не варили больш* (Варите сильней, чтобы не варить больше). «От так три раза скажэ, помагае», — поясняет информантка (зап. С. М. Толстой, 1974 г.). Сходный полесский обряд известен на Пинщине, где ночные детские крики связывают с представлениями о ночницах. При этом «если ребенок кричит, то зовут баб, которые *глядят ребенка, шепчуть*. Если он плачет много, то, значит, *ночницы ходють*. Тогда нужно взять гребень и, взяв ребенка на правую руку, сесть на пороге. На гребень льют кипяток. Другая жен-

щина стоит во дворе, за порогом, она подходит и спрашивает: *Што вы робите?* Ей отвечает та, что льет воду: *Ночницы парим*. Та, другая говорит: *Парь, парь да очи запарь!* (с. Камень Пинского р-на; зап. Т. З. Паперной, 1976 г.). Следует отметить использование гребня так же, как и в сербском рождественском обряде прогона скота.

Этот же тип заговора применяется при лечении «грызи» (внутренних болезней), когда в восточном Полесье кладут больному красную суконочку, чтобы ее *грызці* (грызть), приговаривая: *Грызь грызю*. При этом врачующая спрашивает: *Баліць?* — На что больной (больная) отвечает: *Баліць*. Тогда врачующая заключает: *Нехай не баліць. Як пень прысыхае, так у* (имярек) *грызь прападае* (с. Золотуха Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. Е. А. Соловьевой, 1975 г.).

Лечение болезней скота ритуальным диалогом известно в Закарпатье, где в 20-х годах в селах Великий Печкан и Нижний Синевир П. Г. Богатырев обнаружил, что «если у коровы перед отелом болит вымя — эту болезнь называют *мерена*, — то животное лечат так. Берут верхнюю часть *крачуна* (рождественского пирога. — *Н. Т.*), крошат ее и кладут на лист с горящими углями, который несут в стойло к корове; сжигают на углях кусочки крачуна и подставляют вымя под его дым (*і то ся курит на вымя*). Заговаривающий водит пальцем вокруг вымени, говоря: *Мерено, мерено, какой ты величины? — Как бобовое зерно. — Стань маленькой, как маковое зерно, и гладкой, как причесанные волосы у парней и девочек*. В то же время он три раза гладит соски» (Богатырев 1971, 207). В этом случае врачующий также говорит от своего лица и от «лица» болезни — *мерены* (*морены*), имя которой идентично имени смерти и обрядовой куклы *Морены* в ряде западно- и восточнославянских обрядов купальского цикла. Одной персоной исполняется и заговор от «щикавки» (икоты). Чтобы она прошла, нужно тому, кто икает, три раза повторить единым духом: *Щикавочко-икавочко, де-с була? — В мліні. — Що-с їла? — Забула. — Забудь і о мні*. Текст записан Иваном Франко в зоне Дрогобыча или Коломьи (Франко 1898, 191).

Белорусы в районе Шидловиц (Западная Белоруссия) детей, больных «сухотой», лечат, так же как и болгары в Родопах, у хлебной печи. Процедура лечения заключается в том, что месится тесто для хлеба и в тесте, пока оно находится в деже, делается значительное углубление, которое заливается водой, после чего дежа закрывается крышкой. Затем, когда тесто поднимется и его уже надо будет ставить в печь, крышку поднимают и смотрят, осталась ли в углублении вода или нет. Отсутствие воды предвещает смерть ребенка, означает, что ничем ему помочь нельзя, если же вода осталась, то тогда выполняется еще один ритуал. Мать больного ребенка приглашает двух молодых, и женщин становится трое. Одна выкладывает хлебную лопату листьями, другая

(мать ребенка? — *Н. Т.*) берет ребенка на руки и сажает его на эти листья, а третья берет в ладонь оставшуюся в деже воду и обливает ею ребенка с головы до пят. Во время этого обмывания бабы произносят следующий диалог: первая, раскладывавшая листья, спрашивает: *Што ты змываеш?*, на что третья, омывающая, отвечает: *Сухоты*. Тогда первая заключает: *Змывай, змывай, каб ни были николи!* Затем вторая хватая ребенка, выносит его либо во двор, либо останавливается с ним за дверями, и тогда ее спрашивают: *Што ты выкидаеш?*, на что следует ответ: *Сухоты*, и спрашивающая заключает: *Выкидай, выкидай, каб ни были николи!* Оба диалога произносятся трижды (Federowski 1897, 339–400). В тех же Шидловицах известен и другой способ изгнания «сухоты». Чтобы она исчезла, нужно, когда женщины пекут хлеб, взять теста сверху («с креста») приготовленного каравай и спечь из взятого теста булочку, а затем этой булочкой, еще теплой, катать по животу ребенка. При этом одна из женщин должна спросить: *Што качаеш?* а та, что катает, должна ответить: *Сухоты*. Диалог заключается словами спрашивающей женщины: *Качай, качай, каб николи ни были!* Это тоже исполняется трижды (там же, 401).

Обряд, близкий к описанному, зафиксирован более века тому назад в Полесье, на юге бывшей Гродненской губернии в с. Свиновичи (вероятно, современные Симоновичи) и Волька близ местечка Хомска. Там при болезни ребенка его мать тотчас месила ржаной хлеб, посередине теста в деже делала дыру и вливала в нее девять ложек воды. По прошествии некоторого времени она выбирала эту воду из теста в горшок, клала дубовый лист на хлебную лопату, а на него ставила больного ребенка и обливала его упомянутой водой. Когда это делалось, нарочно стоявшая за дверью хаты другая женщина спрашивала: *Шо вите робыте?* а та отвечала: *Суццй змываемо!* (Зеленин 1914, 452). В приведенных трех примерах исцеляющая роль хлеба (теста) и воды очевидна, но в них присутствует и мотив огня, запекающего хлеб, и магическая сущность хлебной лопаты, употребляемой во многих славянских зонах для отвода градовой тучи и в других апотропеических целях. Витебские белорусы знали обряд, согласно которому «после солнечного заката мать становится с больным ребенком у окна с внутренней стороны избы, а другая, близкая ей женщина подходит к тому же окну с наружной стороны и спрашивает: *А ци ня ёсь у вас ночнэй дяцёнык?* — *Ёсь, ёсь!* — отвечает мать. — *Усё ноччу ня спиць!* — *Нехай-жа валей ён идэць у тых ночніцы, айдэ дэвкі й молодіцы!* После этих слов обе женщины дуют над головой дитяти так, чтобы их «дмұхи» сталкивались» (Никифоровский 1897, 38). Это действие перекликается с действием в западноболгарском (софийском) заговоре с «отпухиванием», произнесением «Пуху, пуху!» и «Ветар го оддұхал».

Русская фольклорная традиция богата диалогическими текстами лечебного характера, хотя русский материал также собирался мало и нецеленаправленно. В окрестностях Рязани от боли в пояснице «присекают» первый или последний из детей чьей-нибудь семьи: больной становится на четвереньки и ползет через порог, а лекарь держит на спине больного голик (веник) и ударяет по нему острием косаря или кухонного ножа. Больной спрашивает: *Что рубишь?* и получает ответ: *Паутину*, на что следует заключение: *Руби ее хорошенько, чтобы век не была!* Все это повторяется трижды (Зеленин 1916, 1164). Аналогично поступают на Русском Севере на Пинеге. Там в с. Кевроле «как болен ребенок, чахнет, рахитной, положат на стол соломку, крестом соломой наложат, и ребенка повалят на эту соломку, скатертью накроют соломку, секут ножиком. Кто-то из родных скажет: *Что секёшь?* Она (мать ответит. — Н. Т.): *Чахотку лихоту засекаю, чтобы век не поваживалась никовды*» (запись Г. Я. Симиной). Несколько южнее, на Шексне (в Шекснинском районе Вологодской обл., д. Ивашево), когда ребенок плохо спал по ночам, говорили, что к нему «ночник привязался». Чтобы он отвязался, нужно было мыть ребенка в печке, а кому-нибудь из домашних, стоящих у печи, спрашивать: *Чего паришь?* моющему же ребенка отвечать: *Ночник да полночник*. На это спрашивающий заключал: *Парь его хорошенько, чтобы век не пришел!* Так спрашивали и отвечали три раза, притом после каждого раза тот, кто мыл, плевал через левое плечо и говорил: *Добром пришло, добром и прочь пойдди!* (Брагина 1980, 130). Такого же типа ритуальный текст исполнялся у русских для лечения от «собачьей старости», тяжелой болезни, когда «младенец чуть живой». В этом случае следовало посадить в печь хлеб и на хлебной лопате запеленутого больного ребенка. При этом мать ребенка и ее ассистентка трижды произносили диалог: *Что ты печешь? — Пеку собачью старость. — Пеки, чтобы ввек не было!* (Богаевский 1889, 104 — с. Козлово, без указания уезда и губернии).

В великорусской традиции известен и ритуальный диалог от сглаза. Он связан с апотропеическим окуриванием скота. Так, севернее Москвы, в Дмитровском крае еще в 30-е гг. XX в. после шестого-седьмого удоя коровы (молоко первых удоев не употреблялось в пищу) хозяйка приносила с собой к корове курилку с принадлежностями и «богоявленную воду», т. е. воду, освященную на Крещение. Омыв этой водой вымя коровы, она начинала ее окуривать. Окуривание производилось двумя женщинами. Хозяйка и другая женщина становились по обеим бокам коровы и передавали курилку друг другу под брюхом и над хребтом коровы. При этом происходил такой диалог. *Баба, баба, чево куришь?* — спрашивала женщина хозяйку. *Уроки,* — отвечала та. *Кури гораздо, чтоб их не было,* — завершала ассистентка

(Зернова 1932, 45). Приведем еще один пример, зафиксированный в начале XX в. на Вологодчине, в Никольском уезде. После того как корова отелится, «святят корову и теленка». Для этого хозяйка дома или кто-нибудь другой льет в воду «святой» (освященной) воды и оmyвает корову и теленка. Затем берут «ошметок», т. е. изношенный лапоть, кладут в него трухи, сена, горячих углей, соли, ладану и воску. С этим две женщины выходят во двор и становятся по бокам коровы. Ошметок трижды обносят вокруг коровы под брюхом, и при этом одна из участниц ритуала спрашивает: *Что куриш?* а другая отвечает: *Уроки. — Кури гораже, чтобы не было. Нет и не будет* — снова говорит первая (ТФ, № 313, л. 3–4).

Того же характера вопрос и ответ, но без заключительной части, отмечен в Пироте (восточная Сербия). Этот диалог без констатации используется в случае, когда маленький ребенок не может и не умеет ходить в ту пору, когда другие дети ходят. Тогда женщины брали большой котел, ставили его на треножник, а в котел сажали ребенка, подбросив предварительно немного соломы. За ребенком смотрела одна из женщин, а мать троекратно выходила во двор, обходила вокруг дома и возвращалась в дом с вопросом: *Какво вариш?* (Что ты варишь?), на что получала ответ: *Варим суво да стане сирово!* (Варю сухое, чтобы оно стало не сухим, живым) (Николић 1936, 165). Следует отметить довольно частое сочетание ритуала обхода дома с ритуальным диалогом, наблюдаемое не только при лечении недугов и физических недостатков, но и при магии сохранения дома скота, домашней птицы и т. п.

Немногочисленные великорусские примеры ритуальных диалогов, используемых в народной медицине, связаны с мотивом сечения, реже выкуривания болезней. Так, в подмосковном с. Бужарово, что недалеко от Истры, в конце 20-х годов Е. С. Радченко наблюдал, как баба-ворожея «кладет бабу, у которой болит спина, на порог, берет прутик и велит бабе спрашивать: *Что сечешь?* А про себя отвечает: *По твой час, по мой век, чтобы никогда не отрывивалось!* И так трижды. Перелезет баба через порог, и все пройдет» (Радченко 1929, 129). На Русском Севере, на Пинеге, ритуальный диалог также начинается с вопроса: *Что секёшь?* — когда лечат от свороба, золотухи и некоторых иных болезней. На Пинеге «больного ребенка сажают к печному столбу, берут камень и кресало. Далее происходит такой диалог родителей больного и знахаря: *Что секёшь? — Огонь летучий. — Секи хорошенько, чтобы у раба Божия (имя) век не бывало!*» (Обрядовая поэзия 1980, 172, № 192 «На свороб»). В той же зоне аналогичным способом лечат не свороб, а золотуху. По свидетельству известной собирательницы Г. Я. Симиной, «золотуху лечат „летучим огнем“ — искры высекают кремнем. При этом разыгрывают сцену. Кто-то из родных спрашивает: *Что секёшь?* —

Огонь летучий. — Секи пушше, чтоб век не бывал, никогда не отрыгал! При этом надо пройти три порога, пятясь назад» (с. Кеврола, зап. Г. Я. Симиной, 1960 г.). Приведем другой вариант ритуального диалога от той же золотухи. «Зубы как заболя, окидат их, нать (надо) летучий огонь высекать. Кремнем возьмешь и высекешь. Кто-нибудь спрашивает: *Что секёшь?* — *Огонь летучий. — Секи хорошенько, чтобы у рабы Божьей (имя) никогда не бывал, никогда не отрыгал. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.* Поклонуть в большое место и все» (с. Кобелево, зап. Г. Я. Симиной, 1960 г.). Последний вариант демонстрирует уже некоторое влияние христианской традиции, проявившейся в завершительной части ритуала-диалога. Таким образом, на нескольких примерах мы можем наблюдать разные стадии эволюции обряда — ритуала-диалога в сторону «чистого» заговора, т. е. такого заговора, в котором преобладает или присутствует только вербальная сторона, как, например, в полесском заговоре «Маладзік маладой...».

Наконец, интересен пинежский ритуал изгнания «ношницы», злого духа в женской ипостаси, приносящего болезни. Ночницу «выкуривают». Для этого берут новое помело, которым ранее не мели (*непаханое*), заносят его в избу, метут (*пашут*) в печи, уголье выметают (*вытахивают*), чтобы был от него дымок. Ребенка закрывают хлебной скатертью в зыбке или на скамейке. Мать *курит, водит* вокруг ребенка этим помелом, как кадиллом. При этом еще кто-нибудь присутствует и спрашивает: *Что куришь?*, на что мать отвечает: *Уроки, прикосы кажу, исполохи, переполохи гоню, ношницу-полуношницу выгоню.* За этим ответом следует заключение спрашивающего: *Все уроки, все прикосы, все исполохи, переполохи, ношницу-полуношницу выгони, чтобы раба Божья младенца (имя) никогда не хватало, ни на свет месяцу ни на лун месяцу, ни на утренней зари, ни на вечерней зори. Всем моим словом ключ ключом, замок замком. Аминь* (с. Кеврола, зап. Г. Я. Симиной, 1977 г.).

Для заключения типична заговорная северновеликорусская цветистость, поэтическая разветвленность, народный высокий стиль и «плетение словес», что бросается в глаза на фоне других, преимущественно невеликорусских примеров. Более кратким и потому, вероятно, в данном случае более архаичным оказывается диалог в русском ритуале перепекания болезни, называемой «собачьей старостью». Когда знахарка начинает ворожить, мать больного ребенка ее спрашивает: *Бабка, бабка, что ты делаешь?* На что получает ответ: *Перепекаю младенца Алексея.* А на повторный вопрос: *На что?* — знахарка говорит: *Выгоняю из него собачью старость.* Тогда мать заключает: *Перепекай же и выгоняй собачью старость, чтобы не было отрыжки* (Попов 1903, 70).

Любопытен набор действий (и глаголов, выражающих эти действия), при помощи которых изгоняются болезни, духи, приносящие эти болезни, «уроки» и т. п.: резать, зарезать, пороть, рубить, сечь, перемалывать, парить, выпаривать, смывать, жечь, выкуривать, прогонять, отдувать («отпыхивать»), приглушать, сеять пепел. Соответственно действиям устанавливается и набор предметов, выполняющих ритуальную функцию: нож, кочерга, котел, вода, и «святая вода», свеча, пепел, сито, хомут, жернов, чеснок, хлеб (тесто), соль и др.

Число восточнославянских ритуалов-диалогов, направленных на избавление от болезней, можно было бы во много раз увеличить. Они плохо собраны, хотя еще не стерты из памяти народной, и в ряде зон, надо полагать, богато представлены. Такой «заговорный» тип ритуала-диалога, безусловно, может быть предметом отдельного исследования.

VIII. Изгнание насекомых — мух, тараканов, клопов, блох и т. п.

Особый и довольно замкнутый круг ритуальных диалогов связан с изгнанием домашних насекомых. Этот ритуал уже отчасти привлекал внимание исследователей (О. А. Терновской) в связи с другими обрядами, касающимися насекомых, а не в связи с их формальной и семантической структурой. Имеющийся в нашем распоряжении материал относится к южнославянскому (сербскому и болгарскому) ареалу и ареалу восточнославянскому. Почти все сербские диалоги этого типа исполняются на Рождество. Так, в Ядре (северо-западная Сербия) на первый день Рождества хозяйка со двора спрашивает своего ребенка, поедающего кусок рождественского пирога (*чесници*): *Шта то једеш?* (Что ты ешь?) На что следует ответ: *Једем овај колач и само себе, да бухе саме себе поједу* (Ем этот пирог и самого себя, чтобы блохи сами себя съели) (Хасанбеговић 1964, 242). В районе Ужице и Пожеги (западная Сербия) в первый день Рождества до восхода солнца кто-либо из домашних нагой три раза обходит дом и при этом каждый раз спрашивает: *Шта ћемо ручати?* (Что у нас будет на обед?) Ему отвечают из дома: *Сира, кајмака, чеснице, пите, печенице!* (Брынза, сливки, «чесница», пирог, жареное мясо!) Но он снова вопрошает: *А шта ће ручати уши, буве и стенице?* (А что будут есть вши, блохи и клопы?), на что получает ответ: *Бува буву, ушка ушку, стеница стеницу!* (Блоха блоху, вошь вшу, клоп клопа). Собиратель М. Тешич поясняет, что исполнители верили, что этот диалог — защита от домашних паразитов (Тешић 1978, 433).

Любопытно, что по поводу этого ритуала существует и юмористическая быличка-анекдот. Один хозяин по имени Сретен обегал голышом свой дом и на свой вопрос: *Шта ће ручати уши, буве и стенице?*

получил ответ: *Сретена!* (там же, 438). Ср. полесскую шутку-анекдот, когда вместо ожидаемого ответа «Сам Бог!» было сказано «Сам черт!». В зоне Семберии (северо-восточная Босния), граничащей с зоной Ядра, в день св. Василия Великого (1.1 ст. ст., на *Мали Божић*), когда выносили из дому рождественскую солому, один из домашних спрашивал собирающего солому: *Шта радиш?* (Что ты делаешь?) На что получал ответ: *Купим муве и буве* (Собираю мух и блох). Этой соломой украшали сливы и затем ее бросали у домов турецких помещиков-бегов (Каймаковић 1974, 94). В конце XIX в. в северо-западной Сербии М. Миличевичем был записан обряд, по которому на Рождество накануне обеда кто-нибудь из мужчин выходит во двор и, повернувшись к дому, кричит: *О, домаћине! О, домаћине!* (О, хозяин! О, хозяин!) — *Ој* (Да), — откликаются ему из дома. Тогда следует вопрос: *Шта имаш у кући?* (Что у тебя дома?), на который хозяин отвечает: *Имам свега доста, а највише: здравља и весеља, части и поштења, рода и берићета, пуну кућу чељади, пун тор, обор, салаш, амбар, млекар, качару* и т. д. (Есть у меня всего вдоволь, а более всего здоровья и веселья, чести и уважения, плодородия и урожая, полный дом челяди, полный загон, хлев, хутор, амбар, помещение для производства молочных продуктов, сарай и т. д.). Затем задается еще один вопрос: *А шта немаш у кући?* (А чего у тебя нет в доме?) — и следует еще один ответ: *Немам мува, бува, стеница; немам кљаста, ни богала, немам нѐма ни слепа!* (Нет у меня мух, клопов, нет увечных, нет калек, нет немых и слепых!) (Милићевић 1894, 171). Другой вариант ритуала из Бачки (Воеводина) исполняется в то же время, на Рождество. Один из мужчин спрашивает: *Ди вам се буве легу?* (Где у вас блохи разводятся?), а другой отвечает: *Код комшије* (У соседа) (Бубало-Кордунаш 1932, 86). После чего якобы в доме весь год не будет блох.

Весьма любопытен окказиональный обряд-диалог, бытовавший у сербов на Косовом Поле и исполнявшийся весной, когда начинают квакать лягушки. Первый, кто услышит в поле кваканье лягушек, должен спросить своих домашних: *Имате ли бува?* (Есть ли у вас блохи?), а они должны ответить трижды: *Колико у жаби зуба!* (Сколько у лягушки зубов!) Или должен постучаться в двери дома и сказать: *Виче царица!* (Кричит царица, т. е. лягушка), а домашние тогда отвечают трижды: *Колико царица зуба, толико у нашу кућу бува!* (Сколько у царицы зубов, столько пусть будет в нашем доме блох!) (Дебелковић 1934, 211). В этом обрядовом действии, равно как и в действии, совершаемом в Полесье после первого крика удода, которое описывается ниже, ярко представлен элемент магии первого дня. Он присутствует и в болгарских мартовских обрядах (1 марта ст. ст. в день св. Евдокии — *Баба Марта*), зафиксированных в Добрудже, где для

изгнания блох, ящериц и змей мажут земляной пол у очага, выметают дворы, сжигают мусор, выбивают подушки и одеяла и т. п. При этом иногда подбрасывают мусор соседям, чтобы к ним ушли блохи и т. д. Эти действия обычно сопровождались возгласами: *Вън блъхи, вътре Марта* (Вон, блохи, входи в дом, Марта). Все это совершалось в канун 1 марта, но иногда и в день 1 марта. Среди «шиковцев» (переселенцев в Добруджу из Провадийско, где они относились к исконному населению северо-восточной Болгарии) известен обряд, по которому у входных дверей становились двое мальчиков (или две женщины) — один с внутренней стороны двери, а другой с внешней, каждый с камнем в руке. Первый стучал камнем в дверь и говорил: *Вън блъхи!* (Блохи, пошли вон!) Второй делал то же самое, но произносил: *Вътре Марта* (Марта, входи внутрь). Это повторялось три раза (Генчев 1974а, 324). Следует при этом помнить, что в Средневековье начало нового года приходилось как раз на 1 марта, так что и здесь магия первого дня была календарно отмечена. У македонцев в районе г. Охрида, когда, изгоняя блох, жгли костры и собирали скорлупу от яиц, кто-либо из домашних брал скорлупу и крошки, клал их в посудинку, затем, держа в руках посудинку, садился верхом на другого и молча ехал на нем до какой-нибудь мусорной кучи. Затем он шепотом спрашивал: *Къде да ги хвърля?* (Где их бросить?) — и получал ответ: *У Стойче, на сливата* (У Стойче под сливой). Это повторялось три раза, содержимое выбрасывалось из посуды, и оба молча возвращались в дом (Арнаулов 1943, 63). В том же Охриде на заговенье перед масленицей собирают втихомолку крошки, скорлупки от яиц, рыбы кости и т. п. в какую-нибудь посудину и несут вдвоем все это на мусорную свалку. В то же время на того, кто держит посудину, садится верхом другой. Другой и спрашивает: *Што фърляш?* (Что ты выбрасываешь?) — и получает ответ *Бълфи* (Блох). Следует второй вопрос: *Къде?* (Куда?), и ответ: *У Маса* (имя собственное. — Н. Т.) *на ба́иамот* (У Масы под акацию). После трехкратного диалога содержимое посуды высыпается, и двое исполняющих ритуал, не меняя позиции, возвращаются в дом. Полагают притом, что после такого ритуала летом блох не будет — они все перейдут к тому, чье имя упоминалось в ответе (Спространов 1898, 60).

Обряды, аналогичные южнославянским, прежде всего сербским, бытовали в восточнославянских Карпатах, где в начале рождественского ужина, когда все садились за трапезу, кто-то выходил из хаты, трижды ее обходил кругом и трижды спрашивал через занавешенное окно: *Шо робите?* (Что вы делаете?) — На что получал ответ: *Вечеріємо!* Затем снова спрашивал: *А блощиці що робе?* — И снова получал ответ: *Сами себе їрем!* (Сами себя жрут!) — *Най (пусть) так буде!* Этот диалог записан в с. Зеленици быв. Надвирнянского пов. (Они-

шук 1912, 18). В тех же Карпатах у русин северо-восточной Словакии в зоне Маковицы на второй день Рождества подметали хату и спрашивали: *Што метеш?* На что следовал ответ: *Блýchы і блощицы до поповой свитлицы* (Гривна 1973, 155). На севере Белоруссии в быв. Витебском у. Витебской губ. ритуальное изгнание мух происходило «на Семена» (1 сентября ст. ст. в день св. Симеона Столпника), когда бабы выгоняли мух из хаты штанами с проговором-диалогом: *Ху-хи, ху-хи. Ти (=чи) дома мухи? — Нимаш! Пошли к Семену на кирмаш!* (Нету! Пошли к Семену на ярмарку). По свидетельству В. Иванова (1910 г.), витебские крестьяне полагали, что если таким образом выпнать мух на Семена, то в течение года мух будет очень мало в хате или совсем не будет (Иванов 1910, 209). Существенно, что в допетровские времена 1 сентября было началом нового года, что сохранилось и по сей день в церковной практике, и что магия первого дня здесь выражена явственно и во время исполнения диалога, и в объяснении крестьян функциональной направленности всего действия. Более древними, вероятно, все же были обряды, связанные с первым криком какой-либо птицы или с кваканьем лягушек. В Черниговском Полесье (с. Старые Яриловичи Репкинского р-на), когда кто-либо слышал первый раз удода, приходил домой, подходил к окошку и говорил: *Здаро́ў!* Ему отвечали: *Здаро́ў!* Тогда он сообщал: *Прасіў удод на сем год и клапо́ў, и камáшек, и букáшек, шоб сам шібоў и за собою ўсiх вёл* (зап. О. А. Терновской, 1980 г.).

Ритуал-диалог, направленный на изгнание насекомых из дома, был известен в южновеликорусском ареале, в Рязанской, Калужской, Курской, Орловской и Брянской областях. В начале XX в. корреспондент кн. В. Н. Тенишева П. Фомин сообщал, что в Брянском у. на заговенье какого-либо поста «сговариваются два человека, один остается в избе, а другой крестьянин выходит на улицу под окно и спрашивает: *Хозяин заговел?* — *Заговел*, — говорит другой. — *Чем заговел?* — *Клопами*» (ТФ, № 976, л. 3). В Зарайском у. быв. Рязанской губ. (ныне Московская обл.) в заговенье рождественского, так называемого «филипповского», поста (14.XI ст. ст., день св. апостола Филиппа) после ужина, после вкушения небольших кусочков черного хлеба с солью, две бабы распускают волосы и приводят в беспорядок свое платье. Затем одна садится верхом на помело и становится у стола, а другая верхом на кочерге выезжает на двор, обегает кругом избу и стучится под окном. Оставшаяся в избе идет встречать ее у двери, а входящая спрашивает: *Вы заговелись?* — *Заговелись*, — следует ответ. — *Чем заговелись?* — *Хлебом-солью*. — *А клопы чем заговелись?* — *Клоп клопа съел*, — заключает стоящая в избе у порога. Вся процедура повторяется вновь еще два раза (Шейн, 12).

Помимо любопытной связи ритуального диалога с началом поста, связи с семантически мотивированной идеей еды, чего-либо съеденного, интересно отметить параллелизм мотивов самосъедания в западносербской, карпатоукраинской и южнорусской традициях, наконец, различную темпоральную приуроченность ритуала в разных славянских зонах. Естественно, что ритуальный диалог этого типа следует рассматривать на фоне всей славянской обрядности, связанной с изведением домашних насекомых (см.: Терновская 1981).

IX. Магия изобилия молока, добывания «живого огня». Рассмотренные нами основные типы ритуального диалога имеют, как правило, межславянские соответствия. Эти типы связаны с действиями прятания за хлеб (хлебный сноп или пирог), катания и валяния по земле, приглашения гостя и его угощения (полазника, Бога), угрозы диким зверям и птицам или их усмирения (замыкания пасти, обжигания когтей и т. п.), уничтожения домашних паразитов, сохранения вкупе домашней птицы, скота и т. п. Ими, однако, не исчерпываются все типы обряда-диалога. Немалое число типов сакральных диалогов довольно четко ограничено локально и присуще лишь отдельным славянским этнолингвистическим (диалектным) зонам. Некоторые из них попутно уже рассмотрены выше. На уровне лексики подобные явления называются праславянскими лексическими диалектизмами, а на уровне духовной культуры их следует называть праславянскими этнокультурными локализмами (или диалектизмами). Многие локализмы — весьма древние, но есть и локализмы позднего происхождения, так как общая модель ритуала-диалога функционировала длительное время, порождая новые формы обряда.

Из достаточно древних локализмов отметим сербский диалог, основанный на представлении «тучи» (облака) — «молока». Этот диалог распространен (и то не повсеместно) в зонах Шумадии и Поморавья и связан с обрядами первого рождественского дня. Так, в Лайковице (на р. Колубаре) полазника покрывают толстым одеялом-«губером» (символизирующим, по некоторым народным сербским представлениям, густой слой сливок на молоке) и спрашивают, как на дворе, облачно или ведро (безоблачно). на что всегда следует ответ: *Облачно* (Ерделянович 1951, 161). Восточнее р. Морава, в зоне, где течет р. Ресава, в с. Дубаль, «когда хозяйка входит в дом, она говорит: *Христос ее роди!* — а хозяин подтверждает: *Ваистину се роди!* И спрашивает притом: *Како је напољу?* (Как во дворе?), — на что хозяйка отвечает: *Свуда је ведро, а у нашу кућу облачно* (Всюду безоблачно, а над нашим домом тучи). В с. Двориште в Верхней Ресаве эти вопросы задает хозяйка хозяину, вносящему в дом солому (Костић 1966, 201).

У сербов в с. Ореховица (в зоне Смедерева) утром на Рождество хозяйка дома совершала обряд приношения воды из колодца. Зачерпывая воду, она сама себе говорила: *Христос се роди!* (Христос родился!) и отвечала: *Ваистину се роди!*, а затем шла в дом, где ее ждал хозяин, который после взаимных приветствий, *Христос се роди. — Ваистину се роди!*, спрашивал ее: *Шта носиш?* (Что ты несешь?) и получал ответ: *Носим здравље, берикет и паре* (Несу здоровье, урожай и деньги), и вновь задавал вопрос: *Како је напољу?* (Как на дворе?), а хозяйка ему вновь отвечала: *Свуда ведро, а над нашим кућом облачно!* (Всюду ясно, а над нашим домом облачно) (Ђокић 1983, 29).

В зоне Лесковацкой Моравы в Сочельник после приглашения по специальному ритуалу Бога на ужин хозяин, стоящий на пороге, три раза произносит: *Ајде, Боже, да вечерамо!* (Пойдем, Боже, ужинать!) Затем кто-нибудь, оставшийся в доме, спрашивает его: *Какво је?* (Как там?), — на что хозяин отвечает: *Свуд ведро од куде нас облачно!* (Всюду безоблачно, у нас облачно!), — и, входя в дом, говорит: *Добро вече!* На что все его приветствуют словами: *Бог ти помогја!* Затем хозяин дважды повторяет те же действия и при последнем возвращении в дом произносит: *Добро вече, дошеја Божић и донеја колач!* (Добрый вечер, пришло Рождество и принесло пирог!) В ответ на это домашние его снова приветствуют: *Вала, да си жив за много године* (Будь жив и здоров многие годы) (Ђорђевић Д. 1958, 343). Обряд, исполняемый в с. Паковраче около г. Ужице, и ритуальный диалог, выражающий его сущность, объясняют с достаточной полнотой и семантику других описанных выше обрядов. В Паковраче на Рождество старшая хозяйка в доме входит в помещение для переработки молока (*млекара*), а ребенка оставляет на дворе. Она его зовет по имени и спрашивает: *Како је напољу?* (Как на дворе?) Ребенок отвечает: *Облачина!* (Большая туча!) Тогда она из млекары кричит: *Напољу облачина, мени кајмак ко поњавчина!* (На дворе облачно, у меня пусть будут сливки как ковер-подстилка!) «Так, — свидетельствует Д. Д. Йовашевич, — ворожат, чтобы в грядущем году в молоке было больше сливок» (Јовашевић 1971, 179).

Более четко тема молока выступает при употреблении этого ритуального диалога на Юрьев день (*Ђурђевдан*). В центре Сербии, на юге Шумадии в области Левач и Темнич сербы на Юрьев день трижды обходили загон для скота с весами и замком, запирая при этом замок и говоря трижды: *Чињарици говно у ведрицу, а мени сир и кајмак* (Ведьме г... в подойник, а мне брынзу и сливки). Тогда же женщину, возвращающуюся из скотского загона со свеженадоенным молоком, другая женщина спрашивала: *Је ли облачно или ведро?* (Облачно или ведро?), на что обычно следовал ответ *Облачно* и что означало, что молоко це-

лый год будет густым и с большим количеством сливок. С той же целью женщина, идущая утром на Юрьев день надоить молока, должна накинуть на себя толстое покрывало и трижды сказать: *Као што се ја огрђем губером, тако моје млеко да се огрне дебелим кајмаком (скору-пом)* (Как я покрываюсь покрывалом, так пусть мое молоко покроется толстым слоем сливок) (Мијатовић 1909, 433–434).

В некоторых селах Лесковацкой Моравы этот обряд выполняется в четверг, предшествующий Юрьеву дню (*Ђурђевдански четвртак*). В этот день в отдельных селах первый раз взбивают масло, а в других местах это делают весной, после первого грома. «В с. Турековац это делается так. В середине хаты (дома) ставится тарелка с клубком мха. Затем приносится маслобойка с венком из трав, в которую многие женщины кладут еще несколько старинных серебряных монет. В с. Мала Копашница маслобойку закутывают шерстяным фартуком (ср. закутывание полазника шерстяным покрывалом) или, как это в обычае в других селах, штанами хозяина, затем к маслобойке подходят все домашние и каждый берется за палку, которой взбивают масло, и болтает ею несколько раз, чтобы маслобойка была полной масла. Некоторые женщины тогда же делают еще следующее. Наливают в маслобойку молоко, и кто-то из детей выходит во двор, берет палку, которой сбивают масло (*пирајку*), и начинает обходить дом, волоча ноги. Когда ребенок вновь оказывается у входных дверей, женщина, оставшаяся в доме, спрашивает: *Какво је?* (Как там?) Ребенок отвечает: *Свуд ведро, куде нас облачно* (Всюду безоблачно, над нами туча-облако). Это повторяется трижды». Д. Джорджевич поясняет со слов информатора, что облачно означает, что должно быть изобилие молока. А клубок мха на тарелке означает кусок масла (Ђорђевић Д. 1958, 380).

Аналогичный ритуал выполняется в западной Сербии в Лужицкой долине (район г. Ужице), где на Вознесение «планинка», т. е. женщина, занимающаяся молочным хозяйством, и ее помощница трижды произносят следующий диалог: *Персооо!* [имя помощницы] — *Ой!* (отклик). — *Како је напољу?* (Как на дворе?) — *Облачина* (Облачно). — *У мене кајмак као опанчина!* (Пусть у меня будут сливки, как постолы!). При этом «планинка» стоит в помещении для переработки молока, а помощница — на дворе (Цвијовић 1983, 27). Подобный ритуал известен и сербам Косова Поля. Там в Сочельник мужчина, внесший бадняк, обходит с ним и с соломой трижды домашний очаг, затем берет маленький трапезный столик «софру» и вместе со всеми детьми, пишущими «по-куриному», выходит на порог дома. Тогда оставшиеся в доме их спрашивают: *Како је на двор?* (Как на дворе?), а стоящие на пороге отвечают: *Свуд је ведрина, а на нашу кућу облачина!* (Всюду чистое небо, а над нашим домом туча) (Vukanović 1986, 353). Т. Вука-

нович, записавший этот обряд, поясняет, что по патриархальным представлениям это означает, что в каждом другом доме в селе будет «меньше людей и скота», а в этом доме будет «много людей и скота». Тот же собиратель на том же Косовом Поле обнаружил еще один интересный образец магии молока. Утром на Рождество хозяйка идет к источнику за водой, накинув толстую бурку и завернув в нее полено бадняка. По возвращении от источника с полными ведрами воды она произносит перед входом в дом: *Добро јутро и сретан ви Божић!* (Доброе утро и счастливого вам Рождества!) На что хозяин задает вопрос: *Шта носиш то?* (Что ты несешь?), а хозяйка отвечает: *Млеко! Само наше, нећемо туђе, а наше не дамо!* (Молоко! Только наше, нам не надо чужого, а свое не даем!) Хозяин вторично задает вопрос: *Подигже ли се?* (Оно поднимается, нарастает?), а хозяйка отвечает: *Подигже*. Ритуал исполняется трижды, а бурка символизирует богатство и изобилие, вода и туча — молоко и изобилие, а само действие предотвращает от магического отбирания молока ведьмами и чаровницами (Vukanović 1986, 359).

Жители области Лика в западной Хорватии — личане — на Рождество гоняли ведьм, которые «отбирали у овец молоко». При этом пастухи брали грабли и проводили ими по земле вокруг хлева, а им помогали «планинки», которые их спрашивали, что они делают, на что получали ответ: *Grabimo grabljama sir i maslo da nam ga ne odnesu viške!* (Собираем граблями сыр и масло, чтобы у нас его не отняли ведьмы!) (Marković M. 1980, 105). Небольшой ритуальный диалог, связанный с материнским молоком, был зафиксирован в черногорской среде в Бокке Которской (с. Грбле) в прошлом веке Вуком Врчевичем для Вука Караджича. Повитуха трижды спрашивала женщину, родившую второго ребенка и не имевшую после первых родов молока: *Шта си родила?* (Что ты родила?) и каждый раз получала ответ от роженицы: *Дијете и млијeko* (Ребенка и молоко) (Вукова грађа 1934, 11). В центральной части Македонии в Велешко и в южной ее части Гевгелийско (с. Давидово, Црешнево и др.) в Сочельник кричали у дверей дома хозяину: *Домаќине, отвори!* (Хозяин, открой!), а тот из дома спрашивал: *Кој вика? Какво е времето надвор?* (Кто кричит? Какая погода на дворе?), на что ему отвечали: *Над сите куќи ведро, над нашата облачно!* (Над всеми домами ведро, над нашим облачно!) (Ристески 1975, 237).

В болгарской традиции диалог такого типа нами не обнаружен. Однако в западной Болгарии, в Кюстендилском крае известен диалог иного типа, где присутствует молочная (масляная) тема. На Рождество утром перед рассветом хозяйка накрест выметает «собу» (избу), собирает мусор и направляется к выходу. В это время другая женщина по предварительному сговору приносит из колодца два кувшина воды. На пороге хозяйку спрашивают: *Што носиш?* (Что ты несешь?), и

она отвечает: *Сребро и злато*, а на вопрос хозяйки *А ти що носиш?*, другая отвечает: *Мет и масло* (Мед и масло) (Захариев 1918, 165–166).

Обряды, способствующие обилию молока, переключаются с обрядами вызывания дождя и защиты от града и градовых туч, о чем нам уже приходилось писать (Толстые 1981б, 64, 114 и др.). Это связано со славянскими мифологическими представлениями о тучах как о небесных стадах говяд и овец и о дожде как о молоке. Любопытно, что эти представления ярко выражены только у сербов, прежде всего в отгонных текстах, обращенных к градовым тучам, только у сербов зафиксирован ритуал-диалог, в котором фигурирует туча (*облак*) — сливки (*кајмак*) и т. п.

Наконец, среди славян только у сербов, и то в ограниченном ареале в северо-восточной Сербии, на сербско-валашском этническом пограничье, бытует ритуал-диалог, исполняющийся на Юрьев день в связи с первым доением овец. В зоне Дубашницы первую овцу начинали доить на Юрьев день через калач с дыркой посередине. Так выдаивали только несколько струек молока. При этом исполнялся еще ряд ритуалов: в калач клали серебряную монету, а на голову первой дойной овцы, обязательно белой, — веночек из трех растений: белой вербы (*Salix alba*), полыни (*Artemisia L.*) и сирени (*Syringa vulgaris*). Затем веночек клали на ведро, в которое доили овец. После доения калач (пирожок) с дыркой окунали в молоко, два пастуха брали его с двух сторон, при этом один говорил *ку-ку!*, а другой — *раскуку!*, затем они ломали калач и давали его скоту. Считалось, что тот, кто получит часть калача с серебряной монеткой, будет счастлив в этом году. Кусочки калача, крупичу соли и топорик клали в загоне, на пути, где проходят овцы в хлев, а веночек вешали на хлев (Етнолошка грађа 1977, 193).

Не исключено, что этот диалог валашского происхождения, хотя сам ритуал доения через калач, веночек или кольцо имеет довольно широкий ареал. Известный сербский этнолог П. Костић отметил еще несколько случаев исполнения диалога *куку!* — *раскуку!* на том же северо-востоке Сербии и у сербов в Румынии (крашован). В зоне Бора, в селах Слатина, Злота и Метовници, при преломлении калача на Юрьев день один пастух говорит *куку!*, а другой — *раскуку!* (Костић 1975, 186).

В Люпкови, в районе Железных Ворот (Джердап) на Дунае, согласно обряду, в подвойник бросают деньги, и тогда хозяин, пасущий овец, и его дети окунают калач в молоко в четырех местах; с ним они три раза обходят овцу и над овцой преломляют калач. При преломлении один из участников обряда говорит *ку-ку!*, а другой — *раскуку!* Затем все идут обедать, на обеде каждый получает кусок калача, а остатки от него отдаются скоту. У крашован также известен обычай «откукивания» (*одкукања*) (Костић 1971, 81). Заманчиво в этом диалоге,

который, безусловно, связан с магией первого дня (первого доения овец), видеть еще связь с первым кукованием, с кукушкой (по-сербски — *ку-кавица*; *кукати* 'куковать' и 'причитать, плакать по покойнику'), с которой вообще у славян, и у сербов в частности, связано много поверий.

В западной Болгарии, Софийско весной, когда начинала куковать кукушка, всех отелившихся коров и буйволиц, когда их впервые выгоняли на пастбище, оберегали от ведьм, отнимающих молоко, следующим образом. Выходили две женщины. Одна из них брала миску, наполненную водой, и веник из пижмы, крапивы и вербы, перевязанный красной ниткой, и, омочив веник, кропила им корову или буйволицу по хребту от рогов до хвоста, произнося при этом «Куку!», другая же женщина спрашивала: *Што кѹка* (Что ты кукуешь?), и получала ответ: *Откѹквам млеко и масло* («Раскукиваю» молоко и масло). Обе женщины закрепляли ритуал последним кратким диалогом: *Откѹкай го!* — *Откѹках го!* (Раскукай его! — Раскукала я его!) Ритуал называется «откукване кравата от кукувицата», т. е. «раскукивание коровы от кукушки». Он исполняется трижды, и считается, что, если его не соблюсти, кукушка может «закуковать» и отнять много молока. В завершение обряда веник привязывается к верхней части коровьего хвоста (Спасов 1900, 219). Аналогичный обряд отмечен и в юго-восточной Сербии, в зоне Лесковца. Там «закуканную» и потому не дающую молока корову, т. е. корову, которую закуковала кукушка, прокуковав прежде, чем ей дали корм, вели до восхода солнца к источнику двое домашних, ставили головой к востоку, становились по бокам коровы и трижды поливали ее из ведра водой, и при этом трижды один из домашних говорил «Куку!», а другой — «Раскуку!» (Ђорђевић Д. 1985, 244).

Ритуальный диалог *куку* — *раскуку* перекликается с болгарской магией первого петушиного крика. Так, в селах в районе Пловдива в раннее рождественское утро на крик петуха следует с порога три раза ответить: *Кукуригу! Тебе кѹклица и главнята, а нам чистата загария!* (Кукареку! Тебе куколь и головня, а нам чистая пшеница-арнаутка!) (Арnaudов 1943, 39). В этом акте петух выступает как участник диалога и в то же время как выразитель силы, способной прогнать и устранить нечистых духов, и сорняки, и плевелы.

Другие единичные сербские ритуалы представлены небольшим числом примеров и, видимо, узколокальны, так как не имеют инославянских и внутрисербских соответствий. Так, в Поповом Поле (юго-восточная Герцеговина) в с. Дубляни на Рождество в конце обеда и православные, и католики гасят (*трну*) свечу следующим образом. Хозяин берет хлебное зерно и начинает засыпать им свечу, а другой его спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?) На это хозяин отвечает: *Ево трнем. Не могу сам ништа да учиним. Ходи, помози ми* (Вот

тушу. Не могу один ничего сделать. Пойди, помоги мне). Теперь другой начинает засыпать зерном свечу, а третий его спрашивает, и так все подряд, пока не дойдет очередь до младшего (вероятно, мужчины. — Н. Т.), который берет кусочек хлеба (*чеснице*), мочит его в вине, тушит им свечу и затем его съедает (Мишовић 1952, 150–151). В некоторых домах существует и поныне обычай (запись 1940 г. — Н. Т.), по которому тот кусочек хлеба (*чеснице*), которым была потушена свеча, относят к овце, выполнявшей роль полазника (*похођаја*). Крошки от рождественской трапезы собираются и отдаются скоту и курам (там же, 151). В Грмлянах и Седларах в том же Поповом Поле в конце рождественского обеда после молитвы свеча гасится так, что все взрослые мужчины засыпают ее двумя руками накрест и при этом трижды хором произносят: *Роса или киша нађе, жито расте!* (Роса или дождь упадет, хлеб растет!) (там же). Описанный Л. Мичовичем обряд интересен как уникальный пример цепного образования пар, произносящих диалог, от старшего (хозяина) до младшего мужчины в доме.

Этот уникальный по форме обряд, видимо, позднего происхождения, чего нельзя сказать про другой ритуальный диалог, связанный с архаическим обрядом «вытирания» огня, зафиксированный в Сербии в с. Соко в быв. Ужицком округе. Там после добывания живого огня (*живе ватре*) его несут к дому и поджигают им заранее приготовленные слева от дома два костра. Старший из четырех мужчин, вытиравших огонь, прогонят между кострами рогатый скот, затем берет с каждого костра по головешке, соединяет их и бросает вслед уходящему скоту. Так прогонят сельский скот по очереди у сельских домов. Когда прогонят весь скот, тогда каждый из четырех вытиральщиков берет с собой живой огонь, и они все вместе начинают обходить дома. Подходя к своему или чужому дому, они становятся по два у дверей, при этом первая пара спрашивает вторую: *Шта то носите?* (Что вы несете?) — и получает ответ: *Живу ватру* (Живой огонь). Снова первая пара спрашивает: *Шта ће вам?* (Зачем он вам?) — и снова следует ответ: *Хоћемо да је наложимо овде у кући, и ако се ова ватра угасила за годину дана, сва нам се стока затрпа, која је прошла кроз ову ватру!* (Хотим его развести в доме, и, если этот огонь угаснет в течение года, пусть издохнет весь скот, прошедший через этот огонь!) После этого заклинания огонь передается женщинам, чтобы они его поддерживали (*чували*) (Тројановић 1930, 75). Этот пример достаточно архаичен и существен для понимания процесса перехода окказиональных обрядов в разряд календарных.

Ритуальный диалог у болгар используется не только для защиты от магического действия кукушки, но и для предохранения от мифического существа «топаллыка», известного у капанцев, небольшой эт-

нографической группы, живущей в центральной Болгарии. На девятый день после Пасхи, в понедельник после Фомина воскресенья, который называется *Сувинден*, *Софинден* или *Суви́я*, хозяйка до восхода солнца привязывает к одному или трем колам от тына кусок шерстяной материи или мужскую онучу, приговаривая: *Ко вързши?* — *Топаллык вържа* (Что ты завязываешь? — Топаллык завязываю). В этот день из-за «топаллыка» нельзя кипятить молоко, чтобы оно не исчезло («да се не вдига») у коров, нельзя запрягать скот, женщинам нельзя работать, особенно стирать. «Топаллык» наказывает тем, что скот начинает хромать (Капанци 1985, 222).

Русским также известно употребление ритуального диалога в целях вызвать обилие молока и масла. В быв. Череповецком уезде в Страстной четверг хозяин рано утром садился верхом на помело и ездил вокруг избы и двора, а хозяйка в это время садилась к окну и сбивала сметану на масло. Объехав раз вокруг дома, он стучал помелом в окно и спрашивал: *Масло есть?* Хозяйка отвечала: *Есть да и будет*, и показывала в окно кринку с маслом: *На, погляди!* Это повторялось три раза (ТФ, № 834, л. 17). Объезд дома кем-либо из домашних на помеле характерен для севернорусской зоны — в предыдущем разделе приводится подобный пример из Костромской области в связи с ритуальным диалогом для удержания дома скота. Костромской обряд также выполнялся в Страстной четверг. Интересен и обряд, исполнявшийся в Дмитровском крае, что севернее Москвы, при купле-продаже коровы. Наблюдавшая этот обряд в начале 30-х годов XX в. Зернова сообщала, что «в представлении крестьян покупка лошади не так „опасна“, как покупка коровы. Продающий корову, по поверью, может оставить у себя все будущие удои, отнять телят и сделать корову яловой. Чтобы помешать этому, покупатель берет у продавца пустую кринку с куском хлеба, и при этом между покупателем и продавцом происходит диалог. Покупатель говорит: *Дай мне синюшку!*, а продавец отвечает: *На, во, со всем молоком!*, на что покупатель вновь говорит: *Да ты давай, не жалей!* С этими словами покупатель берет кринку и хлеб» (Зернова 1932, 46). Диалог, таким образом, и при продаже обеспечивает обилие молока.

Интересный южновеликорусский локализм, демонстрирующий связь ритуального диалога с весенним обрядовым циклом, зафиксирован в XIX в. в Тамбовской губ. и приведен С. В. Максимовым в его известной монографии о нечистой силе. При проводах русалок одна часть участников обряда спрашивала: *Русалоцки, как лен?* — а другая отвечала: *Ох, умильные русалоцки, какой хороший!* (Максимов 1903, 460). Этот пример также хорошо иллюстрирует процесс перехода окказионального обряда в календарный, что видно из польского примера, зафиксированного более ста лет тому назад в округе г. Кельцы, где пе-

ред началом посева льна при первом крике жабы (*ropuchy*) хозяйка должна была, услышав жабье кваканье, быстро бежать к куме или к ближайшей приятельнице, останавливаться перед окном ее дома, стучать в него и громким голосом произносить: *Kumosiu, będziemy siać len w błocie!* (Кумушка, будем сеять лен в болоте!) Считалось, что, если она услышит ответ: *Będziemy chodzić w złocie* (Будем ходить в золоте!), — все будет хорошо, а если она не застанет куму (приятельницу) дома, лен поляжет (Siarkowski 1879, 10). Ср. действия при первом крике удода в черниговском Полесье.

К этому примеру близок другой, записанный в Люблинском воеводстве в самом начале XX века. Когда весной наступали теплые вечера, девушки прислушивались, когда в первый раз заквакают лягушки. Та из девушек, которая слышала первой кваканье лягушек, спешила подойти к окну соседки и спрашивала: *Gdzie będziemy siać len?* (Где мы будем сеять лен?) На что соседка отвечала из хаты: *Gdzie będziemy, to będziemy — żeby był jak jedwab* (Где будем, там будем, лишь бы он был, как шелк). Тогда первая повторяла свой вопрос, а вторая отвечала: *Tam gdzie błoto, żeby był jak złoto* (Там, где болото, чтобы был как золото). На третий вопрос звучал ответ: *Niech się pani nie pyta, będziemy siać koło żyta* (Пусть пани не спрашивает, будем сеять около жита). После этого девушки надеялись, что лен будет хорошо расти (Wisła 1902. Т. 16, 415). Почти все обряды, относящиеся к данной рубрике, календарно приурочены, притом их большая часть закреплена за Рождеством, праздником, который обычно понимается как начало года, поэтому диалог рассмотренного типа во многих случаях следует отнести к магии первого дня. Польский пример на этом базируется, а русский пример с продажей коровы — пример окказионального действия и магии, и потому он не относится к магии первого дня.

У сербов диалог с прядением льна, как и большинство других ритуальных диалогов, приурочен к рождественским праздникам. Так, в Боснийской Краине (северо-западная Босния) и в соседнем Кордуне на первый день Рождества старшая женщина в доме начинает прясть лен, при этом ее спрашивают: *Шта радиш?* (Что ты делаешь?) — а она отвечает: *Предем кетен и бијелу свилу* (Пряду кретон и белый шелк). На что следует заключительная фраза: *Преди, преди, свила ти и била!* (Пряди, пряди, пусть у тебя и будет шелк!) Затем спряденная льняная нитка наматывается на ореховый (лесного ореха) пруттик, которым замешивалось тесто рождественского пирога «чесницы». Эта льняная нитка сохраняется, и ею опоясывается роженица для того, чтобы легче проходили роды (Kulišić 1939, 55). Таким образом, диалог является началом для ряда ритуальных действий. Тем самым и его сакральность выражается очень ярко.

Х. Благопожелания в семейных обрядах. Весьма интересны случаи употребления ритуального диалога в семейных обрядах. Они немногочисленны, почти все единичны и локально ограничены. Так, в специфически сербском семейном обряде «слава», посвященном памяти общего патрона большой семьи-рода, исполняемом в зоне Дубашицы (северо-восточная Сербия), бытует оригинальный сакральный диалог. Он произносится после вознесения «славы» (*дизања славе*), заключающегося в том, что хозяин дома и присутствующие на торжестве мужчины четыре раза поднимают пирог (*колак*), возглашая: *У име Оца и Сина и Свјатого Духа. Амин.* Вечером накануне дня патрона-святого «славу» возносят два раза, а в день «славы» — три раза (один раз до молитвы и два раза после нее). После трехкратного вознесения «славы» праздничный пирог (*колак*) режется. Перед резаньем произносится вопрос: *Да га сечемо или да роди?* (Будем его резать или пусть он плодоносит?) На него отвечают: *Овај да сечемо, што смо сејали да роди* (Этот будем резать, а то, что мы посеяли, пусть даст плоды). За этим следует еще несколько ритуальных действий, здравицы и т. п. (Етнолошка грађа 1977, 149). Ритуальный диалог относится к тому типу диалога, который применяется при «зарубании» плодовых деревьев и т. п., и, вероятно, является относительно поздней модификацией применительно к ритуалу разрезания славского пирога (*колака*), которое само могло прийти на смену его разламывания. Другой сербский ритуальный диалог, исполняющийся во время «славы», описан выше в связи с черниговским обрядом на «Голодную кутью».

Случаи употребления ритуального диалога в семейных обрядах — свадебном, родинном и похоронном — также очень редки. Для каждого из этих обрядов нам удалось найти всего несколько примеров из разных славянских этнических зон. Архаический свадебный ритуальный диалог зафиксирован в Хорватии, в Крашиче недалеко от г. Ястребарско, юго-западнее Загреба (быв. Загребская жупания). Этот диалог служил основой для языческого бракосочетания, которое обычно выполнялось до венчания в церкви и которое местный ксендз называл «бабым венчанием». Для такого названия есть основания, т. к. обряд совершался в первый день свадьбы в доме невесты пожилой женщиной, обязательно не родственницей невесты или жениха. В доме оставались «пирники» (сваты, гости со стороны невесты), а перед домом «стояли «сватови» (сваты, гости со стороны жениха). Порог дома покрывался белым рушником, и жених с невестой становились на колени на порог, на рушник. Венчающая старуха становилась перед молодыми, держа в одной руке кувшин с вином, а в другой кусок пшеничного хлеба. При этом она спрашивала молодых: *Kaj vi potrebujete?* (Что вам надо? В чем вы нуждаетесь?) Молодые отвечали: *Mir i Božji*

blagoslov (Мир и Божье благословение). Вопрос повторялся трижды, и трижды следовал ответ молодых. После каждого ответа старуха давала молодым откусить от хлеба, глотнуть из кувшина вина и произносила при этом: *Bog vam daje mir i blagoslov* (Бог вам дай мир и благословение). В заключение старуха еще возглашала: *Bog vam daje od neba rosicu, od zemlje pšenicu, od srca veselje* (Бог вам дай от неба росу, от земли пшеницу, от сердца веселье), — на что молодые отвечали: *Daj nam Bog!* Затем старуха кропила их святой водой и молодые вставали. Все присутствующие вслед за старухой и молодыми вторили: *Bog daje! Daj Bog!* Лишь после этого обряда происходило венчание в церкви (Џук 1962, 100). Если ознакомиться с описанием хорватского свадебного обряда в Крашиче целиком, то нетрудно заметить, что ритуальный диалог является кульминационным и решающим моментом во всем обряде, исключая венчание в церкви. Архаичность ритуала на пороге несомненна; характерно, что он исполняется на пороге и что жрицей, активной исполнительницей обряда, оказывается старая женщина.

У сербов на Косовом Поле принято, чтобы перед первой брачной ночью молодой муж становился своей ногой на правую ногу супруги и спрашивал, что она принесла. На трехкратный вопрос молодого следовал трехкратный ответ молодой: *Донела сам кошуљу и гаће* (Я принесла тебе рубашку и штаны) (Vukanović 1986, 288). В соседней с Косовым Полем зоне, в Сретечкой жупе, в той же ситуации молодой спрашивает молодую: *Чија си?* (Ты чья?), и молодая отвечает: *Твоја, божја!* (Твоя, божья). Это произносится трижды (там же, 289). Существенно, что с ритуального диалога начинается брачная жизнь. У болгар в округе Варны на второй день свадьбы, в пятницу месился квасной хлеб с отверстием посередине — «руменик». Месился он в девяти квашнях у жениха и в трех — у невесты и выпекался в хлебной печи. После выпечки старшая сестра жениха клала руменик на тарелку и, взяв за руку одного из парней, обносила хлеб вокруг печи. С другой стороны навстречу ей шла золовка с вином и водой от невесты в одной и в другой руке. Обходя печь таким образом, они пели песню и встречались трижды. При каждой встрече одна наливала в отверстие руменика вина и спрашивала: *Какво водиш?* (Что ты ведешь?), а сестра жениха отвечала: *Момче* (Парня) и спрашивала в свою очередь: *Ами ти що водиш?* (А ты что ведешь?), на что получала ответ золовки: *Момиче* (Девушку). Руменик после этого раздавался детям. Этот обряд является основным на второй день свадьбы (Попов 1904, 8).

Участие невесты в ритуале-диалоге зафиксировано в другой южнославянской зоне — в Пиринском крае, где вход невесты в дом жениха и общение ее со свекровью и свекром сопровождаются рядом действий. Так, в с. Тешово на лестнице перед домом молодая обращается

к свекрови и свекру со словами «ма́йко» и «та́тко» (мать и отец) и дарит им подарки, а в с. Липош невеста у очага поливает на руки свекрови и свекру, а другая женщина, подающая им пепел, спрашивает невесту: *На кого поливаиш?* (Кому поливаешь?) — на что невеста отвечает: *На майко, на татко* (Матери, отцу). В соседних селах невеста при этом сохраняет ритуальное молчание, но производит ряд сакральных действий, таких, как внесение двух или трех хлебов и двух кувшинов с водой, которые ей дает свекровь, чтобы она не была с пустыми руками (*с празни ръце*), толкает ногой кувшин с водой, идет к очагу, к квашне, кланяется подвалу (*зимник*), и т. п. (Георгиева, Дражева 1980, 405). Все это делается при полном молчании. Характерно, что там, где это молчание не выдерживается до конца, оно нарушается лишь для приведенного диалога или для слов «майка» и «татко». В том же Пиринском крае в с. Добрско невеста три раза обходит сундук с приданым, а свекровь посыпает ее зерном. При этом окружающие спрашивают: *Що сееш?* (Что ты сеешь?) А свекровь отвечает: *Мъжки, женски деца* (Детей мужского, женского пола) (Георгиева, Дражева 1980, 404).

В северной Болгарии, в Свиштове, в середине XIX в. В. Чолаков зафиксировал диалог жениха с невестой, исполнявшийся в последний день свадьбы в понедельник в доме жениха, т. е. в доме, где будут жить молодые. Молодая садилась на пороге с веретенем и клочком шерсти и начинала прясть нитку толщиной в палец, а ее муж (молодой) спрашивал трижды: *Какво предеш, булка?* (Что ты прядешь, молодка?) — и она ему отвечала: *Дебел дом* (Толстый дом, т. е. изобилие и благополучие в доме) (Чолаков 1872, 55).

Отношения свекрови и молодой вне свадебного обряда зафиксированы в болгарском календарном ритуале в день св. Саввы Освященного (5.XII ст. ст.), когда девушки вставали рано и просеивали муку через сито. Если одна из них держала сито перевернутым, бабка ей говорила: *Не тый, чедо, обърни ситото!* (Не так, детка, переверни сито!), — затем, когда сито переворачивалось как следует и просеивание продолжалось, бабка спрашивала: *Кой ще те учи?* (Кто тебя будет учить?), — на что следовал от внучки ответ: *Свекървата* (Свекровь). Тогда бабка заключала: *Дай, Боже, да бъде по-добра от мене!* (Дай Бог, чтобы она была лучше меня!) Это делалось, по представлению исполнителей, для того, чтобы будущая свекровь была доброй (Софийско?) (Арnaudов 1943, 21–22).

Наконец, любопытный ритуал при встрече невестки свекровью в доме жениха зафиксирован в восточной Словакии, в Неслупи. Там мать жениха, открывая дверь, простирала невесте передник и спрашивала ее: *Nevesta moja, čo mi vedieš, čo mi ženieš?* (Невеста моя, что ты умеешь, что ты несешь?) На это невеста отвечала: *Zdravie, šťastie a božské*

požehnanie (Здоровье, счастье и божье благословение), — переступала порог, катила принесенный ею круглый хлеб-пирог и шла прямо к печи (Bednárík 1943, 42). Слова и действия невесты близки словам и действиям ползаника в одноименном обряде.

В великорусской этнокультурной зоне диалог в свадебном обряде — явление не очень редкое (Шаповалова 1978). Однако его структура, содержание и характер текста иные, чем в рассмотренных нами примерах. Лишь один из известных в научной литературе русских свадебных диалогов может быть в какой-то мере сопоставлен с приведенными выше. Это диалог дружки и его помощника с отцом невесты. В Ржевском у. быв. Тверской губ. дружка и подружье садились на разостланную на лавке под образами шубу и обращались к отцу: *Как прикажешь: нам посидеть или детей посадить?* Отец отвечал: *Желаю детей посадить!* Сидящие требовали выкуп, отец наливал вина. Выпив, дружка вставал, сажал жениха рядом с подружьем, брал того и другого за ворот и приговаривал: *Вот вам честь и место, вам сидеть да чваниться, а нам низко кланяться* (Гринкова 1928, 120). В этом акте свадебного обряда есть вопрос, ответ и констатация, как и в большинстве приведенных выше примеров, но отсутствует (и, вероятно, по самому ходу этой части свадебного чина не может и быть) троекратность и особая ритуальность действия, кроме той, которая заключается в самом свадебном обряде в целом.

Родинный ритуальный диалог зафиксирован Н. А. Иваницким в севернорусской вологодской зоне, где по обычаю еще до наступления родов родильница должна была грызть колено. Тотчас же после родов бабка, завернув пупок младенца в пеленочку, подносила его ко рту матери, велела кусать этот пупок и спрашивала: *Что грызешь?* На это родильница отвечала: *Грызу* (т. е. грыжу), а бабка заключала: *Чтобы по веку не было грызы* — и начинала мыть ребенка. После мытья его заворачивали вместо простыни в грязную отцовскую рубаху, «чтобы отец любил ребенка» (Иваницкий 1890, 109). Нетрудно заметить, что диалог организует весь несложный послеродовой обряд и является его кульминационным моментом. Кроме того, он оказывается превентивно-магическим и потому очень близким по форме и по содержанию к лечебному ритуалу-заговору, приведенному нами выше и типичному также для северновеликорусской зоны.

В Череповецком крае, когда роды длились день-два и соседи об этом узнавали, для благополучного разрешения от бремени опрыскивали роженицу водой, которую «пропускали» через несколько человек. «Пропускание» делалось так. Чашка с водой приносилась повитухой каждому домашнему со словами: *Ты знаешь?* Бравший чашку говорил: *Знаю!* При этом повитуха добавляла: *Ну, так пропускай!* По-

сле этого тот, кто брал чашку, забирал глоток воды в рот, держал ее немного и выплескивал обратно в чашку. Таким образом «пропускали» многие, вода носилась к соседям, а затем повитуха опрыскивала роженицу и давала ей пить эту воду (Брагина 1980, 18). Использование «пропущенной» воды в других целях и в других зонах, кроме череповцевкой, нам неизвестно. Другой любопытный диалог и ритуал зафиксирован в начале XX в. в северо-восточной Сербии, в Хомолье. Там, если роженица уже имела много детей, которые рано умирали, она должна была побеспокоиться о том, чтобы только что родившегося ребенка повитуха звернула в свой фартук и вынесла во двор, а там следовало протащить его через обруч или колесо от телеги, затем три раза приподнять на руках к востоку, и, наконец, ставши на порог дома, повитуха должна была три раза обратиться с вопросом к роженице: *Волиш ли сунце, ја ли месец?* (Предпочитаешь солнце или месяц?) На этот вопрос роженица должна была трижды отвечать: *Сунце* (Солнце). После этого диалога повитуха прокалывала новорожденному ухо иголкой или перочинным ножиком, брала шелковую нитку и вешала как серьгу старинную серебряную монетку (Милосављевић 1913, 94).

Более простой обряд, но менее понятный текст диалога зафиксирован также в начале XX века в восточной Болгарии, в Варненском округе. Там после родов, после омовения и пеленания новорожденного повитуха приносила ребенка роженице («лехусе»), садилась у ее ложа, поднимала вверх ребенка и трижды обращалась к ней: *Какво ще носиш, баба ли или љсади?* (Что ты будешь носить, бабу или «љсади?»), на что роженица трижды отвечала: *Љсади не ща, искам баба* («Усады» не хочу, хочу бабу) и брала в руки ребенка (Попов 1904, 21). Значение слова «љсади» было неясным и собирателю Н. Попову, который после него поставил знак вопроса; он не толковал и не комментировал и всего диалога. Тем не менее даже при том, что смысл диалога малопонятен, очевидно, что он имеет большое значение, т. к. фактически с него начиналась жизнь маленького болгарина в болгарских селах близ Варны. В той же зоне ритуальный диалог был связан и с обрядом крещения. Он исполнялся тогда, когда крестный отец приносил крещеного младенца из церкви, останавливался на пороге дома и спрашивал мать, стоявшую в доме: *Какво ми даде кумице?* (Кого ты мне дала, кумушка?), а та отвечала: *Еврейче* (Еврейчика), на что крестный отец заключал: *На ти го християнче* (На тебе его, маленького христианина). Диалог произносился три раза, и после него крестный отец передавал крестника матери. На пороге при этом клали вертел, а иногда и огонь. После диалога начиналось угощение (там же, 22). В этом примере диалог играет основную роль, если не принимать во внимание церковного обряда крещения.

На Смоленщине зафиксирован другой ритуал, который к тому же относится не к рождению ребенка, а к появлению на свет ягненка. Согласно этому ритуалу, «когда овца котится, выбегают на дорогу и при встрече с первым проезжим произносят следующий приговор: *Палявѣц, палявѣц, ти <чи> юсть у тебе жонка? — Юсть! — Ни люби сваей жонки, штоб наша авечка любила ягненка*» (Добровольский 3, 68–69)¹¹. Любопытно, что в диалоге должен участвовать первый встречный, который часто в обрядах воспринимается как посланец высшей, верховной силы или как его олицетворение, поэтому он обязательно участвует в обрядах вторичного наречения имени и т. п.

Применение диалога в похоронном обряде зафиксировано только в северо-западной Словении, в Верхнем Посочье, в высокогорных Юлийских Альпах (с. Трента, Соча, Стрмец). Там у словенцев непосредственно перед тем, как заколотить гроб (*truglo*), кто-либо из близких (*hišnih*) спрашивал умершего: *Kaj nam zapustiš?* (Что ты нам завещаешь?) На что от имени покойника произносился ответ: *Zdravje in veselje in dolgo življenje vsej hišni družini!* (Здоровья, веселья и долгой жизни всему дому, всей семье!) (Matičetov 1973, 46). Здесь, так же как и в предыдущих семейных обрядах, диалог произносится в кульминационный момент всей церемонии.

В юго-западной Македонии около Охрида в с. Мемеишта, чтобы покойник не стал вампиром, сразу после завершения похорон и после ухода с кладбища всех присутствующих на погребении, две женщины оставались у свежей могилы, три раза ее обходили и посыпали свой путь вареной нелущеной пшеницей. Потом одна женщина становилась у изголовья могилы, а другая у ног уже зарытого в землю покойника, и тогда первая, симулируя кукушку, кричала: *Ку ку!*, а вторая спрашивала: *Што кукаш?* (Что ты кукуешь?), на что получала ответ: *Е брка дивината!* (Прогоняются дикие твари!) За этим следовал новый вопрос: *Каж е бркаме?* (Куда их прогоняем?) и ответ: *Планина!* (В горы), и снова вопрос и ответ: *Кого бркаме?* (Кого прогоняем?) — *Воукот в поле, умрениот планина!* (Волк в поле, умершего в горы!) В соседних селах при тех же обстоятельствах и с той же целью при помощи ритуального диалога покойника как бы превращали в ягненка и говорили: *Што се стори?* (Что произошло?) — *Јагне се стори!* (Ягненок произошел!), — *Каж отиде?* (Куда он ушел?) — *В планина!* (В горы!), — *Што стори?* (Что он сделал?) — *Го изеде волкот!* (Его волк съел!)

¹¹ Смоленский диалектный текст не требует перевода, однако форма *не люби*, которую можно понять как 'не люби', по всей вероятности, значит обратное: 'сильно люби'. Такое усилительное *не* характерно для ряда смоленских говоров, но фиксировалось до сих пор преимущественно с существительным. См.: Толстой 1971, 284–285.

(Целакоски 1982, 111). Как известно, волк является самым сильным противником вампира, всегда побеждающим и часто пожирающим его.

Наконец, большой интерес представляет обряд и ритуальный диалог, косвенно относящийся к семейным обычаям, — обряд «варки одномесячников», зафиксированный Х. Вакарелским в зоне Панагюриште в Болгарии. Поясним, что «одномесячники» — это дети, родившиеся в одной семье в один и тот же месяц. У сербов, болгар и македонцев существовало устойчивое поверье, что «одномесячники» и «однодневники» (родившиеся в один день), как и близнецы, имеют общность судьбы, и то, что происходит с одним, должно произойти и происходит с другим. Поэтому, когда умирает один, следует ждать смерти и другого (несколько подробнее см. Толстой 1988. Для того чтобы это предотвратить, «варят одномесячников». Производится это так. Сажают детей в один большой котел с водой, «ушка огън ще ги гори» (будто огонь их сожжет). В это время одна женщина обходит дом вокруг и спрашивает: *Бабо-о! Що вариш?* (Баба! Что ты варишь?), на что мать детей, стоящая у очага, отвечает: *Едномесечета варь* (Варю одномесячников). Это повторяется три раза. Затем мать вынимает детей из котла, пока вода еще не стала горячей, а котел остается на огне. Когда вода в котле начнет кипеть, та женщина, которая три раза обходила дом, спрашивает, не входя в дом: *Бабо-о-о, свари ли едномесечета?* (Баба, ты сварила одномесячников?) — *Сварих ги!* (Сварила их!), — отвечает мать из дома. Затем она выносит котел и выливает из него воду — половину на восток от дома, половину на запад, произнося: *Както се разтури водата, така да се разтурат едномесечетата!* (Как разливается в разные стороны вода, так пусть разойдутся и одномесячники!) Считалось, что так разрывается их взаимная зависимость и общая судьба (Вакарелски 1961, 84).

Мотив здоровья, веселья, любви и мира характерен для диалога, включенного в семейные обряды. Эти диалоги встречаются редко в разных замкнутых зонах. Столь же редок, вернее, уникален, но не менее интересен ритуал, совершавшийся на Иванов день (24.VI ст. ст., *Еньовден*) в с. Бобошево (район Дупнишко) и в с. Ранинци (район Кюстендилско) в западной Болгарии, исполнявшийся для того, чтобы вызвать плодородие, урожай или переманить его на свое поле. Этот ритуал нельзя считать семейным в современном понимании этого слова, однако есть основание изложить его в этом разделе, так как идея брачевания выступает в нем как доминирующая. Правда, уже в первой половине XX века этот обряд выролдился и память о нем сохранилась в рассказах типа быличек, которые приводятся ниже. Так, по свидетельству И. П. Кепова, на Иванов день «рано утром, еще в сумерках, пожилые женщины выходят в поле и входят в хлеба. Одна из

них раздевается донага и проходит по всем хлебам, срывая на каждом поле по несколько колосьев. Эти колосья женщины делят между собой и несут домой, бросая их в амбар и привлекая таким образом чужой урожай на свое поле. Это называется „обирание хлеба“ (*обир на житото*). Проходя по ниве, колдунья, отбирающая плоды чужого труда, спрашивает: *Брате Яно-о, знаеши ли ти оти съм ти дошла?* (Брат Иван, знаешь ли ты, зачем я к тебе пришла?) — *За к... ми си дошла*, — отвечает ей спрятанный среди колосьев или на меже хозяин, ловит ее, лупит как следует, а иногда и бесчестит, что не считалось ни грехом, ни преступлением». Есть смутные воспоминания о том, что «когда-то такие дела нарочно устраивались для встречи мужчин и женщин, которые в юности хотели жениться друг на друге, но не смогли» (Кепов 1936, 128).

П. Ц. Любенов в 80-х годах XIX в. сообщал следующее: «Некоторые еще верят, что ночью накануне 24 июня (Еньова дня) хлеб на нивах мог переходить в закрома и амбары колдуний. Говорят, что такие случаи чаще всего происходили в с. Ранинци (Кюстендилский округ), где ежегодно в этот день хлеб с нив переходил в закрома колдуний из этого села по имени Велика Цветкова. Однажды крестьяне из этого села накануне Иванова дня решили стеречь свои хлебные поля. Велика Цветкова, как и в прежние годы, пришла обирать их хлеб. Она вошла на ниву некоего Коле, который в это время тоже находился там, разделась догола, привязала к ноге фартух (*скута*), который должен был волочиться за ней и собирать для нее росу (эту росу она потом выцеживала на своей ниве), взяла серп и начала жать жито на ниве накрест, идучи от одного конца к другому, и при всяком взмахе серпа кричала: *Добро вечер, дедо Еню, оти ме не праша защо съм дошла?* (Добрый вечер, дед Еню, почему ты меня не спрашиваешь, зачем я пришла?) Коле, который следил за ней с другого конца своего хлебного поля, смотрел на нее, смотрел и, наконец, крикнул: *Защо куро ми си дошла, черо!* (За ... ты ко мне пришла, дочка!), — и палкой хватил ее по спине. Затем он ее погнал в село, а когда она хотела сбежать, взял ее голышом на плечи и понес. Все село собралось смотреть на нее, как на медведя, сельские старейшины ее судили и пустили, дав ей приличный урок, чтобы она не обирала их хлеб на полях» (Любенов 1887, 18–19).

Очевидно, что в последнем случае ритуальный диалог использован для построения сюжета былички и потому несколько «разорван» и приспособлен к жанрово-необходимому «обытовлению» действия, приданию ему «достоверных» деталей. Тем не менее диалог и следующий за ним сексуальный акт свидетельствуют об очень архаическом обряде, имеющем аналогию в традициях многих народов и представленном очень ярко в «театральных» действиях святочных ряженных, кукуеров, джамаларов и т. п. у славян. Интересные результаты может дать срав-

нение святочного вызывания плодородия с описанным выше обрядом (см.: Толстой 1979). Наконец, важным моментом является обращение к «дедо Еню» как к антропоморфному божеству, олицетворяющему мужское начало в культе плодородия. Это довольно редкий и вместе с тем бесспорный случай, когда название праздника переходит на мифический персонаж, который затем, как видно из приведенных текстов, может быть в ритуале замещен конкретным лицом (во втором случае неким Коле), его представляющим. Случаи с восточнославянским Купалой и т. п. менее ясные и безусловные.

Приведем еще три сербских примера, косвенно относящихся к семейной обрядности. Два из них посвящены магии привлечения женихов и могут с некоторой условностью быть названы предсвадебными, а один из них — магии определения мужского пола ребенка, и такой может быть причислен к родинным ритуалам. В восточной Сербии в округе города Болевац в канун Юрьева дня одна из девушек залезла на грабовое дерево. Другая подходила к грабу и спрашивала первую: *Шта то радиш?* (Что это ты делаешь?), а первая с дерева отвечала: *Тресем граб, да се грабе момци за мене* (Трясу граб, чтобы женихи за мною увивались). После этого другая залезла на дерево, а первая спускалась вниз (Грбић 1909, 60). Более развернутый и богатый диалог на ту же тему записал в середине XIX в. в Боке Которской Вук Врчевич для Вука Караджича. В этом черногорском крае на Юрьев день собирались три девушки на выданье, слегка уже засидевшиеся в девках, и рано утром шли вместе за водой. При этом одна из них брала с собой горсть проса, а другая веточку граба. По дороге средняя спрашивала первую, которая ничего, кроме кувшина, специально не несла: *Ђе идеш?* (Куда ты идешь?), а та отвечала: *На воду, да воде и мене, и тебе, и ту што гледа про тебе* (За водой, чтобы увели и меня, и тебя, и ту, что смотрит позади тебя); наконец, вопрос ставился третьей, которая несла веточку граба: *А што ти је у њедра?* (А что у тебя за пазухой?), и та отвечала: *Граб, да грабе и мене, и тебе и ту што гледа про тебе* (Греб, чтобы брали замуж и меня, и тебя, и ту, что смотрит тебе вслед). Считалось, что после этого все три девушки должны выйти замуж в том же году (Вукова грађа 1934, 30). Здесь налицо яркий пример народно-этимологической магии, механизм и сущность которой нами были недавно рассмотрены в другой работе (Толстые 1988, 260). Что же касается колдования, направленного на то, чтобы следующий ребенок был мальчиком, бытовавшего еще в начале XX в. в северо-восточной Сербии, в Хомолье, то в его достаточно осложненной кумулятивной структуре диалог занимает финальную позицию. Хомольская сербка, стремившаяся родить мальчика, должна была зарезать черного годовалого петуха и съесть в три приема тут же, пока петух еще тре-

пыхался, его гребень, затем отрезать у него средний коготь с правой лапы и держать коготь три дня под своим языком от восхода до заката солнца. Вечером перед сном она должна была класть коготь за пазуху и с ним спать. На третий день утром ей следовало перекреститься и бросить коготь на какое-нибудь «мужское» плодовое дерево (т. е. дерево, название которого имеет мужской грамматический род), к примеру на *дуд* (шелковица), *цер* (вид дуба), *орех* (орех), но ни в коем случае не на «женское» дерево, например *трешню* (черешню), *ябуку* (яблоню) или *шлыву* (сливу). Или нужно было в день Обретения главы Иоанна Крестителя (24.II ст. ст.) рано утром трижды надеть мужскую одежду и трижды ее снять, но так, чтобы никто об этом не знал. Надевая эту одежду в третий раз, полагалось трижды подпрыгнуть вверх, а потом скрыться за дверьми. Когда же потом приходил муж, жена должна была через закрытые двери спросить его: *Обрнуло се муже?* (Обернулось, переменялось, муженек?), а ему следовало перекреститься и ответить: *Обрнуло се жено!* (Обернулось, переменялось, женушка!) Так повторялось три раза, и затем муж входил в дверь (Милосављевић 1913, 85). Исполнение этого обряда, или его части, в день Обретения (*Обретеніје*) вызвано народной этимологией и созвучием с глаголом *обрнути се* 'обернуться, измениться, перемениться'.

К семейным обрядам близок и обряд побратимства, который в славянском мире имеет разные формы, в том числе и церковную, хотя и не канонически церковную. Употребление диалога нам известно пока лишь в одном примере, приведенном Иваном Франко в его записях в Дрогобычском повете. По его свидетельству, побратимство в Нагуевичах бытовало только в среде подростков; братались пастушата, ребята от восьми до двенадцати лет. Чтобы стать побратимами, они брали ореховую или какую-нибудь другую палочку и разрезали ее на две половинки так, что одна половинка на конце имела паз, а другая зазубец, который плотно и ровно входил в этот паз. Между пазом и зазубцем зажимали стебель какого-нибудь злака (ржи, пшеницы) или травинку-«різійку» (прутик). Затем один парень брался за одну половинку разрезанной палки, а другой за другую, и при этом происходил диалог: *Чи побратим?* — спрашивал первый. — *Не побратим,* — отвечал второй; снова *Чи побратим?* — *Не побратим,* — возобновлялся ответ; в третий раз: *Чи побратим?* — *Побратим!* — соглашался второй. Тогда следовал новый вопрос: *Доки, доки?* — и на него ответ: *До грубої дошки* (До гробовой доски). В завершение ритуала побратимы разделяют половинки, разрывают пополам стебелек, и каждый съедает свою часть стебелька (Франко 1898, 198). Рассечение палочки и сама палочка напоминают систему бирки при отношениях между кредитором и должником и т. п. Что касается самого диалога, то, пожалуй, он

является единственным примером такого случая, когда из трех ответов два оказываются отрицательными, а третий утвердительным. Однако и в этом случае соблюдается троекратность, а сам вопрос остается неизменным.

Обряд вселения в новый дом едва ли можно считать семейным, он просто окказиональный, хотя вселяется в него семья. Однако мы, чтобы не открывать новую рубрику, причислим его к десятой группе. У великорусов Чудовского района Новгородской области (дер. Березовка) принято при вселении в новый дом первой пускать кошку и приговаривать: *Хоть кошку, да на четырех ножках!* Считали, что тогда будет водиться скот. Затем в дом входил человек, и его спрашивали: *Кто идет?*, а он отвечал: *Свой идет! С хлебом, с солем, с красным петухом*, — и нес хлеб, соль и петуха. Если не было кошки, то несли табуретку ножками вперед с теми же словами (сообщила В. Г. Строгова, запись 1984 г.).

XI. Определение мерки; игры, загадки. К более поздним ритуальным явлениям следует, вероятно, отнести употребление диалога при делании аршина для мерки сукна или полотна. Такой диалог вряд ли можно считать сакральным, но все же его можно признать ритуальным. Зафиксировал его М. С. Филипович в Черногории у племени Васоевичей, где портные, чтобы сделать аршин, берут палку и хватают ее с одного конца рукой, а затем последовательно перехватывают другой рукой, произнося каждый раз отдельную фразу: *Аршине!* (Аршин!) — *Што зовеш?* (Что ты меня зовеш?) — *Где си расто?* (Где ты рос?) — *У потоке* (У реки). — *Ко те сијече?* (Кто тебя срубил?) — *Терзија* (Портной). — *Шта ти рече?* (Что он тебе сказал?) — *Да сам аршин* (Что я — аршин) (Филиповић 1967, 187). Аналогичным образом у сербов в Шумадии в районе Гружи делается «машка» (палка) для игры в «клис» (чиж). К палке прикладывается ладонь за ладонью, и последовательно произносится: *Ој* (первая ладонь) *машко!* (вторая ладонь и т. д.) *Где си расла?* (Где ты росла?) — *У потоку-дубоку* (или на виду). — *У реки глубокой, или на виду*. — *Ко те секо?* (Кто тебя срубил?) — *Марко!* — *Јанко!* (Марко — Янко). — *За шта?* (Для чего?) — *За машку* (Для палки). Там, где кончается последняя ладонь, там и отрезают палку. Так же делается и «клис» (чиж), но вместо ладони отмеряют пальцем (Петровић 1948, 461).

Аналогичный тип диалога зафиксирован еще в конце XIX в. в среде так называемых «полуверцев» (православных эстонцев) и их соседей в Псковско-Печерском крае, где, когда делали аршин, семь раз полагали пядень, держась за палку и приговаривая: «Аршин! Где ты рос?» — «В лесу». — «Кто тебя рубил?» — «Мастер». — «На что?» —

«На меру» (Трусман 1890, 61). Есть основания предполагать, что «полуверцы» заимствовали диалог у соседнего русского населения, и надо надеяться, что в будущем число русских примеров увеличится.

Особый тип диалога сохраняется в словацкой традиции; он связан со словесными клише, подражающими голосам животных, птиц и пресмыкающихся. Кваканье лягушки изображается некоторыми словами так: *Co ste varili?* (Что вы варили?) — спрашивает первая лягушка. — *Hrach!* (Горох!) — отвечает вторая, *Hrach!* — продолжает третья, *Hrach!* — подхватывает четвертая, и, наконец, они все хором кричат: *To ja rada, rada, rada, i ja rada, rada, rada* (Этому я рада, рада, рада, и я рада, рада, рада) (Záturský 1965, 319). Аналогично квакали в конце прошлого века и русские лягушки в Галиции: *Кумо, кумо, кумо!* — *Що-сте варили?* — *Бориц, бориц, бориц, бураки-ки-ки-ки!* *Бураки-ки-ки-ки!* (Франко 1898, 173). Вероятно, так же квакают они и сейчас, в конце XX в. Но в восточной Сербии в зоне Лесковца они квакают иначе, притом весьма гостеприимно: *Бекеке, бекеке! Ће дође гос, ће дође гос* (Придет гость...) — *С које ће га дочекамо?* (С чем мы его встретим?) — *Кекеке, кекеке! С вино ће га гостимо?* (Вином будем его угощать). *Кекеке, кекеке! С погачицу, с погачицу* (Лепешкой...) (Ђорђевић 1985, 167).

Другой ритуал-диалог отмечен у сербов в Поповом Поле в детской игре в «кокочку» (наседку). Она состоит в том, что дети становятся гуськом и хватаются друг за друга. Первой стоит *кокочка*, а за ней *пилићи* (цыплята). Поодаль становится *кобац* (кобчик). Он роется в земле и вырывает ямку. Наседка приводит цыплят к кобчику и спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?), а кобчик отвечает: *Копам руну* (Копая яму). — *Што ће ти?* (Зачем она тебе?) — *За пилиће* (Для цыплят). — *Ђе су ти!* (Где они у тебя?) — *Ево их!* (Вот они!) Тогда кобчик набрасывается и хватает (салит) цыплят, а наседка их защищает. Каждый осаленный «цыпленок» приводится к яме. Игра продолжается, пока кобчик не осалит всех цыплят (Мићовић 1952, 354–355). Едва ли следует подробно излагать общеизвестный факт, что детские игры хорошо сохраняют древние элементы и формы ритуалов и обрядов. Следует отметить только значительную локальную ограниченность приведенных примеров, их малочисленность. Последнее вызвано в известной мере недостаточным вниманием собирателей к этому важному виду народного творчества.

Ни в одну из перечисленных выше рубрик не может быть включен ритуал укрощения ветра, впервые зафиксированный в 1975 г. в Пловдивской округе Ж. А. Стаменовой и Т. А. Колевой. В с. Дылбок Извор (Карловский р-н) он заключается в том, что при сильном ветре младший ребенок в доме (*мизиня*) должен своровать у соседки валец для

стирки белья и привязать его у себя во дворе на одном из плодовых деревьев. Во время привязывания трижды исполняется следующий диалог. Кто-то из ассистентов спрашивает: *Кво вьрзіш?* (Что ты завязываешь?), а своровавший валеk отвечает: *Ветер врьзвaм!* (Ветер завязываю!), на что спрашивающий заключает: *Вьрзі, ти го завьрзи!* (Завязывай его и завяжи!) В соседнем с Драгойлово воруящим валеk должен быть тоже младший ребенок «мизинче», к тому же еще и сирота. Его также спрашивали: *Кво врьзвaш?*, и он отвечал: *Врьзвaм вeтeрa* (Арх. ЕИМ, № 881-II; благодарю А. В. Гуру, разыскавшего этот материал в архиве). Любопытно, что ветер входит в ряд хищных зверей, змей и болезней, приносящих вред человеку. Его вред пресекается и тем же типом диалога, который применяется против упомянутых напастей.

Любопытно также, что украинский текст легенды о святом Петре, бытовавший на Харьковщине (Купянский уезд, слобода Преображенская), построен на ритуальном диалоге с его традиционной и достаточно четкой структурой: краткий вопрос, ответ, заключение. Легенда говорит о том, что один человек сеял при дороге пшеницу; шел мимо святой Петр, поздоровался в мужиком и спросил: *Шо, зымяк, сишш?*, а мужик решил над ним подшутить и ответил: *Каминь*. А апостол Петр завершил диалог пророчески: *Ну, ныхай жы и вроды каминь*. И с тех пор там и по сей день растет один камень (Иванов 1907, 164). Тема диалогических форм в славянском фольклоре еще не разрабатывалась, хотя она и значительна, и интересна. Тем не менее она носит во многом самостоятельный характер, и поэтому мы ее сейчас не касаемся.

Ритуальный диалог вне ритуала зафиксирован и в одной загадке, бытующей в черниговском Полесье (с. Великий Злеев, Репкинский р-н, зап. 1980 г.). Она звучит так: «Пришбѹ хто-та под ворѹта и питае у лепѹти: — *Чи <ци> дѹба твоя панѹра?* — *Дѹба, дѹба, да не дам, — захаваю к калядѹм* (волк, человек, свинья)». Достаточно сравнить приведенные примеры ритуального диалога с мотивом охранения домашней птицы, скота, чтобы понять, по какой модели сочинена загадка. Понятны и зашифрованные слова: *лепѹта* 'человек' (от *лепѹтати* 'говорить, лепетать'), *панѹра* 'свинья'. Ср. украинск. *понурий* 'смотрящий вниз' и пословицу, приводимую М. Номисом: «Понура свиня глибоко корінь копає».

Заключительные замечания. Представленная вниманию читателя коллекция примеров не может претендовать на полноту. Работа в архивах и особенно дальнейшая полевая работа смогут значительно увеличить число примеров, уточнить географию отдельных диалогов и их типов, выявить новые типы. Однако изложенный выше материал впер-

вые оказывается в таком объеме (см.: Виноградова 1978)¹², который позволяет сделать определенные выводы общеславянского масштаба.

Классической структурой обряда-диалога являются: вопрос (типа: «Видите ли вы меня?», «Что ты делаешь?», «Где у вас куры несутся?»), ответ («Видим, но едва» или «Не видим», «Завязываю», «В доме» и т. п.) и заключение-пожелание («Чтобы вы меня на будущий год не видели!», «Завязывай, пусть будет завязано намертво!», «Пусть несутся и домой идут!»). При этом весь диалог произносится трижды. Структура эта может редуцироваться и может, наоборот, разрастаться. Чаще всего редуцируется заключение, и вместо вербального текста, т. е. слов, сохраняется акциональный текст, т. е. действие (начало ужина, раздача пирогов, завязывание очажной цепи, кормление кур кутьей и т. п.). Однократное исполнение диалога вместо троекратного также можно считать одним из видов редукции, однако приходится считаться и с тем, что в ряде случаев отсутствие указания на троекратность может быть лишь упущением собирателя. Примером разрастания диалога служит поречский и оршанский обряд со скотом, исполняемый на Юрьев день. Такие случаи довольно редки и локально сильно ограничены. Любопытны, хотя и единичны, некоторые варианты диалога, в которых троекратно повторяется одинаковый вопрос, но даются разные ответы, как в словацких ответах в Сочельник на вопрос: *Čo nesiete?* (Что несете?)

Не очень велико и смысловое разнообразие ритуального диалога, как видно из обозначенных выше 11 рубрик. При этом только четыре из них: прятанье за пироги, угроза неплодоносящим деревьям, удержание дома птицы и скота и изгнание насекомых — имеют общеславянское распространение. Можно было бы к этому добавить пятое — уничтожение хищных зверей, птиц и болезней, если бы «звериные» диалоги не были более характерны для южных славян, а диалоги против болезней — для славян восточных. Свои локальные особенности имеет и посещение дома полазником, соседом, хозяином, так как эти диалоги связаны с различной смысловой структурой рождественского обряда.

Трудно дать краткое заключение по невербальной структуре и предметному инвентарю рассматриваемых обрядов. Инвентарь малочислен, а структура находится в зависимости от смысловой стороны (прятанье, катанье, пуганье и т. п.), она же и положена в основу классификации всего материала. Все же один обрядовый момент, безусловно, очень существен: это — частое наличие определенной прегра-

¹² Л. Н. Виноградова любезно предоставила в наше распоряжение часть своей карточки по западнославянским диалогам, за что автор ее искренне благодарит.

ды, разделяющей участников диалога, либо в виде большого каравая хлеба, кучи пирогов, снопа, либо входной двери, порога, окна и т. п. Возможна еще классификация ритуальных диалогов по действующим лицам — их полу, числу, возрасту, отношению к дому и т. п., однако ее изложение потребовало бы дополнительного объема статьи, потому этот вопрос, как и смежные с ним, оставляем для другого раза.

Подавляющее большинство примеров показывает, что ритуальный диалог календарно привязан, и притом более всего, к Сочельнику, Рождеству, реже к Новому году, т. е. к главному зимнему празднику или главному периоду этих праздников. Это касается первых шести рубрик почти всецело и восьмой и девятой рубрик в значительной степени. Лишь единичные случаи связаны с началом зимнего цикла (день св. Михаила 9.XI ст. ст., св. Филиппа 14.XI, св. Варвары 4.XII), либо его концом (день св. Трифона 1.II ст. ст., св. Евдокии 1.III ст. ст.), либо с Пасхой, Вознесением и Юрьевым днем (23.IV ст. ст.). При этом естественно, что часть диалогов, связанных со скотом, приурочены к Юрьеву дню.

Самая древняя фиксация интересующего нас диалога относится к XII в. и связана с северной окраиной тогдашнего западнославянского мира. Как явствует из его довольно подробного описания, данного Саксоном Грамматиком, обряд был окказиональным, т. е. не приуроченным к определенному дню и исполнявшимся после сбора урожая. Таким же обрядом по случаю остался ритуал прятания за кучу зерна, бытующий или бытовавший у сербов в Герцеговине. Вся коллекция примеров показывает, какой большой притягательной силой оказались рождественские зимние праздники, вовлекшие множество ритуальных действий в свою орбиту. Небольшие отклонения только подтверждают правило, согласно которому календарный праздничный цикл слагался в первую очередь из элементов окказиональной обрядности. Окказиональными оказываются ритуальные диалоги, направленные на лечение (уничтожение) болезней, добывание «живого огня», делание мерки-аршина и на благополучие при исполнении семейных обрядов. Последние, по сути дела, тоже окказиональны, ибо смерть, свадьба и рождение не приурочиваются к определенному дню или приурочиваются лишь отчасти. В целом таких случаев немного.

Наша коллекция ритуальных диалогов демонстрирует обилие примеров из сербской этнической зоны. Их почти половина. Такое богатство можно объяснить довольно тщательной, хотя все еще недостаточной изученностью этой славянской территории, но, безусловно, дело не только в этом, а в исключительной архаичности и хорошей сохранности древнего наследия — славянской языческой культуры. Это наблюдается и в целом ряде других явлений и фактов. Крайне инте-

ресны и показательны сербско-полесские и сербско-украинско-белорусские параллели. Ряд интересных балкано-славянских изодоков, помимо сербского, демонстрирует болгарский материал, который, надо надеяться, так же как и македонский, в скором будущем будет собран полнее и планомернее.

Особое значение для этногенетических и этноареалогических исследований имеют славянские мифологические локализмы типа сербских представлений о молоке — туче и т. п., которые на основании других данных, например на основе сербских обрядов защиты от града, можно причислить к праславянскому, по всей вероятности, и индоевропейскому, фонду.

Индоевропейский характер изучаемого ритуала-диалога подтверждается данными этнографии и фольклора других народов этой семьи, которые мы сейчас не рассматривали, ибо они должны стать предметом особого исследования. Все же приведем примеры из литовской, осетинской и греческой традиции. У литовцев на Новый год пекли хлеб, хозяин обносил его вокруг дома трижды и затем стучался во входную дверь. Хозяйка из дому спрашивала: *Кто это пришел?*, — а хозяин отвечал: *Это просится в ваш дом Бог с караваем хлеба*. Л. Н. Виноградова справедливо видит в этом обряде прямую связь с полесским ритуалом, зафиксированным К. Мошинским в 1914 г. в Дерешевичах (см. выше) (Виноградова 1978). У осетин же при окончании обряда ритуальной пахоты и сева весной старший сеятель, обращаясь к молодежи, трижды восклицал: Чего вы просите? Первый раз дети отвечали: *Хлеба, хлеба, хлеба!* Второй раз: *Скота, скота, скота!* И третий раз: *Просим хлеба у хоры Уацилла* (Чибиров 1976, 114). Диалог достаточно оригинален, но структурная и семантическая связь его со славянскими диалогами может быть легко доказана, что же касается балтийского примера, то он почти идентичен соответствующим славянским.

Еще ближе к славянскому другой балтийский пример, привлечший в конце XIX в. внимание Э. А. Вольтера. Вольтер отмечал, что, «по сообщению стернянского ксендза, ныне уже умершего, Висоцкого, в некоторых местах на лифляндско-инфляндской границе совершался в недавнее время, т. е. по крайней мере 20 лет тому назад, в д. Черзеник, следующий обряд: когда стол накрыт яствами и питьями, хозяин прячется под ним и говорит: *Soka, waicōj, waj jeys mañi redzēt? Saimi un gosti atbild «Nāredzam»,* — спрашивая: «Видите ли вы меня?» Домочадцы и гости отвечают: «Не видим». Хозяин на это отвечает: *Dīweñ, dūd', kab aiz montu un lobumu iz īto^a gods jeys mañi nāradzumet!* (Дай боже, чтобы из-за имущества и хлеба вы не увидели бы меня в этот год). Эти слова повторяются торжественно три раза. Во второй раз хозяин желает, чтобы его «*aiz gafim rūdzim, mīžim un auzim*» (не видели), и нако-

нец в третий раз: „*Lai Dīws dūd, kab ās iz ito^a gods nikaida l'auna nāradzatum!*“ (Дай Бог, чтобы на этот год я ничего дурного не видел). После этого разговора хозяин вылезает из-за стола, сам первый отдает поставленные кушанья и потом уже дает есть другим». Тот же Э. А. Вольтер приводит сообщение Г. Дестуниса об аналогичном обряде, бытовавшем у греков Архипелага. Г. Дестунис слышал от одного грека «лет сорок тому назад» (т. е. около 1850 г. — Н. Т.) о диалоге мужа и жены. «Μωρεῖς με, γυναίκα; (Видишь ли меня, жена?) Она ответила: Θωρῶ σε, ἄνδρα (Вижу тебя, муж). Муж прибавляет с важностью: Καὶ τοῦ χρόνου να μὴ με θιωρῇς! (На будущий год пускай меня не видишь!) Грек-рассказчик не понимал сакральности диалога и говорил о нем с известной иронией (Вольтер 1890, 75, 78).

Рассмотренный ритуал-диалог нашел свое яркое отражение в поэтике обрядового фольклора и в других фольклорных жанрах, однако этот вопрос требует своего специального рассмотрения.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72; *Он же*. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110. Объединение двух текстов произведено автором.

ПЧЕЛИНЫЕ ПЕСНИ В СЕРБСКОЙ И МАКЕДОНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

«Многочисленные свидетельства несомненно указывают на то, что пчеловодство было известно славянам издавна и когда-то оно было развито в несравненно большем масштабе, чем теперь». Эти слова принадлежат крупнейшему славянскому этнографу Казимиру Мошинскому (Moszyński 1967, 146), и такого же мнения придерживаются и другие известные исследователи славянской народной материальной и духовной культуры.

Ряд архаических верований и обрядов, хорошо сохранившихся в Полесье, в Сербии и иных славянских зонах, свидетельствует о том, что древний славянин выделял как основные три вида своей деятельности, служивших ему источником жизни, — земледелие, скотоводство, пчеловодство (бортничество). Хлеб, скотина и пчелы, дающие урожай, приплод, мед и воск, — вот на что до недавнего времени направлял и отчасти продолжает направлять многие ритуальные действия крестьянин серб в Сочельник, в день, когда исполняются обряды с рождественским поленом «бадняком» и соблюдается немало других обычаев. О славянских верованиях, ритуалах и табу, связанных с разведением пчел, можно было бы написать отдельную объемистую книгу. К сожалению, до нее еще не дошел черед, хотя имеющегося разобщенного материала, рассыпанного по разным редким изданиям, более чем достаточно. В задачу настоящей статьи-публикации входит представление лишь одного фольклорного фрагмента возможной будущей монографии, подбор также до сих пор разрозненных текстов так называемых пчелиных песен, т. е. песен, исполняющихся на различные мелодии при поимке вновь выделившегося роя пчел. Песни эти, вероятно, развились из небольших заклинаний-призывов, примеры которых приводятся нами вкуче с песнями и с описанием различных обрядовых действий и предметов, ритуально используемых при ловле роящихся пчел.

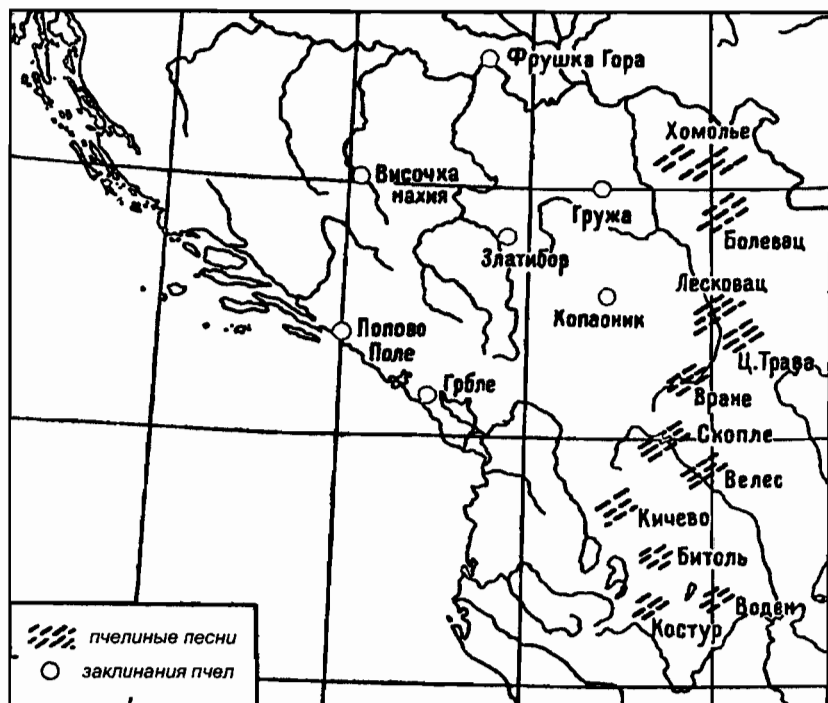
Публикуемые песни, таким образом, оказываются вербальной частью окказионального обряда, окказионального потому, что невозможно предусмотреть время роения и надо действовать тотчас, без промедления. Окказиональные обряды подобного рода, например обряды защиты от града, бури или засухи, от чумы, холеры, падежа скота, отличаются архаичностью структуры, акциональных элементов и вербальных текстов. На тексты такого рода было обращено внимание лишь недавно. Тексты, сопровождающие опахивание, к которому прибегали при падеже скота, отдельные тексты при вызывании дождя

и некоторые другие описывают сам ход ритуала и его цель. Так, в русских текстах, изгоняющих «Коровью смерть», пелось: «Как у нашем у селе / Девять девок, девять баб, / Три вдовы, три замужние жены, / Мы идем, мы несем / Со ладонем, со свечой, / Со святым Власием» (процесс опахивания) (Померанцева 1982, 30); в сербских «додольских» песнях пелось: «Ми идемо преко села, ој додо ле мој боже ле! — Мы идем по селу, ой додо ле, мой боже ле! А облака (тучи) по небу, ой додо ле, мой боже ле!» (процесс вызывания дождя) (Караџић 1953, 119). Тексты, направленные против градовых туч, начинаются с обращения к предводителям этих туч, к «заложным» покойникам-утопленникам, к самим тучам — небесным стадам, которым противопоставлены земные силы и «чудеса», например: «О! Стојана утопленце! Врати (верни назад) бијело стадо!..» или «Не, не иди, чудо, на чудо!» и т. п. (Толстые 1981б, 73–76), а в полесском тексте вызывания дождя может содержаться и плач по покойнику, способный вызвать «небесные слезы» — дождь (Толстые 1981а, 91–92; Топоров 1979; Толстой 1981–1982, 685–686). Все это примеры текстов малых жанров, сопровождающих окказиональные обряды.

Рассматриваемые пчелиные песни, исполняемые весной во время роения, обращены непосредственно к пчелам, точнее — к их предводительнице, пчелиной матке, вылетевшей из улья с новым выводком, обращены не к мифическим существам, а к реальному и конкретному насекомому. В этом отношении эти песни похожи на русские весенние песни-веснянки, которые нередко начинаются с обращения к птицам («Жавороночки! / Прилетите к нам!», «Уж ты, пташечка, / Ты залетная!», «Жаворонки, / Перепелушки, / Птички-ласточки!», «Галушка-клячица! / Вылети с заморья!», к пчелам («Ты, пчелынка, / Пчелка ярая!», «Ты, пчелычка ярая, / Ты вылети с заморья!», к весне и лету («Весна красная, / Теплое летечко», «Лето, лето! / Лето теплое!», к сохе и бороне («А соха-борона, / Ступай на поля!», на некоторые дожиночные песни и приговоры («Нивка, нивка, / Отдай мою силку!») (ПКП, 276–282, 523); на тексты детского фольклора, заклички и припевки, например, обращенные к божьей коровке («Божья коровка, / Полети на небо, / Принеси нам хлеба») и на целый ряд заговорных и заклиательных текстов (типа «Утин, утин!»). Славянскому обрядово-календарному фольклору известен, однако, и другой тип обращений — не к конкретным живым существам, орудиям пахоты или к земле-ниве, а к покровителям живого. Такой тип характерен прежде всего для юрьевских песен, в которых у русских ярко выражен культ Егория и Макария («Батюшка Егорий, / Макарий Преподобный! Спаси нашу скотинку, / Всю животинку!..») (там же, 314), а у хорватов — культ св. Юрия, или св. Юрая, притом у последних наблюдается не столько обращение

к святому, сколько утверждение, что он присутствует, участвует в празднестве, в ритуальных обходах дворов: «Prošal je, prošal pisani Vazam / Došal je, došal sveti Juraj...» («Прошла, прошла писаная Пасха, / Пришел, пришел святой Юрай...»), «Darujte ga, darujte, Jurja zelenoga!» («Одаривайте, одаривайте зеленого Юрья!») (Huzjak 1957, 16).

Показательна география пчелиных песен. Значительное число их зафиксировано в восточной части Сербии — в Лесковацком крае, т. е. в округе г. Лесковац и несколько южнее — в районе Црне Траве и Враня и Враньской Бани, затем записаны тексты в северо-восточной части Сербии — в горном районе Хомолье и около г. Болевца. Одна из записей сделана в юго-западной Сербии в горах Копаноника на реке Ибар. Тексты в форме заклинаний, а не песен зафиксированы в Черногории в Грбле, в южной Герцеговине, в центральной Боснии в Височкой Нахии, в юго-западной Сербии в Старом Влахе и на Златиборе, наконец, и на хорватской территории в Лике. В Македонии же снова фиксируются песни, и притом в различных областях: на севере около Скопья, на юге около Битоля и Водена (территория современной Греции), на западе около Кичева (см. карту). На других сербских и македонских территориях, а также в Болгарии и Словении пчелиные песни или призывы ли-



бо не бытуют, либо не зафиксированы, либо остались в недоступных нам архивах и изданиях. Надо надеяться, что со временем появится новый материал. Переходим к изложению известных нам записей.

Сербский музыковед М. А. Васильевич, записавший в зоне Лесковца несколько сербских пчелиных песен и нотировавший их, отмечал, что роение пчел, по народным представлениям, — самый верный знак начала лета. Он пояснял, что при поимке роя около дома, в саду или в лесу поются песни магического характера — так называемые «пчелиные песне». Под ветку, на которой сидит рой, подносится пустой улей (плетеный улей — *трмка*, *кошница*), натертый травами — маточником (серб. *матичњак* — *Melissa officinalis*) и базиликом (серб. *босиљак* — *Ocimum basilicum*), чтобы в него влетела матка, а за ней и весь рой. Сербские крестьяне уверены, что матку привлекает песня и запах маточника и базилика.

1. У кућицу, мато,
У кућицу, мато,
У кућицу, мато,
У кућицу, блага,
Киша иде, мато,
Ће ми те умокри,
Киша иде, злато,
Ће ми те олади,
Киша иде, блага,
Ће ми те удави!
Ајд у кућу, мато!
Твоја кућа нова,
Твоја кућа медна!

В домик, мата,
В домик, мата,
В домик, мата,
В домик, благая,
Дождь идет, мата,
Он тебя вымокри,
Дождь идет, золотая,
Он тебя простудит,
Дождь идет, благая,
Он тебя утопит!
Иди в дом, мать!
Твой дом новый,
Твой дом медовый!

(с. Вучье; Васильевич 1960, 68)

2. Мат, мат, мат,
у кућицу, мала,
у кућицу, бубо.
Ајд у кућу, мила мато,
у кућицу, мила.
Мат, мат, мат, мат,
блага кућа, бубо,
медна кућа, бубо!
Мат, мат, мат!
Ветар дува, бубо,
Киша пада, бубо,
Мат, мат, мат.

Мат, мат, мат,
в домик, мальчишка,
в домик, букашка.
Иди в дом, милая матка,
в дом, милая.
Мат, мат, мат, мат,
благой дом, букашка,
медовый дом, букашка!
Мат, мат, мат!
Ветер дует, букашка,
Дождь идет, букашка,
Мат, мат, мат.

(с. Братимировце; там же)

Другой известный собиратель из зоны Лесковца священник Д. М. Джорджевич сообщает, что пчелы роятся до обеда и ловят их обычно на ветке ближайшего дерева тут же у пчельника, но случается, что рой улетит и дальше. Рой ловят в плетеный кош-улей, натертый маточником и намазанный внутри медом. Тот, кто ловит рой, держит плетеный улей над роем, а снизу его подкуривает. При этом он медленно, ровным негромким голосом поет:

- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| 3. <i>У кућицу, мато,</i> | <i>В домик, матка,</i> |
| <i>Ветар дува, мато,</i> | <i>Ветер дует, матка,</i> |
| <i>Слунце греје, мато,</i> | <i>Солнце светит, матка,</i> |
| <i>Киша врне, мато,</i> | <i>Дождь идет, матка,</i> |
| <i>Мат, мат, ма-а-ат!</i> | <i>Мат, мат, ма-а-ат!</i> |

(Ђорђевић Д. 1958, 32)

При этом пойманный рой ставится на каменную плиту и покрывается белой простыней. В Лесковце раньше был обычай, по которому рой ловил совершенно обнаженный человек. Если это была женщина, она должна была быть не только нагой, но и с распущенными волосами, расплетенной косой (там же).

В соседней зоне Враня, что несколько южнее Лесковацкого края, т. е. в той же юго-восточной Сербии, еще один трудолюбивый сербский собиратель и исследователь М. Златанович весной 1981 г. записал текст, который, однако, не пелся, а «умоляюще» произносился:

- | | |
|------------------------------|----------------------------------|
| 4. <i>Мат, мат, мат!</i> | <i>Мат, мат, мат!</i> |
| <i>Збирај рој, мате,</i> | <i>Собирай рой, матка,</i> |
| <i>мами рој, мате!</i> | <i>примани рой, матка!</i> |
| <i>Тамо град бије, мате!</i> | <i>Там бьет град, матка!</i> |
| <i>Овчар се фали, мате,</i> | <i>Пастух хвастается, матка,</i> |
| <i>да те пали, мате.</i> | <i>что тебя сожжет, матка.</i> |
| <i>Твоја кућа, мате,</i> | <i>Твой дом, матка,</i> |
| <i>медна кућа, мате,</i> | <i>медовый дом, матка,</i> |
| <i>покадена, мате,</i> | <i>окуренный, матка,</i> |
| <i>почишћена, мате,</i> | <i>очищенный, матка,</i> |
| <i>осушена, мате,</i> | <i>осушенный, матка,</i> |
| <i>окитена, мате!</i> | <i>наряженный, матка!</i> |

(с. Бабина Поляна; Златановић 1982, 51–52)

Жительница тех же мест (около Враня), но родом из Черной Травы (*Црна Трава*), что северо-восточнее Враня, Славка Радисавлевич сообщила М. Златановичу, что пчелиная песня импровизируется, однако, как пояснил собиратель, эта импровизация не идет дальше пере-

становки отдельных строк небольшой песенки: певица может спеть раньше о солнце, а потом о ветре, и т. п. Запись, видимо, сделана в том же 1981 г.:

5. *Ветар ће подуне, мато,
па ће те однесе, матке!
Слунце ће огреје, мато,
па ће те опече, матке!
Магла ће да падне, мато,
па ће да залутаиш, матке!*

*Ветер подует, матка,
и отнесет тебя, матка!
Солнце засветит, матка,
и обожжет тебя, матка!
Туман падет, матка,
ты заплутаешься, матка!*

(с. Тесково, Црна Трава; там же, 52)

Второй областью бытования пчелиных песен является северо-восточная Сербия. В горах этой части Сербии, в Хомолье пчелы начинают роиться после Петрова дня (29.VI ст. ст.). Беспокойство в улье предсказывает близкое роение. Поэтому пчеловод следит за пасекой, и когда пчелы начинают роиться, он уже имеет наготове новый плетеный улей, натертый маточником и окуранный грубой холщовой тряпкой. Этот улей он держит над летком старого улья и приманивает роящихся пчел в новый улей песней:

6. *Мат, мат, лепа бубо!
Мат, мат, вредна бубо!
Купи рој, лепа бубо!
Сакупи га, вредна бубо!
Ето меца, вредна бубо,

Ето кише, лепа бубо!
Мат, мат, лепа бубо!
Кућу сам ти почистио,
Цвеће сам ти насадио,
Маточину сам ти изабрао.
Не бежи, лепа бубо!
Мат, мат, вредна бубо!
Мат, мат, мат, мат!*

*Мат, мат, прелестная букашка!
Мат, мат, трудолюбивая букашка!
Собирай рој, прелестная букашка!
Собери его, трудолюбивая букашка!
Вот идет медведь, трудолюбивая
букашка!
Вот идет дождь, прелестная букашка!
Мат, мат, прелестная букашка!
Дом я тебе почистил,
Цветы я тебе посадил,
Маточник я тебе выбрал.
Не убегай, прелестная букашка!
Мат, мат, трудолюбивая букашка!
Мат, мат, мат, мат!*

(Милосављевић 1913, 404–405)

Когда рой влетит в плетеный улей до половины, хозяин ставит улей на землю и бросает на него свой «гунь» (род кафтана) или шапку. А вечером с приходом темноты он ставит улей на постоянное место (там же, 405).

Юго-восточнее Хомольских гор, в зоне города Болевца, когда начинают роиться пчелы, хозяин также готовит плетеный улей, окуранный

ный горелой холщовой тряпкой и натертый маточником. Держа в правой руке маточник, а в левой улей, он начинает приманивать пчел следующими словами:

7. *Мат, мат, мат, мат!*

Кот, кот, кот, кот!

Бери рој, блага бубо,

Сабери га, блага бубо.

Бежи, блага бубо,

Бери, мато, јато,

Ето кише, блага бубо.

Ето ветар, блага бубо.

Роса роси, блага бубо.

Ветар веје, блага бубо,

Гора гори, блага бубо.

Мат, мат! Кот, кот!

Бери, мато, јато.

Маточину сам ти набрао,

Свако сам ти цвеће набра,

Нову сам ти кућу начинио.

Бери, мато, јато.

Мат, мат, мат, мат!

Кот, кот, кот, кот!

Мат, мат, мат, мат!

Кот, кот, кот, кот!

Собирай рој, благая букашка,

Собери его, благая букашка.

Беги (сюда), благая букашка,

Собирай, матка, стаю (рой),

Вот (пошел) дождь, благая букашка.

Вот (подул) ветер, благая букашка.

Выпала роса, благая букашка.

Ветер дует, благая букашка,

Лес горит, благая букашка.

Мат, мат! Кот, кот!

Собирай, матка, стаю (рой).

Маточину я тебе нарвал,

Разных цветов тебе нарвал,

Новый дом тебе сделал.

Собирай, матка, стаю (рой).

Мат, мат, мат, мат!

Кот, кот, кот, кот!

(Грбић 1909, 354)

Пойманный рой не сразу уносится на пчельник, а лишь поздно вечером. Если рой пойман мужчиной, на него нужно положить «гунь» или что-либо из верхней одежды, если же женщиной, то надо положить юбку или что-либо иное из женской одежды. Это делается от сглаза, чтобы рой не сглазить и чтобы он не улетел (там же, 354).

В той же юго-восточной Сербии на Дубашничком плоскогорье в 70-х гг. XX в. был записан текст, отличающийся некоторой импровизационной свободой, т. е. некоторым отступлением от устойчивых клише приведенных выше текстов. Он озаглавлен собирателями «Песма при ројењу пчела»:

8. *Ајд, бубице, ајд!*

Дођи, бубо, дођи!

Овде је твоја кошница!

Где си пошла

од мајке тако млада?

Не знаш где идеш?!

Полазиш једним путем,

а не знаш га!

Ну же, букашка, ну!

Приди сюда, букашка, приди!

Здесь твой улей!

Куда ты пошла

от матери такая молодая?

Сама не знаешь куда идешь?!

Пошла одной дорогой,

не зная ее!

*Ја ти се молим да дођеш
испод кошнице!
Дођи, бубо, дођи.*

*Ја прошу тебя прийти в улей!
Приди, букашка, приди.*

(ЕГДП, 118–119)

Несколько иной характер носит пчелиная песня, бытующая в южной Сербии в селах, где протекает река Ибар и простирается гора Копаоник. В селах по Ибру, когда кто-либо заметит новый рой пчел, вылетевший из улья, он должен незамедлительно снять с себя безрукавку и посмотреть на рой через обе проймы, чтобы рой не потерялся. Затем хозяйке следует сесть на землю, чтобы пчелы тоже «сели», и, взяв в руки плетеный облепленный глиной улей, запеть:

9. *Ајде к мени матице,
Домаћица носи кућу,
Да у кућу седнеш,
Да набереш доста меда
И донесеш нама свега.
Ти си, мато, мирна,
И у кући смирна.
Сад ће киша падати,
Теби крила квасити!*

*Иди ко мне, матка,
Хозяйка тебе несет дом,
Чтобы ты села в дом,
Чтобы набрала много меда
И принесла нам всего.
Ты, матка, спокойная,
И в доме смиренная.
Сейчас пойдет дождь,
Будет мочить твои крылышки!*

(Копаоник; Милошевић 1936, 52–53)

Для этого текста, как и для предыдущего, характерно отсутствие междометий, междометных формул и некоторых фольклорных клише, типичных для восточносербской и македонской традиций.

В Гатачком Поле (восточная Герцеговина) в с. Кула две или три женщины зазывают рой в приготовленный улей своеобразным свистом (втягивая воздух в себя), особым уговором и приглашением:

10. *Хап, хап, хап, хап!
У кућицу, мајко,
У кућицу, мајко,
Ето кише, медо,
Ето кише, медо,
Бјеж у кућу, медо,
Бјеж у кућу, мајко.
Ко т' уреко, медо,
Ко т' уреко, мајко,
У пркно утеко, медо.*

*Хап, хап, хап, хап!
В домик, матушка,
В домик, матушка,
Вот и дождь, матушка,
Вот и дождь, матушка,
Беги в дом, медовая,
Беги в дом, матушка.
Кто тебя сглазит, медовая,
Кто тебя сглазит, матушка,
Пусть идет в задницу, медовая.*

(Фазлагич 1983, 23)

При этом женщины подставляют улей (*дубовина*), натертый снаружи и изнутри пахучим растением «маткина душка» (*љубица*, *Viola odorata*). Зазывающая песенка-приглашение называется *шикалица*, а сам ритуал — *шиканье чела* (т. е. *пчела*).

Македонские пчелиные песни записаны в северной (около Скоп-ле), центральной (около Велеса), западной (около Кичева) и южной Македонии (около Битоля) на территории Югославии и в Эгейской Македонии (около Водена и Костура) на территории Греции (от беженцев из этих краев). Запись, судя по имеющемуся в нашем распоряжении единственному источнику — статье Трпко Бицевского «Кон пчеларските песни во Македонија», произвел сам автор статьи, опубликовавший в 1977 г. с нотами восемь текстов, которые мы воспроизводим ниже. Следует отметить, что эта публикация очень ценная и единственная в своем роде. Т. Бицевский поясняет, что песенное исполнение текстов сопровождается ритуальными действиями (покрывают улей, в который водворен новый рой, белым или красным полотном или белой рубахой от злого глаза, приносят лук и кладут у улья, кладут на улей венок из травы *лепавец*, чтобы пчелы *лепились* к улью, и т. п.), особым свистом или особыми нечленораздельными звуками, производимыми губами, наконец, весьма непристойными (на наш взгляд) «скромными» словами, употребляемыми в ритуальных целях, чтобы вызвать плодородие, обилие пчел и меда. По той же причине включаются такие слова и в текст самих песен, они же одновременно служат защитой от дурного глаза.

11. *Мат, ма-то, мат, Ма-то,*

мат, мат, мат, мат...

Бе-гај до-ма, Ма-то,

Но-ва ку-ка, Ма-то,

Ро-са ро-си, Ма-то,

те-бе ќе те о-ро-си,

Ве-тер ве-је, Ма-то.

Кој те гле-да, Ма-то,

гом-на да ти ја-де.

Кој те гле-да, Ма-то,

лук му у о-чи, Ма-то,

лук му у о-чи, Ма-то,

о-чи да му ос-ле-пат,

фиу, фиу, фиу, фиу,

фиу, фиу, фиу, фиу.

Мат, Матка, мат, Матка,

мат, мат, мат, мат...

Беги домой, Матка,

В новый дом, Матка,

Роса выпала, Матка,

Тебя вымочит, Матка.

Ветер веет, Матка.

Кто на тебя смотрит, Матка,

з... твое пусть ест, [Матка].

Кто на тебя смотрит, Матка,

лук ему в глаза, Матка,

лук ему в глаза, Матка,

глаза пусть у него ослепнут,

фиу, фиу, фиу, фиу,

фиу, фиу, фиу, фиу.

(Скопско; Бицевски 1977, 157)

12. *Мат, мат, мат, мат, мат*
мат ма-то мат слат-ко.
Зби-рај че-љад Ма-то,
Но-ва ку-ка Ма-то,
но-ви двор-ја Ма-то,
Ро-са ќе за-ро-си,
че-љад ќе по-ро-си.
Кој те гледа Ма-то,
гом-на да ти ја-де!
Фиу, фиу, фиу, фиу, фиу,
фиу, фиу, фиу, фиу.

Мат, мат, мат, мат, мат
мат, матка, мат, сладкая (милая).
Собирай (свою) челядь, Матка,
(В) новый дом, Матка,
новые дворы, Матка,
Роса падет,
челядь вымочит.
Кто на тебя смотрит, Матка,
пусть ест твое г...!
Фиу, фиу, фиу, фиу, фиу,
фиу, фиу, фиу, фиу.

(Скопско; там же, 156)

Того же характера, но более лаконичное заклинание из центральной Македонии:

13. *Мат, мат, мат,*
мат, мат...
Е-ла, Ма-то,
е-ла, ду-шо.
Но-ва ку-ка
Кој те у-ро-чи
кур му у о-чи!
Фиу, фиу, фиу!

Мат, мат, мат,
мат, мат...
Иди сюда, Матка,
иди, душечка,
(В) новый дом.
Кто тебя сглазит,
хрен ему в глаза!
Фиу, фиу, фиу!

(Велешко; там же)

Ритмический и музыкальный рисунок всей песни достаточно прост и четок, к тому же последние две строки рифмуются: *уроци — у очи*.

В текстах из западной Македонии (Кичевско) любопытны чередования имени пчелиной матки: то *мато*, то *божо* (от *бог*). Т. Бицевский, обращая на это особое внимание, воспринимает эти имена как собственные и пишет их с большой буквы (*Мато, Маро, Божо*). Мы это написание сохраняем в оригинале, но пишем с маленькой буквы в переводе и передаем условно *мато* как *матка*, а *божо* как *богиня*.

14. *Мат, мат, мат, мат,*
мат, мат, мат...
Зби-рај ми се Ма-то,
зби-рај ми се доб-ро,
Дос-та иг-ра Бо-жо.
Е-те ро-са Ма-то.
е-те ро-са Бо-жо.
Пе-лин в го-ра Ма-то,

Мат, мат, мат, мат,
мат, мат, мат...
Собирайся-ка, матка,
собирайся-ка, добрая.
Хватит играть, богиня.
Вот и роса (пала), матка,
вот и роса (пала), богиня.
Полынь в лесу, матка,

пе-лин в го-ра Бо-жо,
 Но-ва ку-ка Ма-то,
 но-ва ку-ка Бо-жо,
 фиу, фиу, фиу.
 Дос-та пе-ја доб-ро
 мат, мат, мат, мат...
 до-ста иг-ра Бо-жо
 мат, мат, мат, мат...
 Зби-рај си ју Ма-то
 мат, мат, мат, мат...
 зби-рај си ју доб-ро
 мат, мат, мат, мат...
 Фиу, фиу, фиу.

попынь в лесу, богиня,
 Новый дом, матка,
 новый дом, богиня,
 фиу, фиу, фиу.
 Довольно ты пела, добрая
 мат, мат, мат, мат...
 довольно плясала, богиня
 мат, мат, мат, мат...
 Собирай их, матка,
 мат, мат, мат, мат...
 Собирай их, добрая
 мат, мат, мат, мат...
 Фиу, фиу, фиу.

(Кичевско; там же, 154)

По свидетельству Т. Бицевского, македонские крестьяне полагают, что за несколько дней до роения новая матка в улье поет, и музыкальный рисунок пчелиной песни как бы повторяет это пение, имитирует его. Это прежде всего касается особой игры губами, которая сопровождает некоторые из приводимых нами песен.

15. Мат, мат, мат, мат,
 Мат, мат, мат,
 Зби-рај ми се Ма-то
 зби-рај ми се доб-ро.
 Е-те ро-са Ма-то
 ќе ти те о-ро-си.
 Фиу, фиу, фиу, фиу
 фиу, фиу, фиу.

Мат, мат, мат, мат,
 мат, мат, мат...
 Собирайся-ка, матка,
 собирайся-ка, добрая.
 Вот и роса, матка,
 тебя вымочит.
 Фиу, фиу, фиу, фиу,
 фиу, фиу, фиу.

(Кичевско; там же, 155)

Этот текст по сути — сокращенный вариант предыдущего. Таким же сокращенным вариантом оказывается и песня из южной Македонии:

16. Мат Ма-ро мат,
 мат, мат, мат.
 Дос-та иг-ра Ма-ро,
 дос-та игра Бо-жо,
 но-ва ку-ка Ма-ро,
 но-ва ку-ка Бо-жо
 Фиу, фиу, фиу.

Мат, Маро, мат,
 мат, мат, мат.
 Довольно ты плясала, Мара,
 довольно ты плясала, Божа,
 новый дом, Мара,
 новый дом, Божа,
 Фиу, фиу, фиу.

(Битольско; там же, 153)

В южной и Эгейской Македонии в районе Битоля, Водена и Костура пчелиная матка в пчелиных песнях уже приобретает имя собственное *Мара*, возможно, в результате контаминации с именем Богородицы *Мария*, на что указывает и другое имя *Божо* 'божественная', переводившееся нами ранее как «богиня». На возможность сближения с культом Богородицы указывает и эпитет *блага* 'благая'.



(там же, 155)

17. *Мат, мат, мат, мат, мат,*
мат, мат, мат, мат.
Мат Ма-ру, мат Ма-ру,
мат Ма-ру
мат ма-ти-це, мат ма-ти-це,
мат ма-ти-це
мат, мат, мат, мат,
мат, мат, мат.
Мат ма-ти-це, мат ма-ти-це
мат ма-ти-це
Мат Ма-ру, Мат Ма-ру,
Мат Ма-ру,
Фиу, фиу, фиу, фиу.

Мат, мат, мат, мат, мат,
мат, мат, мат, мат.
Мат Мару, мат Мару,
мат Мару
мат матушка, мат матушка,
мат матушка,
мат, мат, мат, мат,
мат, мат, мат.
Мат матушка, мат матушка,
мат матушка
Мат Мару, Мат Мару,
Мат Мару,
Фиу, фиу, фиу, фиу.

(Воденско, там же, 156)

Текст, приведенный выше, фактически непереволим, он весь, подобно стихотворению Велимира Хлебникова о смехачах, построен на одном корне — *мат*, если учесть, что и имя *Мара* восходит также к нему. Слово *матица*, вероятно, можно было бы переводить как «матушка», так как оно обозначает пчелиную матку; но и *матушка* может быть понято в таком же смысле. Весь текст является развернутым кратким заклинанием, сопровождаемым пением, заклинанием, подобным тем, которые будут приведены ниже. Еще один текст из Эгейской Македонии (Костурско) свидетельствует о дальнейшем развитии имени пчелиной матки: *Мато=Мара=Маруша* и превращении его в одном виде (жанре) текста из нарицательного (уменьшительного и ласкательного) в собственное.

18. *Куп Ма-ро, куп, куп, куп, куп,
Куп Ма-ру-ша, куп, бла-гу-ша.
Сен-ни ми ми-ла, сен-ни ми бла-га.
Ту-а мај-ка, ту-а тат-ко
Куп Ма-ро, куп, куп, куп, куп.
Ве-тар ве-је, не-кој зе-је,
Сен-ни ми ми-ла, сен-ни ми
бла-га
Куп Ма-ро, куп, куп, куп, куп.
Ве-тар ве-је, тич-кој зе-је.
Куп Ма-ро, куп, куп, куп, куп.
Ту-а брат-ја, ту-а сес-три,
Куп Ма-ро, куп, куп, куп, куп.
Е-лај ми, е-лај ми.*

*Тут, Мара, тут, тут, тут, тут,
Тут, Маруша, тут, дорогуша.
Сядь-ка, милочка, сядь-ка, дорогая.
Сюда, матушка, сюда, батюшка
Тут, Мара, тут, тут, тут, тут.
Ветер веет, кто-то зияет,
Сядь, моя милая, сядь моя
дорогая.
Тут, Мара, тут, тут, тут, тут.
Ветер веет, ... зияет.
Тут Мара, тут, тут, тут, тут.
Сюда, братья, сюда, сестры,
Тут Мара, тут, тут, тут, тут.
Иди, иди ко мне.*

(Костурско; там же, 154)

В данном случае *блага* переводилось как «дорогая», хотя прежде сохранялся буквальный перевод «благая». Его можно принять и в этом случае, если учесть, что *блага* в македонском языке означает и 'сладкая', и 'мягкая', и 'добрая, добросердечная', что в эпитете приблизительно соответствует русскому *милый, дорогой, сладчайший*. Вероятно, по отношению к пчелиной матке и уместен эпитет *сладкая*. Что касается междометия *куп*, то его перевод наречием *тут* еще более условен и сделан в целях сохранения ритма. Междометие *куп*, вероятно, связано с наречием *купно* 'вместе, целиком', и его точнее было бы перевести описательно 'держись купно' или 'держи купно'. Именно на такой характер первых заклинательных строк и указывают краткие ритуальные формулы, известные в той же южной Македонии (район Гевгелии) и в некоторых сербских зонах:

Кут, кут — мат, мат!

Кут, кут — мат, мат!..

(Гевгелия; Тановић 1927, 400)

В данном случае междометие *кут* ассоциируется с корнем **kot*, от которого и рус. *кут, куток, закуток*, и макед. *куќа*, болг. *къща* 'дом' (из **kot-ja*). И хотя в македонском рефлексом **р* является *а* (ср. ст.-сл. *пѣть*, макед. *пат*, рус. *путь*), слово *куќа* 'дом' является общемакедонским, очевидно, под влиянием северномакедонских говоров.

В западной Сербии в селах на горе Златибор, когда ловят вылетевший рой, свистят и кричат: «Пани, мацо, земљи, мацо!» (Припади, матка, к земле, матка!), а когда пойманный рой вытрясают в улей, кричат: «У кућицу, мацо, лета кућа, мацо!» (В дом, матка, хороший дом, матка!) — и полагают, что с этими словами рой быстрее устремится в улей (Поповић 1925, 342–343).

В центральной Сербии, в Шумадии, в районе Гружи, когда вылетевший из улья новый рой сядет на ветку дерева, его опрыскивают чистой водой, к нему подносят новый пустой улей, натертый маточником, а пчелам кричат: «Мац, мац, к земљи мацо, у кућицу, мацо!» (Мац, мац, к земле, матка, в домик, матка!) (Петровић 1948, 72–73).

Аналогичные призывы произносятся сербами во Фрушкой Горе (область Срем, Воеводина), где при поимке вылетевшего роя бьют во что-либо железное и призывают: «Сед', мацо! Сед', мацо!» (Сядь, матка! Сядь, матка!). При этом подставляют улей, натертый листьями грецкого ореха, а когда рой войдет в новый улей, покрывают его скатертью или простыней (Шкарић 1939, 130).

Сербы, живущие в Височкой Нахии (центральная Босния), призывают роящихся пчел словами: «Хајд у кућицу, мајка! Медена кућа, мајка!» (Иди в домик, мать! Медовый дом, мать!) (Филиповић 1949, 199). При этом кто-нибудь перебрасывает через рой кочергу, а другой быстро снимает штаны, становится на колени и смотрит на рой через одну из штанин.

Сербы в Поповом Поле (южная Герцеговина) заманивают новый рой словами: «Сшеди, мајко медена, ево сшедо и ја! У кућицу мајко!» (Сядь, мать медовая, вот сел и я! В домик, мать!) (Мићовић 1952, 253). Слова эти произносятся трижды. При этом производится следующее магическое действие. Из трех загонов для скота берут немного шерсти, из нее сучат нитку и закапывают ее под улей, затем снимают с себя что-либо из одежды, выворачивают эту одежду наизнанку, бросают ее перед собой и тогда говорят приведенные выше слова.

В Грбле около Которской бухты (Черногория) сербы, по свидетельству Вука Врчевича (XIX в.), когда должны были роиться пчелы,

намазывали новый улей травой любницей (маткина душка, *Viola odorata*) и трижды кричали: «Сједи мајко, сједох ја! Белорина мајко! Сједи мати медена! / Смири домак, мајко, смири мати медена! Таруке!» (Сядь, матушка, сел и я! Пойди сюда, матушка! Сядь, матушка медовая! / Успокой (свой) дом, мать, успокой, матушка медовая! Таруке!) (Вукова грађа 1934, 32–33).

Относительно звуко сочетания *Таруке* Вук Врчевич пишет: «...это трудно описать, потому что произносится исключительно губами», — т. е., надо полагать, не имеет значения.

Когда же матка с пчелами начнет влетать и вползать в новый улей, тогда еще трижды произносится: «Не били урок, мајко!» (Пусть не сглазят, матушка!) (там же, 33). Тот же Вук Врчевич наблюдал в тех же краях, как ловили рой без этих заклинаний.

Материал из хорватской народной традиции, которым мы располагаем, небогат. Так, нам известно всего одно свидетельство из Лики, из села Ивчевич-Коса, где, когда вылетает новый рой и его ловят, хозяин накидывает на себя чистую белую скатерть или простыню, берет новый улей, покрывает его черным покрывалом и ставит в тень, а хозяйка садится голым задом на землю и пришептывает: «Meden kuća majka, sidi majka, u kuću majka» (Медовый дом, мать, сядь, мать, в дом, мать) (Hećimović-Seselja 1985, 32). При этом хозяйка берет в руки камешки и бьет камешком по камешку.

Есть основания предполагать, что многие из приведенных выше заклинаний произносились нараспев, как бы пелись, о чем как будто свидетельствует и записанное Вуком Врчевичем звуко сочетание «таррруке!», соответствующее тем финальным звуко сочетаниям, которые в македонской традиции записываются как «фиу, фиу, фиу». Можно лишь выразить надежду, что будущие собиратели обратят внимание на эту деталь. Не меньший интерес представляют и детали ритуала ловли роя, которые также зафиксированы неполно или случайно. Все же ценны свидетельства о трехкратности исполнения заклинаний, о ритуальной нагоде, известной также в сербском ритуале добывания «живого огня» и во многих иных обрядах. Перебрасывание через рой кочерги входит в один ряд с перебрасыванием через дом разных «сакральных» предметов, с перебрасыванием пояса и т. п. Об употреблении белой скатерти, простыни или рубахи с целью нейтрализовать дурной глаз уже говорилось, к тому же заклинания от сглаза включены и в тексты пчелиных песен. Любопытны и обряды выворачивания одежды, для того чтобы повернуть рой, вернуть пчел в дом, в «новый дом», а также ритуал рассматривания через рукав или штанину, известный в нескольких славянских традициях не только в пчеловодческой практике. Опыскивание водой, вероятно, можно поставить в связь с хорошо вы-

раженной в текстах угрозой дождя, а сидение на земле — типичная имитативная магия или даже «этимологическая» магия, побуждающая пчелиный рой «сесть» в улей.

Перечисленные ритуальные действия архаичны. Они присутствуют также в целом ряде других славянских обрядов, отличающихся устойчивостью традиции и древностью ее истоков. Эти же особенности характерны и для смысловой стороны пчелиных песен, построенных на умиловительных, приглашающих и одновременно устрашающих мотивах, что типично также для заклинаний и текстов, употребляющихся при ритуальной защите от града, при защите от повальных болезней и подобных напастей. Напомним еще раз, что при обряде защиты от градовой тучи сербы в Драгачеве и в других зонах ставили трапезный столик с хлебом, солью и свечой, и в то же время мужчина махал топором, как бы рассекая воздух и тучу, а женщина махала косой. При этом произносился такой или подобный отгонный текст: «Еј ви, утопљеници и обешеници! / Вратите бијела говеда тамо! / Веће чудо 'вамо него тамо...» («Эй, вы, утопленники и висельники! / Верните белых коров (говяд) туда! / Больше чудо-юдо здесь, чем там...») (Толстые 1981б, 63).

Умиловительство пчелиной матки выражается множеством ей адресованных ласкательных и позитивных эпитетов (*блага, благуша, мила, вредна* 'прилежная, трудолюбивая', *лепа* 'милая, красивая', *млада, мирна*) или эпитетов того же свойства, характеризующих предназначенный ей и ее рою (*челяд, јато*) дом-улей (*дом, домак, кућа, кућица, кошница*), который называют медовым, новым, почищенным, наряженным и т. п. (*медна кућа, почићена, покадена, осушена, окитена*). В то же время, если она не войдет в новый улей, ее ожидают дождь, который ее простудит или утопит (*киша иде, ће ти олади, ће ти удави*) или намочит крылья (*киша ће... теби крила квасити*), роса, которая ее вымочит (*роса роси, роса ќе зароси*) и вымочит пчел (*челяд ќе пороси*), туман, в котором она заблудится (*магла ће да падне, па ће залутаи, матка*), ветер, который может далеко отнести (*ветар ће подуне, па ће однесе*), солнце, которое может обжечь (*слунце ће огреје, ће опече*), и т. п.

Наконец, в некоторых текстах обнаруживаются вставочные формулы от сглаза (*кој те урочи, кур му у очи!* или *кој те гледа... гомна да ти јаде!*), которые, надо полагать, употребляются не только при роении пчел, но и в других обстоятельствах и обрядах.

Пчелиные песни демонстрируют неразрывную связь обряда с поэтическим текстом, «вырастание» поэтического текста из обряда, их синкретичность, взаимообусловленность. Внимательное знакомство с текстами сербских пчелиных песен и с ритуалами, которыми они сопровождаются, убеждает нас в том, что мотивы песен определяются обрядом и ситуацией. Невольно вспоминаются слова В. Я. Проппа,

сказанные применительно к сказке: «...сказку нужно сопоставлять с обрядами и обычаями с целью определения, какие мотивы восходят к тем или иным обрядам и в каком отношении они к ним находятся». Однако, продолжает свою мысль В. Я. Пропп, в ряде случаев фольклористу придется, сведя мотив к обряду, устанавливать, что мотив восходит к переосмысленному обряду, а во многих случаях еще объяснять и сам обряд. Но это, как полагает В. Я. Пропп, «дело уже не фольклориста. Фольклорист вправе, установив связь между сказкой и обрядом, в иных случаях отказаться от изучения еще и обряда — это завело бы его слишком далеко» (Пропп 1986, 26). На наш взгляд, опасения, что изучение обряда «заводит слишком далеко», должны быть преодолены, в особенности когда речь идет о таких типах текстов и обрядов, которые достаточно четко обнаруживают определенную жанровую специфику, демонстрируют процесс становления жанра при безусловной синкретичности ранних обрядовых поэтических текстов.

Пчелиные песни являются текстами ранней славянской обрядовой поэзии. Славянская обрядовая поэзия в целом хранит подлинные черты индоевропейских древностей в большей мере, чем обрядовая поэзия европейского Запада. Об этом более восьми десятилетий тому назад убедительно писал Е. В. Аничков: «Богатая содержанием и еще полная истинной поэзии обрядовая поэзия славян сама заставит вспомнить о себе; она не только доставит множество поучительных аналогий; целый ряд таких фактов, которые приблизят к пониманию самого смысла обряда и самого назначения песни, она сделает больше: при сопоставлении западноевропейской обрядовой песни со славяно-русской центр интереса перенесется с Запада на Восток, и общую схему доставит именно обрядовый обиход Восточной Европы. Западные песни только войдут в эту схему, заняв то там, то здесь укромное место и намекая этим на то, что когда-то и на Западе пелись подобные же песни в подобном же применении» (Аничков 1903, 22–23). Таковым было мнение одного из первых учеников и последователей А. Н. Веселовского, основателя и защитника сравнительно-исторического метода в нашем литературоведении и фольклористике. Следуя этому методу, Е. В. Аничков сделал заключения в духе компаративистики, в плане внешней реконструкции западноевропейских фактов, на основе материала славянского, восточноевропейского, касающегося весенней обрядовой песни. Но филологическая компаративистика, в особенности в языкознании, пошла дальше в развитии своего метода и выдвинула принцип и разработала методику внутренней реконструкции, реконструкции на основе фактов одной системы, одной традиции, без привлечения материала родственных традиций. Тексты пчелиных песен именно в этом отношении имеют большую ценность, так как они демонстрируют од-

ну из начальных стадий формирования обрядовой поэзии внутри одной традиции, в данном случае сербской, которая в своем длительном развитии обогатила не только свой обрядовый фольклор, обрядовую поэзию, но и поэзию лирическую и эпическую, занявшую свое почетное место в мировом эпосе. Вся система сербского фольклора своими корнями уходит в праславянский период, но некоторые жанры и фрагменты фольклора претерпевали более активное развитие, подвергались большей модификации, приобретали новые формы (гайдуцкие и ускокские песни, лирические песни, сказки, новеллы, предания и т. п.), а некоторые оказывались более консервативными. Особо консервативными показали себя малые жанры фольклора, связанные с ритуальными действиями и функциями. Именно к ним и принадлежат доселе мало изучавшиеся пчелиные песни. Вероятно, к ним, более чем к другим песенным жанрам сербского и славянского фольклора, применимо положение А. Н. Веселовского: «В начале движения — ритмически-музыкальный синкретизм, с постепенным развитием в нем элемента слова, текста, психологических и ритмических основ стилистики». Этими словами начинались итоги первой главы «Синкретизм древнейшей поэзии и начало поэтических родов» из знаменитого сочинения «Три главы из исторической поэтики», написанного почти век тому назад (Веселовский 1940, 316).

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Пчелиные песни в сербской и македонской народной традиции // Русский фольклор. СПб., 1993. Т. 27. С. 59–72.

МАГИЧЕСКАЯ СИЛА ГОЛОСА В ОХРАНИТЕЛЬНЫХ РИТУАЛАХ

Магическое действие голоса в славянской народной традиции обнаруживается в разных жанрах и в разных функциях. Оно присутствует в той или иной мере во всех устных вербальных текстах ритуально-магической направленности — в заговорах, заклинаниях, словесных оберегах, приветствиях и благопожеланиях, народных «молитвах» и т. п. Высота голоса, крик или шепот, а также молчание (нулевая ступень) играет существенную роль во многих обрядах и повериях, требующих словесного выражения (или его полностью исключающих). Из немалого числа случаев, когда голос определяет суть и эффект всего ритуального акта, нами избран лишь один, достаточно обособленный тип действия — ограждение пространства голосом от вредоносной и нечистой силы. Граница слышимости голоса создает защитный магический круг, но такая же граница может возникнуть, если производить ритуальный стук, треск и шум ударами по железу, сковородке, кастрюле и т. п. Функциональным «синонимом» голоса, треска и шума оказываются у славян огонь (костер) и камень: в этих случаях площадь круга и величина окружности определяются границей, до которой распространяется свет от костра, и расстоянием — радиусом, на которое брошен камень. Дополнительные, часто существенные признаки легко выделяются из описаний ритуалов, которые приводятся ниже. Сербь в Косово и Метохии в Подриме полагали, что человек, впервые увидевший весной змею, должен крикнуть как можно громче свое имя, т. е. как бы позвать самого себя. Это следует сделать для того, чтобы весь год змеи были удалены от него на расстояние слышимости его голоса. В соседней зоне, в долине реки Ибар, сербы также, увидев впервые весной змею, должны были тотчас воскликнуть свое имя, а затем назвать день недели того дня, когда случилась встреча. Например: «О, Иване, јеси ли чуо данас је среда?» (О Иван! Слышал ли ты, что сегодня среда?). В западной Сербии, в районе Пожеги женщины на Благовещение на раннем рассвете бьют чем-либо по сковородкам для того, чтобы весь год змеи не подползали к ним ближе границы слышимости. Подобный ритуал известен словенцам, живущим на Черном Верху около Идрии. Они в Великий четверг били палками в двери домов, чтобы змеи не подходили к дому, а держались от него в стороне на таком расстоянии, на каком слышится стук палки. Про этот ритуал говорили, что его исполнители *Boga strašio* (страшат Бога). На Украине, в Галиции, в селе Зеленица (Надвирнянский повет) на Благовещение хо-

зяин со звонком обегал хату нагишом, повторяя: «Як далеко чути сего дзвінка, аби так звірка за далеко не сьміла приступити до мої худоби». А на Русском Севере, в Вологодском уезде в Великий четверг ходили в лес кричать, для того чтобы не было хищных зверей. Кричали: «Волки, медведи, из слуха вон; зайцы, лисы, к нам в огород!», и при этом стучали в сковороды, звонили в коровьи колокольчики и т. п. Аналогичны ритуалы, совершаемые с огнем. В болгарских селах около Пловдива (Перуштица и Брестовица) на Юрьев день жгли солому, оставшуюся от Сочельника, на пригорках и возвышенных местах, чтобы летом не бил град. Крестьяне при этом поясняли, что на том пространстве, на котором виден огонь, град не будет бить посевы. Такие же представления и действия совершались и в Македонии, в окрестностях г. Куманово. В Болгарии и Македонии они распространены довольно широко, только ритуал может происходить и на Масленицу, и на Еньов день, соответствующий русскому Ивану Купале. Сербы Боснии, живущие около г. Фоча, весной, услышав первое кукование кукушки, считали нужным взять в руки камень и бросить его как можно дальше от себя со словами: «Колико камен од мене, толико гује бежале од мене» (Насколько камень далеко от меня, настолько пусть и змеи бегут от меня). Это делали, чтобы летом не встречаться со змеями. Такой же ритуал с аналогичным приговором исполняли сербы в день Сорока мучеников в зоне Тимока (северо-восточная Сербия) и в день св. Феодора Тирона рано на рассвете в Поморавье, около Алексинца (восточная Сербия).

Любопытный пример, свидетельствующий о веровании, согласно которому шум и треск может привести к обратным, отрицательным результатам, отмечен в Словакии, в зоне г. Тренчин. Там полагали, что если во время чтения 12 евангелий бить прачом белье, то по всей округе, где будут слышны удары прача, останутся бесплодными фруктовые деревья. Однако большой вред может быть нанесен и другим способом. Болгары в Добрудже, в селе Зафирово, считали, что молодка после свадьбы на определенное время становится нечистой и тем самым опасной настолько, что, если она наступит босой ногой на землю, на земле все «сгорит» и трава повянет. Поэтому молодая жена (*прясна булка*) ходит не разуваясь, не снимая с себя верхней одежды и потупя взор, обратив его лишь под ноги, ибо если она поднимет голову и посмотрит вокруг себя, то на всем пространстве, которое охватит ее взгляд, летом будет бить град. Такое ограничение в поведении молодой супруги длится сорок дней после свадьбы или до первого большого праздника после венца — до Юрьева дня, Вознесения и др.

И, наконец, последний пример, свидетельствующий о пользе громкого голоса. Сербы из Поморавья около г. Лесковац (с. Вуяново) считали нужным выходить на Рождество на хлебное поле и катать по не-

му рождественский круглый калач от одного края поля к другому. При этом следовало очень зычно кричать: «Колики глас, толики клас!» (Какой голос, такой колос). Затем «пахари» возвращались в дом и разговлялись после Рождественского поста. В восточной Сербии, также около г. Лесковац (с. Разгойна) градовую тучу женщины останавливали пением песни, описывающей «муки» пшеницы или конопли. Змеи, по мифологическим представлениям славян, — представители подземного мира, уходящие в этот мир на Воздвижение и возвращающиеся на землю на Благовещение. Они опасны и в прямом, и в мифологическом смысле. Град — орудие небесного мира, кара, большая, чем гром. Этим двум вредоносным силам противостоит голос, а в ряде случаев свет (огонь) и камень. И огонь (свет), и камень играют большую роль в славянских мифологических представлениях и обрядах. Немаловажна в них и роль имени, дня недели, а также дня, когда исполняется ритуал. Русское *чур*, которое выкрикивалось для защиты от нечистой силы, создавало, по представлениям древних восточных славян, такое же огражденное пространство, о котором речь шла выше. Слово *чур* было бранным, матерным. Первейшей и древнейшей функцией матерщины была защита от нечисти, о чем уже имеется немалое число свидетельств.

Первая публикация:

Н.И. Толстой. Магическая сила голоса в охранительных ритуалах // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995 г. М., 1995. С. 103–106.

ДОПОЛНИТЕЛЬНЫЕ СУЖДЕНИЯ О РЕКОНСТРУКЦИИ ПРАСЛАВЯНСКОЙ ФРАЗЕОЛОГИИ

Без малого четверть века тому назад в докладе на VII съезде славистов (Варшава, 1973) «О реконструкции праславянской фразеологии» мною были выдвинуты для обсуждения следующие три несколько парадоксальных положения:

I. Степень надежности отнесения фразеологизма к праславянскому (общеславянскому) периоду или фонду повышается в тех случаях, когда фразеологизм фиксируется не во всех славянских языках или не в большинстве этих языков, а в меньшем числе славянских языков, и притом он распространен не повсеместно, а рассеянно — в архаических диалектных и этнокультурных зонах. Степень надежности включения фразеологизма в древний славянский идиоматический фонд повышается также тогда, когда он неизвестен ряду индоевропейских языков, прежде всего языкам Западной Европы, старым «классическим» и новым литературным «мировым» языкам.

II. Степень надежности отнесения фразеологизма к праславянскому (общеславянскому) фонду падает, когда его форма, формальный состав компонентов и содержание-смысл (значение) в разных языках и в относящихся к ним культурных традициях мало отличны, весьма близки друг к другу, схожи и слабо варьируются. И наоборот, степень надежности повышается, когда фразеологизм имеет много вариаций, когда варианты достаточно удалены друг от друга и некоторые из них частично разрушены, когда они формально различны.

III. Степень надежности отнесения фразеологизма к достаточно древнему периоду существования славянских языков повышается, когда нет близкого сходства вариантов в семантической (смысловой) и особенно в функциональной сфере, т. е. в сфере бытования (употребления) фразеологизма (Толстой 1973а, 277–278)¹.

Нетрудно заметить, что для классической фонетической, морфологической и этимологической реконструкции требуются, в принципе, предпосылки обратного свойства. На чем же основана такая «перевернутость» исходных условий фразеологической реконструкции?

¹ Три «парадоксальных» положения требуют уточнения. Для первого положения существенно признание диалектной дробности праславянского (общеславянского) языка, т. е. существования лексических и пока еще не выясненных фразеологических диалектов; для второго и третьего положения существенна возможность установления единства происхождения, родственности и «генетической цепочки» различных вариантов и смыслов (значений) фразеологизма.

Во всех трех упомянутых положениях — при близости форм, семантики и функции фразеологизма, при его широкой распространенности и малой вариативности, возникают опасения и предположения, что эти факты-показатели связаны не с древней исконной общностью формы и содержания, а с калькированием, либо с поздним книжным появлением и распространением фразеологизма, либо, наконец, и с тем, и с другим².

Конечно же, имеются такие типы фразеологизмов, в которых с первого взгляда очевидны или их национальные и исторические корни («как швед под Полтавой»), или их прямое, а иногда и ошибочное, слепое калькирование («влачить жалкое существование», «собака зарыта», «не в своей тарелке»), но во многих случаях происхождение остается неясным. Хорошим показателем калькированных фразеологизмов является, помимо прочего, их позднее появление и их отсутствие в диалектной среде, хотя эта среда, в общем, не защищена от проникновения калек. Выясняя характер фразеологизма по признаку калькированности/некалькированности, мы делаем первый шаг к решению вопроса, когда и где возник рассматриваемый фразеологизм. Для ответа на этот вопрос существует немало прямых и косвенных показателей. Укажем на один из таковых.

В варшавском докладе «О реконструкции праславянской фразеологии» не ставился вопрос о функционировании фразеологизма, о той среде и тех условиях, в которых тот или иной идиоматический оборот употребляется. Короче говоря, речь не шла о характере текста, в котором выступает определенный словесный оборот. В то время как есть такие идиомы, которые не употребительны вне определенных текстов, а есть обороты, которые лишены подобных ограничений. Выбранный нами пример ставит эту проблему.

Еще в начале нашего века М. И. Михельсон в фундаментальном для своего времени «Опыте русской фразеологии», вышедшем под заглавием «Русская мысль и речь. Свое и чужое» поместил под № 1101 фразеологизм: *«Сыр-бор загорелся (иноск.) о большом шуме (из пустого); От искры сыр-бор загорелся (говорится о крупной разладице из-за пустяков)»*. Иллюстративный ряд статьи № 1101 был снабжен примерами из сочинений И. С. Тургенева, А. Ф. Писемского, А. Н. Островского: «Одна из наших девушек увидела часы в его руках и немедленно донесла об этом тетке. *Сыр-бор загорелся*. И. С. Тургенев. Часы; От ней весь *сыр-бор* потом и *загорелся*. А. Ф. Писемский. Старая барыня; За что, про что *сыр-бор горит?* — За девку. В руках

² О механизме калькирования фразеологизмов и о причине их легкой адаптации в иноязычной (инокультурной) среде см. подробнее: (Толстой 1973а, 267).

была да отняли из рук. А. Н. Островский. Воевода» (Михельсон 2, 352–353). Сходные примеры, извлеченные из произведений русских писателей не только XIX века, но и века XX, представлены во фразеологических словарях, вышедших под редакцией А. И. Молоткова (1967) и А. И. Федорова (1991), а также в семнадцатитомном академическом «Словаре современного русского литературного языка» (1950–1965). В. Даль был весьма лаконичен; он дал без толкований только идиом *сыр-бор разгорается* и поместил его под словом *сырой* (Даль 4, 681). Все примеры из упомянутых словарей свидетельствуют об устойчивости формы *сыр-бор загорелся, горит* (в относительно редких случаях без глагола, только *сыр-бор*) и значения рассматриваемого фразеологизма: 'начался или происходит какой-то конфликт в достаточно острой форме'. К этому может быть добавлен семантический нюанс — 'острота конфликта не соответствует поводу'. Вероятно, М. И. Михельсон был в своем определении точнее своих последователей. Он пояснял: «о большом шуме (из пустого)». В словаре под редакцией А. И. Молоткова дается толкование: «по какой причине, почему началось что-либо, происходит что-либо» (ФСРЯ, 468), а в новом словаре под редакцией А. И. Федорова: «происходит что-либо из-за кого-либо, по какой-то причине» (ФСРЛЯ 1, 33). Оба толкования достаточно расплывчаты и неопределенны: «происходит» «что-либо», «кого-либо», «по какому-либо поводу». Но оставим в стороне проблему толкования фразеологизма и отметим лишь, что семантика его достаточно однозначна, а форма весьма архаична и устойчива, что позволяет предположить его древнее происхождение (ср. подобные устойчивые сочетания с краткими прилагательными — *мать сыра земля, во сыру землю, по белу свету* и т. п.).

Фразеологические, толковые и диалектные словари украинского и белорусского языков не фиксируют интересующий нас фразеологизм. Не обнаруживается он и в многочисленных и разнородных словарях западно- и южнославянских языков. Таким образом, можно бы было утверждать, что идиом *сыр бор* — исключительно великорусское выражение. Однако это не совсем так.

В двух архаических и соседствующих южнославянских зонах — на юго-востоке Сербии и северо-востоке Македонии в святочном ритуале ряженных обнаруживается интересующее нас словосочетание. Так, в небольшом сербском крае Буяновац, в долине реки Моравица, в новогоднюю ночь «на Васулицу» (13.01. н. ст. — 31.12. ст. ст.), как и во многих других краях славянского мира, ходят по селу группы ряженных, основная цель которых принести в дом благополучие, плодородие, приплод скота. Сами ряженные обычно говорят, что они посещают дома, чтобы у хозяев уродился урожай и чтобы получить от них по-

дарки. Группа обходчиков-ряженных (*сировари*) состоит из молодых ребят и мужчин от десяти- до тридцатилетнего возраста, которые исполняют роли снохи-молодки (*снашка* или *баба*), жениха (*младоженья*), старца (*старејко*), свекрови (*свекрва*) и остальных сватов (*сватови*). Обходчики надевают вывороченные шубы, обвешиваются звонками, колокольцами, связками чеснока, мажут себя сажей. По-особому одета *молодка*, которая может оказаться и с усами, т. к. ее роль, как и других персонажей, обязательно исполняет мужчина. На ней красивая крестьянская юбка, платок, у нее на руках младенец-бастард (*копильчаке*), сделанный из тыквенного сосуда. У каждого ряженного «сировара» в руках срезанная в тот же день свежая, «сырая» (*сирова*) палка. По этой палке-посоху новогодние ряженные у сербов, болгар и македонцев называются *сировари*, *сурвакари*, *сурваскари*. Теми же словами нередко именуется и сам ритуал.

Группа «сироваров», совершающая свой обход, не должна входить в дом целиком, — кто-то, один или двое, должен оставаться снаружи, и таких зовут *надворници*. При этом ряженных нельзя пересчитывать ни в коем случае, ибо есть убеждение, что если их пересчитать, «кто-то из них умрет в грядущем году». Обходы совершаются с шести вечера до полуночи: в полночь наступает Новый год, и хождение по дворам и домам прекращается. И хотя кто-то остается на дворе, именно в доме, а не перед домом, совершается кульминационная часть всего обряда. Жених (*младоженья*) и сноха-молодка (*снашка* или *баба*) имитируют супружеское сношение, оплодотворение. А в это время один из «сироваров», тот, кто обладает самым зычным голосом, кричит — «благословляет» (*бласиља*): «Честита вам Нова Година, сас здрављу, сас паре, с' дечиња, с' белиња!...» (Поздравляем вас с Новым годом, со здоровьем, с деньгами, с ягнятами...) и т. п. В конце своего «благословения» он кричит: «Сирово!» (Сырое!), а все остальные ему хором отвечают: «Борово!» (Боровое, сосновое!). Затем следуют два действия, имеющих не столь ярко выраженный магический характер. Во-первых, «сировари» собирают «дары», угощения, которые они получают после возгласа одного из их дружины: «Еј, домаћине, дај мешћинку, сланинку и гостинку!» (Эй, хозяин, дай мясца, сальца и гостыюшку!). *Гостинка* — гостыюшка, девушка в доме на выданье, которая должна выйти замуж в грядущем году. Во-вторых, получив дары, все «сировари» выходят в сени (*на балкон*) и танцуют *коло* (в круг) под аккомпанемент гармоники или аккордеона (в прошлом это были зурна, барабан и волынка). Коло ведет всегда *снашка*, что еще раз подчеркивает, что она центральная фигура в ритуале. Прощаясь с домом и его хозяином, «сировари» кричат: «Сирово, борово и све у кући весело!» (Сырое, боровое и все в доме веселое!). В тех редких случаях, когда «сироваров» в дом

не пропускают, они бесчинствуют, притом бесчинства эти носят также регламентированный и ритуализованный характер: заваливают двери дома или ворота, вытаскивают телегу из сарая и переворачивают ее, хватают хозяйский плуг и бросают его в речку или ручей³ и при этом все время кричат: «Сирово, борова! Све по кући хораво!» (Сырое, борова! Все, что в доме, гиблое!) (Васић 1979, 222–223).

В близкой от Буяновца местности, в северо-восточной Македонии, в селах, расположенных около города Куманово, в канун Нового года по старому стилю (Васильева дня) также собирались группы молодежи для обхода сельских домов. Во дворе каждого дома они пели, играли на музыкальных инструментах и танцевали (*играли*) в хороводе (*оро*), «чтобы у хозяина скот тоже *играл*, т. е. был здоров». При этом хозяин выходил из дому с лампой в руке и выносил дары. Танцуя, они выкрикивали «Сирово и борова», что должно было выражать желание, чтобы грядущий год был «сировым», т. е. сырым, влажным, не засушливым. На следующий, первый день Нового года по старому календарю они же ходили в масках и маскарадных нарядах по селу, изображая девок, баб, бабушек и стариков. «Старики» делали себе горб из соломы и ею же обвязывали себе ноги, вероятно, провоцируя тем самым будущий урожай (Влаховић 1935, 122).

Зафиксированная в окрестностях Буяновца триада *Сирово! Борова! Весело!* ярко выражает славянскую народную мифологическую символику. О концепте слова **vesel-* и его ритуально-идеологическом значении написана уже отдельная работа, в которой рассмотрены сферы функционирования этого слова, связанные с ним словесные клише и подобные явления (Толстые 1993, 162–186). Наше внимание поэтому будет сконцентрировано на несколько непривычных для носителей русского языка сербских и македонских образованиях *сирово* и *борова*. Эти слова в приведенных выше контекстах выступают в формальном отношении как субстантивированные прилагательные, а в смысловом, семантическом отношении как отвлеченные понятия, синтезирующие основные нематериальные, в первую очередь, мифологические признаки конкретных видов деревьев (серб. *бор*, *врба*, *дрен*) или конкретные свойства разных видов растительности (дерева, цветка, травы, плода, зерна), а также почвы (необработанность, сухость, насыщенность влагой — сырость), атмосферы (также сырость, сухость) и т. п.

В том, что рассматриваемый микротекст *сирово, борова* не уникален, не единичен для сербской традиции, убеждает нас другое подоб-

³ Переворачивание телеги или саней связано с погребальным обрядом, а бросание плуга в реку или ручей — с засухой. См. об этих ритуальных действиях подробнее: (Толстой 1990; Толстые 1978а).

ное заклинание: «Пусти врбово, узми дреново!» (дословно: Оставь вербовое, возьми кизиловое!). Этот вербальный текст совершенно непонятен в сербском оригинале, а тем более в переводе, если его отделить от ситуации, от акционального текста и от объекта, на который он направлен, и не знать, что верба в славянской традиции символизирует быстрый рост (ср. вост.-слав. пожелание «Расти, как верба!», произносимое при битье вербовой веткой в Вербное воскресенье), а кизил, по-сербски *дрен*, символизирует крепость и здоровье (ср. серб. *здрав као дрен* 'крепкий, как кизил'). Опять же слова «Пусти врбово, узми дреново!» не произносятся как пословица или поговорка, как благопожелание, а как заклинание в определенных условиях в конкретном ритуале. А именно: в центре Шумадии, в живописном крае, называемом Гружа, когда принимали за уши новорожденного теленка или ягненка чистыми, предварительно вымытыми руками, говорили: «Пусти врбово, узми дреново!» и тут же через пасть едва успевшего появиться на свет животного протаскивали соломинку, «чтобы оно было прожорливо» (Петровић 1948, 329).

Вхождение слова *сырово* в круг народных магических слов не вызывает удивления. Само понятие и сам признак 'сырое' противостоит понятию и признаку 'вареное' ('сушеное' и т. п.), на что в свое время обратил пристальное внимание Клод Леви-Стросс. Признаковая оппозиционная пара 'сырое' — 'вареное' семантически соприкасается или, вернее, в значительной мере перекрывается другой парой 'живое' — 'мертвое'. Последняя оппозиция занимает одно из ключевых мест в структуре или иерархии таких фундаментальных бинарных оппозиций, как 'правый' — 'левый', 'мужской' — 'женский', 'хороший' — 'плохой', 'восточный' — 'западный', и пронизывает всю систему славянских вообще и сербских в частности народных мифологических представлений и верований (Толстой 1987). Неудивительно, что обращение к концепту 'сырой', 'живой' присутствует в новогоднем обряде, насыщенном магией плодородия, призванном пробудить и укрепить жизненные силы природы и земли. Не случайно в ряде славянских языков постоянным эпитетом слова *земля*, наряду с эпитетами *святая*, *черная*, оказывается прилагательное *сыра* (в русском языке обычно в архаической краткой форме: *сыра земля*, *во сыру землю*), что было уже рассмотрено мною в отдельной работе (Толстой 1994б). Показательны в этом смысле и русское диалектное словосочетание *бухяя земля* 'земля, напоенная влагой, земля, оттаявшая после зимних морозов, теплая и способная к плодородию' и фольклорный фразеологизм *мать сыра земля*, имеющий, по наблюдениям Р. О. Якобсона, древнюю иранскую параллель. В этот ряд входит и сербское диал. *Црна земљице*, по Богу *мајнице* 'Черная земляца, матушка моя по Божьей воле' (село

Власеница около Сараева), представляющее собой обращение к земле в начале любовного заговора (Драгичевић 1907, 42).

Менее понятны, на первый взгляд, мотивы, по которым слово *борово* приобрело магическую окраску и функцию. Для их объяснения следует обратиться к сербскому слову *бор* 'сосна', к его разным значениям и культурным контекстам, в которых оно употребляется. Помимо наиболее распространенного значения '*Pinus silvestris*, сосна', относящегося также к сербским лексемам *белобор*, *смок*, *смрч*, *чам*, в Черногории *бор* может означать глубокую впадину в горах, а в русском языке в диалектах *бор* — не только 'сосновый лес', но и 'высохшее болото, поросшее мелким березняком' (архангельск.), 'всякий густой лес' (сибирск. обск.), 'смешанный лес' (псковск.), 'заросли березового кустарника' (северн., печерск.), 'вереск' (псковск.), 'возвышенное место' (сибирск.). Подобная ситуация обнаруживается в украинских диалектах, в которых, помимо *бір* 'сосновый лес', известно *бір* 'молодой лесок' (львовск.), 'болотистое место, торфяник' (станиславск.), 'кустарник на болоте' (бойковск.) и в ряде польских говоров: *bór* 'болото' (оравск.), *bur* 'кусты, заросли' (силезск.), *bór* 'сырая, торфяная почва' (подгальск.). Более подробно многозначность слова **borъ* в славянском языковом мире и возможные пути его семантической эволюции от праславянского периода до наших дней были рассмотрены в наших двух прежних работах (Толстой 1969, 22–41; 1978, 117, 122–123), и это дает возможность отказаться от развернутой аргументации.

Однако одно значение и употребление сербского слова *бѣр* 'Бог, бог', встречающегося только в устойчивых словосочетаниях, в заклинаниях и проклятиях, до сих пор специально не рассматривалось.

Правда, весьма авторитетные лексиконы сербскохорватского языка, академические белградский и загребский словари, приводят богатую коллекцию примеров, которые дополнены нашим почти дословным переводом: *Aх! Каква је, да је бор убије!* (вм. *да је Бог убије*) — Ах, какая же она, убей ее Бог! (народная песня); *Не умри, синко, за бора!* (вм. *за Бога*) — Не умирай, сынок, ради Бога! (песня); *Борме!* (вм. *Богме*) — Ей-Богу!; *Хоћу, борме* — Хочу, ей-Богу (песня) (РСКНЈ 2, 63, 69); *Bor te ne ću, jer nisam budala* — Ей-Богу, не хочу, я ведь не дурак (XVIII в., М. А. Релькович); *Nisam borme brate, utekao* — Я, брат, ей-Богу, не сбежал (песня); *Tako ти бора!* (вм. *Tako ти Бога!*): *Tako ti bora, šećerli Stane!* — Ей-богу, сладкий мой Стане! (песня); *E bora mi, to je davno bilo!* (вм. *Boga mi*) — О, Боже мой, это было давно; *Bora tebi, oče kaludjere!* (вм. *Boga tebi*) Бог с тобой, отец инок; *Ako bora znaš* (вм. *ako Boga*) — побойся Бога (дословно: если знаешь Бога); *Bor te ubio!* (вм. *Бог те*) — побойся Бога (дословно: убей тебя Бог) (RHSJ 1, 548, 549). В хорватском песенном фольклоре встречаются формы *borja mi, tebi*

borja, borja vama (вм. *Boga mi, Boga ti* и т. п.): *Ах, борја ми, мој честити царе* — Ах, ей-Богу, мой честной царь; *Теби борја, сиви мој соколе!* — Бог с тобою, мой сивый сокол (о человеке); *Борја вама, б'јела с града стража!* — Бог вам в помощь, белая городская (крепостная) стража (РСКНЈ 2, 63). В сербскохорват. языке *бѳрје* имеет значение 'сосновый лес' и только в истрийских говорах — 'сосна, отдельное сосновое дерево'. Но особенно интересны формы типа *борај теби, борам теби*, напоминающие глагольные формы императива (2 л. ед. ч.) и презенса (1 л. ед. ч.): *Борај теби, Радоица* 'Бог с тобою, Радоица' (видимо, так. — Н. Т.) или *Борам теби Краљевићу Марко* 'Бог с тобою, Королевич Марко', встречающиеся преимущественно в хорватской народной поэзии (РСКНЈ 2, 63). Составители белградского словаря определяют формы *boraj, borat, borja* как формы род. падежа *-aj, -at, -ja* от слова *bѳr (бѳр)*. Если это так, то это — самые экзотические формы генитива во всем славянском языковом мире. Правда, поясняют белградские лексикографы, формы эти известны только в слове *бор*, употребляемом вместо слова *Бог* в проклятиях и в божбе.

Почему же слово *Бог* заменяется словом *бѳр*?

Во-первых, вероятно, могли сыграть роль религиозные христианские представления, унаследованные от Ветхого Завета, кодифицированные третьей заповедью Моисея — «Не возьмешь имени Господа Бога твоего всуе». На возможность такого объяснения указывали и Вук Караджич (Караѳић 1849, 502), и Веселин Чайканович (Чайкановић 1985, 40). Последний пояснял, что еще древние греки, чтобы не упоминать напрасно имени Зевса, вместо *Ζήνα* 'клянусь Зевсом, ей Зевсу', говорили *χήνα*, что дословно означало 'клянусь гусем, ей гусю', а французы вместо *Dieu* 'Бог' говорили и говорят *bleu* 'голубой, лазурный' (на это обращал внимание еще Я. Гримм). При этом тот же В. Чайканович отмечал, что в случаях *бора ми, за бора* (вместо *Бога ми, за Бога*) и т. п. могла сохраняться старинная клятва самим *бором*, т. е. сосной (или другим деревом. — Н. Т.) подобно тому, как сербы клянутся боярышником (*Crataegus oxeacantha*) — *глога ми*. Он также приводил древнегреческую параллель — клятву капустой, считавшейся у греков «святой (ἱερά)»: *ναὶ μὰ τὴν καυματούην* 'клянусь капустой, ей капусте' (Чайкановић 1985, 40).

Во-вторых, нужно отметить, что в лексеме *бор* созвучны с лексемой *Бог* первые две фонемы, а в лексеме *глог* последние две. Это созвучие, надо полагать, повлияло на выбор лексемы *бор* из ряда других деревьев: *дуб, храст, липа* и др., лишенных такого внешнего подобия. Так фактор лингвистический возобладал над фактором чисто мифологическим.

В-третьих, сосна у славян наряду с упомянутыми дубом, липой и рядом других представителей растительного мира была священным,

ритуальным деревом. Было, правда, еще одно дерево у славян, название которого созвучно слову *Бог*, это *бук*. Бук, однако, по мнению многих славистов, не рос на территории славянской прародины, и потому *бук* — заимствованное слово в отличие от почти всех других названий деревьев, которые являются исконно славянскими (*береза, ольха, осина, дуб, клен, липа, ясень* и др.). Изложение сути «букового вопроса», волновавшего в первой трети нашего века целый ряд специалистов по этногенезу славян, заняло бы много места. В кратком виде вопрос освещен в первом томе сравнительной грамматики славянских языков С. Б. Бернштейна (Бернштейн 1961, 55–58), где читатель найдет нужную информацию. По сути дела прямого отношения к нашей проблеме «буковый вопрос» не имеет. Достаточно знать, что в поздний, отнюдь не праславянский период и отнюдь не в народной, а в книжной среде было заменено в славянской азбуке «имя» второй буквы алфавита Б. Вместо более раннего названия *Богъ* появилась *букы*, т. е. вместо *Азъ, Богъ, Вѣди...* стало *Азъ, Букы, Вѣди...* Самым убедительным фактом, подтверждающим такое изменение, является хорошо известная славянская «Азбучная молитва», дошедшая до нас в большом количестве списков (Куев 1974).

Смена названия буквы Б произошла, видимо, по той же причине, что и замена слова *Бог* на *бор*, рассмотренная выше, из боязни всуе употребить имя Всевышнего, хотя сам алфавит в целом и его фрагменты в частности почитались славянами и некоторыми другими народами как священный, молитвенный текст, о чем есть немало свидетельств. Что же касается замены слова *Бог, бог* на *бор*, то помимо приведенных выше сербских примеров можно указать еще на примеры польские и украинские: польск. *nieborak* из *niebozak* от *Bóg (bóg)* и укр. *неборак* 'бедняк' наряду с *небіжчик, небожчик* 'бедняк', 'покойник', *небіж, небожя* 'бедняк, горемыка', 'покойник'. Д. К. Зеленин назвал такую замену «сознательной переделкой» (Зеленин 1930, 94).

Почитание сосны у славян имеет давнюю и широко распространенную традицию. Ее описание потребовало бы отдельного исследования, поэтому ограничимся кратким изложением материала. Достаточно вспомнить, что большинство средне- и северновеликорусских погостов-кладбищ располагается на возвышенных местах — горках, естественных курганах, поросших, как правило, вековыми высокими соснами. Мне памятно также, как в 1956 г., летом, в Страндже, на крайнем юго-востоке Болгарии, в хорошо известном в науке селе Былгари (Ургари), где в первые послевоенные годы еще сохранялся обычай «нестинарства», плясания на горячих углях, я пошел на кладбище, находящееся в значительном удалении от села. Среди холмистой местности, поросшей дубовым мелколесьем, выделялся холм, похожий на

курган, с высокими, устремленными в небо соснами и с низкими могилками, над которыми едва возвышались приземистые деревянные антропоморфные надгробия. Тогда мне показалось, что кусок русского пейзажа, русский погост прямо перенесен со славянского Севера на юго-восток Балкан, ибо сосен больше нигде не было видно. На Руси были известны и дожили до XX века заповедные сосновые рощи, отдельные заповедные сосновые деревья. По свидетельству М. М. Зими-на (XX в.), в Ковернинском крае Костромской губернии в период от Пасхи до Вознесения ходили на поклонение к священным соснам, а также посещали кладбища, «христосуясь с покойниками», оставляя на могилах яйца, причитая и распевая пасхальные стихи (Зимин 1920, 18). В том же Поволжье, в Пошехонье, в деревне Кисельня (Тихвин-ский уезд) была весьма почитаемая заповедная сосна, к которой ходили на поклонение. Славяне поклонялись также дубу и липе, о чем имеется множество свидетельств.

В южнославянской народной традиции известны местные легенды о заповедных соснах. Так, в селе Неродимле, что южнее Приштины на Косово, рос *бор* (сосна), о котором предание говорило, что его посадил сербский король Милутин (1282–1321), а в селе Ракле возле македонского города Крушево — другой *бор*, который, по преданию, вырос из ветки, посаженной сербской царицей Милицей (XIV в., сконч. в 1405 г.) в день рождения сына. *Бор* короля Милутина в селе Неродимле пользовался особым почитанием. Около него на первый день Пасхи ставился торжественный праздничный стол, и ему, *бору*, отводилось место во главе стола, которое в иных случаях принадлежит старейшине. Затем, после обеденной трапезы, у *бора* происходили рыцарские игры и совершались ритуальные танцы (*коло*), во время которых воспевался *бор*. Предание повествует, что, когда один *арнаут* (албанец) срезал у этого *бора* ветку, намереваясь из нее сделать лучины, из корней *бора* послышался стон и в ту же ночь в загон арнаута забрались волки и перерезали весь его скот, при этом целая свора арнаутских собак ничего не слышала и даже ни одна из собак не залаяла. В июне 1932 г. буря свалила эту священную сосну, и тогда сербы-крестьяне корни дерева и часть ствола снова вкопали в землю, а основной ствол убрали и сохранили, чтобы сделать из него иконостас для церкви (Чажкановић 1985, 39). Добавим к этому, что, по свидетельству С. Димитриевича, в Боснии, в местности между городами Нова Варош и Прибой растет несколько старых сосен и деревьев других пород, которые считаются священными и поэтому их ни в коем случае нельзя рубить и валить. Около этих деревьев собираются православные сербы, совершая разные ритуальные действия и требы, а мусульмане и мусульманки приносят еду и торжественно трапезуют. А в западной Сербии около го-

родов Ужице и Прийеполе, в с. Хисарджик (ранее Милешевац), что около монастыря Милешева, крестьяне не решаются от священного *бора* отломать даже ветку, потому что дерево *аловито*, т. е. в нем живет змееподобный дух. Люди, пытавшиеся соскоблить со ствола дерева смолу или подобрать упавшие сухие ветки, стали, по уверению местных жителей, калеками (там же, 39–40).

Самобытный словенский обряд *borovo gostüvanje*, который может быть растолкован как 'свадьба сосны' или 'свадебный пир сосны', исполнялся в с. Селе на Горишке в небольшой области Прекмурье, что на границе Словении с Венгрией. В этом протестантском селе в канун Великого поста молодежь притаскивала из леса срубленное ими большое сосновое бревно. Бревно это волочили по земле через село при большом стечении односельчан и гостей из соседних сел. Церемония заключалась в том, что сначала толпа молодежи и ряженных, среди которых были «жених», «сноха», «отец» и «мать», их сопровождающие и музыканты под оглушительную музыку труб и кларнетов и под грохот выстрелов из пистолетов шли в лес за *bor'ом* (сосной). Во главе процессии шествовал знаменосец с трехцветным флагом, затем семейство ряженных, среди которых был и «продавец решет» из Рибника, всю дорогу кричавший: «Решета, решета! Купите решета!», и полицейские, которые ловили воров, и судьи, которые судили воров «от имени *bor'a*». В лесу их встречал черт в перьях и с вилами, а перед *bor'ом*-сосной, предназначенной для рубки, стоял «борово́й» поп, прибывший в лес в сопровождении черта на телеге, запряженной коровами. *Bor* охранялся ребятами из «своего» села, чтобы чужие ребята не смогли осрамить односельчан, похитив верхушку облюбованной сосны. Под сосной стояли сковородки с пончиками, настоящее «горицкое» вино для угощения. У сосны «родители» и «молодые» изображали «смотрины», на которых обменивались «шаферами» и «приданым». Затем «поп» начинал свою, начиненную скабрёзными шутками, проповедь «во имя *bor'a*». По окончании «проповеди» и «помолвки» срубали сосну, которая была собственностью села и переходила в собственность ряженных. Сосну волочили, оперев на передние колеса воза комлевую часть ствола. На ней сидели «молодожены»⁴. По пути к сельской площади, где происходило основное веселье, играла музыка и звучали песни. На площади же «поп» «венчал» молодых согласно «сосновому церемониалу» (*v borovem ceremonialu*) и тут же «крестил» незаконнорожденного «младенца», сделанного из тряпья и завернуто-

⁴ В некоторых других селах, где исполнялся тот же обряд, по свидетельству Нико Курета, на сосну (*bor*) сажалась только невеста (*sneja*), если же срубали и волокли не сосну, а можжевельник (*smreka*), на него садился жених (*mladoženec*) (Kuret 1, 25).

го тоже в тряпье. Ритуал кончался танцами в сельском кабаке. Сосновую колоду (ствол) продавали с молотка (Mödernderfer 1948, 180–181). Так причудливо сочетались в этом обряде новизна с большой архаикой.

Этот весьма любопытный и уникальный в своем роде обряд был зафиксирован относительно поздно — в 1941 г. Ф. Шебьянчицем, а затем, после Второй мировой войны, сведения о карнавальном действии *borovo gostüvanje* собирал в католических словенских селах восточной Штирии и Прекмурья известный словенский этнограф Борис Кухар. Результатами этой работы были этнографический фильм и рукописное исследование «*Borovo gostüvanje in podobni postni obiçaje na Slovenskem*». Согласно наблюдениям Б. Кухара, обряд совершался в масленицу в тех случаях, когда в минувшем году до масленицы ни одна из девиц в селе не вышла замуж и ни один из женихов не женился. О том, что не будет свадеб до Великого поста, выяснялось заранее, и заранее двумя обходчиками с гармошкой все жители села приглашались участвовать в обряде. Центральной фигурой оказывался «поп», приглашавшийся иногда даже из другого села. Затем выбирались «сноха» (*sna-ha*-невеста) и жених, чаще всего старший из неженатых парней, «полицейские», «землемеры», «фотограф», «извозчик», «брадобреи» и др. Все они были заняты своими «делами», и вся маскарадная ватага отправлялась в лес за «снохой»-сосной, которую следовало притащить в село. По дороге «полицейские» арестовывали, «брадобреи» брили, «землемеры» вымеряли расстояния. В лесу всю компанию встречал хозяин и требовал выкупа. По завершении торга все собирались вокруг выбранной сосны, окружали ее и стерегли от нападения молодежи из соседних сел, которая норовила прорваться к сосне, отрубить ее верхушку и тем самым ее обесчестить — «обесчестить сноху». По этой причине до последней минуты непосвященным оставалось неизвестно, какое именно дерево, какая сосна будет «снохой».

В ритуальном действии выступали также «отец» (*borov oče*) и «мать» (*borova mati*), к ним подходили «старец» (*starešina*) и «старуха» (*starışina*), чтобы просить руку их «дочери» (*bora*)⁵. События далее раз-

⁵ Любопытно, что словенское существительное мужского рода *bor* называет дерево-сосну, выполняющее в описанном обряде исключительно женскую по смыслу и роли магическую функцию. Такое положение резко противоречит некоторым установившимся славянским представлениям о «поле» (мужском или женском) деревьев (Толстой 1991, 92–95). Вероятно, выдвинутое мною ранее предположение, что юж.-слав. *bor* 'сосна' в отношении семантики довольно позднего происхождения и что первоначально было иное значение, этим фактом подтверждается. Мною была предложена следующая семантическая эволюционная цепь для слова **bor*: 'возвышенное место' → 'возвышенность с лесом' → 'лес на возвышенности' → 'сосновый лес на возвышенности' → 'сосновый лес' → 'сосна' (Толстой 1978, 125).

вивались по свадебному сценарию: после сватовства (*snubitev*) наступало «обручение», точнее трехкратное «оглашение свадьбы» и пародийное «венчание». От имени сосны (*bor'a*) выступала девушка-невеста (*nevesta*), чья роль, так же как и роль жениха (*ženin'a*), была довольно пассивна. Исследовательница этого обряда Бреда Влахович считает его, и не без основания, пародийной свадьбой (Vlahović 1964), но корни его не в пародийности, они глубже и разносторонней. Весь ритуал при этом следовало бы рассматривать в сравнительном плане, что сейчас в рамках настоящей статьи сделать затруднительно. Все же в двух словах можно сказать, что *borovo gostüvanje* сохраняет некоторые черты, роднящие его с южнославянским бадняком. К таковым относятся прежде всего срубание свежего дерева в день праздника, хотя бадняк срубается в Сочельник, а *bor* в канун Великого поста, затем ритуальная «помолвка» около еще не срубленной сосны, угощение сосны, напоминающее кормление бадняка. Что же касается волочения сосны, то такое обрядовое действие входит в ряд подобных действий — волочения колодки у восточных славян и волочения плахи (*ploha*) или деревянного корыта у тех же словенцев. Все эти магические действия, в том числе и угощение еще не срубленной сосны, имеют брачную символику и семантику. Наконец, очевиден и не требует объяснения карнавалыный облик всей церемонии в целом, направленный, как и русская масленица, на вызывание плодородия и изобилия плодов земных. В этом отношении характерно, что «борового» по па везут на телеге не лошади, а коровы, что «свадьба» тут же разрешается младенцем и «крестинами», т. е. кульминационным актом родинного обряда. Наличествует в «свадебном пире сосны» и спрессованность жизненных событий, что характерно и для сербского театрально-магического обряда «Коноплярица» и для некоторых других сюжетов-сцен ряженных (Толстой 1994в, 147–148).

Все поведение участников ритуала соблазнительно трактовать как антиповедение, как «жизнь наизуворот». Изображение и переживание перевернутого бытия характерно для славянских святок и масленицы. Типичным показателем такой «вывороченности» выступает «боровый поп» с его скабрёзными шутками, а также черт в перьях и с вилами. Очевидно, по тому же принципу «наизуворот» во всей церемонии центральную роль играет дерево «потустороннего мира», дерево смерти — *bor*-сосна. О том, почему у славян сосна и ель считались деревьями, связанными с «тем светом», мне уже приходилось писать в заметке «Между двумя соснами» (Толстой 1994а).

Сакральность сосны и ее мифологическая семантика обнаруживается в славянских обрядовых и фольклорных текстах достаточно четко и едва ли требует дополнительных доказательств. Не вызывает со-

мнения и внутренний смысл сербского сочетания слов *сурово* и *боро-во*, но остается необъясненной связь русского устойчивого атрибутивно-субстантивного сочетания *сыр-бор* с глаголами *загорелся*, *разгорелся*, *горит*. Если бы *бор*-сосну сжигали, как сжигают сербы и другие южные славяне бадняк, то мотивировка бы была достаточно простой и ясной, хотя у русских бадняка нет и следы его у восточных славян вырисовываются не очень ярко. Если искать объяснение фразеологизма в иной, не ритуальной сфере, в сфере нейтральной, то на ум приходят как ситуации, характерные для бытовавшего у славян подсечного земледелия, так и обстановка, связанная либо с пожаром, либо с обычной топкой или сжиганием деревьев и дров. Вспоминается и сербское идиоматическое выражение «кад се стари пањ запали», дословно 'когда загорится старый пень'. Так говорится о силе страсти или темперамента пожилого человека.

Наконец, нельзя исключить и предположения, что древнейшей формой фразеологизма было только словосочетание *сыр-бор*, а определенная группа русских глаголов устоялась при этом словосочетании позже, когда начал бледнеть и стираться внутренний смысл словесной пары *сыр-бор*. Такое безглагольное употребление встречается и в современном русском языке: «Теперь-то дошло до меня, что к чему, из-за чего у них *сыр-бор*» (А. Иванов. Филя Тропочкин) (ФСРЛЯ 1, 33) или «откуда и весь этот *сыр-бор*» (из речи моего знакомого. — Н. Т.). Глаголы *гореть*, *разгораться* имеют также значение 'происходить', 'начинаться' (*разгорелся спор*, *разгорелись страсти*, *разгорелась любовь*), что отмечается словарями русского языка.

Удаленность или неполная раскрытость семантики двух фразеологизмов может свидетельствовать как о древности их происхождения, древности их общего корня или прототипа, так и об отсутствии их родства, их единого источника. И все же такие совпадения, такое единство формы (хотя и не во всем полное) — явление весьма редкое. Тем не менее надо признать, что «смысловая этимология» или мотивация русского *сыр-бор загорелся* остается нераскрытой и сам поднятый вопрос не решенным до конца. К его конечному решению я призываю себя и моих коллег.

Первая публикация:

Н.И. Толстой. Дополнительные суждения о реконструкции праславянской фразеологии // Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии и семантики. Слово в контексте культуры. М., 1999. С. 47–63.

V. МИФОЛОГИЧЕСКОЕ В СЛАВЯНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Между двумя соснами (елями)

447

Предсказание смерти в колодце или сосуде

454

Месяц в горшке, звезды в посудине

458

Отчего перевелись богатыри на Святой Руси?

463

Секрет Колобка

469

**Византийская загадка в русском,
сербском и болгарском фольклоре**

473



МЕЖДУ ДВУМЯ СОСНАМИ (ЕЛЯМИ)

Сербская баллада «Сестра и братья» в переводе А. С. Пушкина начинается со строк:

*Два дубочка вырастали рядом,
Между ими тонковерхая елка.
Не два дуба рядом вырастали,
Жили вместе два братца родные:
Один Павел, а другой Радула.
А меж ими сестра их Елица.*

(Пушкин 1983, 550)

Баллада «Сестра и братья» была переведена великим русским поэтом прямо с сербского языка, без посредства французской передачи или пересказа текста, как это происходило в ряде других случаев в пушкинском цикле «Песни западных славян». Оригиналом служила сербская народная песня «Бог ником дужан не остаје» (Бог ни у кого не остается в долгу, т. е. платит всем по заслугам), записанная в начале прошлого века у некоего Ровы, слуги Йована Обреновича, брата князя Милоша Обреновича, Вуком Караджичем и опубликованная им под № 5 во втором томе собрания «Српске народне пјесме» (Вена, 1823 и 1826). Пушкин высоко оценил балладу «Сестра и братья», сделав к своему переводу следующее примечание: «Прекрасная эта поэма взята мною из Собрания Сербских песен Вука Стефановича» (Пушкин 1983, 561).

По-сербски начало этой баллады звучит так:

*Два су бора напоредо расла,
Међу њима танковрха јела.
То не била два бора зелена,
Ни међ њима танковрха јела,
Већ то била два брата рођена:
Једно Павле, а друго Радуле,
Међу њима сестрица Јелица.*

(Караџић 1972а/2, 15–16)

Пушкинский перевод на русский язык, как можно видеть из сопоставления двух зачинов, — точный (см. также Трубецкой 1987, 365–367). Единственным отклонением от сербского текста оказывается замена названия двух деревьев, между которыми растет тонковерхая елка: вместо *двух сосен* (серб. *два бора*; *бор* 'сосна' муж. р.) названы *два*

дуба. Этим не нарушен грамматический род или «пол» двух деревьев, что безусловно существенно (см. Толстой 1991). Но возникает сомнение — сохранена ли цельность мифологического символа, содержащегося в зачине, и в какой мере мифологичен сам зачин интересующей нас «поэмы»? На этот вопрос можно ответить, лишь рассмотрев содержание поэмы в целом и обратившись к аналогичным текстам.

Баллада повествует о двух братьях и о сестре, которую братья «любили всем сердцем» (по Пушкину), «миловали» (по-сербски) как могли, делая ей различные подарки; последним подарком был драгоценный золоченый нож в серебряной оправе. Это вызвало зависть жены Павла — Павлихи (Павловицы) к своей золовке Елице, и она начала свои коварные козни. Сначала Павловица-Павлиха зарезала вороного коня Павла, затем его сивого сокола и, наконец, его и своего младенца, положив потом окровавленный нож под подушку Елицы. Во всех убийствах Павловица винила свою золовку. Брат прощал сестре приписываемые ей убийства коня и сокола, но убийства сына простить не мог и велел ее казнить, привязать к конским хвостам и растерзать, что и было исполнено. Но там, где пала кровь невинная, выросли цветы, а над телом возвысился храм. Это побудило Павловицу покаяться и просить у Павла той же смерти, какой он подверг невинную сестру. Там, где пала ее кровь, стали расти бурьян и крапива, а там, где пало тело, провалилась земля и заполнилась водой. На том озере плавают вороной конь и золоченая люлька, на люльке сидит сивый сокол, «лежит в люльке маленький мальчик, рука матери у него под горлом, в той руке теткин нож золоченый» (по Пушкину).

Содержание этой знаменитой баллады, вероятно, хорошо известно читателю. Тем не менее мы решились повторить его, чтобы привлечь внимание на насыщенность текста с самого его начала трагическими событиями, на динамичность действия, приведшего к трем человеческим смертям и к гибели двух живых существ — коня и сокола, чья жизнь в эпоху Средневековья ценилась не меньше человеческой. Зачин же баллады состоит из краткого текста, характер которого еще А. Н. Веселовский определил как «психологический параллелизм». Два сосновых дерева росли — два брата росли, Павле и Радуле. Между деревьями росла ёлка — с братьями росла сестра Елица (по-сербски *Јелица* — 'ёлочка', *јела* 'ёлка'; и то и другое название употребляется как женское имя собственное). Однако образ двух хвойных деревьев и занятого между ними промежуточного пространства (деревом, колодезем, могилой) является не только первым компонентом психологического параллелизма, но и символом, знаменующим и указующим на трагическую смерть. Один пример баллады «Сестра и братья» (серб. «Бог ником дужан не остаје») этого положения еще не доказывает, по-

этому обратимся к другому примеру из того же сербского эпического наследия.

Не менее известная в Сербии, но, к сожалению, не переведенная Пушкиным, эпическая песня «Смерть Королевича Марка» («Смрт Марка Краљевића») повествует о том, как Королевич Марко ехал по Урвине-горе, что над морем, верхом на своем коне Шарце в воскресенье рано утром до восхода солнца. Выехав, Марко заметил, что его конь Шарац начал спотыкаться и ронять слезы. Марко спросил его, почему он спотыкается, хотя сто шестьдесят лет подряд, за все время, как он верно служил Марку, он ни разу не споткнулся. На вопрос Марка ответила вила с Урвины-горы, объяснив, что Шарац оплакивает свою близкую разлуку с хозяином. Марко же, не поняв истинного смысла, сказал виле, что он не собирается расставаться со своим конем, потому что во всей земле нет лучшего коня, чем Шарац, и лучшего добра-молодца, чем он, Марко. На что ему вила снова отвечала, что у него, Марка, коня Шарца никто отнять не сможет, как не сможет и он умереть от сабли острой, от булавы или боевого копья, но смерть придет от Бога, «од старог крвника» (от старого палача). Чтобы убедиться в этом, вила посоветовала Марку подняться на вершину горы, поглядеть *справа налево* и, увидев две тонкие ели, возвышающиеся над зеленым лесом, спешиться и подойти к ним. Между елями будет колодец, в который нужно будет заглянуть, чтобы увидеть, когда придет его смерть.

Королевич Марко так и сделал, нашел две возвышающиеся над всем лесом ели и между ними колодец, заглянул в него и увидел свою смерть. Тогда он выхватил саблю, посек своего Шарца, чтобы он не достался туркам, сломал свою саблю на четыре части и копье на семь частей, бросил в море булаву и написал завещание, в котором все его большое богатство он просит разделить на три части: первую дать тому, кто его погребет, вторую — церкви, третью — убогим и слепым. Затем Марко умер и неделю лежал непогребенным, так как все проходящие мимо думали, что он спит, и боялись его разбудить. Лишь афонский игумен Василий (Васа) подошел к Марку, понял, что он мертв, отвез его на святую гору Афон, там отпел и похоронил в сербском монастыре Хилендар (Караџић 1972а/2, 275–278).

В эпической песне «Смерть Королевича Марка» интересующий нас символ двух хвойных деревьев, в данном случае елей, сочетается со стоящим посреди колодцем, предсказывающим смерть. Само предопределение смерти осложнено и подкреплено предсказанием вилы, существа мифического, живущего в лесу, на горах и в облаках и обладающего высшим даром пророчества, затем повелением глядеть *справа налево* и предчувствием коня Шарца, спотыкающегося и льющего

слезы, сожалеющего о близкой кончине хозяина. Мифологичны и возраст Королевича Марка, жившего 300 лет и сохранявшего свою богатырскую силу до последнего дня, и долголетие Шарца, служившего своему хозяину 160 лет.

Мотив озера и двух елей, растущих на вершине горы, зафиксирован и в болгарской эпической народной поэзии. Записанная в конце прошлого века в с. Суходол песня «Марко Кралевици и Вила самовила» повествует о том, как Королевичу Марку захотелось на Доспат-горе выпить воды и как ему находившийся там пастух объяснил, что вода есть на вершине горы, где у большого озера растут две зеленые ели. Однако озеро, в котором Вилой Самовилой собрана вода со всей горы, охраняется ею так, что никто не смеет туда пойти, ни одна птица не пролетит, ни один человек не пройдет и не напьется воды:

Да излезнеш на Доспат планина <...>
Тамо има големи езере;
Тамо има Вила самовила
Све е вода от планина сбрала,
Направила големи езере <...>
Никой смее тамо да отиде,
Па не дава пиле да пролети,
А то не ли човек да си пие!

(БНТ 1: 134)

Королевич Марко тем не менее, воспользовавшись тем, что Вила Самовила уснула, проник на вершину Доспат-горы, напился там воды и напоил своего коня Шарца, отчего уровень воды в озере упал на две пяди. Вила Самовила проснулась, увидела, что без ее ведома выпито много воды, и пустила три легких стрелы в Королевича Марка, который отразил их своей ладонью, а затем выхватил саблю, чтобы зарубить Вилу Самовилу. Но она взмолилась, просила ее пощадить, оправдываясь тем, что не узнала Королевича Марка.

Сюжет «юнацкой» песни несложен. Его основной смысл сосредоточен на определенном сакральном пространстве, обозначенном такими признаками, как две зеленые ели, вершина горы, озеро (озера). Оно охраняется вилой, летающей в облаках и не допускающей в него ни птицы, ни человека. Войдя в это пространство и напившись воды, Королевич Марко доказал, что он тоже «не от мира сего», что он мифический герой, сверхчеловек, а защитившись ладонью от трех стрел и выхватив саблю, он дал понять виле, кто он есть на самом деле. Вила признала превосходство Королевича Марко и воскликнула: «Немой мене, Марко, да погубиш!» (Не погуби меня, Марко!). Этими и еще несколькими словами заканчивается западноболгарская эпическая песня.

Другая, южномакедонская эпическая песня «Марко Кралевике и Вида Самовила», записанная также в конце XIX в. в с. Дымбени (Эгейская Македония), является вариантом рассмотренной песни. В ней рассказывается о том, как Вида Самовила заперла двенадцать источников, сосредоточив их в лесу под одним необыкновенным деревом, весь ствол которого был сухим, а крона — зеленой («едно суво дърво, по све суво, на вар'о — зелено!»). Марко Королевич разбивает это дерево булавой и тем самым вскрывает двенадцать источников. Видя это, Вида Самовила садится на серого оленя и с тремя лютыми змеями бросается на Марка, чтобы выколоть ему глаза. Но Марко побеждает вилу, зарубая ее по совету другой вилы — Гюрги. В этой песне вместо двух елей выступает одно мифологическое дерево, обладающее одновременно двумя противоположными и в обычной природе несовместимыми свойствами — мертвой сухотой и живой листвой. Это чудо-дерево во всяком случае подтверждает, что два хвойных (еловых) дерева в других вариантах сюжета имеют также мифологический смысл и функцию (БНТ 1, 143–145).

К приведенному выше ряду южнославянских эпических песен примыкает и сербская обрядовая песня-заклинание, записанная относительно недавно в западной Сербии, в зоне Драгачево (в с. Горачичи). Песня исполнялась для защиты от града и градовой тучи.

— О Станко!

Не иди, не иди, не иди 'вамо!

Води овце у планине,

У брдине,

У вилин двор,

У стари бор,

У стару јелу.

— Нема им паше

У нашем селу!

— О, Станко!

Не ходи, не ходи, не ходи сюда!

Веди овец в горы,

На вершины,

Во двор вилы,

К старой сосне,

К старой ели.

— Нет им выпаса

В нашем селе.

(Маринковић 1974, 156)

В этом заклинании-заговоре овцами называются градовые тучи, из которых бьет град по полям. «Станко» — имя утопленника, предводительствующего тучами и градобитием. Женщина-вопленица отсылает Станка и его «овец» в глухие, необитаемые места. К таковым в данном случае относятся горы, вершины, двор мифологической вилы — небесной и облачной русалки, и, что весьма любопытно, — старые сосна и ель.

В символике двух елей или сосен немалую роль играет число *два*, число четное, начинающее собой ряд четных чисел. Чаще всего нечетные числа *один, три, семь, девять* и т. п. отмечены положительным «жизненным» смыслом, в то время как четное число отмечено отрица-

тельной, в данном случае смертной семантикой. Существует, правда, ряд верований и ритуалов, когда такое противопоставление исключается. Однако большинство примеров говорит в пользу такого соотношения *чёт* и *нечёт*. Вот некоторые из них.

Сербы в зоне Лесковацкой Моравы перед выносом покойника из дома ставят ему в ноги скамеечку с *двумя* зажженными свечами (Борђевић 1985, 110). Там же после похорон на поминках за столом зажигают *две* свечи на двух концах стола и передают их из рук в руки справа налево, произнося имя покойника (там же, 118). Македонцы в зоне Охрида (СБНУ 1898/15, 69) и поляки на Карпатах на реке Рабе (Świątek 1893, 604) опасались давать двум детям в семье одинаковое имя, полагая, что если так случится, то один из двоих умрет. Белорусы на Витебщине не любили, когда курица в один день несла два яйца, они полагали, что это к смерти одного из членов семьи (Никифоровский 1897, 169). Болгары также ожидали смерти в семье в тех случаях, когда курица сносила яйцо с двумя желтками (Вакарелски 1990, 46). В Боснии и Герцеговине тщательно следили, чтобы в доме не было четного числа (*тако*) поленьев, яиц под наседкой, сватов на свадьбе и т. п. (Филиповић 1949, 207). Такое верование характерно для многих славянских фольклорно-этнографических зон. Болгарская поговорка говорит: «Ако палиш Богу една свещ на дявола две пали» (Если ты ставишь Богу одну свечку, черту ставь две) (Икономов 1968, 26). Проблема чета и нечета — самостоятельная проблема, заслуживающая отдельного рассмотрения.

Повеление вилы бросить взор на две возвышающиеся над лесом тонкие ели *справа налево* требует также краткого комментария. Движение справа налево, равно как и взгляд справа налево, является также «обратным», символизирующим смерть, а не жизнь. Так, сербский хороводный танец «коло» обычно движется слева направо, и лишь «коло за мртве», т. е. «танец для мертвых», во многих районах Сербии — на западе (Ужице), востоке (Гниляне) и северо-востоке (Хомоле, Неготин, Тимок) и в других зонах исполняется в обратном направлении. В сербских народных песнях неоднократно упоминается «обратное коло» в связи со смертью какого-нибудь героя. В Хомоле гаданье о здоровье больного построено на том, что клочок одежды больного бросают в чан с водой, воду трижды закручивают и затем смотрят, куда поплывет клочок одежды: если он поплывет вправо — это к выздоровлению, а влево — к смерти больного (см.: Зечевић 1982, 94–95; Pavlović 1986, 129–130).

Рассмотренная символика принадлежит не только сербскому, болгарскому и македонскому эпическому фольклору; она имеет общеславянский характер. На это указывают и восточнославянские верова-

ния, и севернорусская погребальная практика. Так, в Полесье, на Черниговщине полагают, что «ёлки нельзя садить ля (около) хат — семья звездеца», т.е. вымрет (с. Мощенка Городнянск. р-на, запись С. М. Толстой, 1980 г.), а согласно свидетельству Е. В. Барсова, в Олонецкой губернии, в Андоме в XIX в. «удавившихся зарывали на горе между двумя елями, поворачивая их лицом в землю» (Барсов 1872/1, 55). Совпадение древнего олонцкого обычая с описанием смерти южнославянского эпического героя не может не удивлять. Очевидно, что это «совпадение» имеет единый древний источник. Следовало бы поискать подобные поверья, обычаи и символы в традициях, родственных славянским, и тем самым установить их индоевропейский характер. Дополнительной аргументации также требует предположение, что именно хвойное дерево — ель и сосна — выступает как «древо смерти», или «древо того света», в то время как лиственные деревья (какие преимущественно?) относятся к «древам живота», деревьям, знаменующим жизнь. Если это так, то в переводе Пушкина утрачен один важный мифологический компонент — «хвойность» дерева. Этот вопрос требует особого рассмотрения, хотя многое говорит в пользу предложенной здесь трактовки. В троичной зелени никогда не бывает ветвей хвойных пород. Но это уже тема для иного этюда*.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // Живая старина, 1994. № 2. С. 18–19.

* После того как эта заметка была написана, 9 октября 1993 г. я оказался в пос. Вербилки (Талдомский р-н Московской обл.) на похоронах Григория Николаевича Сухина, моего соседа по дачному дому. Вырытая для него на кладбище могила была обложена еловым лапником, а путь от дверей его дома до калитки и далее до первой обозначенной остановки с гробом, несомым на руках до стоящей на перекрестке машины, был устлан еловыми ветками. Впрочем, древний обычай укладывать могилу еловым лапником был известен и Ивану Бунину. В знаменитом рассказе «Чистый понедельник» его героиня говорит, как она была на Рогожском кладбище на похоронах «раскольничьего» архиепископа: «А могила внутри выложена блестящими еловыми ветками, а на дворе как раз солнце, слепит глаза» (Бунин 1986, 478).

ПРЕДСКАЗАНИЕ СМЕРТИ В КОЛОДЦЕ ИЛИ СОСУДЕ

В первом этюде о мифологических мотивах в славянском фольклоре, озаглавленном «Между двумя соснами (елями)», говорилось помимо прочего о сербской эпической песне «Смерть Королевича Марка» (Караџић 1972а/2, 275–278). Упоминался и такой эпизод песни: Королевич Марко по совету вилы поднимается на одну из вершин Урвин-горы, заглядывает в колодец, стоящий между двумя елями, и видит, что его ожидает смерть. В песне не сказано, что именно он увидел в колодце, и я в своем первом этюде, желая подробнее раскрыть символику двух елей, оставил эту деталь без внимания.

А она выглядит так: герой Марко

*наднесе се над бунар, над воду,
над водом је лице огледао:
а кад Марко лице огледао,
виђе Марко кад ће умријети.*

*нагнулся над колодцем, над водой,
над водой он глянул на себя,
а когда Марко глянул на себя,
увидел Марко, что (когда) он умрет.*

(Караџић 1972а/2, 276)

Понять, что увидел Королевич Марко, глянув на свое отражение в колодце, помогает другая, не менее известная сербская эпическая песня — «Начало бунта против дахий» (Караџић 1972а/4, 84–97). Эта песня повествует о прологе сербского восстания против турецких насильников и узурпаторов власти («дахий»), вспыхнувшего в 1804 г. под водительством Карагеоргия — Георгия Черного, как называл его Пушкин и пушкинские современники.

В этой песне прежде всего поется о знамениях, предвещающих восстание, о чудесных явлениях, когда «на небе святые начали воевать» («небом свеци стали војевати»). Тогда от дня св. Трифона (1.II. ст. ст.) до Юрьева дня (до светог Ђурђа — 23.IV. ст. ст.) месяц каждую ночь не сходил с небосвода, затем от Юрьева дня до дня св. Дмитрия (26.X. ст. ст.) по небу плыли кровавые облака, как кровавые знамена; гром загредел зимой в день св. Саввы Сербского (14.I. ст. ст.), а в день Честных вериг ап. Петра (16.I. ст. ст.) было землетрясение на востоке, и, наконец, к концу зимы, в день св. Трифона трижды восходило солнце и трижды оно «играло» («један данак три пута се вата и три пута игра на истоку») ¹. Все это делали святые, побуждая сербов взяться за оружие («да се Србљи на оружје дижу»). Тогда же было предзнаменование и самим дахиям — туркам, захватившим власть и притеснявшим сербский

¹ Об игре солнца см.: Лепер 1928; Толстая 1986.

крестьянский люд, сербский народ. Чтобы узнать свою судьбу, дахии сделали из стекла круглый противень — «тепсию», зачерпнули им воду из Дуная и вынесли его с водой на башню Небойшу, что стоит в Белграде на дунайском берегу. В эту тепсию они «похватали» небесных звезд («у тепсију зв'језде поваташе»)², а затем

*Око ње се састаше дахије,
над тепсијом лице огледаше,
Кад дахије лице огледаше,
све дахије очима виђеше:
ни на једном главе не бијаше.*

*Вокруг нее собрались дахии,
над тепсией на себя посмотрели.
Когда они на себя посмотрели,
все дахии своими глазами увидели:
ни у одного из них не было головы³.*

(Караџић 1972а/4, 86)

Раздосадованные дахии разбили стеклянную тепсию, сбросив ее с башни в Дунай, а сами обратились к священным книгам, к Корану, чтобы из них узнать свое будущее. Будущее, однако, не предвещало им ничего хорошего: книги говорили, что их дома будут сожжены, а головы снесены с плеч. Озлобившись и пытаясь предотвратить свою гибель, турки-мусульмане⁴ начали резать сербских «князей» (сельских старейшин), но в итоге потерпели поражение от сербского вождя Карагеоргия. Таковы фрагменты мифологических представлений в двух упомянутых сербских народных песнях из классического собрания сербского фольклора начала XIX в. Вука Стефановича Караджича.

Согласно сербским народным верованиям, смерть может предсказывать не только отражение в колодце, в сосуде с водой или растопленным жиром, маслом, но и тень на стене от свечи, если эта тень останется без головы. При этом, так же как отражение в колодце или в сосуде, имеющее силу предсказания, должно быть, как правило, на определенном месте (на вершине горы, между двумя елями, на башне

² «Нахватать» звезд означало оставить посудину с дунайской водой на ночь под открытым небом, чтобы в воде отразились звезды. Обряд этот широко распространен у балканских славян. Так, болгары в Добрудже в канун «старого» Нового года, или дня св. Василия Великого, ставили воду на ночь «под звезды» и затем на Новый год с этой водой гадали (Добруджа 1974, 332).

³ Словосочетание «огледати лице», как видно из двух приведенных отрывков, особенно из второго, означает не «увидеть отражение лица», а «увидеть отражение себя, своего облика». Сербское слово *лице*, помимо значения 'лицо', имеет значение 'облик, вид, передняя часть тела'. Ср. русск. *лицо* и *изнанка* в одежде и т. п. Очевидно, что в песне «Смерть Королевича Марка» Марко увидел себя без головы.

⁴ В XIX в. и ранее турками называли не только турок, но и людей, говорящих по-сербски и даже не знающих турецкого языка, но исповедующих ислам. Православные назывались словами *српска оера* (сербская вера), а мусульманство — *турска оера* (турецкая вера).

Небойша) или после определенного действия (оставления воды в посудине на ночь «под звездами»), отражение на стене от свечи должно быть во время рождественской трапезы в Сочельник. В этом случае оказывается обязательным еще один фактор — фактор времени.

Так, каждый серб в районе Болевца (восточная Сербия), садясь в Сочельник за семейную трапезу, сразу же оглядывался и смотрел, есть ли на стене тень от его головы. Если тень была, считалось, что в будущий Сочельник он будет снова за такой же трапезой, а если тени не было, не будет и человека через год. Поэтому все садившиеся ужинать, старались есть так, чтобы тень от их голов падала на стену (Грбић 1909, 87). В той же восточной Сербии, в Поморавье, около города Алексинца в Сочельник в рождественский пирог, называемый *нива* («хлебное поле»), ставилась свеча и также обращалось внимание на то, как падает тень от головы, ибо отсутствие тени предвещало смерть в грядущем году (Антонијевић 1971, 175). А в Груже, в центре Шумадии в тот же торжественный вечер следовало смотреть на себя в посудину с растопленным салом от жертвенного животного («од божийне печенице»). Считалось, что тот, кто не увидит себя в посудине, скончается в том же году (Петровић 1948, 325). Сербь в центральной Боснии, в районе Високо также гадали о своей жизни и смерти по рождественской свече, вернее по тени, от нее возникающей, а также по отражению лица в растопленном меде и масле (Филиповић 1949, 189).

Не менее убедительное подтверждение нашим толкованиям мифологических мотивов в сербском народном эпосе дают данные болгарских народных верований. Так, в Пловдивском крае на Еньов день, т.е. в день, известный у русских как день Ивана Купалы (Рождество св. Иоанна Крестителя — 24.VI. ст.ст.), ранним утром на рассвете жители села Дыбене смотрели в колодец. Они верили, что увидеть себя в колодце без головы значит не дожить до будущего года и что смерть также настигнет того, кто рано утром в тот же Еньов день пройдет по дороге или тропинке, и от него упадет на землю тень без головы (Арх. ЕИМ, № 880-II, Пловдивско, 1974; зап. Ж. Стаменовой и Т. Колевой 1974 г.).

На крайнем юго-востоке Болгарии, в Страндже, в селе Моряне на Еньов день ходили к колодцу с зеркальцем. Нужно было пустить «зайчика» в колодец, чтобы увидеть покойников. В другом странджанском селе, Малко Тырново, на Троицу ходили к колодцам, называемым *Газман гераните*, тоже чтобы увидеть, но уже без зеркальца, тех, кто ушел на тот свет (Йорданова 1986; зап. Ж. Йордановой 80-х гг. XX в.).

Интересен пока единственный пример иного порядка, а именно обращение к магии колодца в случае родов, а не смерти, прихода на белый свет, а не ухода из него. Сербь на Косовом Поле, живущие в верховьях реки Моравы, полагали, что при трудных родах роженица должна пойти

к колодцу и посмотреть на свое отражение в колодезной воде («да се види своју сенку»). После этого она легко родит ребенка (Vukanović 1986, 214). Хотелось бы в связи с этим поверьем напомнить, что у сербов беременная женщина часто называется *самодруга* (ср. русск. *самдруг* 'двое, вдвоем'), поэтому увидеть свой облик, получить второе лицо, хотя бы и отраженное, значило раздвоиться, освободиться от второго существа, от бремени.

Таким образом, и водная гладь в колодце, и поверхность растопленного жира, масла или меда выполняли ту же функцию отображения, что и зеркало. Надо полагать, что ими пользовались еще до появления зеркала, а в ритуалах их предпочитали как более архаический способ увидеть себя. На том же основании сербы в Сочельник во время ужина не брали вилки и ложки, сидели не за столом, а на полу, на сене, воспринимая этот архаический вид трапезования как обрядовый. И зеркало, и растопленный жир, масло, мед, и особенно вода в колодце представляют собой, согласно народным верованиям, границу между земным и потусторонним миром, этой и «той» жизнью, окно в иной мир. В силу своей пограничности они могут быть в определенное время опасны (вспомним обычай завешивать зеркало, когда в доме покойник), но и нужны для некоторых магических действий, прежде всего для гаданий, т. к. через эту границу, через это «окно» можно заглянуть в будущее (см. Бандић 1991, 99–102). Все они так или иначе используются в магических процедурах, сакральность которых усиливается и подчеркивается определенным временем — обычно Сочельником или Еньовым днем (днем Ивана Купалы), порой зимнего и летнего солнцеворота.

О том, как связано зеркало с культом покойников и как с ним следует поступать в ряде ритуалов, хорошо рассказано в статье С. М. Толстой (Толстая 1984), и это освобождает меня от необходимости подробного обоснования приведенных положений.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Мифологическое в славянской народной поэзии. 2. Предсказание смерти в колодце или сосуде // Живая старина, 1996. № 1. С. 28–29.

МЕСЯЦ В ГОРШКЕ, ЗВЕЗДЫ В ПОСУДИНЕ

В нашем втором этюде («Предсказание смерти в колодце или сосуде») среди других мотивов рассматривался мотив похищения (хватаения) небесных звезд и хранения их в стеклянном сосуде («тепси»). Мотив этот содержался в сербской эпической песне «Бунт против „дахий“», и мы приводим относящийся к нему отрывок вновь, в более полном варианте:

...Турци Биограци...

у тепсију зв'езде поваташе

дагледају небеске прилике,

што ћењима бити до пошљетка.

Око ње се састаше дахије...

...Турки Белградци...

в сосуд звезд нахватали,

чтобы увидеть небесные знаменья,

что будет с ними до их последнего часа.

Около сосуда собрались дахи...

(Караџић 1972а/4, 85–86)

В этом отрывке и последующем тексте раскрывается народное мировоззрение, по которому земные события заранее предопределяются на небесах в виде своего рода схемы или программы. Программы эти раскрываются, «прочитываются» и узнаются по небесным знакам. Кое-какие можно выманить с неба на землю, поместить в сосуд, истолковать. Толкования в случае с турками-«дахиями», как известно, оказались верными: турки были разбиты, сербы победили, и в этом уже нет ничего мифологического и особенного.

Интересно однако, что мифологический мотив «похищения» звезд имеет прямую параллель в представлениях о похищении месяца/луны в болгарском фольклоре. У болгар было широко распространено верование, будто в их среде есть ведьмы и колдуньи, способные стащить с неба месяц или луну (это называется: *свалянето на месеца*) и заключить его в глиняный горшок или крынку. Обратимся к этому сюжету.

Известный болгарский ученый академик Михаил Арнаудов собрал в 1912 г. в северо-восточной Болгарии, в селах около города Елена, богатый фольклорный материал, который был издан в следующем году в XXVII томе софийского «Сборника народного творчества, науки и литературы». В этом издании под № 39 опубликована записанная у Нейки Радевой из Елены народная песня, которой собиратель дал название «Месяцу понравила се девушка»:

*Къхъри, тешки ядове,
Дигнети мъгли прахуве, —
Раткъ зъ удъ шъ иди,
Слънциту дъ ѝ ни види,*

*Горести, тяжкие печали,
Падите, мглы и туманы!
(Когда) Радка за водой пойдет,
Солнце чтобы ее не увидело,*

Слънциту, кује месиць.
 Дигнъли мъгли прахуве,
 Раткъ зъ удъ утишла,
 Ходилъ и съ ѝ върнълъ.
 Срещъ ѝ иди слънциту,
 Слънциту, кује месиць.
 Слънциту минъ, зъминъ,
 Месиць ни зъминавъ.
 Месичку Раду думъши:
 «Я ми дай, Радо, удѣиць
 Със твойтъ дѣснъ рѣчиць».
 Радъ месичку думъши:
 «Нидей мѣ маѣ, месичку,
 Чи мамъ лижи, умиръ,
 Колкуту лижи уд болис,
 Дваш лижи мамъ зъ удъ,
 Дѣ бързъмъ, дѣ ѝ зънисъ».
 Месичку Раду думъши:
 «Нидей мѣ лъгъ, Раду ле,
 Майкъ ти, умайницьтъ,
 Майкъ ти, мъгесницьтъ,
 Умаѣ гуръ и удъ,
 И нѣ мурету пясъкъ.
 Снощи умаѣ месиць,
 В нову гу гърни угуди».

Солнце, а за ним и месяц.
 Пала мгла и туманы,
 Радка за водой пошла,
 Пошла (туда) и пошла обратно.
 Навстречу ей идет солнце,
 Солнце, а за ним месяц.
 Солнце прошло, ушло,
 Месяц же не уходит.
 Месяц Раде говорит:
 «Дай мне, Рада, водицы
 Твоею правой рукой».
 Рада месяцу отвечает:
 «Не приставай ко мне, месяц,
 Мама у меня лежит, умирает.
 Лежит из-за болезни,
 А умирает от жажды.
 Я спешу принести ей воды».
 Месяц Раде говорит:
 «Не лги мне, Рада, не лги,
 Мать у тебя колдунья,
 Мать у тебя волшебница.
 Околдовала леса и воды,
 А на море песок.
 Вчера вечером околдовала месяц,
 В новый горшок его засунула».

(Арнаулов 1913, 175;

то же в иной транскрипции — БНТ 4, 95)

Песня эта известна и в более ранних записях. Так, около того же города Елена в конце прошлого века ее записал Н. Бобчев в расширенном варианте и опубликовал в десятом томе того же «Сборника» в 1894 г. (Бобчев 1894, 22), а еще раньше, в 70-х гг. XIX в. в Тырновском крае ее слышал известный болгарский поэт Петко Р. Славейков и поместил в журнале «День» (№ 5 от 12.03.1875). Финал тырновского варианта таков:

Майка ти, омразница,
 Майка ти, омайница,
 Омая земя и вода...
 Зъмьите живи ловеше,
 В ново ги гърне туреше,
 Със бял ги бодил бодеше,
 Бодеше и наричаше:

Мать твоя всем ненавистна,
 Мать твоя волшебница,
 Околдовала землю и воду...
 Змей живых ловила,
 В новый горшок их клала,
 Белым шипом их колола,
 Колола и причитала:

«Како аз бода тез зъме,
Той до се бодат ергени
За Радка, мома хубава!»

«Как я пронзаю этих змей,
Так пусть пронзает женихов
Моя Радка, красная девица!»

(БНТ 4, 620)

В этом варианте мотив похищения месяца уже отсутствует, а вместо него в новом горшке оказываются змеи, что как бы приземляет колдовство матери-волшебницы и делает его более бытовым и обыденным.

Похищение месяца/луны (*свалянето на месеца*, диал. *симането на месецо*) нельзя считать только народнопоэтическим образом или тропом, использованным в болгарском песенном фольклоре. Поверье, что можно «снять с неба» месяц или луну путем колдовства, распространено у болгар в виде быличек, повестушек, рассказов о необычном (Георгиева 1983, 24). Один из них под названием «Свалянье отъ небото Мъсечината» («Похищение с неба лунного света») записан в конце прошлого века в окрестностях города Кюстендила (западная Болгария) священником о. Петром Любеновым. Приводим его в условном переводе:

Еще есть в Кюстендилском крае верования, что женщины-колдуньи могут похитить с неба лунный свет. Это похищение, однако, они совершают только при лунном затмении, ночью, при доении пестрой коровы. Выдоенное при таких обстоятельствах молоко они хранят как целительное средство, которое потом очень дорого продают. Если люди хотят похвалить женщину-ворожею, про нее говорят: «Вие отъ нея се пазете, она́ три пати месецо е симала и всичко знае» (Вы ее опасайтесь, она три раза луну с неба хватала и все она знает) (Любенов 1891, 126).

Раньше о. Петра Любенова о похищении месяца/луны писал один из первых болгарских фольклористов и этнографов Захарий Княжеский в статье «Болгарские поверья», помещенной в «Журнале Министерства народного просвещения» (СПб., 1846). Среди прочих верований З. Княжеский коснулся и интересующей нас магии, описание которой мы приводим уже в изложении известного русского слависта XIX в. Викентия Макушева: «Болгаре называют ведьм *магёсницами*: по их поверью, магесницы крадут с неба луну, превращают ее в корову и доят из нее молоко, из которого приготавливают масло для излечения ран и других потребностей. Лунное затмение они объясняют тем, что ведьма сняла с неба луну, а потому, чтоб помешать ей доить ее, стреляют из пистолетов и ружей» (Княжеский 1846, 208).

Захарий Княжеский был родом из села Пишмана, расположенного на юго-восточных отрогах центрального Балканского хребта, недалеко от Старой Загоры. Вероятно, в этих местах или в зоне соседнего Габрово, где он учительствовал, были сделаны его записи, которые перекликаются с текстом народной песни, записанной на юго-западных

отрогах тех же Балканских гор, в Панагюриште четверть века спустя (до 1876 г.) М. Дриновым и Е. Карановым. В песне поется о том, как Стоян вышел из дому в полночь за водой для сестриного ребенка и застал у колодца трех женщин-родственниц — трех своих теток (сестру отца, жену брата отца и жену брата матери), которые колдовали, как «самовилы»:

*Месечината сваляха,
Бяла я крава правеха,
Прясно си мляко доеха.*

*Луну с неба снимали,
Белую корову из нее делали,
Пресное молоко себе доили.*

(Дринов, Каранов 1876, 150)

Любопытно, что магические действия, воспетые в песне, происходили у колодца и что луна превращалась в корову.

В конце 90-х г. XIX в. известный болгарский этнограф и знаток народной духовной культуры Д. Маринов опубликовал свои ценные полевые материалы, собранные им в Монтане, на северо-западной окраине Болгарии. От некоей бабы Пены, жительницы города Лом, Д. Маринов услышал рассказ о том, как похищается луна. В глухое время суток, за полночь, совершенно нагая колдунья трижды выходит из дому на гумно и возвращается обратно — то с пучком травы и цветов, то с котелком воды, то с ситом. Каждый выход сопровождается заклинанием, а действия завершаются покрытием котелка ситом. Луна, до того спокойно сиявшая в небе, начинает после махинаций колдуньи мутнеть, темнеть и, наконец, совсем исчезает с ночного небосвода, в то время как на гумне становится светло, как днем. Луна падает с неба в сито, колдунья ее поднимает в сите над котелком с водой, разговаривает с ней и затем ее освобождает. Луна медленно поднимается на небо, но светит уже мутным светом, и это объясняется ее усталостью от проделанного пути. Того, кто со стороны увидит описанные махинации, ждет безумие, сумасшествие, немота, а то и смерть (Маринов 1984, 83).

Магическая роль сита (решета) ярко вырисовывается и в болгарской народной песне «Бродница уморява момък» («Бродница уморила парня»), записанной М. Арнаудовым в той же Еленской округе (с. Лазарци) в том же 1912 г. Сюжет этой песни прост. Юноша Тодор погнал четыре пары буйволов на водопой, к реке, к броду. А там

*Срѣд бродъ сѣди брудницѣ:
С кръка и аудѣ зѣпрялѣ,
Със рѣшету ѣ прѣсяявѣ,
Мѣсицѣ и нѣ кулянуту,
Звѣздитѣ ф полѣ збирѣши.
Удѣлѣч вѣкъ Тѣдури:
«Тѣдури, тили лелину!...»*

*Посреди брода сидит «бродница»:
Ногами своими воду запрудила,
Решетом ее просеивает,
Луна у ней на коленях,
Звезды полон собирает.
Издали кричит Тодору:
«Тодор, птенчик тетушкин!...»*

(Арнаудов 1913, 177)

Демонологическое существо «бродница»-колдунья оказывается, согласно сюжету песни, теткой Тодора. Как только она увидела своего племянника, она тотчас ему закричала, чтобы он возвращался домой и чтобы его мать приняла меры для спасения своего сына — взяла трав, сварила их особым знахарским способом и лечила. Но Тодор, вернувшись домой, успел только позвать мать и тут же испустил дух («и съ ут душъ уддѣли»).

Песня о «броднице» и ее племяннике Тодоре может служить подтверждением слов бабы Пены из Лома о том, что каждого неожиданного свидетеля колдовства с луной поражает помешательство или внезапная кончина. Знаменательно и то, что русалка-«бродница» оказывается теткой героя песни.

Поверье о похищении луны или месяца колдовским способом сохранилось в болгарской народной среде до сих пор, о чем свидетельствуют недавние полевые записи и исследования болгарских этнографов. Так, среди капанцев и особенно хырцоев — болгар, живущих в северо-восточной Болгарии около города Разграда, — распространено представление, что ведьмы-колдуны иногда вызывают затмение луны («затъмват луната»), ворожат над ней и воруют ее («я крадат») (Капанци 1985, 262). А в селах около Пловдива, рассказывая о похищении с неба луны, поясняют, что для успеха всей этой махинации нужно, чтобы ее совершали две женщины, находящиеся в родственных отношениях: либо мать и дочь, либо сестры, либо тетки (жена дяди по отцу и жена дяди по матери) (Пловдивски край 1986, 301). Двоичность и близичность субъекта, как известно, повышает силу магического воздействия на объект. Это можно наблюдать в славянском обряде опахивания пахарями-близнецами на волах-близнецах и в ряде других ритуалов и представлений.

Нетрудно заметить, что глубинная семантика магического действия (похищение луны, доение коровы-луны) основана на древних, преимущественно индоевропейских, представлениях о тучах-небесных коровах, о дожде-молоке, о небесных стадах, которым противопоставляются стада земные, и о подобных явлениях. Об этом мне пришлось рассуждать еще недавно в статье «Еще раз о теме „тучи-говядо, дождь-молоко“» (наст. изд., с. 253–266), и потому я считаю возможным ограничиться кратким объяснением мотивировки магии похищения луны.

Что касается хватания звезд с небес, то я невольно задаю себе и моим читателям вопрос: не связана ли наша поговорка «Он (они) с неба звезд не хватает (хватают)» с теми представлениями, которые сохранились в реликтовом виде у южных славян и о которых говорилось выше?

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Мифологическое в славянской народной поэзии. 3. Месяц в горшке, звезды в посудине // Живая старина, 1996. № 2. С. 40–41.

ОТЧЕГО ПЕРЕВЕЛИСЬ БОГАТЫРИ НА СВЯТОЙ РУСИ?

Под сходным названием — «С каких пор перевелись витязи на Святой Руси» — в основном корпусе русского героического эпоса имеется единственная в своем роде былина, повествующая о гибели прославленных богатырей. И хотя с содержанием этой былины читатель, вероятно, знаком, тем не менее вспомним основные звенья ее сюжета и остановимся на тех мотивах, которые имеют ярко выраженную мифологическую окраску и объясняют исчезновение «витязей» на Святой Руси.

Известные герои русского эпоса Годенко Блудович, Василий Казимирович, Василий Буслаевич, Иван Гостинный сын, Алеша Попович млад, Добрыня молодец и матерый казак Илья Муромец (таков порядок в былине) выехали в чисто поле на Софат-реку и остановились у старого «кряковистого» дуба. У дуба сходились три пути — к Нову городу (Новгороду), к стольному Киеву и к синему морю, куда тоже шла «дорога прямоезжая». Тут они разбили «бел полотнян шатер», переночевали, а поутру «на восходе красного солнышка» Добрыня молодец умылся, утерся «пóлотном», помолился «чудну образу» и увидел белый шатер, где «залег» Татáрченко. С ним Добрыня тотчас сразился, но неудачно, — поскользнувшись на правую ногу, он упал и был убит своим противником. Место Добрыни занял Алеша Попович; он тоже сразился с Татаринцом, поборол его и хотел уже «пороть белы груди, вынимать сердце с печенью», да тут как раз прилетел черный ворон. Заговорив человеческим голосом, ворон объяснил, как воскресить Добрыню, и сам для этого принес мертвой и живой воды с «синего моря». Добрыня ожил и исцелился, а Татарин был отпущен с миром. Но тут уже встал ото сна Илья Муромец, умылся на Софат-реке, утерся «тонким пóлотном», помолился и увидел, что через Софат-реку переправляется сила басурманская, и ее «добру молодцу не объехать, серому волку не обрыскать, черному ворону не облететь». Илья быстро созвал своих «удалых братьев названных», и они ринулись в битву. Былина повествует, что богатыри «бились три часа и три минуточки, — изрубили силу поганую». А изрубив, стали похваляться, что у них плечи не устали, кони не уходились, мечи не притупились. И больше всех бахвалился Алеша Попович млад, восклицая:

*Подавай нам силу не э д е ш н ю , —
Мы и с тою силою справимся.*

А былина поясняет:

*Как промолвил он слово неразумное,
Так и явились двое воителей...*

Эти двое громко кликали, вызывая русских богатырей «бой держать» и подзадоривая: «Не глядите, что нас двое, а вас семеро». И былина снова растолковывает: Не узнали витязи воителей. Первым в бой бросился Алеша Попович, «налетел на воителей и разрубил их пополам со всего плеча. Стало четверо и живы все». Когда вошел в сечу Добрыня молодец, «стало восьмеро — живы все», а когда налетел на врагов Илья Муромец, «стало вдвое более — и живы все». Тогда вступили в битву все витязи и бились они беспрестанно «три дня <...> три часа, три минуточки», так что «уходились кони их добрые, намахались их плечи могутные, притупились мечи их булатные». А сила «нездешняя» все росла и росла... Наконец, «испугались могучие витязи, побежали в каменные горы, в темные пещеры». Но «как побежит витязь к горе, так и окаменеет». Так и окаменели все, один за другим. «С тех пор и перевелись витязи на Святой Руси», — заключает былина, или сказитель, или собиратель со слов певца.

Былина эта была, как известно, записана в 1840 г. поэтом Л. Меем в Сибири и впервые опубликована П. В. Киреевским в четвертом томе его собрания (Киреевский 1862, 108–115). Наличие вариантов, рассмотрение которых увело бы нас в сторону от основной темы, свидетельствует, что былина — не плод литературного вымысла, а подлинно народное произведение, хотя Л. Мей мог слегка отредактировать, «причесать» текст, как это делал серб Вук Караджич и многие другие.

В былине о гибели русских богатырей для нашего анализа существенны следующие моменты. Во-первых, сила, которая оказалась сильнее силы татарской и смогла одолеть богатырей, — «сила нездешняя», во-вторых, упоминание этой силы было «словом неразумным», в-третьих, борьба с «силой нездешней» чисто физическими средствами («разрубать пополам со всего плеча») была делом бесполезным и губительным. К этому следует добавить, что в былине появилось сначала два воителя, а потом они удваивались. Русских богатырей же было семь. Здесь наблюдается четкая символика чисел, о которой еще будет речь ниже. А пока обратимся к сходному и параллельному фольклорному материалу и символике в других славянских традициях и в иных жанрах.

Среди многочисленных быличек о черте, бытовавших и бытующих в сербской народной среде, особый интерес для нашей темы представляют две былички, записанные в начале XX в. в Черногории у Тодора Мишовича известным фольклористом Веселином Чайкановичем. Сюжет ее, как и всех быличек, прост и предельно «правдоподобен».

Было время косьбы. И мужик собрался с утра на луг косить сено. Жена пообещала ему к обеду принести кислого молока. А он на это ответил, что не надо, не надо ходить так далеко. Однако, когда наступила обеденная пора, появляется на лугу жена с крынкой молока. Мужик удивился и рассердился на свою бабу. На ее приветствие «Бог в помощь!» он ответил: «А тебе не в помощь, а скатертью дорожка! Что я тебе сказал утром?! На кого ты оставила детей?» Баба же ему в ответ: «Но я знала, что ты проголодаешься, захочешь пить и тебе будет приятно выпить немного молока в такую жару!» Мужик случайно бросил взгляд на бабьи ноги и увидел вывернутые пятками вперед ступни. Он тотчас догадался, что перед ним черт, и как ни в чем не бывало сделал шаг вперед, замахнулся и резанул косой. Баба вскрикнула: «Резани, резани еще раз!» (серб. *Удри, приудри*; дословно «Ударь, ударь еще раз»). Но мужик знал: черта вторым ударом нельзя убить, и потому второй раз не резанул. Таким образом он убил черта. На том месте, где был убит черт-баба, осталась полая кость, величиной со шпильку для мотания пряжи, и в ней немного слизи, а рядом со шпилькой — горсть пепла. Обладатель такой кости застрахован от черта, и никакое колдовство ему не может повредить (Чайкановић 1994/2, 29–30).

Другая быличка покороче. Она рассказывает о том, как жил один пастух в горах и однажды зимой вышел из своего шалаша к овцам, чтобы дать им корму. Вдруг он увидел приближающуюся женщину, дующую от холода себе на руки. Когда женщина вошла в шалаш, пастух, приметив ее черные зубы и вывернутые наперед пятки, тотчас схватил горящее полено с очага и ударил прищелицу. Та его стала просить и умолять, чтобы он ее ударил вторично, но он этого не сделал, и она вышла из шалаша. На следующий день пастух нашел перед своим жилищем окаменевший череп. Он разбил его, из него выползла змея и замерзла на снегу. Веселин Чайкановић поясняет, что эту быличку можно услышать во многих местах, и в каждом месте пастух имеет иное имя (там же, 31).

Другой известный этнограф, черногорец из племени Кучи — Стеван Дучич, описывая верования своих соплеменников, рассказал о «случае» с деверем Станки Лазовой (истинным лицом), к которому по дороге пристал один человек, шедший из Печины, что у Гребаль. Деверь приметил, что у его попутчика пальцы ног повернуты назад, и сильно ударил его шомполом. Черт-попутчик страшно заверещал и стал умолять, чтобы его ударили еще раз, но все мольбы оказались напрасными. На следующий день Станка нашла полую чертовскую кость, сохранила ее и пользовалась ею, когда давала соли скотине. За это ее презирали односельчане, а попы даже не допустили к причастию перед смертью (Дучић 1931, 281).

Записанная Стеваном Дучичем быличка обладает всеми особенностями, типичными для этого жанра, и прежде всего «формулой достоверности». Называются действующие лица, — они не вымышлены, а известны всем жителям села; называются топонимы, места действия — они также не вымышлены, а хорошо известны слушателям, т. к. это их родные места. Старинное верование о вторичном ударе по нечистой силе добротой приспособлено и включено в обыденную и бытовую обстановку, на фоне которой «сверхъестественное» выступает довольно ярко и в то же время реалистично. Стеван Дучич поясняет, что в народе укоренилось поверие, будто черта можно убить только одним ударом, «если же к тому добавить второй удар — черт спасен».

Такое представление свойственно не только черногорцам, но и другим сербам и шире — другим славянам. Так, крестьяне Моравского округа (восточная Сербия) объясняли любознательному этнографу: «Когда ударишь черта один раз, он тебя просит ударить его еще раз. Потому что тогда из одного черта получается два черта. А если его ударить только раз, тогда он одинешенек сдохнет» (СЕЗб., 1925. Кн. 32, 402). Подобное поверие записал П. Г. Богатырев у русин в Подкарпатской Руси в начале 20-х гг. XX в. в селе Прислоп, что в Верховине — горной части Мармароша. Ему рассказали, как опознать ведьму. Для этого «надо взять палку и, увидев перед собой собаку или кошку, ударить ее один раз левой рукой. Больше одного раза бить нельзя. Как только ее ударишь, она примет человеческий облик и будет умолять: „Миленький мой, ударь меня еще раз!“ Но этого никак нельзя делать. А утром станет видно, что это босурканиа (ведьма, черт. — Н. Т.), потому что она сдохнет. Про тех, кому бес помогает, нельзя говорить „умрет“, надо говорить „сдохнет“. А если ее ударить второй раз, она бросится на вас, превратившись в черта» (Богатырев 1971, 282). Подобное верование зафиксировано в 1848 г. Н. Головковым в Курской губернии у некоего «малороссиянина». По его словам, «Бог всегда старается убить громом черта: куда черт спрячется, туда и гром бьет; черт говорит Богу: я спрячусь близ человека, а Бог отвечает: Я и человека не пощажу. — И человек может убить черта, только должен бить сразу: в другой раз ударишь, черт оживет» (Зеленин 1915, 676).

Весьма любопытно, что мотив «черта с два», скрыто присутствующий в русской быличке о гибели богатырей, ярко выражен в одной западноболгарской эпической песне, записанной в селе Жилинцы Кюстендилской округи русским ученым-собирателем Владимиром Качановским в 70-х гг. XIX в. При этом в песне противником героя — больного Дойчина — выступает не черт, а отрицательный герой Черный Арап (*Черно Арапино*), который просит Дойчина нанести ему второй удар, чтобы остаться живым и невредимым.

Вот как включен этот эпизод во все содержание песни. Девять лет тяжело болеющий, не встающий с постели, не седлающий своего коня герой — Дойчин — узнает от своей сестры Ангелины о посягательстве на нее кровожадного и жестокого правителя города Солуня (Салоники) — Черного Арапа. Возмутившись случившимся, он через сестру просит двух кузнецов в долг подковать его коня и наострить саблю, а еврея-торговца — продать триста аршин полотна. Кузнецы отказываются работать в долг и хотят вместо платы ласк Ангелины, торговец дает больше, чем просили, и Дойчин, перемотав полотном свои «гнилые кости», садится на неподкованного коня, берет притупившуюся саблю и булаву и вызывает Черного Арапа на поединок. Поединок начинается с того, что Черный Арап бросает булаву, которую Дойчин легко парирует, а затем:

*Ферлил е Дойчин болен юнак
Удари го с лека буздогана
Удари го у първото сердце:
Падна Арапин од враното коне,
И проговори Церна Арапина:
«Удри, Дойчине, удри оште
душа има»;
И проговори Дойчин болен юнак:
«Еднеш мрием, еднеш сем родил»;
Тогай пукна Церна Арапина.*

*Бросил Дойчин больной молодец,
Ударил его легкой булавой,
Ударил его прямо в сердце:
Упал Арап с вороного коня,
И сказал Черный Арап:
«Ударь, Дойчин, ударь еще,
коль имеешь душу»;
И сказал Дойчин больной молодец:
«Я один раз умру, один раз и родился»;
Тогда лопнул (умер) Черный Арап.*

Затем Дойчин снес головы с плеч двух кузнецов, поехал с головами к торговцу-еврею, расплатился с ним двойной суммой, вернулся к себе во двор, разматал полотняную повязку и тотчас испустил дух — «душа му на-час излезнала» (Качановский 1882, 452–456).

Текст В. Качановского уникален в своем роде, так как почти во всех других вариантах этой песни, записанных в Болгарии и Македонии, мотив просьбы о вторичном ударе отсутствует. Известен только еще один подобный македонский вариант, опубликованный в сборнике П. Михайлова под № 360 (Михайлов 1924).

Р. С. Финал былины — окаменение русских богатырей заслуживает особого внимания. Однако разбор мотива или темы окаменения потребовал бы отдельного и довольно подробного рассмотрения, а тем самым и значительно большего объема статьи. Поэтому ограничимся несколькими краткими примерами, свидетельствующими, что тема окаменения не чужда славянской фольклорной традиции. Так, на северо-западе Белоруссии в окрестностях г. Волковыска считали, что «як Буог схоче, то чалавека ў камянь пераверне», или что «естьць на съвечи такие камни, што Буог людзи ка-

меньми парабіў». Эти верования «подкрепляются» быличкой: «Як Буог гаспадара ў камянь перакинуў. У Галаўлях (село в Слонимском повете. — *Н. Т.*) есьць высокая гара, то на ёй, як людзи кажуць, было такое здарэнне. Калісьці на сам Великдзень адзін гаспадар кажа: „Пайду гараць (пахать. — *Н. Т.*); цекавасьць, ці мноуго я гэтым Великим-днём згару?“ Так запрюг ў саху валы і пашоў як раз на гэту гару гараць і ў першой зара ба-разне скамянеў з валамі, сахою і пугай. Так ешчэ да сегоняшняго дня усё значно, анно тые камені ўпалі крыху ў землю» (запись М. Федеровского конца XIX в.) (*Federowski 1897, 165*).

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Мифологическое в славянской народной поэзии. 4. Отчего перевелись богатыри на Святой Руси? // Живая старина, 1996. № 4. С. 36–37.

СЕКРЕТ КОЛОБКА

Сказка «Колобок», изданная в первом томе «Народных русских сказок» А. Н. Афанасьева под № 36, стала одной из самых популярных детских сказок в России. Сюжет ее несложен, можно сказать, классически прост. «Жил-был старик со старухой», и захотелось старику сдобной пресной лепешки, т. е. колобка, а муки-то в доме не было. Старуха так и сказала: «Муки нету». На что старик посоветовал по коробу поскрести, по сусеку, т. е. закрому, помести, и набралось мучицы горсти две, и замесила старуха колобок, и изжарила на масле да на окошечко положила остудить, а он сбежал — покатился «с окна на лавку, с лавки на пол, по полу да к дверям, перепрыгнул через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор, со двора за ворота, дальше и дальше». Покатившись по дороге, он встретил сначала зайца, затем волка, затем медведя, все они хотели съесть Колобка, но от всех он защитился и скрылся, благодаря одной и той же песне. Она, вероятно, хорошо известна читателю, но все же напомним ее текст:

Я по коробу скребён,
По сусеку метён,
На сметане мешон,
Да в масле пряжон,
На окошке стужон;
Я у дедушки ушел,
Я у бабушки ушел,
У тебя, зайца, не хитро уйти!

Затем в песенке добавляется последовательно: «Я у зайца ушел», «Я у волка ушел», «Я у медведя ушел». Лиса же взяла обманом: просила Колобка сесть на ее язык, а тот сдуру ее послушал и был съеден тотчас (Афанасьев 1985/1, 46–47).

Почему же раньше его не съели? Что делало его неуязвимым и недоступным зайцу, волку, медведю, наконец, лисе, пока он не сел ей на язык? Что защищало Колобка от прожорливых зверей?

Таким защитным средством, надо полагать, была именно песенка, в которой излагалась вся последовательность действий, вызвавших появление Колобка на свет Божий, описывалась поэтапно вся недолгая его жизнь: наскребли муку по коробу, мели по сусеку, замешивали тесто на сметане, жарили на масле. Нехитрая песенка была по сути дела «текстом творения», который, согласно народным представлениям, сам по себе имел магическую оборонительную силу.

Почему? — Да потому, что в славянском фольклоре и в народной ритуальной практике бытовало и до сих пор бытует множество аналогичных текстов, описывающих жизнь-житие и «муки» льна, конопли и жита (хлеба на корню), превращающихся из растений в полотно, холст, испеченный хлеб. Тексты такого рода, как свидетельствуют многочисленные народные повествования и былички, защищают их рассказчика (исполнителя) и его дом от нечистой силы, грозы, грома, смертельной беды и подобных напастей. Вот несколько примеров.

Хорватский фольклорист Лука Илич в прошлом веке записал у себя на родине в Славонии быличку о том, как два пожирающих девиц вурдалака («вукодлака») под видом симпатичных парней ходили на девичьи вечерние посиделки и как мать одной из девиц предупредила дочь, что среди парней могут оказаться вурдалаки (их можно было узнать по железным зубам). Дочь смекнула, как ей поступать, и на очередных посиделках рассмешила своего парня и, увидав железные зубы, тотчас под предлогом того, что забыла пряжу, убежала домой к матери и там заперлась. Вурдалак же преследовал ее по пятам и стал ломиться в дом. Однако мать на каждое требование вурдалака открыть ему дверь, чтобы увидеться с суженой, отвечала последовательно, что дочь собирает льняное семя, затем что покупает землю, потом сеет лён, рвет лён, чешет его, мнёт... Так продолжалось до первого пения петуха, вслед за которым вурдалак скрылся у себя на кладбище и больше не появлялся. Другой же вурдалак, ходивший на посиделки, оказавшись неопознанным, съел свою девушку, и от нее остались только кости (Ilić 1846, 295–296). Сходная быличка была записана в Болгарии около г. Габрово и в Родопах.

В сербском Поморавье (западнее г. Лесковац) известный этнограф Сима Троянович наблюдал в начале века за тем, как женщина разгоняла градовые тучи пением песни-заговора, содержащей описание «мук и страданий» пшеницы (т. е. превращения ее в муку), разделения теста, печения в огненной печи или на очаге и т. д. Тот же Сима Троянович пояснял, что женщины, отгонявшие градовую тучу, полагали, что «еще лучше петь о муках конопли, ибо нет в мире растения, которое бы претерпевало большие мучения. Бог же, услышав об этих муках, сжалится и не обрушит град на землю» (Тројановић 1911, 144).

Что же касается мук хлеба, хлеба в зерне, который сеют, жнут-режут, вяжут (в снопы), бьют (цепами) и раздевают, т. е. молотят, мелют, квасят, «обжигают» в печи, то эти муки делают хлеб столь магически могучим, что он может одолеть и черта. На эту тему в славянском фольклоре есть несколько быличек и легенд, из которых, вероятно, наиболее интересна русинская покутско-карпатская сказка «Черт и хлеб», опубликованная в знаменитой фольклорной коллекции Оскара

Кольберга. В этой сказке хлеб рассказывает черту о своих муках, о своих превращениях из зерна в муку, из муки в булку, говорит о деспотизме своего хозяина, на что черт, испугавшись, сразу же отказывается от своих козней в адрес хозяина и поправляет содеянные им пакости (Kolberg 32, 134–144). Примеры можно умножить, но я их уже приводил и разбирал в недавно вышедшей работе «*Vita herbae et vitae* в славянской народной традиции» (Толстой 1994в).

Я пытался там рассмотреть все случаи, и только «Колобок» сумел от меня «уйти», и я тогда о нем не обмолвился ни словом. Теперь же, как хитрая лиса, я взял его на язычок и присовокупил к той компании, которая ему сродни.

Кстати, что касается хитрости и лукавства сказочной лисы, то этот мотив имеет очень древние корни и отражен еще в баснях Эзопа. В одной из них — «Заяц и лиса» — рассказывается, как из любопытства заяц спросил лису: «Вправду ли ты так ловка на поживу, что зовут тебя лиса-добычница?» Лиса отвечала: «Если не веришь, то ступай сюда, я угощу тебя». Заяц послушался, но только он вошел, как сам и достался лисице на обед. И промолвил он: «Хоть и плохо мне приходится, зато узнал я, как тебя зовут: ты не лиса-добычница, а лиса-обманщица». Басня начинается с морали: «Кто любопытен и дурно употребляет свое любопытство, тем нередко приходится плохо» (Басни Эзопа, 158–159). Современные басни моралью кончаются, но от этого мало что меняется.

Что касается выхода Колобка из дома — «из дверей через порог в сени, из сеней на крыльцо, с крыльца на двор...», то эта дробная последовательность и детализация начала пути имеет свою параллель в русских (преимущественно севернорусских) заговорах; например: «Стане ти раб Божий (имя рек) ...пойдет из дверей дверьми, из сеней сеньми, из ворот воротами, выйдет далече в чистое поле...» (Кемск. уезд Архангельск. губ.), или: «Встану я раб Божий (имя рек), благословясь, пойду перекрестясь, умоюсь утреннею росой, утрюсь тонким, белым полотном и пойду из избы в двери, из дверей в ворота...» (Западная и Южная Сибирь) (Майков 1994, 81, 84). Магичность этих слов в заговорах, направленных против разных болезней (икоты, порчи, уроков, осуда, прикоса, сглазу и др.) не вызывает сомнения, в «Колобке» же они имеют несколько иную функцию и задачу — охарактеризовать необычность, магичность самого Колобка.

Колдовская сущность Колобка усиливается еще тем, что он — *поскрёбыш*: «по коробу *скребён*, по сусеку метён». А поскрёбыши, хлеб и человек, наделены именно таким свойством. Последний ребенок — «поскребыш» — обладает даром лекаря и знахаря, способного противостоять власти ведьм и колдунов; он может остановить град, вызвать

дождь и многое другое. Об этом писала Г. И. Кабакова в статье «О поскрёбышах, мизинцах и прочих маменькиных сынках» (ЖС, 1994. № 4, 34–36), снабженной богатым материалом и интересными наблюдениями.

Со сказкой «Колобок» связана еще одна научная проблема, которую сейчас можно только наметить, но не раскрыть. Дело в том, что обычно «Колобок» приводится как типичный пример кумулятивной сказки, с чем при определенных условиях можно согласиться. В. Я. Пропп, назвавший проблему кумулятивной сказки «маленьким вопросом, имеющим большое значение», определил кумулятивную сказку как «цепную сказку», как текст, состоящий из многократных повторений одних и тех же действий или элементов, «пока созданная таким способом цепь не порывается или же не расплетается в обратном порядке». В качестве простейшего примера такого типа сказки В. Я. Пропп приводит русскую «Репку», а затем предлагает одиннадцать типов русских кумулятивных сказок, выделяя в каждом типе два стиливых вида — «формульный» и «эпический» (Пропп 1976). Наш «Колобок» попадает, по В. Я. Проппу, на полочку (в ряд) «пожираний» (осуществленных или избегнутых), в угол «формульных» сказок с такой характеристикой: «3. „Колобок“. Старуха печет колобок, он убегает // Встречает зайчика (resp. волка, медведя, лисицу и др.), хвастает, что его не съедят // Лиса его съедает (Андр. +296, АТ 2025)». Пользуясь опять-таки терминологией В. Я. Проппа, можно сказать, что сказка «Колобок» состоит из трех «цепей». Первая «цепь» — появление Колобка, вторая — выход Колобка в свет, третья — встреча Колобка с разными животными. Первая и вторая «цепь» не являются кумулятивными в полном смысле этого слова; вся их кумулятивность заключается в последовательности актов творения Колобка и выхода его на свет Божий из избы. И именно они, как уже говорилось выше, смыкаются с фольклорными сакральными текстами иного жанра и определяют исключительность Колобка, именно они содержат в себе скрытую мифологичность, характерную для русской сказки о сдобной крестьянской лепешке. Классически кумулятивна и по-настоящему сказочна только третья «цепь» с участием животных.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Секрет Колобка // Живая старина, 1995. № 3. С. 41–42.

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЗАГАДКА В РУССКОМ, СЕРБСКОМ И БОЛГАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Значительность и обширность греко-византийского влияния на древнерусскую и древнеюжнославянскую литературу давно и хорошо известны. Множество сочинений и книг «перекладывались» с греческого на славянский, и целые литературные «блоки» и жанры состояли в основном из произведений переводного характера. Так было в период XI–XIII веков, так продолжалось в эпоху «второго южнославянского влияния» в XIV–XV веках. Еще в начале нашего столетия А. И. Соболевский в монографии «Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков» (СПб., 1903) показал, сколь разнообразным, в результате прямого или опосредованного через южных славян, контакта, был состав книжных произведений, воспринятых русской культурной средой. Византийского происхождения на Руси и у южных славян были и тексты Священного Писания, и аскетические сочинения, и слова, жития, поучения, послания, хроники и апокрифы, громовники, сборники изречений, пословиц. Заимствовались от просвещенных греков и загадки. Однако, как нам представляется, этот факт оставался без внимания, и потому мы считаем полезным привести к нему одно подтверждение.

В нескольких сборниках византийских загадок, изданных в начале двадцатого столетия, опубликована загадка:

Ἐκ γῆς τὴν πλάσιν ὥσπερ ὁ Ἀδάμ ἔσχον,
πυρίκαυστος γέγονα ὡς οἱ τρεῖς παῖδες
ξῶσα μὲν ἐδρόσισα ἀνθρώπους πάντας,
θανούσης δ' οὐδεὶς συνήθροισεν ὅστ' αἶ μου.

(Λάγηνος) (BA, № 28)

Перевод:

*Из земли я, как Адам, сотворен,
в огненной печи горел, как три отрока,
пока жил, многих людей напоил,
умер — никто не собрал костей моих.*

(горшок)

Ей в значительной мере соответствует русская загадка из Ярославской губернии, изданная сто двадцать лет тому назад Д. Н. Садовниковым в сборнике «Загадки русского народа» (Садовников 1876) под № 356:

Взят от земли, яко же Адам,
 Ввержен в пещь огненную, яко три отрока,
 Взят от пещи и возложен на колесницу, яко Илия,
 Везен бысть на торжище, яко же Иосиф,
 Ставлен на лобное место
 И биен по главе, яко же Иисус,
 Возопи велиим гласом,
 И на глас его приде некая жена,
 Яко же Мария Магдалина,
 И купивши его за медницу, принесе домой,
 Но расплакался по своей матери, умре,
 И доньне его кости лежат не погребены.

Русский ярославский текст по сравнению с греческим византийским расширен: в нем присутствуют ветхозаветные Илья с колесницей и Иосиф, выведенный на торжище, и новозаветные — биенный по главе Иисус и Мария Магдалина. Бросаются в глаза архаический, почти церковнославянский язык, с аористом (*приде, возопи, умре*), неполногласием (*глас, главъ*), специфический лексикон (*пещь, торжище, велии, медница* и др.).

В собрании Д. Н. Садовникова подобных загадок несколько. В пяти вариантах, зафиксированных в Псковской губернии, зачин загадки, развитие действия и концовка весьма схожи с ярославским вариантом: «От земли взят, яко Адам, на колесницу вознесен, яко Илия, ввержен бысть в пещь огненную, яко отроки еврейские, вывезен на торжище, яко Иосиф, прохождаху рабы и рабыни и бияху его, испытали славу его. Одна рабыня даде за него две златницы и принесла его в дом свой и напоила уста его, яко озеро водное; вверже его в пещь, и рассыпались кости его; был пленен и предаде его новой жизни» (там же, № 356з). В пензенском варианте финал загадки связан с мотивом многострадального Иова: «возведен бысть на высокия горы, откуда спадоша и имя его пропадоша, затем вывезоша его в поле, яко многострадального Иова, где псы его не едят и вороны не терзают» (там же, № 356н), а в одном из псковских вариантов: «брошен в Чермное море, яко же фараон» (там же, № 356д), наконец, в еще одном пензенском варианте горшок не погибает и «кости» его не остаются без погребения, т. к. на торжище «мимо идяху, купи его благочестивая жена и паки вверже в пещь горящую и абие распадесе и рассыпаса кости его, яко видение пророка Езекииля; и собра их жена благочестивая и облече в ризы новыя, плоть бысть и возста из мертвых и нача жити новый век, а не человек» (там же, № 356м).

Во всех текстах загадки о горшке, обладающих ароматом церковнославянского слога и богатством символики библейских мотивов,

присутствует еще одна показательная и яркая черта — житийность сюжета, его завершенность — наличие начала и конца, альфы и омеги в одном кратком, спрессованном повествовании. «Житие» горшка рассматривалось нами в кругу других фольклорных «агиографических» сюжетов, связанных с жизнью льна, конопли, «хлеба» (ржи, пшеницы), полотна, рубахи, и т. п. (Толстой 1995, 230)

Однако немалая часть загадок о горшке лишена либо библейских мотивов, либо житийного сюжета, либо и того и другого. В качестве примера текста без библейских мотивов можно привести самарскую (Ставропольский уезд) загадку: «Был я на копанце. / Был я на хлопанце. / Был на пожаре. / Был на базаре. / Молод был — людей кормил, / Стар стал — / Пеленаться стал, / Умер — мои кости негодящие / Бросили в ямку, И собаки не гложут» (Садовников 1876, № 344). А в качестве образца свободного от житийного последования текста может служить рязанская загадка: «Никто не таков, как Иван Пятаков, Сядет на конь да поедет в огонь» (там же, № 357). Но подобные примеры уже далеки от византийского первоисточника: вернее, не имеют к нему отношения.

Сербские и болгарские загадки о горшке немногочисленны, но их связь с византийской традицией сохраняется и прослеживается. В сборнике сербских загадок Вука Караджича под № 490 приведена следующая (Караџић 1897; Новаковић 1877, 118):

<i>Создаде ме Бог ода шта и Адама,</i>	<i>Создал меня Бог из того же, что и Адама,</i>
<i>свакога напојиш и нахраниш;</i>	<i>каждого я напоил и накормил;</i>
<i>а кад умријех,</i>	<i>а когда умер,</i>
<i>нити ми Бог прими душе,</i>	<i>ни Бог душу не принял,</i>
<i>ни земља тијела.</i>	<i>ни земля — тело.</i>
(лонац)	(горшок)

Вариант этой загадки записал в Косове сербский фольклорист Владимир Бован (Бован 1979, 259, № 989):

<i>Поста од чега и Адам,</i>	<i>Стал (он) из того же, что и Адам,</i>
<i>муку мучи као Адам,</i>	<i>муку мучил (в жизни), как и Адам,</i>
<i>кад умре —</i>	<i>когда умер —</i>
<i>ни Богу душу</i>	<i>ни Богу душу,</i>
<i>ни земљи кости.</i>	<i>ни земле кости (не отдал).</i>
(лонац)	(горшок)

Болгарская загадка, записанная в округе гор. Севлиево (с. Душево), близка к сербскому косовскому варианту (Стойкова 1984, 367, № 2842):

*Напрявян съм
от каквото и Адам
е направян,
а като умра —
ни на небето дух,
ни на земята кости.*

(гърне)

*Сделан я
из того же, что и Адам
сделан,
а когда умру —
ни на небе — душа,
ни на земле — кости.*

(горшок)

В зоне Этрополе в XIX в. была зафиксирована сходная загадка, в которой имя Адама уже не упоминается (там же, 366, № 2841):

*Направи се от кал
на умре,
никой се не наеме
да му погребете какалите.*

(строшено грне)

*Был сделан из земли
и умер,
никто не нанялся
похоронить его кости.*

(разбитый горшок)

В сербских и болгарских загадках мотив трех отроков в печи огненной отсутствует, все же остальное хорошо согласуется с византийским источником.

Тема сотворения Адама из земли присутствует в целом ряде византийских загадок. Так, например, на одну из загадок: «Кто родился и постарел, и снова вернулся в утробу матери своей?» (Τίς μετὰ τὸ γεννηθῆναι καὶ γηρᾶσαι, πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ εἰσῆλθεν) следует ответ: «Адам», потому что из земли он стал и опять в землю возвратился (Ὁ Ἀδάμ ἐκ τῆς γῆς γὰρ ἐγένετο καὶ πάλιν εἰς τὴν εἰσῆλθεν) (BA, № 171). Естественно, что в тех же загадках возникает и тема Евы: «Кто родную мать мужем называл?» (Τίς τὴν ἰδίαν μητέρα ἀνδρὸν ἔλεγεν;) — ответ: «Ева — Адама» (Ἡ Εὕα τὸν Ἀδάμ) (BA, № 170). Или: «Кто родную дочь взял себе в жены?» (Τίς ἔλαβεν τὴν ἰδίαν θυγατέρα γυναικᾶν;) — ответ: «Адам — Еву» (Ὁ Ἀδάμ τὴν Εὕαν) (BA, № 152). Такие вопросно-ответные загадки на тему сотворения человека в славянскую среду не проникли.

У белорусов и украинцев распространены преимущественно загадки, описывающие жизненный путь и перипетии горшка, оканчивающиеся обычно мотивом непогребенных костей, ненужных даже собакам. Например, белорусские (Шейн 1893/2, 488–489):

*Быў я на копали,
Быў я на топалі,
Быў я на кружане,*

*Живець колоцица
И об смерци забоцица.
Як прыдзеца поконаць,*

*Быў я на пожары,
Быў я на возе
И быў я на торгу.*

(Виленск. губ. Свяцяцк. у.)

*Дык некому поховаць.
Собаки не едуць
И людзи не бяруць.*

(Минск. губ. Игуменск. у.)

украинские загадки (Загадки 1962, 191–192)

*З землі робився,
На кружалі вертівся,
На огні пікся,
На базарі бував,
Людей годував,
Як упав, то й пропав,
Ніхто не поховав.*

(Днепропетровск. обл.)

*Був я в кухарів,
Був я в гончарів,
Був я в лімарів;
Упав из лавки, розбився —
Викинули надвір,
І кісток собаки не ідять.*

(Киевск. обл., Березанск. р-н)

Специально интересующий нас тип загадки о горшке был записан на Городянщине (Черниговск. губ.) в XIX в. и помещен в известном сборнике М. Номиса (Номис 1864, 301):

*Из землі создан, яко Адам,
звержен в печ огненную, яко три отроці,
на колесницю возведен, яко Іосиф;
от чрева его всі ми питаємся,
а умроша — не погребоша.*

Чем-то вроде промежуточного варианта между двумя типами загадок о горшке является текст из того же сборника М. Номиса, записанный А. М. Лазаревским:

*Умер Адам, ні Богові, ні нам,
ні душа до неба, ні кості до землі.*

(розбитий горщик)

Западнорусские, равно как и албанские, и турецкие загадки о горшке демонстрируют иной вид и характер ассоциативных связей и принципов построения «загадочной» метафоры, чем те, которые основываются на антропологических ассоциациях с «первым человеком» — Адамом, «сделанным из земли (глины)», или с жизненным путем человека. География распространения загадки о горшке, появившемся на Божий свет, «яко Адам», о горшке, имевшем свое «житие», — дос-

таточно четкая. Помимо византийцев, загадку земли знали и знают народы православного восточного и южного славянства. Загадка о горшке-Адаме, вероятно, возникла в эпоху Средневековья. Она не является ни общеславянским, ни общебалканским продуктом, а типичным в славянской среде локальным византизмом, получившим особое художественное развитие в северновеликорусской, приволжской зоне.

Р. С. Любопытно, что аромынская народная традиция в нашем случае в известной мере примыкает к греко-православно-славянскому ареалу. Аромынская рифмованная загадка о горшке такова (Angăčitor 1980, 63):

*Kat banaj pre-aestu lok
arsa s-fripta f'uj pri fok
si kandu mi vidzura moarta.
me-arukarta dupa poarta.*

(oala)

*Пока я на этом свете жил,
На огне меня жгли и пекли,
А когда меня увидели мертвым,
За двери меня выкинули.*

(горшок)

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Византийская загадка в русском, сербском и болгарском фольклоре // ΓΕΝΝΑΔΙΟΣ. К 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М., 1999. С. 176–182.

VI. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ КОММЕНТАРИЙ К ПИСЬМЕННЫМ ТЕКСТАМ

Священный дуб

481

Русское юродство как форма святости

489

«...Выходила потаскуха в чем мать родила»

494

**Славянская легенда об угодной,
но неправильной молитве**

499

«Покаяние земле»

506

«Плакать на цветы»

513

СВЯЩЕННЫЙ ДУБ

Знаменитое Житие Константина Философа, носящее заглавие «Житїе и жнзнь, и подви́зи, ꙗже въ свѣтѣхъ отца на́шего Константїна Філосо́фа, прѣваго на́стѣвника и оу́чителя словѣ́нскоу ꙗзы́коу» дошло до нас во многих списках¹. Тем не менее содержание интересующей нас главы XII во всех списках идентично и не имеет разночтений. В этой главе, следующей за главами, описывающими дискуссию Константина с хазарами и разговоры с их каганом, повествуется о пребывании Константина в Крыму и о двух его чудесах — превращении соленой воды в пресную и предсказании скорой смерти херсонского архиепископа. Там же описывается случай, произошедший в городе Фуллах, расположенном в прошлом около нынешнего Коктебеля:

Баше же во Фулъстѣ ꙗзыци доубъ великъ срослѣся съ урѣшеню, подѣ нимже требы дѣаху нарѣцающе именемъ Алексѣ́ндръ, жѣнскоу полу не дающе присту́пати къ нему, ни къ тре́бамъ его. Оуслышавъ же то фило́софъ, не лѣ́нисѣ трѹ́дити сѣ до нѣхъ, и ставъ посрѣдѣ нѣхъ, рече къ нимъ: ели́ни соутъ въ вѣ́чноу мо́укоу шлѣ, клѣ́навшесѣ небу и земли (ѣ́ко бо́гу), тѣ́коу вели́цѣ и до́брѣи тѣ́вари. Тоже и вы, ꙗже сѣ дрѣ́воу клѣ́наете, хо́дѣи вѣ́щи, ѣ́же е́сть гото́ва на о́гнь, како имате избы́ти ѿ вѣ́чнаго о́гнѣ? Штѣ́щаша они: мы сего нѣ́смы нача́ли штъ нынѣ́ творити, но штъ о́тць е́смы при́тели, и штъ то́гдѣ о́брѣ́таемъ всѣ́ проше́нїѣ на́ша, дождь же наипа́че на́детъ мно́гъ. И како мы се сътвѣ́римъ, е́гоже нѣ́стъ дрѣ́зною́ штъ насъ ни́кто́же сътвѣ́рити? А́ще бо и дрѣ́знетъ кто сътвѣ́рити се, то́гда же и сѣ́мрътъ оу́зрити и не имать к то́моу дождь ви́дѣти до ко́нны (Лавров 1930, 25).

Перевод:

Был же в народе Фульском большой дуб, сросшийся с черешней, и под ним совершали обряды, называя его именем Александр, и женскому полу не позволяли ни подходить к нему, ни участвовать в обрядах. И когда услышал о том Философ, не поленившись и не побоясь трудностей, пошел к ним и, став посреди них, сказал им: «Эллины шли на вечные муки, поклоняясь [как богу] небу и земле, столь большим и хо-

¹ Старшим, хорошо сохраняющим южнославянскую традицию, считается русский список из рукописи XV в., принадлежавшей в прошлом Московской Духовной академии. К тому же веку, к 1469 г., относится и южнославянский список, который также публикуется в образцовом издании П. А. Лаврова (см.: Лавров 1930). Цитаты в настоящей статье приводятся по русскому списку XV в.

рошим творениям. Так и вы, кто столь худой вещи — дереву, приготовленному для огня, — поклоняетесь, как сможете избежать вечного огня?» Отвечали они: «Мы это не теперь начали делать, а приняли [этот обычай] от отцов, и благодаря ему исполняются все просьбы наши, и дождь по большей части идет обильный. И как мы совершим то, что никто из нас не дерзнул совершить? Ведь если кто и дерзнет сделать это, тогда же и смерть узрит, а дождя не увидит до [своей] кончины» (см. также СНСП, 85–86).

Далее Житие повествует, что Константин, услышав эти доводы, произнес речь-проповедь и, «так сладкими словами уговорив, повелел им срубить дерево и сжечь его» (И такожде сладкими словесы оуглаголавъ повелѣ имъ посѣщи дрѣво и съжещи є). Жители Фулл поклонились Константину, целовали евангелие и, взяв белые свечи у Философа, пошли к дубу. Философ первым ударил тридцать три раза по дубу топором. Дерево было срублено и с корнем сожжено. Въ тоу же нощѣ дождь высть штъ Бога, и съ радостію же вѣлкою похвалнша Бога, и веселисѧ Богъ ѡ семъ сѣло, — заключает главу автор «Жития» (Лавров 1930, 25).

В той же XII главе описывается путь Константина и Мефодия через безводные, пустые места, страдания от жажды их спутников и ужин у архиепископа. Низвержение священного дуба произошло, таким образом, в засушливую пору, а жители Фулл были христианами, но почитали и исполняли дохристианские обряды. В описании обычая поклонения дубу много ценных деталей. Во-первых, перед деревом *тревѣ дѣхѡу*, во-вторых, их совершали только мужчины, а женщин к дубу и к «требам» не допускали, в-третьих, этот обряд совершался для того, чтобы пошел дождь и было плодородие, в-четвертых, дуб имел собственное имя Александр, т. е. был как бы одушевленным существом, живым телом, в-пятых, дуб был почти неприкосновенным, его повреждение вело к смерти покушавшегося на него, к засухе, бездождью. То, что фуллский дуб сросся с черешней, видимо, придавало ему дополнительное магическое значение, возникала ситуация парности, двоичности, близнечности, и автор Жития не преминул это отметить.

Можно сказать, что еще ценнее перечисленных деталей сумма этих деталей, которая и составляет единое целое, систему, обряд. Возможно, что некоторые ритуальные моменты автор «Жития» опустил, так как он не был этнографом, но и те факты, которые приведены в «Житии», дают возможность сказать, что такой обряд известен у славян до сих пор, и все его компоненты, упомянутые в «Житии» Константина, сохранились до сих пор.

Речь идет о сербском обряде и почитании священного дерева, которое обычно называется *запис* или *заветина*. *Запис* — потому, что при

совершении обряда на дереве вырезается, «записывается» небольшой крест «запис», а *заветина* — потому, что он исполняется в определенный обетный или «заветный» день. Почти в каждом сербском селе в начале лета совершались, а кое-где совершаются и поныне, обходы полей и угодий с несением креста и икон, с пением специальной песни и молитв и совершением ритуала перед священным деревом *записом*, которое должно быть большим, ветвистым, плодоносящим (чаще всего это дуб или орех). Такое дерево нельзя срубить, с него нельзя собирать плоды (желуди, орехи и т. п.), на него нельзя взбираться, нельзя ломать ветки; если оно высыхало, его нельзя было рубить на дрова.

Трудно привести и даже упомянуть все множество описаний этого, как теперь представляется сербам, древнего и истинно православного обряда. Они начались с Вука Караджича, давшего в своем словаре 1818 г. краткую характеристику «заветины», и продолжаются до наших дней. Одной из последних, достаточно подробных полевых записей была запись Даницы Джокич, сделанная ею в 1980-х гг. и опубликованная в 1986 г. (Ђокић 1986).

Д. Джокич избрала местом своих наблюдений старинное сербское село Стари Костолац, расположенное в Шумадии, в Подунавье, в 14 км к северо-западу от города Пожаревац². Обряд почитания *записа* в с. Костолац начинался с того, что собиралась процессия для крестного хода, в котором впереди шел священник или юноша с большим крестом, за ним его сверстники в красных праздничных стихарях, с тремя хоругвями и иконами, затем поселяне-мужчины, представители от каждого сельского дома-семьи. Участники крестного хода назывались *крстењоше* (в других селах — *крстоноше*), т. е. «носители креста, крестоносцы, крестоноши». Ход начинался от сельской церкви троекратным ее обходом и затем направлялся в виноградники на взгорье, в поле, где были деревья *записы*, и возвращался в центр села, где находилось главное дерево *запис*. Таким образом совершался обход угодий и замыкался вокруг села охранительный круг. Трижды обходилось и каждое дерево *запис*, — сначала только священником и другими цер-

² Место это было заселено еще за 5000 лет до Рождества Христова. Его жители пережили медный, бронзовый и железный век, приход кельтов и римлян, а затем, в VI в., приход славян. В эпоху римлян в III в. (в 239 г.) Стари Костолац был столицей провинции Верхняя Мезия, хорошо укрепленным городом, называемым по-латыни *castellum*. Отсюда и сербск. *Костолац* со славянским суффиксом *-ац* (из *ьсь). Вообще же в те давние времена этот город имел название *Viminacium* и как таковой он известен в истории. В 441 г. он был разрушен гуннами, а в VI в., перед приходом славян, восстановлен Юстинианом. В IX в. это был центр Браничевской епархии. И кельты, и римляне почитали деревья. Как известно, дуб был связан с культом Юпитера. Культ деревьев, однако, был характерен и для славян, у которых дуб, как полагают некоторые исследователи, имел отношение к культу Перуна.

ковнослужителями (дьячком, пономарем), а потом и всей процессией. Основной ритуал совершался у главного дерева *записа*. Там священник вырезал на дереве начертание креста и обновлял, подрезал старое, прошлогоднее начертание. В этот вырезанный крест он вдавливал полурастопившийся воск, поливал его вином, кропил святой водой и читал молитву. После этого у главного *записа* на столе, как на празднике «слава», разрезался сакральный пирог *колач*. Это делал священник и хозяин, у которого в этот день была «слава». Перед разрезанием *колач* с зажженной свечой поднимался вверх и вращался по солнцу. В направлении слева направо, т. е. посолонь, шел и крестный ход и совершался обход *записов*. У каждого *записа* в поле или в винограднике крестоносителей ожидал хозяин участка, на котором рос *запис*, с зажженной свечой и вином, которым он угощал участников ритуала.

Действия священника, первого крестоноши и всех, кто за ними следовал, были направлены на обеспечение плодородия и вызывания дождя. Об этом свидетельствуют в первую очередь обрядовые песни, исполнявшиеся при обходе. Приводим текст такой песни, записанной в с. Стари Костолац:

Крстењоша Бога моли,

Господи помилуј,

Цар Костадин и Јелена,

Господи помилуј,

Свети Петар и Недеља,

Господи помилуј,

Да нам падне блага роса

Господи помилуј,

Да ороси наша поља

Господи помилуј,

Наша поља понајбоља

Господи помилуј,

Од три кондира аков вина,

Господи помилуј,

Ми идемо преко села,

Господи помилуј,

А облаци преко неба,

Господи помилуј,

Од три пера шест корена,

Господи помилуј.

Носитељ креста Бога молит,

Господи помилуј,

Царь Константин и Елена,

Господи помилуј,

Святой Петр и Неделя,

Господи помилуј,

Пусть падет благодатная роса,

Господи помилуј,

Пусть оросит наши поля,

Господи помилуј,

Наши поля наилучшие,

Господи помилуј,

Из трех чаш бочка вина,

Господи помилуј,

Мы идем по селу,

Господи помилуј,

А облака по небу,

Господи помилуј,

Из трех ростков шесть корней,

Господи помилуј.

Некоторые строки этой обрядовой песни повторялись и использовались как благопожелания и заклинания. Так, когда участники обря-

да *запис* проходили мимо виноградников, они восклицали: «Три кондира, аков вина!», а когда шли по хлебному полю: «Три пера, шест корена!» Часть текста приведенной выше песни совпадает с текстом обрядовой «додолской» песни. Как известно, сербские *додолы* — группы девушек, обряженных зеленью, обходящих в засушливую пору дома и поля, чтобы вызвать дождь. «Додолская» песня, приводимая ниже, записана еще в начале XIX в. Вуком Караджичем (Караџић 1953, 119):

*Ми идемо преко села,
ој додо, ој додо ле!
а облаци преко неба,
ој додо, ој додо ле!
А ми брже, облак брже,
ој додо, ој додо ле!
облаци нас претекоше,
ој додо, ој додо ле!
жито, вино поросише,
ој додо, ој додо ле!*

*Мы идем по селу,
ой додо, ой додо ле!
а облака по небу,
ой додо, ой додо ле!
А мы быстрее, облако быстрее.
ой додо, ой додо ле!
облака нас перегнали,
ой додо, ой додо ле!
жито, виноградник оросили,
ой додо, ой додо ле!*

Этот хорошо известный фольклористам-славистам текст неоднократно приводился как пример провоцирующей магии, заключающейся, помимо прочего, в параллельном движении небесной стихии и ритуальной процессии, направленной к одной цели — к орошению, оплодотворению земли дождем.

Тема вызывания дождя ярко выражена в обряде *запис* во многих сербских селах и, конечно, в с. Стари Костолац, к обычаям которого мы обращаемся вновь.

На пути традиционно установившегося маршрута крестонош из Старого Костолаца всегда находилась река Млава, приток Дуная. Переходя реку вброд, участники процессии обрызгивали друг друга водой, старались кого-нибудь из молодых парней бросить в воду, а некоторые из них и сами в нее бросались. Умывали лицо в реке все без исключения. Во время заключительного ритуала у главного *записа* в центре села, когда вырезался на священном дереве крест, хоругви ставились древками в посудины с водой, а женщины, стоявшие поодаль, поливали крестонош водой все с той же целью — спровоцировать летние дожди. Наконец, чтобы пошел дождь, следовало еще учинить драку среди юношей.

Плодородие вызывалось и другими действиями. Обходя поля, крестоноши рвали еще незрелые колосья, затыкали их за пояс, плели из них венки, вешали их на хоругви, несли домой, украшали ими окна, телеги, скармливали их скоту. Венками и цветами убирали *запис*. Женщины, наблюдавшие за крестным ходом, посыпали его зерном,

принесенным в сите под покровом белого полотенца, дарили полотенца, сладости, зеркальца и фотографии своих умерших родных, чаще всего сыновей. Полотенце крестоноши повязывали наискось через плечо, а зеркальца и фотографии прикрепляли к левой (смертной) стороне груди. Этим самым как бы и покойники, в основном тоже молодые, участвовали в шествии.

Перед главным *записом* священник обычно читал молитву, а вырезав или обновив крест, обязательно произносил: «Освештава се ово крсно („это крестное“) знамење у име Оца, и Сина, и Светог Духа», и ему все отвечали: «Амин». После «освящения» под *записом* происходил обед, в котором участвовало до 15 человек. В прошлом, вероятно, это число было значительно большим. Такой обед был сродни русской «микольщине» и подобным славянским ритуальным трапезам.

В Старом Костолце было несколько *записов*. При этом следили за тем, чтобы число их было нечетным: пять, семь, девять. Сейчас остался только старый дуб в центре села, на западной стороне которого каждый год обновляют, подрезывают крест. Обход и обряд *записа* совершается в день св. Константина и Елены — общего праздника или «славы» всего села, а вероятно, и престольного праздника. Вообще совершение «требы» у *записа* и весь обряд у сербов мог исполняться только в промежутке от Пасхи до Петровского поста, при этом в разных, даже соседних, селах он совершался в разные праздничные дни. В зоне Лесковацкой Моравы (восточная Сербия), например, обряд *запис* мог происходить и на Юрьев день, и на Николу вешнего (*Летњи св. Никола*), и на Вознесение (*Спасовдан*), и на Троицу (*Духови*), как в первый день праздника, так и в последующие дни (Ђорђевић Д. 1958, 235–236).

Что касается породы деревьев, которые бывают *записами*, то в том же Старом Костолце ими, кроме дуба, были черешня, орех, вяз, акация (*багрем*), шелковица. Все деревья, кроме черешни (*трешња*) и шелковицы (*јагода*), по народным представлениям, являются «мужскими» деревьями (см.: Толстой 1995). Характерно, что в «Житии Константина» тоже упоминается дуб и черешня.

Объем статьи не позволяет изложить материал, собранный в других сербских зонах, кратко охарактеризовать иные локальные варианты, богатые множеством красноречивых деталей. Все же несколько любопытных фактов из обрядов на Косово следует упомянуть. В этом крае ритуальная процессия называлась *литџа* или *крсти* (кресты) и проходила она на Пасху (*Великдан*). Священник пел молитвы и тропарь, а крестоноши — обрядовую песню, которая начиналась словами:

*Крстоноша Бога моли,
Крстоноша лудо дете:*

*Крстоноша Бога молит,
Крстоноша, озорной ребенок:*

*Дај ми, Боже, ситну росу
Да зароси редом поље,
Да дарује берићета...*

*Дай мне, Боже, мелкую росу,
Чтобы оросила все поле сплошь,
Чтобы даровала нам урожай...*

Во многих косовских селах пели также:

Ми у село, киша у поље

Мы в село, дождь — на поле

В том же Косово и в некоторых других зонах, например в Герже, при троекратном обходе церкви на пути процессии ложились больные, через которых переступали крестоноши и тем самым приносили им здоровье. А при приближении к священному дереву, дубу или груше, некоторые крестоноши пускались бегом наперегонки, стремясь раньше других добежать до дерева и прикоснуться к нему. Такому бегу придавали магический смысл, ибо верили, что он нужен, «чтобы пчелы так же быстро летели в свой улей». Священник по обычаю вырезал на стволе начертание креста, а один из его ассистентов просверливал в дереве дырку и заливал ее вином, как бы поил дерево, затем с того же дерева срывали один лист, на листе бумаги писали **IG-XP-NI-KA** и затыкали эти листы затычкой, спиливая для порядка ее торчащий край. Стружки от дерева считались священными: их собирали и несли потом к пчелам, к летку, «чтобы они *вертелись* около улья». Последнее действие интересно как пример этимологической магии: дырочка просверливалась, *проверчивалась* сверлом (ср.: Толстой 1995), а предшествующие — как параллель к кормлению и поению рождественского поленца «бадняка», известному в ряде сербских этнографических зон.

Важно отметить также, что в соседнем с Косово крае, в Метохии, в Патриархии в Печи и в Колашине на Ибре финальным действием обряда *запис* был обход колодца и церкви (колодцы обычно бывали в церковном дворе), что опять-таки было связано с желанием обеспечить незасушливое лето и было созвучно обряду вызывания дождя в колодце, известному в Полесье (Толстые 1981а, 87–98).

Существенно также, что в обряде *запис* участвуют только мужчины, и притом в основном только юноши, не считая священника и церковных прислужников, в то время как в другом сербском обряде вызывания дождя — обряде *додол*, совершаемом с обходом дворов, — только женщины. Женским занятием в Полесье и других славянских зонах были обряды вызывания дождя путем разбивания горшков и бросания битых черепков в колодец (это делали только «чистые» девушки или вдовы), сыпания мака в колодец (сыпали девочки-дошкольницы), обливания друг друга колодезной водой (обливали маленькие девочки, или девочки-подростки, или женщины и девочки), пахания реки (в плуг впрягались девушки и женщины), опаживания

села или придорожного креста (это совершали бабы, старые бабы) (Толстые 1978а, 104–126). Характерно, что в Полесье, как и в Сербии, для вызывания дождя совершали крестный ход с хоругвями и иконами и со священником. Любопытного обычая придерживались жители села Людвиновка (Овручск. р-н Житомирск. обл.): «В селі також був звичай ходити кругом колодезя. Попереду ішли три вдови. Перша несла ікону, друга — хліб-сіль, третя біля них. Всі брались за руки, молились, просили дощу. Колодезь обходили три рази. Робили це тільки жінки» (там же, 100–101).

Отметим еще одну существенную деталь. Утверждение И. С. Дуйчева, что в слове *Александръ* следует видеть не имя собственное, а имя нарицательное *ἀλεξάνδρος*, едва ли правомерно (Dujčev 1951, 108). Скорее всего почитатели дуба из имен собственных выбрали слово *Ἀλεξάνδρος* и выбрали неслучайно, так как этимологически оно означает 'защитник мужчин' (как, например, греч. *Νικήτα* и лат. *Victor* — 'победитель'), но все же оно остается именем личным, а не нарицательным. Славяне давали собственные имена священным деревьям. Так, хорошо известно, что одна из священных сосен в Пошехонье носила имя *Исколена*. Впрочем, трудно сказать, к какому этносу принадлежали жители города Фулл — к славянскому, греческому или какому-нибудь иному, как нелегко установить, на каком языке говорил человек, показавший Константину евангелие и псалтырь, писанные *рѣшкы*^м *пѣсмене*^м, о чем повествуется в VIII главе «Жития» (Лавров 1930, 49). Наконец, правомерен вопрос: является ли эпизод со срубленным деревом житийной легендой или истинным происшествием? В ответ на него можно сказать, что даже если срубание и сжигание дуба Константином относится к области легенд, само описание обряда едва ли вымысел, так как вся сумма приведенных деталей представляется достоверной.

Что же касается сербского обряда *запис* и всех его локальных вариантов, то он может служить ярким примером постепенной и последовательной христианизации языческих обрядов, примером превращения языческого действия в христианское внецерковное богослужение с множеством христианских атрибутов (крест, хоругви, иконы, молитвы, обход церкви, участие священнослужителей). В Сербии *запис* давно считался неканоническим церковным обрядом, и потому он был последние 50 лет запрещен властями. Сейчас понемногу и не повсеместно он возрождается.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Этнографический комментарий к древним славяно-русским текстам II. Священный дуб // Русское подвижничество. Сборник в честь 90-летия Д. С. Лихачева. М., 1996. С. 457–464.

РУССКОЕ ЮРОДСТВО КАК ФОРМА СВЯТОСТИ

Институт юродства пришел на Русь из Византии вместе с христианством византийского типа, утвердившимся вскоре после Крещения Руси (988 г.) и разделения христианских церквей (1054 г.) в форме православия. Православие проникло в толщу русского народа постепенно, не сразу, и тем более не сразу восприняла Русь и юродство как особый тип аскетического подвига. Есть немало оснований полагать, что не только типологически, но и генетически византийское юродство могло быть связано с античным кинизмом (Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион), притом не столько по части внутренней, философской (внутренняя свобода, индивидуализм, эвдемоническая этика, максималистическая мораль), сколько по части внешней, формальной, по части поведения (аскетизм, парадоксальность поведения, социальный протест), но для характеристики русского юродства этот вопрос едва ли существенен. К тому же даже на византийской почве юродство, если и было каким-то образом связано с кинизмом, с принятием христианства приобретало совершенно иной смысл и функциональную направленность, оказываясь особой формой служения Богу и особым видом бескорыстия и отказа от благ земных — телесных и социальных.

Я позволю себе напомнить, что западная (католическая) христианская церковь не знала института юродивых, хотя жизнь (житие) отдельных западноевропейских святых (например, Святого Франциска Ассизского) была наделена чертами аскезы юродства. Не нашло своего выражения и юродство в сербской и болгарской православной церкви, да и в русской церковной жизни оно получило свое полное выражение лишь в XV–XVI вв., а начало канонизации юродивых, т. е. причисление их к лику святых, было веком раньше — в XIV в. В XVIII в. канонизация прекратилась, но юродство Святой Руси дожило до наших дней. Всего русская церковь канонизировала 36 юродивых, в то время как греческая церковь почитает 6 юродивых, из коих двое, св. Симеон Столпник (VI в.) и св. Андрей Царегородский (IX в.), были очень чтимы на Руси и известны по своим житиям в славянском переводе. О древнерусском юродстве мы знаем из целого ряда более или менее оригинальных житий юродивых, из отрывочных сообщений русских летописцев и свидетельств иностранных послов и путешественников XVI в. (Дж. Флетчер, С. Герберштейн).

Юродивые как в Византии, так и в еще большей мере на Руси входили в систему святости, притом являли собой святость особого рода, нарочитую и во многих отношениях уникальную, можно сказать даже некоторую «антисвятость», во всяком случае во внешнем ее проявлении.

По наблюдениям Г. П. Федотова, до начала канонизации юродивых, до XIV–XV вв. чином мирской святости наделялись лица из княжеской среды. Как будто на смену святому князю, святому княжескому мирянству приходило мирянство юродивое, самолично лишенное власти и какого бы то ни было социального положения. У святых князей в миру было положение высшее, у юродивых — низшее, нижайшее, вообще отсутствие какого бы то ни было положения. Но именно этим «нулевым» положением, вкупе с другими формами поведения, о которых пойдет речь ниже, и достигался высший нравственный и общественный авторитет, вершилось высшее духовное (нравственное) и социальное служение, притом служение бескорыстное. Посмотрим, в каком облике выступала эта бескорытность.

Из известных нам житий русских юродивых и юродивых византийских, чьи жития были популярны на Руси, можно вывести некий инвариант-схему жизни и поведения во Христе блаженного угодника божьего.

а) Весьма часто он иноземец, пришедший на Русь (или в Византию) со стороны, полюбивший страну и веру ее обитателей и посвятивший ей свою подвижническую жизнь (св. Прокопий Устюжский — «отъ западных странъ, отъ латинска языка», св. Андрей Царьградский — из Скифии, в русских текстах — из славян, и т. п.).

б) Он безбрачен, безроден и «безсребрнец», т. е. лишен какого бы то ни было имущества, денег (если он их получает, он тут же раздает нищим), немыв, чаще всего наг совершенно либо с едва прикрытыми чреслами, реже в рубище из разных плохо прилаженных и сшитых лоскутов. В таком виде он терпит мороз, стужу и летний жар и зной.

в) Тяжесть подвига наготы усугубляется тем, что блаженный, как правило, не имеет своего дома, а живет «на гноище», т. е. на мусорной или навозной свалке или на холодной паперти храма (как жили московский Василий Блаженный, устюжский Прокопий Юродивый и др.). При этом подвиг совершается не в Сирии или Константинополе, а в Великом Устюге или Москве.

г) Блаженный, как правило, — подвижник, не ушедший от мира в монастырь, в пустыню, в отшельничество, а оставшийся в миру, притом появляющийся часто на людной площади, на торгу, в церкви во время службы, в кабаке и общающийся со всеми, от царя до нищего. Юродство — явление чисто городское и часто зрелищное.

д) Общение блаженного с людьми своеобразно. Во многих случаях действие заменяет слово или преобладает над ним. Иногда блаженный пользуется немотой, повторением слов своего собеседника, заумью или непонятными заявлениями. В этих заявлениях содержится двойкий смысл или прозрение, предсказание, пророчество.

е) Блаженного толпа часто преследует, избивает, издевается над ним. Нередко он провоцирует такое поведение толпы. Служа Богу и своему народу, он терпит от него мучения сознательно и добровольно. В то же время блаженный наделен особой святостью, не всегда признаваемой церковью, не сразу раскрывающейся и очевидной, но для народа неоспоримой.

ж) Блаженный молится ночью, одиноко, скрытно от всех глаз, днем он юродствует, глупит, буйствует. Его смирение перед Богом невидимо людям, но в его буйных выпадах есть то же божественное начало, что и в молитве, так как блаженному видимо то, что не видимо людям. Отсюда и дар предвидения, пророчества.

Нетрудно заметить, что юродство являет собой некоторое соединение языческих по своему происхождению и христианских черт и явлений. Так, нагота в целом ряде народных нехристианских обрядов — признак нравственной и душевной чистоты, причастности к сакральному началу. Это же можно сказать о немоте как признаке чужеземца, пришельца из другого мира, воспринимаемого в народной традиции в качестве «божественного посланца» (ср. слав. «полазник» и т. п.). В то же время были известны святые отшельники-молчаливники (молчавшие всегда), бессребреники, девственники, целители и прозорливцы, аскеты, совершавшие свой подвиг исключительно в духе христианского подвижничества.

Поведение юродивых, как видно из перечисленных характерных особенностей, было четко регламентировано. Эта регламентация создавала житийный и жизненный канон юродивого. Приведу несколько примеров из русских житий.

Из «Жития преподобного Прокопия Устюжского» (время жизни — первая половина XIV в., время написания жития — XVI в.): «Наступили лютые морозы, задули холодные ветры зимой в Устюге» (Русский Север). Однажды почти нагой и босой Прокопий, живущий на холодной паперти соборной церкви Пресвятой Богородицы, не выдержав сильной стихии, постучался в ближайшую от собора избушку к бедным людям, но люди эти, не пустив Прокопия в дом, прогнали его с криком прочь, «яко пса». Тогда Прокопий пошел в пустую заброшенную избу, где скрывались собаки, сбившись в кучу, чтобы согреться вместе с ними. Но и они «гнушались» блаженного и, поднявшись, убежали от него. Рассказав этот случай старцу Симону, Прокопий Устюжский заключил: «Видиши ли господине и честный отче Симеоне яко толико грешен человек. Нишии бо человеци и псы брезгуют и гнушаются мною, и вси супротивни ми быша и отгоняще мя от себе».

Из «Жизни Василия Блаженного Московского» (время жизни — XVI в.), по народной легенде: «Пригласил царь Иван Грозный блажен-

ного Василия к себе в палаты в день своего тезоименитства и трижды подносил ему чашу вина. Василий Блаженный же „егда прият в руку своего питие излия оное до трех крат за окно, чем подвиже царя на гнев“. Василий же, увидев гнев царя, сказал: „Царю, престани от гнева твоего и виждь, яко излияние сего пития аз угасих огонь им же сейчас объят бе весь Новгород и потуших пожар сим“. Сказав это, Блаженный тотчас вышел, и его не могли догнать, так как он пошел через Москва-реку по воде. А в Новгороде в это время был пожар, и люди видели „нагого мужа с водоносом, заливающа пламень огненный“».

Из жизни блаженного Николая Псковского юродивого (вторая половина XVI в.), по записи Дж. Флетчера народной легенды того времени: «При приезде в город Псков в феврале 1570 г. в первую неделю Великого Поста Иван Грозный, желавший наказать псковичей, при выезде верхом в город повстречался с блаженным Николаем Псковским, который выехал навстречу царю, как ребенок, на деревянной палочке и обратился к царю со словами: „Иванушка, Иванушка, покушай хлеба-соли, а не человеческой крови“. Царь разгневался, блаженный исчез, но вторично появился, когда царь выходил из Троицкого собора, и пригласил его к себе в келью. Когда же Иван Грозный вошел в келью, блаженный Николай Псковский разостлал перед ним скатерть и положил огромный кусок сырого мяса. На возражение царя, что он христианин и не ест мяса в пост, блаженный ответил: „Ты делаешь хуже — питаешься плотью и кровью человеческой, забывая не только пост, но и Бога“».

Народная молва утверждала, что это спасло город и жителей Пскова от окончательного разорения и погрома, уstraшенный царь поспешил выехать из Пскова.

Три приведенных отрывка свидетельствуют о силе духа, святости, ярко выраженном правдолюбии юродивых. Если с появлением юродства на Руси в первое время преобладала аскетическая сторона подвига (Прокопий Устюжский), то к XVI в. возобладала сторона социального служения, обличительства.

В заключение позволим себе сделать несколько наблюдений структурного характера:

Юродство явилось инструментом не чисто церковным, а скорее околочерковным, было противопоставлено как светскому социуму, всем мирским людям, так и духовному сословию — белому священству и монашеству. Монашеству — тем, что жизнь юродивого протекала в миру; мирянам — тем, что юродивый был не от мира сего. Внешне как будто юродивый был противопоставлен и мирянам, и чернецам тем, что он был наг. Он не носил ни платья шелкового, ни ризы черной. Но эта нагота и открытость была и в сфере духовной — юроди-

вый освобождался и от «разумия», обращаясь к безумию, от кротости и смирения часто переходя в буйство, от альтруизма — к эгоизму и даже эгоцентризму.

В то же время эти противопоставления разума и безумия, смирения и буйства были как будто бы парадоксальны, как парадоксально выплескивание вина из чаши, поданной царем, или, что приписывается тому же Василию Блаженному, бросание камней в образ Божьей Матери на Варварских воротах. Тем не менее парадокс разрешался, когда обнаруживалась цель деяния (действия) юродивого — в одном случае тушение пожара в Новгороде, в другом — поправление, разбиение дьявола, написанного на иконной доске под образом Божьей Матери. Во всех случаях, когда смирение выступало в облике буйства, а истинный разум в облике безумия, целью было самоотверженное, самоотреченное бытие, бескорыстное служение высшей правде и справедливости — правде Божьей.

Юродивый, отверженный от людей, но остающийся в людях, отверженный собой, становится богоизбранным, боговдохновенным, но сам он должен ощущать себя «худшим из худших», ибо, как сказано в одном из житий святых юродивых, «благодать пожит на худшем», или, как известно из Евангелия, «блаженны нищие духом, яко тех есть Царствие небесное!» *.

Первая публикация:

Никита И. Толстой. Русское юродство как форма святости // *Folklor — sarcum — religia*. Lublin, 1995. S. 32–37.

* См.: Будовниц 1964; Ковалевский 1900; Кузнецов 1910; Кузнецов 1913; Федотов 1959; Лихачев, Панченко, Поньрко 1984; Житие Прокопия Устюжского 1893.

«...ВЫХОДИЛА ПОТАСКУХА В ЧЕМ МАТЬ РОДИЛА»

Исаак Масса (1587–1635), голландский купец, побывавший в России в начале XVII в., известен как беспристрастный и достоверный хронист Смутного времени и как живой свидетель многих исторических событий. От любопытного и цепкого взора Исаака Массы, убежденно-го кальвиниста и врага иезуитов, не ускользали детали, казавшиеся несущественными многим его современникам. Поэтому его описаниям событий и людей доверяли многие, в том числе и граф А. К. Толстой, использовавший в последней части своей трилогии, в драме «Царь Борис», сведения из книги Исаака Массы «Краткое известие о Московии начала XVII века».

В этой книге между прочим описывается и стояние под Кромами. Осада Кром, в которых находилось немногочисленное войско Лжедмитрия, была долгой. При этом, по свидетельству Массы, «каждый божий день двести или триста наших казаков с длинными пищалями делали вылазки из Кром, выманивали из лагеря некоторых охотников добыть себе чести <...> и так каждодневно клали мертвыми тридцать, пятьдесят, шестьдесят воинов из московского войска <...> и пока Корела, атаман, был здоров, московиты не знали покоя: то внезапно нападали на них, то обстреливали, то глумились над ними или обманывали. Да на гору часто выходила потаскуха в чем мать родила, которая пела поносные песни о московских воеводах, и [совершалось] много другого, о чем непристойно рассказывать, и войско московитов к стыду своему должно было все это сносить» (Масса 1937).

Исаак Масса пишет о действиях «потаскухи» как о любопытном эпизоде, привлечшем его внимание. Между тем подобная ситуация описывается в русской повести конца XIV — начала XV в. о «злом пришествии Тохтамыша» в Москву в 1382 г., то есть через два года после Куликовской битвы. Тогда некоторые москвичи во время татарской осады надеялись на московские твердыни, бражничали, взбирались на кремлевские стены, «шатахуся, ругающеся татаром, образом бестудным досаждающе и некая словеса износяще, исполнь укоризны и хулы» (Повесть о нашествии Тохтамыша, 1981, 195). В списке повести, включенной в Новгородскую Карамзинскую летопись (XVI в.), анонимный автор или переписчик постеснялся раскрыть, какими были «образы бестудные», в чем выражался бесстыдный вид, обращенный к татарам. Эту недомолвку, однако, раскрывает и дополняет текст другого списка повести о Тохтамыше, содержащийся в Тверском сборнике, опубликованном в XV томе Полного собрания русских летописей. В нем сказано: «И начаша ругатися кажуше имъ срамы своя,

мнихуть бо толко силы есть; они же на градъ саблями махаху», т. е. показали свой сором, полагая, что обладают большой силой, на что в ответ татары махали саблями.

Надо полагать, что ни Исаак Масса, ни летописцы-авторы и переписчики повести о Тохтамыше не догадывались, что в приведенных строках речь идет о весьма древнем и достаточно устойчивом обряде отгона вооруженного врага или стихийной силы, известном как славянам, так и некоторым сопредельным с ними народам.

Случай отнюдь не глумливого, а вполне серьезного, в сущности ритуального поведения женщин, обнажающих и демонстрирующих неприятелю свои срамные места, зафиксированы в XIX в. Так, в конце этого века, по свидетельству черногорского этнографа из племени Кучи, Стефана Дучича, в боях черногорского племени Пипери с его племенем пиперские женщины задирали юбки, обнажали свою срамную плоть и, похлопывая ее ладонью, кричали кому-нибудь из противной стороны, называя нередко врагов по имени. Стефан Дучич сообщает также, что в 1895 г. при нападении черногорцев-«кучей» на албанцев в селе Сеоце арнаутские женщины «пользовались этим постыдным обычаем-привычкой». Он с гордостью пишет, что женщины из племени Кучи этого никогда не делали и что вообще у черногорцев и албанцев убийство женщины считалось самым большим позором и бесчестьем для убийцы. Тем не менее и в Черногории, и в Албании женщины нередко участвовали в боях, но были всегда безоружны. Обращение к «постыдному обычаю-привычке» он объяснял желанием женщин отвлечь внимание вражеских бойцов от самого боя и тем самым облегчить положение своей стороны, но это объяснение принадлежит к числу наивно-рациональных, как будет видно из дальнейшего изложения фактов (Дучић 1931, 184).

Враг, неприятель не обязательно выступает в человеческом облике и не обязательно с оружием в руках. Так полагали и древние славяне, и славяне, дожившие почти до наших дней. Враг может быть грозовой и градовой тучей, в ней к тому же может находиться утонувший или удавившийся односельчанин; его следует отогнать и обезвредить вместе с тучей. Для этого женщины прибегают к испытанному древнему способу, названному Стефаном Дучичем «постыдным».

Как показали интересные экспедиционные наблюдения двух болгарских этнографов — Ж. А. Стаменовой и Т. А. Колевой, проведенные в 1974 г. в Пловдивском округе (с. Михалци, Карловского района), обычай отгонять градовую тучу женскими гениталиями дожил в некоторых районах Болгарии до наших дней. Согласно записям, к сожалению, еще не опубликованным, Ж. Стаменова и Т. Колева сидели на лавочке во дворе и разговаривали с пожилой женщиной — бабой

Тотой, когда на небе появилась градовая туча и внезапно ударил град. Баба Тота тотчас вскочила, высоко задрала свою юбку, обнажила срамное место и громко закричала в сторону градовой тучи: «Иоргу! По планината да идеш, дето пиле не пей, тем да вървиш!» (Иорго! Иди в горы, где птица не поет, туда уходи!). Эти слова она повторила три раза и потом вошла в дом. *Иорго*, вероятно, было имя утопленника из с. Михалци, может быть, и имя родственника бабы Тоты.

Так поступают и в соседних селах. Притом и там это должны делать женщины, уже не разделяющие супружеского ложа (по-болгарски — «които не се закачат с мъжете») и сохраняющие православную веру. При этом они кричат: «Да вървиш по гората и по планината, дето пиле не пей, дето човек не минува» (Иди в лес и горы, где птица не поет и не ступает нога человека) (Арх. ЕИМ, № 880-II, Пловдивско, 1974; 1977).

Отвод градовой тучи, предводимой, согласно верованиям, одним из утопленников или утопленниц, таким решительным и на первый взгляд странным образом совершается не только в Пловдивском крае на юге Болгарии, но и на западе Сербии, в зоне Драгачева. Там, согласно наблюдениям, проведенным Р. Маринковичем в шестидесятых годах XX в., чтобы остановить град, старые женщины раздевались донага и бегали вокруг дома или двора, чтобы прогнать градовую тучу. В драгачевском с. Горачичи женщина, отгоняющая тучу, задирала подол, бегала по кругу и кричала:

*Не иди, ало, на алу,
Ова моја ала доста
таки' ала прогутала!*

*Не иди, змеюка, на змеюку,
Ета моя змеюка немало
Таких змеюк проглотила!*

(Маринковић 1974, 159)

В с. Расавце в том же Драгачеве при граде мужчины и дети запирались в домах и хлевах, а пожилые женщины с задранными юбками обегали дома и кричали:

*Не иди, граде,
На моје јаде!*

*Не иди, град,
На мои беды!*

(там же, 151)

При тех же обстоятельствах и таким же образом бегали женщины в с. Каона и Властелицы. Показывая свое срамное место и называя его в этом случае «чудом», они вопили:

*Бежи, чудо,
од чуда чуднога!*

*Беги, чудо,
от чуда чудного!*

*Бежи, чудо,
од чуда чудного!
Не можете једно
крај другогa!*

*Беги, чудо, от
чуда чудного!
Вы не можете быть
рядом друг с другом!*

(там же, 162)

Таким образом, женское «чудо чудное» или женская «ала»-змеюка обладает такой магической силой, что может отвести градовую и грозовую тучу, которую, по многим южнославянским представлениям, ведут змии-драконы, утопленники-покойники или сверхъестественные силы в виде орлов, быков и т. п. В селе Зеоки в том же Драгачеве нагая женщина, обращаясь к грозовому небу и называя имя утопленника, заклинала:

*О...
Не иди 'вамо
Не, чудо, на чудо!
Не ћерај овце 'вамо
Да нам чине штету.
Ћерај и', ћерај брдом!
У камен удри,
У ма'нити вир!*

*О... (имярек),
Не иди сюда,
Не иди чудо на чудо!
Не гони овец сюда,
Чтобы не наделали нам беды,
Гони их, гони в горы!
По камням бей,
В бешеный водоворот!*

(там же, 164)

В этом случае овцами зовутся градовые тучи, которые также называются «чудом». Этому чуду противостоит другое чудо, и оно-то и может его отогнать.

Обычай известен и в других зонах Сербии, но в основном западных — в Поцерине (с. Метлич) и в Мачве (с. Удвече). Существовал он и в древнем Риме, где также во время бури и грозы, при граде женщины раздевались донага, чтобы отвратить градобитие (Sittl 1890). Приведенных примеров достаточно, чтобы увидеть аналогичность действий и их мифологической направленности у женщин во время вооруженных столкновений и столкновений с силами небесными. Поэтому обнажение женщин при вооруженных стычках и при грозе и граде — отнюдь не сексуальный вызов, или провокация, или действие непристойное, выходка «потаскухи», как писал Исаак Масса, или маневр, отвлекающий врага и мешающий ему вести огонь, как предполагали некоторые современники Стефана Дучича, и уж во всяком случае он не считался постыдным и теми, кто исполнял этот обряд, и теми, кто был рядом с исполнительницами. Маринкович отметил в селе Ресовце существенную деталь — мужчины и дети при исполнении магического действия запирались в доме или в хлеву. Они были пассивны,

как пассивны они оказывались при подобных действиях и на огневых позициях. В женщин не стреляли — это был величайший позор. XX век изменил или разрушил прежние представления и устои.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. «...выходила потаскуха в чем мать родила» // Живая старина, 1994. № 4. С. 6–7.

СЛАВЯНСКАЯ ЛЕГЕНДА ОБ УГОДНОЙ, НО НЕПРАВИЛЬНОЙ МОЛИТВЕ

В истории русской литературы случилось так, что одна и та же легенда, бытовавшая в устной форме, была дважды зафиксирована и литературно обработана — один раз в XVI в., а другой раз в XIX в. Эпизод этот любопытен потому, что во второй раз почти полностью повторилась ситуация первого раза, и при этом повторявший эту ситуацию не знал, что в этом отношении у него есть предшественник. Более того, как выяснилось позже, легенда, которая вводилась писателями XVI и XIX вв. в литературный обиход, имела и имеет по сей день несколько вариантов, но случая было угодно, чтобы как раз два самых близких и самых пространных варианта вошли в русскую литературу. Речь идет о «Сказании о явлениях святому Августину, епископу Иппонийскому» Андрея Курбского и о народном рассказе «Три старца» Льва Толстого. Последний рассказ широко известен, и его появление и вызвало особый интерес к сюжету неправильной и угодной молитвы.

Непосредственный фольклорный текст-источник к рассказу Льва Толстого не найден, но в 1900 году через 14 лет после первой публикации рассказа «Три старца» в журнале «Нива» (1886. № 13. Стлб. 330–334), в глухом сибирском селе Казачинском Енисейского уезда Енисейской губернии А. А. Макаренко у крестьянина Никифора Ильича Казанцева записал следующий текст:

На острове жило трое старцев святой жизни. Целые дни проводили они в молитве и всё читали одну и ту же: «Трое вас, трое нас, помилуйте нас!» Больше ничего. К тому острову как-то корабль пристал, на нем архирей ехал. Узнал он о старцах и захотелось видать их; пошел к ним в убежище и слышит, как те молятся. «А Отчую („Отче наш“. — *Н. Т.*) знаете?» — спрашивает архирей старцев. «Не знаем», — говорят те. «Учитесь у меня» — и стал архирей учить старцев Отчую. Те кое-как научились, архирей тогда оставил остров. Старцы вздумали прочесть Отчую сами, да забыли. Схватились и побежали за кораблем, так и чешут по воде. «Что вам, старцы, надобно?» — спрашивает архирей. — «Да вот Отчую забыли». — «Ну, вам и вашей молитвы достаточно, идите с миром», — ответил архирей, потому что понял, сколь святы старцы и без Отчей (Русские сказки 1902/1, 42).

Текст этот настолько близок к рассказу «Три старца» Л. Н. Толстого, что, если пренебречь некоторыми подробностями (маршрутом из Архангельска на Соловки, разговором о старцах на корабле, описанием внешности старцев и т. п.), его можно считать точным пересказом

толстовского варианта легенды. Именно таковым его и воспринял В. И. Срезневский, один из комментаторов юбилейного издания собрания сочинений Толстого (Толстой 1937/25, 100–105, 707–709). Однако обратное заимствование этого текста из литературы не доказано, в других местах оно не зафиксировано, и в той же местности в то же время зафиксирован другой — краткий — вариант интересующей нас легенды, о чем речь пойдет ниже. Большинство исследователей, в том числе и биограф Толстого П. И. Бирюков, склоняются к мысли, что сюжет Л. Н. Толстой заимствовал у севернорусского олонечского сказителя В. П. Щеголёнка, с которым у Толстого произошло знакомство в Москве в 1880 г. через Е. В. Барсова и который затем приезжал в Ясную Поляну специально, чтобы сказывать Толстому. В толстовских записных книжках есть записи от Щеголёнка, но текста или фрагментов текста «Трех старцев» нет. Дополнительные подзаголовки к названию рассказа «Три старца» — «народное сказание» и «из народных сказок на Волге» — в рукописях рассказа Толстого отсутствуют, они были сделаны дополнительно при жизни писателя в разных изданиях рассказа (Срезневский 1934, 471–476). Фольклорное происхождение текста, легшего в основу «Трех старцев», не подлежит сомнению, однако сам Лев Толстой не указал, кто ему передал сюжет.

Иначе поступил тремя веками раньше князь Андрей Курбский (1528–1583). В своем «Сказании о явлениях» он прежде всего написал:

Не праведно возмнихъ утаити двѣ повѣсти чудныя явленныя отъ Бога святому Августину, ихъже слышалъ есть отъ многихъ православныхъ словомъ сказаемы, паче же отъ преподобнаго Максима Философа, а написанныхъ ихъ нигдѣ же видѣхъ, и не вѣмъ, аще преведены ли будутъ въ Русскомъ языкѣ (Кунцевич 1924; из рук. б. Московской Синодальной библиотеки Чудова монастыря, № 216. XVII в.).

Иными словами, Курбский сообщил, что легенда бытовала в устной традиции, неизвестна ему в книжном варианте, слышал он ее от многих, но прежде всего от Максима Грека (иначе Михаила Триволиса — ок. 1475–1556). В отличие от графа Толстого, изложившего легенду на очень простом, близком к народному языку, князь Курбский записал легенду на возвышенном и изысканном церковнославянском русского образца. Таков был литературный этикет того времени.

При всей близости текста сказания Курбского к толстовскому тексту «Трех старцев», в них есть и некоторые различия. Основное из них относится к личности епископа, которым в сказании XVI в. является Блаженный Августин, епископ Гиппонский (354–430), родоначальник христианской философии истории. Существенно то, что плывет он по Средиземному морю с Карфагенского собора, на котором было

много епископов и святителей западных и восточных, обсуждавших с великой мудростью догматы правой веры:

Бышу иногда святому Августину на Карфагенстѣмъ соборѣ преимѣющимъ сопрестолникомъ на западныхъ епископѣхъ, преизобилія ради мудрости его, и мудрствующе вкупѣ единеніемъ духа с восточными святители, и по совершеніи догматовъ...

и неожиданно на необитаемом острове набредает на нагого пустынника, плохо знающего молитвы и «Отче наш» и путающего молитвенный текст

отнюдь неискусно и несогласно, горняя долу поставляя, а нная же опако глаголаше.

Таким образом, в «Сказании о явлениях» Курбского возникает противопоставление соборной и высокой премудрости простоте и неграмотности одинокого старца, а затем и противопоставление премудрости истинной вере. Старец этот наг и неучен, рожден он в семье африканских земледельцев, языка и рода он «италийска», а в уединение на острове он удалился в юные годы, последовав евангельским словам:

аще кто не отречется всѣхъ своихъ и не возьметъ креста своего и во слѣдъ мене не грядеть, нѣсть мнѣ достоинъ (Мк. VIII, 34; Лк. IX, 23).

Далее в «Сказании» святой Августин, как и толстовский епископ, стал учить отшельника правильным молитвам, отшельник это принял охотно («съ радостію и усердіемъ многимъ»), а затем с появлением благоприятного ветра Блаженный Августин, подарив нагому старцу свою одежду («и ризою своею наготу его одѣвъ»), отплыл. «Сказание» заканчивается тем, что через некоторое время св. Августин и «корабленицы» видят плывущего к ним с необычной быстротой отшельника, стоящего на одежде и держащего часть одежды как парус в руках. Отшельник поднимается на корабль и просит вновь выучить его правильным молитвам, которые он позабыл. Вместо этого св. Августин благодарит Бога за виденное и просит у старца прощения за то, что он согрешил, как бы упрекнув его в невежестве своим старанием его научить молитве («яко много согрешихъ къ тебѣ, зазрѣхъ твоему неискуству...»).

Из этого краткого изложения видно, что к числу отличий от русского «толстовского» текста можно отнести еще плавание на одежде и наличие одного, а не трех пустынников. Впрочем, во всех иных вариантах и текстах, кроме приведенного енисейского, молитву совершает один человек.

Обратимся к краткому обзору иных вариантов. Отметим прежде всего, что все они обнаружены в устной традиции. Из них довольно четкий и компактный комплекс выявлен на белорусско-украинской

территории, несколько разнообразных вариантов связано с сербской фольклорной традицией и отдельные варианты — с традицией западнославянской — польской. В 1876 г. украинский фольклорист М. Драгоманов опубликовал в Киеве два варианта интересующей нас легенды — черниговский и екатеринославский (варианты называю вслед за Ю. А. Яворским по месту записи текста) (Драгоманов 1876, 141–142)¹. Они близки друг к другу, но в первом деле происходит в лесу, а во втором место не указано; во втором варианте молящийся человек наг, а в первом на это не указано. Сюжет крайне упрощен: идет человек (или едет возом — второй вариант) и видит: скачет человек через пенек (с одной стороны на другую — второй вариант) и говорит: «Это тебе, Господи, а это мне, Господи». Его спрашивает прохожий (проезжий — второй вариант) человек: «Что ты делаешь?», а тот отвечает: «Богу молюсь». Прохожий (проезжий) говорит, что не так молятся Богу, и учит молитве «Во имя Отца и Сына...» и «Господи, помилуй» («Отче наш» — второй вариант). Но только отошел (отъехал) прохожий (проезжий) человек, слышит он, что кто-то его окликает и бежит по воде с просьбой его снова научить. В первом варианте человек машет рукой и говорит, что молящийся лучше знает, как молиться, а во втором варианте нагой человек, познав правильную молитву, стал уже на обратном пути утопать в воде по щиколотку. Полностью аналогичен черниговскому варианту сумской вариант (Гринченко 1895/1, 141–142) и близок к нему вариант киевский (Киевская старина, 1888. Кн. 12.) и западноукраинский — дрогобычский (опубликован И. Я. Франко: Жите и слово, 1894. Кн. 2, 349–350). Записанный П. Ивановым в конце XIX в. харьковский вариант (Купянский уезд) отличается тем, что в нем св. Петр, а не отшельник, погружается в воду (Иванов 1890, 155–156). Белорусский новогрудский вариант также записан в конце XIX в. крестьянином Семеном Лазаревичем из местечка Негневичи. В этом варианте человек в лесу прыгал на колоду, произнося: «Гэто, Божа, тabelle!», и спрыгивал с колоды, говоря: «Гэто, Божа, мне». Проезжим был священник, научивший молитве. Пустынник забыл молитву, догнал батюшку на пароме на реке, идучи по воде, но на обратном пути стал утопать в воду «по косточки» (Шейн 1893/2, 373–374).

В 60-х гг. XX в. югославский филолог Б. Палавестра зафиксировал в северной Боснии боснийский вариант, согласно которому Иисус ходил по земле и учил народ Богу молиться. Иисус набрел на человека, который выкопал большой канал и перепрыгивал через него то на од-

¹ Текст, изданный М. Драгомановым, дан в переводе на немецкий язык в статье: Веселовский А. Н. Zwei kleinrussische Legenden zu Rabelais // Russische Revue. Monatsschrift für die Kunde Russlands, 3. 1874. 5. S. 288.

ну, то на другую сторону, произнося «Ово Богу» и «Ово мени». Иисус научил человека молитве, а потом сел на корабль и отплыл. Вторая часть легенды аналогична вариантам Толстого и Курбского: пустынный по воде догоняет корабль, просит научить его молитве и получает в ответ утверждение: «Если тебя вода держит, твоя молитва более угодна Богу, чем моя» (Filipović-Fabijanić 1965/1966, 144). Вероятно, еще в середине XIX в. эту легенду зафиксировал Вук Караджич, включил в свой сборник сербских народных сказок, но не указал места записи. Этот вариант можно назвать караджичевым. В нем святой Николай ходил по земле и набрел у моря на одного человека, который все время кричал: «Не помози, Боже!» Святитель объяснил, что надо молиться «Помози, Боже!», затем сел на корабль и уплыл в море. Но вскоре его догнал плывущий на своей одежде пустынный. И далее следует финал, как в боснийском варианте (Карадић 1972, 263–264; Stojanović 1867, 225). Мотив плаванья человека на одежде сближает караджичев вариант со «Сказанием» Курбского.

Западнославянские варианты, по свидетельству Ю. А. Яворского, в некотором отношении приближаются к белорусско-украинским. Так, в польском познанском варианте рассказывается, как живущий на море дикий человек, не имевший представлений о Боге, просветившись, теряет свою силу (Тоерпен 1867, 123). Этот сюжет, однако, далек от рассматриваемого нами и имеет, пожалуй, лишь некоторую широко понимаемую общность идеи, а не фабулы. Так же далек и сюжет болгарской легенды о возгордившемся пустынноике и праведном мельнике, записанный К. А. Шапкаревым (Шапкарев 1973/4, 114–115), хотя Ю. А. Яворский рассматривает его также в связи с упомянутыми выше текстами (Сведения 1906), и он переключается с русской записью легенды о нескромном отшельнике.

В 1864 г. М. И. Семевский опубликовал в «Отечественных записках» легенду сказочника Ерофея без указания места записи. В этой легенде повествуется о старце, тридцать три года подвизавшемся в пустыне и спросившем Бога, есть ли на свете праведник больше его. Бог послал его в одну деревню к человеку, который «всю божью планиду знает и ведает, когда на небесах обедня и утренья», и велел спросить его, как он Богу молится:

Пустынный нашел человека, которому было уже сто пятьдесят лет, спросил его, как он Богу молится и как живет. И получил ответ, что Богу молится двумя-тремя поклонами в день, а иной раз и ни одним, а живет так, что смотрит, где в деревне что не в порядке, там подправит или вместо пропавшего свое принесет, нищих накормит, странников подвезет и т. п. Пустынный поклонился ветхому старцу, получил от него благословение,

вернулся домой, три дня молился, преставился и спас свою душу (см.: Отечественные записки, 1864. Т. 132, 485–498).

Этот текст изобилует значительными отклонениями от рассмотренных ранее текстов. В нем отсутствуют слова молитвы, являющиеся центральным моментом легенды, чудо хождения по воде, мотив учения правильной молитве, введен совершенно иной эпилог. Ясно, что вариант сюжета этого типа не мог быть «протографом» толстовских «Трех старцев». Но не мог быть образцом и другой тип сюжета, который можно назвать белорусско-украинским и который зафиксирован в русской среде в том же Енисейском уезде и в той же Казачинской волости, где записан толстовский текст. Он краток и потому приводим его полностью:

А то был старец, который целый день прыгал через бревно и повторял: «Это тебе, боженька, это мне!» А умер, тело его осталось нетленным.

В этом варианте тоже редуцированный текст и измененная концовка. Других русских записей мы не знаем, но безусловно, они могут быть еще сделаны, если собиратели над этим потрудятся.

Рассматриваемый нами сюжет отмечен в указателе Аарне-Томсона под номером 827 (AaTh 827). Мы не взяли на себя труд поиска записей легенд, связанных с нашим сюжетом, в западноевропейской устной традиции, считая это отдельной и особой задачей. В начале XX в. галицко-русский фольклорист и филолог Ю. А. Яворский утверждал, что

в Западной Европе легенда о святом пустынноике уже не встречается, но она входит в состав многих легендарных сборников, например, в сборник Иоганнеса Паули «Schimpf und Ernst» (изд. 1519 г.), где легенда приурочена к святому Амвросию и сходна с сюжетом Толстого; она находится в других сборниках, перечисляемых г. Эстерлеем в примечаниях к сборнику Паули; все легенды восходят к одному древнему оригиналу, который в свою очередь исходит из древневосточной легенды (Сведения 1906, 100).

Некоторые мотивы белорусско-украинских вариантов встречаются в Талмуде. Идея простой, но богоугодной молитвы есть в Панчатантре. Но следует, на наш взгляд, считать бесспорным влияние евангельских мотивов, и Лев Толстой в полной мере уловил его, поставив перед поведованием о трех старцах эпиграфом слова из Евангелия:

А молясь не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; не уподобляйтесь им, знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у него (Мф. VI, 7–8).

К этому можно добавить мотив хождения Христа по морю (Мф. XIV, 25–26; Мф. VI, 48) и некоторые другие мотивы.

В заключение приводим неопубликованный полесский вариант, входящий в круг белорусско-украинских текстов. Записан он недавно Ф. Д. Климчуком по памяти, а был он рассказан его дедом Федором Иосифовичем Климчуком (1874–1949), жившим в дер. Симоновичи Дрогичинского района Брестской области. Привожу его полностью с любопытными вступительными и заключительными комментариями рассказчика.

Я вжэ росказував гэту историю, й шэ роскажу. Вона з даўнаго даўна.

Росказувалы старыя людэ, й ім тожэ росказувалы. История такая. Ишов по лисы чоловик. Ишов вын, ишов, далёко зайшов. И от бачыгь вын чоловика. Той чоловик скачэ чырыз колыдку. Пырыскачыгь в один бык, скажэ: «Гэто тоби, Боже!» Пырыскачыгь в другой бык, назад ужэ, скажэ: «Гэто мыни, Боже!» И так скачэ и прыказуе: «Гэто тоби, Боже! — Гэто мыни, Боже! — Гэто тоби, Боже! — Гэто мыни, Боже!» Той, шо йшов, пытае того, шо скачэ: «Шо, — кажэ, — чолович, ты робыш?» «А я, — кажэ, — Богу молюсь». И знов скачэ и прыказуе: «Гэто тоби, Боже! — Гэто мыни, Боже!» «Ну то молись, — сказав той, шо йшов. — Абы ты молисься». И пошов далэй. По-всякому виреть и молецця людэ. Мы, православны, по-своёму. Католики — по-своёму. Баптисты — по-своёму. Жыды — по-своёму. Татары — по-своёму. Кытайцы — по-своёму. Той чоловик, шо чырыз колыдку скакав и прыказував «Гэто тоби, Боже; гэто мыни, Боже!» — тожэ вирыв и молився по-своёму».

(Я уже рассказывал эту историю и еще раз расскажу. Она из стародавних времен. Рассказывали ее старые люди, а им тоже рассказывали. История такая. Шел по лесу человек. Шел он, шел, далеко зашел. И вот видит он человека. Человек этот прыгает через колоду (бревно). Перескочит на одну сторону, скажет: «Это тебе, Боже!» Перескочит на другую сторону, уже назад, скажет: «Это мне, Боже!» И так скачет и приговаривает: «Это тебе, Боже! Это мне, Боже! Это тебе, Боже! Это мне, Боже!» Тот, что шел по лесу, спрашивает того, что скачет: «Что, — говорит, — человек, ты делаешь?» — «А я, — говорит, — Богу молюсь». И снова скачет и приговаривает: «Это тебе, Боже! Это мне, Боже!» «Ну, ты молись, — сказал тот, что шел, — лишь бы ты молился». По-всякому верят и молятся люди. Мы, православные, по-своему. Католики по-своему. Баптисты по-своему. Евреи по-своему. Татары по-своему. Китайцы по-своему. Тот человек, что через колодку скакал и приговаривал: „Это тебе, Боже! Это мне, Боже!“, тоже верил и молился по-своему»).

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Славянская легенда об угодной, но неправильной молитве // *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*. Roma, 1990. P. 883–889.

«ПОКАЯНИЕ ЗЕМЛЕ»

Восьмая глава последней, предшествующей эпилогу, шестой части романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» содержит известный, глубокий по своему внутреннему содержанию эпизод раскаяния Раскольникова и попытки публичного покаяния. Приведем его с некоторыми сокращениями:

«Он вошел на Сенную. Ему неприятно, очень неприятно было сталкиваться с народом, но он шел именно туда, где виднелось больше народу. Он бы дал все на свете, чтоб остаться одному; но он сам чувствовал, что ни одной минуты не пробудет один. В толпе безобразничал один пьяный <...> Раскольников протиснулся сквозь толпу, несколько минут смотрел на пьяного и вдруг коротко и отрывисто захохотал. Через минуту он уже забыл о нем, даже не видал его, хотя и смотрел на него. Он отошел наконец, даже не помня, где он находится; но когда дошел до середины площади, с ним вдруг произошло одно движение, одно ощущение овладело им сразу, захватило его всего — с телом и мыслью.

Он вдруг вспомнил слова Сони: *„пойди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и перед ней согрешил* (курсив наш. — Н. Т.), и скажи всему миру вслух: „Я убийца!“». Он весь задрожал, припомнив это. И до того уже задавила его безвыходная тоска и тревога всего этого времени, но особенно последних часов, что он так и ринулся в возможность этого цельного, нового, полного ощущения. Каким-то припадком оно к нему вдруг подступило: загорелось в душе одною искрой и вдруг, как огонь, охватило всего. Все разом в нем смягчилось, и хлынули слезы. Как стоял, так и упал он на землю...

Он стал на колени среди площади, *поклонился до земли и поцеловал эту грязную землю* (курсив наш. — Н. Т.), с наслаждением и счастьем. Он встал и поклонился в другой раз.

— Ишь нахлестался! — заметил подле него один парень.

Раздался смех.

— Это он в Иерусалим идет, братцы, с детьми, с родиною прощается, всему миру поклоняется, столичный город Санкт-Петербург и его грунт лобызает, — прибавил какой-то пьяненький из мещан.

— Парнишка еще молодой! — ввернул третий <...>

Все эти отклики и разговоры сдержали Раскольникова, и слова „я убил“, может быть, готовившиеся слететь у него с языка, замерли в нем».

Поклон земле, лобызание земли и исповедь ей — весьма древний славянский дохристианский обычай, долго сохранявшийся на Руси и, как видно из приведенного отрывка, известный Ф. М. Достоевскому,

который дал в художественной форме довольно точное его описание. На этот факт еще в начале нашего века обратил внимание профессор Московской духовной академии С. Смирнов, указавший на ряд верований аналогичного характера в русской и славянской народной традиции (Смирнов 1913). Многие из них приводятся ниже; однако с тех пор появился и новый материал, посвященный культу земли, и общая система славянских народных взглядов на божественное начало и святость земли еще более прояснилась.

Земля — святая, земля — живая, земля — не только сама живет, но и дает жизнь роду человеческому. Земля — чистая, «пречистая». Земля — мать, «мать — сыра земля». Сербские крестьяне при обращении к ней называют ее Богоматерью («Земльо Богомајко!»).

Таково кредо русского и славянского пахаря-труженика, идущее еще из поры языческой, от времен до крещения Руси и других славян, кредо, близкое к мифологическим воззрениям античности, не разрушенное, а скорее консервированное и укрепленное народным, «бытовым» христианством. Его в наши дни можно было бы назвать экологическим кредо, если бы это название не сужало его смысла.

Чистая, святая, рожающая, дающая жизнь людям, земля для славянского земледельца была носительницей правды и справедливости, ей нельзя было солгать, от нее нельзя было ничего скрыть, и поэтому с ней был связан ряд обычаев, общественных, социальных и сугубо личных. К личным, можно сказать, интимным, обрядам относятся исповедь земле, целование земли, нередко сопровождающее покаяние, к общественным — клятва землей и установление пределов земельного владения, когда микросоциум полагается на совесть одного человека, обходящего свою или общинную, сельскую землю. Рассмотрим последовательно эти обряды, начиная от социальных, в которых культ земли выражен особенно ярко, и кончая индивидуальными, отраженными в приведенном отрывке из «Преступления и наказания» Ф. М. Достоевского.

В спорах о границе участков, принадлежащих разным лицам или общинам, тот, кто настаивал на определенной границе, должен был по ней пройти с дерном, то есть с куском земли и травы на голове, и тем самым установить правду. Показать, таким образом, ложную границу считалось большим преступлением и грехом, за который следовало суровое наказание и кара свыше (смерть близких, тяжелая болезнь). В некоторых русских деревнях, прежде всего на Русском Севере, в XIX в. такое обрядовое действие завершалось словами «С Богом! Бери, что обошел: так рассудила мать — сыра земля». Если же показавший границу своего владения лукавил и прихватывал чужой земли, в наказание «сама мать — родная земля прикроет его навеки». Такого мне-

ния придерживался и Иван Посошков, русский писатель начала XVIII в. Выступая против обряда ношения дерна на голове, который во многих местах стали сочетать с ношением икон, он писал, что «иные, забыв страх божий, взяв в руки святую икону, а на голову свою положив дернину, да отводят землю и в таковом отводе смертне грешат. И много и того случается, еже, отводя землю и несправедную межу полагая, и умирали на меже» (Посошков 1842, 183).

Аналогичный обряд был известен у южных славян — у сербов, болгар и македонцев. Так, в центре Сербии, в Шумадии в области Гружа, несущий на голове дерн должен был произнести такие слова: «Клянись матерью-землей, которая меня держит и кормит, что это — моя земля», а в Герцеговине при тех же обстоятельствах клялись иначе: «Бог пусть меня накажет, если я хочу занять чужую землю. Земля пусть меня не примет, когда я умру, и выбросит мои кости, и на этом свете пусть не кормит ни меня, ни моих детей, ни детей моих детей. Пусть мой дом черным чертополохом зарастет и все, что мое, в неподвижный камень превратится!». В другой сербской области — Колубаре — указывающий на межу берет дерн, ставит на него хлеб с солью, обращается к востоку, крестится и кланяется перед тем, как идти по обозначаемой им границе: «Клянись этой землей, в которую я лягу, этим хлебом и солью, без которых я не могу ни жить, ни умереть, что правильно укажу, где граница», а совершив обход, снова крестится, целует дерн, хлеб-соль и снова говорит: «Клянись хлебом и солью, без которых я не могу ни жить, ни умереть, что я правильно сказал, где граница».

Иногда при исполнении обряда межевания сербы берут землю (дерн) не только на голову, но и в руки, а в некоторых случаях взваливают мешок с землей на спину или вешают на шею. При этом в юго-западной Сербии (Сретечкая жупа) говорят: «Земля на твоей душе!». Там же считают, что клятвoprеступник перед смертью начинает есть землю, чтобы освободиться от грехов. На смысле этого мотива остановимся ниже, пока же отметим, что обряд ношения дерна на голове при обмежевании зафиксирован очень давно, в первых славяно-русских памятниках XI в. В переводном с греческого тексте «XIII слов Григория Богослова» есть славянская вставка, отсутствующая в греческом оригинале. Она посвящена осуждению целого ряда языческих ритуалов, среди которых упоминается и интересующий нас ритуал: «А инь градъ чтеть; овъ же дрънь въскрущъ на главѣ поклада присягу творить» (А иной град почитает; этот [другой] же, дерн выкопав, на голову положив, клятву произносит) (Будилович 1875, 243).

Чтобы искупить свой или чужой грех ложного указания границы, ели землю, то есть занимались геофагией. К приведенному выше при-

меру, зафиксированному в Сретечкой жупе, можно прибавить другой из северной Сербии (зона Пожаревца). Там в 1924 г., после того как один крестьянин пронес землю (дерн) на голове и за ним по полю прошли сельские выборные, поверившие его ложной клятве, дочь этого крестьянина стала есть землю с обойденного (обмеренного) поля. Число примеров можно было бы умножить, но они, в общем, однотипны (см.: Баржактаровић 1952).

Существенно, что эта же ритуальная геофагия была известна и русскому крестьянину. Но он пользовался ею, не только замаливая грех ложного показания земельной границы, но и другой большой грех — грех запоя. Так, в начале XX в. студент Т. Н. Нечаев сообщил своему профессору С. Смирнову, что в Веневском уезде один крестьянин на исповеди говорил священнику: «Батюшка, положи какую хочешь епитимию, давал зарок не пить, *землю ел* [курсив наш. — Н. Т.], а потом прорвало» (Смирнов 1913, 274).

Еще один случай отмечен известным харьковским этнографом Н. Ф. Сумцовым: жена-чародейка поклялась мужу, что не имеет злого умысла, и в подтверждение своих слов съела ком земли. А саратовский краевед А. Н. Минх, наблюдавший в конце прошлого века за бытом и поверьями крестьян Нижнего Поволжья, свидетельствует, что «самая страшная клятва — съесть в подтверждение своих слов горсть земли». Клятва с геофагией известна и на Украине. В бывшем Луцком уезде было зафиксировано при клятве землей и поедание, и целование земли. Но землю целовал и Раскольников на Сенной площади!

Целование земли у славян известно в ряде обрядов, притом и в обрядах, не связанных с клятвой, покаянием и т. п. У сербов в Поморавье в Сочельник (канун Рождества), после того, как хозяин зажжет свечу в знак начала ритуального ужина (*вечери*), все домашние крестьяне и трижды целуют землю, то есть земляной пол (район Лесковца). Или после того, как хозяин окурит и окадит трапезный стол и произнесет благопожелания урожая, здоровья, приплода в новом году, все присутствующие одновременно трижды целуют землю (в последнее время домашние уже только прикасаются рукой к земле). Затем следует «причастие» вином и разрезание или преломление рождественского пирога (район Алексинца). «Геры» — сербы из Баната в тот же вечер накануне ужина молятся, трижды кланяясь и касаясь рукой земли, но раньше они трижды крестились, становились на колени, касались тремя пальцами земли и при этом в третий раз целовали землю (свидетельства Д. Джорджевича, Д. Антониевича и М. Филиповича).

Основным стремлением, единственной внезапно возникшей целью Раскольникова, неожиданно оказавшегося на Сенной площади, было, однако, покаяние, исповедь земле. Он вспомнил, как ему сказала Со-

ня: «Пойди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю <...> и скажи всему миру...». Между тем в славянской народной традиции исповедь земле обычно велась тайно, а не во всеуслышание, всенародно. Такую исповедь отмечали у старообрядцев, прежде всего старообрядцев-беспоповцев, еще в начале нашего века. Отражена она и в русских духовных стихах. В одном из таких стихов собрания В. Варенцова содержатся следующие строки:

*Уж как кáелсе молодéць сырой землй:
«Ты покай, покай, Матушка — сыра земля!
Есть на душе три тяжкие греха,
Да три тяжкие греха, три великие...»*

Но особый интерес представляет опять же сербская параллель, зафиксированная в начале XX в. в юго-западной Герцеговине краеведом Т. А. Братичем, о сельской колдунье-ведьме: «Если в селе нет священника или по какой-либо другой причине она не ходит исповедоваться священному лицу, то она может исповедоваться земле или очагу и притом следующим образом. Вне дома на зеленой поверхности земли выкапывается маленькая ямка, и та, которая желает исповедоваться, нагибается над ямкой и говорит: „Исповедуюсь тебе, черная земля и зеленая трава, что я до сих пор была злая ведьма, и клянусь тебе, что я больше такой не буду. Боже, прости, прости, черная земля и зеленая трава!“. Это повторяется трижды, и затем ямка засыпается, а покающаяся перестает быть ведьмой». Если же покаяние происходит у домашнего очага, то на нем разгребается пепел на том месте, где обычно печется хлеб, и туда три раза говорится: «Богу исповедуюсь, что была я злая ведьма, а если я буду ею и дальше, не видать мне лица божьего, но в вечном огне гореть!». После таких слов место засыпается горячим пеплом, и исповедь кончается. По свидетельству Т. А. Братича, герцеговинцы считают, что таким образом можно принести покаяние и в других грехах, и такая исповедь будет богоугодна и принимается как исповедь священнику.

С таким положением, однако, никак не соглашался представитель древнерусского высшего духовенства известный проповедник, писатель и изобретатель пермского алфавита епископ Стефан Пермский (1340–1395). Обличая заблуждения еретиков-стригольников, он писал: «Еще и такую ересь прилагаете, стригольники, — велите человеку земле каяться, а не попу. Господа не слышите говорящего: „Исповедайте грехи свои и молитесь друг за друга, да исцелее“. Для того же святые отцы установили духовных отцов <...> А кто исповедается земле, та исповедь не исповедь: ибо земля — бездушная тварь, не слышит, не умеет отвечать и не воспретит согрешающему. Бог потому

не подаст прощения грехов исповедающемуся к земле» (см.: РИБ VI/1, 223–224).

Таким образом, исповедь земле — исповедь не церковная, не каноническая, она — народная, в каком-то отношении стихийная, отражающая веру в могучую духовную силу «матери — сырой земли». Что эта вера очень давняя, свидетельствуют не только русские памятники XI, XIV–XVI вв., цитаты из которых нами приведены, но и славянский, в том числе и русский, фольклор.

Летом 1906 г. в Олонецкую губернию в Выговский край в фольклорно-этнографическую экспедицию поехал молодой Михаил Михайлович Пришвин. Сам Пришвин был из раскольников, и Выга привлекала его своей стариной и духовным богатством. В деревне Корельский Остров на Выг-озере у слепой старушки Марии Петровны Пришвин записал сказку «Ослиные уши». Вот эта запись:

«Один царь держал слугу и все ездил с ним вместе. У царя поросли ослиные уши, и он наказывал слуге строго: „Не говори ты никому, не выноси“. Слуга терпел, терпел и не мог больше выносить, вышел из терпения. Пошел он на улицу к дороге, где гуляют, возле дороги разгреб землю и припал к земле: „Есть, говорит, у царя ослиные уши, выросли, а не знать какие“. Затем выросло дерево над этим местом. Ну и поехал царь со слугой прогуливаться. А это дерево царю-то и кланяется: „Есть, гыть, у царя ослиные уши“. „Поставь, говорит царь, лошадей у березы-то“. Сам спрашивает: „Што березка, говорит, кланяется-то“. А вот кланяется, говорит: „Не говори, не выноси в люди, што есть ослиные уши у царя. Ну и я терпел, терпел да и не вытерпел, землю разгреб и шепнул, што у царя ослиные уши. А вот выросла березка, так объясняется“. — „Ну, говорит, уж если мать-земля не могла выдержать, то где же крещеному не сказать дружка дружке“» (Ончуков 1908).

Это единственный русский вариант широко известной в славянской фольклористике, главным образом по сборнику Вука Караджича, сказки «У царя Трояна козлиные уши». Изложим сюжет по Караджичу, хотя имеются и многочисленные другие сербскохорватские варианты, не говоря уже о вариантах иноязычных.

Царь Троян, чтобы не знали люди о его недостатке, прятал свои козлиные уши и каждый раз, когда ему нужно было стричься и бриться, убивал очередного брдобрея. Но одного из них, мальчика, царь пожалел. К тому же мальчик на вопрос царя, что он у него заметил, ответил, что не заметил ничего. Однако скрывать тайну царя мальчику было трудно, и ему посоветовали выйти в поле, вырыть в земле ямку, три раза сказать земле то, что он знает о царе Трояне, и яму вновь засыпать землей. Он так и сделал, а спустя некоторое время на месте его исповеди выросли три стебля бузины. Пастушонки сделали из од-

ного стебля дудочку, которая запела: «У царя Трояна козлиные уши». Дошла весть до царя. Тот хотел убить мальчика-брадобрея, но узнав от него, как все это произошло, понял, что на земле ничего нельзя скрыть, простил мальчика и разрешил каждому приходить и брить его (Караѿић 1972, 124–126).

Этот вариант интересен тем, что он повторяет некоторые детали сербского ритуала покаяния колдуньи и ее исповеди земле: выкапывание ямки, трехкратное произнесение текста, закапывание ямки, наконец, душевное облегчение. В то же время следует отметить, что сюжет этой сказки — весьма древний, что он был известен в Европе Овидию и Петронию, а на Востоке — Низами, Али-Деде и другим. Старейший зафиксированный текст принадлежит Овидию и связан с именем царя Миды, имевшего ослиные уши. Сюжет зафиксирован в народной традиции Кореи, Монголии, Тибета, Тайваня, Бирмы, Индии, Ирана, Ирака, арабских стран, Турции, Нигерии, Ганы и Эфиопии. В нашей стране он известен также тюркским народам, грузинам и армянам. В Европе его знают сербы, хорваты, болгары, македонцы, греки, албанцы, итальянцы, португальцы, французы, англичане, немцы и бельгийцы.

Однако деталь сюжета, касающаяся вырывания ямки, распространена только в античных латинских текстах, индийских, турецких, сербских, хорватских, болгарских, македонских и в приведенном русском тексте. В других традициях исповедь производится разным деревьям, дуплу дерева, колодцу, источнику, озеру, воде, болоту, песку. Есть разные варианты и с разглашением тайны и с другими деталями. Подробные наблюдения над разными метаморфозами этого сказочного сюжета произвела известная хорватская фольклористка Мая Бошкович-Стулли в книге «Народное предание о тайне властителя» (Bošković-Stulli 1967). Сказки эти основаны на древнем бродячем сюжете, большинство которых, по мнению основателя фольклорной школы заимствования Т. Бенфея, постепенно распространились из Индии на запад в Европу и в другие страны.

Надо полагать, что и обряд исповеди земле не является только славянским. Однако вопрос его географического распространения — особая тема. Безусловно только одно: действия Раскольников на Сенной площади, внушенные ему Соней, имеют историко-этнографическую основу, возникшую в глубокой древности.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. «Покаяние земле» (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь, 1988. № 5. С. 132–139.

«ПЛАКАТЬ НА ЦВЕТЫ»

В одном из ранних стихотворений Сергея Есенина (1914), навеянных рязанской деревенской жизнью, деревенскими праздниками и деревенской природой, есть любопытное выражение *плакать на цветы*.

Стихотворение это без названия и оно настолько коротко, что его можно привести целиком:

*Троицыно утро, утренний канон,
В роще по березкам белый перезвон.*

*Тянется деревня с праздничного сна,
В благовесте ветра хмельная весна.*

*На резных окошках ленты и кусты.
Я пойду к обедне плакать на цветы.*

*Пойте в чаще, птахи, я вам подпою,
Похороним вместе молодость мою.*

*Троицыно утро, утренний канон,
В роще по березкам белый перезвон.*

Троицын день, вернее, утро этого дня передано очень точно, со всей неповторимой свежестью есенинского слова. И все достаточно понятно — и украшение зеленью и лентами окон, и «белый перезвон», поэтически перенесенный на березы. Пение птах и, вероятно, пение на обедне, о котором в стихотворении ничего не упоминается, сочетается с похоронным мотивом — мотивом похорон молодой поры («Похороним вместе молодость мою»). Именно таким же поэтическим оборотом, или приемом, воспринимались и строки: «Я пойду к обедне плакать на цветы». Однако они не иносказательны, а точно описывают старинный славянский обряд, обряд еще дохристианский, связанный с магией вызывания дождя и плодородия.

Не так давно, менее десяти лет тому назад, этнограф Л. А. Тульцева наблюдала за праздниками в быту крестьянства Рязанской области. Вот что она видела в селе Новопанском. Троицын день в этом селе отмечается некоторыми жителями рядом обрядовых действий, среди которых известно и *оплакивание* травы. Утром к обедне идут с травой, которая должна быть *оплакана*; ее сохраняют во время обедни и с нею же идут к вечерне. На вечерне, становясь на колени, прижимают ладонями траву к лицу и плачут (см.: СЭ, 1970. № 6).

В конце двадцатых годов подобные магические действия были отмечены на севере Московской области — в Дмитровском уезде. По описанию А. Б. Зерновой, «во время троицкого молебна девушки, стоящие слева от алтаря, должны уронить несколько слезинок на пучок мелких березовых веток. Этот пучок тщательно берегается после и считается залогом того, что в это лето не будет засухи» (см.: Зернова 1932).

Здесь нам раскрывается смысл древнего славянского обряда: слезы означают дождь, а трава, цветы или березовые ветки — землю, земную растительность. Орошение способствует росту, а рост плодоношению, урожаю. В белорусском Полесье, юго-западнее Мозыря (с. Стодоличи) не так давно нами был записан обряд вызывания дождя у колодца. Бабы, вызывая дождь, выкликали мифического Макарку и плакали, как по покойнику: «Макарко, сынóчок, да вўлезь (=вылезь) из воды́, розлѐй слезы по свету́й землі-и-и!»

Представлениями о дожде как о слезах богата славянская народная поэзия. В русском «Стихе о Голубиной книге» говорится, что «дробен дождик от слез божиих; роса утренняя и вечерняя от слез царя небесного, самого Христа» (см.: Бессонов 1861, 269–378). Из польских сказок известно, что небесные девы плачут и идет дождь, превращающийся в три реки, из болгарских загадок, что дождь — богородицына слеза, из старинных русских народных представлений, что дождь — слезы святых, плачущих о бедах и грехах человеческих (Афанасьев 1, 600). Вызванный различными магическими действиями благодатный дождь называется у поляков житом, сокровищем, а у белорусов-полешуков из Речицкого Полесья — хлебом.

Троицкое проливание слез, «оплакивание» цветов, травы (дерна) или березовых веток относится к формам симпатической магии, оно должно было вызывать летом обилие дождя, а дождь приносить урожай — «сокровище», «жито», «хлеб».

Обычай плакать на цветы был известен не только русскому крестьянству, но и русскому дворянству — «высокому кругу». Напомним, что семейство Лариных, наделенное «привычками милой старины», знало этот обряд.

Вот как жили Ларины:

*Они хранили в жизни мирной
Привычки милой старины;
У них на масленице жирной
Водились русские блины;
Два раза в год они говели;
Любили круглые качели,
Подблюдны песни, хоровод;*

*В день Троицын, когда народ,
Зевая слушает молебен,
Умильно на пучок зари
Они роняли слезки три;
Им квас как воздух был потребен,
И за столом у них гостям
Носили блюда по чинам.*

Пушкин. Евгений Онегин

Интересно, в какой части России мог наблюдать Пушкин этот обряд и какие дополнительные действия при нем могли производиться (кто плакал, когда, где, над чем — над травой, дерном, березовым пучком, цветами, какими цветами?). Возможно, помимо московско-рязанского Центра, он был распространен и известен на псковской и новгородской земле, а может быть и на более широких российских просторах.

Для понимания пушкинских строк «Умильно на пучок зари / Они роняли слезки три» нужно сказать еще немного о слове *заря*. Контекст убеждает нас в том, что речь идет не о *заре* 'яркое освещение горизонта перед восходом или после захода солнца', а о каком-то растении, цветке. В «Словаре современного русского литературного языка» (ССРЛЯ 4) приводятся интересующие нас пушкинские строки, *заря* объясняется как 'высокое многолетнее растение с блестящими листьями и цветами, собранными в виде зонтиков; любисток'. Судя по «Ботаническому словарю» Н. Анненкова (Анненков 1878), 17-томный словарь дал правильное объяснение. Вероятнее всего это — любисток, *Ligusticum Levisticum* L., растение и целебное и магическое, обладающее силой, по некоторым украинским суевериям, необходимой для того, чтобы девушки привораживали хлопцев. Однако, согласно тому же словарю Н. Анненкова, название *заря* (*зоря*) может относиться и ко многим другим растениям. Таких растений около десятка, а среди этого десятка внимание привлекает псковский народный ботанический термин *заря*, *заря заячья* — 'красный пырей', *Iuncus bulbosus* L.' (Анненков 1878, 272–273, 762).

Наконец, следует сказать, что в первом печатном издании «Евгения Онегина», очевидно по цензурным соображениям, были сняты интересующие нас четыре строки вместе с четырьмя предшествующими и тремя последующими, то есть весь приведенный выше отрывок (XXXV строфа) состоял из первого четверостишья, а дальнейший текст был заменен многоточиями. О причинах такой купюры можно догадываться по дневниковой записи цензора И. М. Снегирева, известного в те времена этнографа и автора четырехтомных трудов

«Русские в своих пословицах» (1831–1834) и «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (1837–1839). 24 сентября 1826 г. он записал: «Был у А. Пушкина, который привез мне как цензору свою пьесу „Онегина“, глава II, и согласился на сделанные мною замечания, выкинув и переменив несколько стихов; сказывал мне, что есть в некоторых местах обычай троюцкими цветами обметать гробы (т. е. могилы. — *Н. Т.*) родителей, чтобы прочистить им глаза» (Пушкин 1957/5, 591–592).

Сколь тесна связь обряда «плакать на цветы» с обрядом «обметать родительские гробы», из-за недостатка материала сказать сейчас трудно. Однако это — еще одно ценное свидетельство широких этнографических познаний великого русского поэта.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. «Плакать на цветы» (Этнолингвистическая заметка) // Русская речь, 1976. № 4. С. 27–30.

VII. ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ И ФОЛЬКЛОРА

**Два ценных свидетельства о сербских народных обрядах
и воззрениях XVIII века Й. Раича и А. Везилича**

519

Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре

536

**«Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина
и развитие русской мифологической науки**

552

От А. Н. Веселовского до наших дней (беглый обзор)

570

Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон

585

ДВА ЦЕННЫХ СВИДЕТЕЛЬСТВА О СЕРБСКИХ НАРОДНЫХ ОБРЯДАХ И ВОЗЗРЕНИЯХ XVIII ВЕКА Й. РАИЧА И А. ВЕЗИЛИЧА

В структуре ряда славянских литератур XVIII в., и прежде всего в структуре русской литературы, сборники народного творчества, произведения, связанные с фольклорной тематикой и с наблюдениями над фольклором, занимали важное место. В XVIII в. у славян, как и во Франции и в ряде других европейских стран, они еще входили в состав литературы, а не выносились за ее пределы, как в последующие века, и как бы завершали на одном из полюсов гамму литературных стилей, приемов и жанров, которую сначала создавал, а затем уже и начал разрушать классический и просвещенный XVIII век. Фольклорные сборники и «фольклоризованная» литература противостояли литературе высокого стиля и высокого жанра, равно как и не исчезнувшей еще в те времена литературе церковнославянской традиции и образца, занимавшей противоположный полюс. И подобно тому, как в истории русского литературного языка три ломоносовских градационных «штиля» (три языковых идиома) преобразовались в один средний «стиль», т. е. в один язык с богатыми стилистическими возможностями и нюансами, литература тоже, отталкиваясь от полярных образцов языка и манеры письма, находила свой средний путь и приобретала свою более гомогенную структуру, утвержденную языком и стилем А. С. Пушкина и закрепленную дальнейшим развитием романтического и реалистического направления.

Поэтому произведения и творческо-научная деятельность писателей, ориентировавшихся на народную стихию, — М. Д. Чулкова, В. А. Левшина, М. И. Попова, Н. А. Львова и др. — интересны и сами по себе и как явление, обуславливающее процесс формирования новой русской литературы и новых литературных вкусов. Однако рассмотрение этого вопроса увело бы нас слишком далеко от намеченной темы. Нам важно сейчас отметить, что именно указанный круг авторов занялся активно изучением и построением, пусть даже во многом неудачным, русской народной (или «народной») мифологии, которую они намеревались использовать и использовали в литературных целях. Мифология эта, хотя и строилась во многом по классическому греко-римскому шаблону, а иногда была просто чем-то вроде их русифицированного образца, противопоставлялась мифологии «высокого стиля», мифологии греческой и римской. Здесь, как и во многом другом, сказывалось стремление выработать свою «народную» модель, которая

должна была найти свое место в литературе, согласно канонам классицизма и сентиментализма или вопреки им. Это было к тому же одно из средств придания литературе своего рода *couleur nationale*.

В России в последней трети XVIII века появился ряд сочинений, посвященных фольклорно-мифологической тематике. Среди них «Краткий мифологический лексикон» (1767), «Словарь русских суеверий» (1782) и «Абевега русских суеверий» (2-е изд. «Словаря». М., 1786) М. Д. Чулкова, «Краткое описание древнего славянского языческого баснословия» (1768) М. И. Попова и др. Любопытно, что среди использованных М. Д. Чуловым источников в его «Словаре-Абевега» были и источники, возникшие в южнославянской среде, в том числе и славено-русский перевод 1722 г. с итальянского книги «Il regno degli Slavi» («Царство славян». Пезаро, 1601) дубровникского аббата Мавро Орбини (Мавроурбин 1722), сделанный герцеговинцем Саввой Владиславлевичем. М. Д. Чулков даже повторил некоторые ошибки, вкравшиеся в перевод 1722 г.

В просвещенный век сербская литература и особенно сербский литературный язык развивались под сильным русским влиянием и во многих отношениях по русскому образцу, хотя возможности для двустороннего восприятия культурных и литературных ценностей и для изоморфного типологического развития были у сербов сильно ограничены. Все же в сербской и русской литературах XVIII в. можно найти немало общего, немало характерных параллелей в планах содержательном, структурном и формальном. Правда, финальные этапы и конечные результаты литературно-языкового и литературного процесса у русских и у сербов оказались различными. Если русские и в языке и в стиле сохранили живую связь с предшествующей традицией, то сербы уже во времена Вука Караджича пошли на разрыв с ней, хотя полного отказа от прошлого, особенно в литературной традиции, естественно, и у сербов не произошло.

В принципе это общеизвестно. Менее известны детали, в частности, интересующий нас вопрос отношения к мифологическим народным воззрениям сербских писателей XVIII в. и изложения этих воззрений в их творчестве.

В сербской книжности XVIII в. «фольклоризм», а тем более «мифологизм» выражен слабее, чем в русской литературной продукции того времени, что можно объяснить рядом причин и прежде всего более скромным и менее разнообразным составом литературных текстов. Все же «мифологическая» тема обнаруживается у сербов в сочетании с «барокным славизмом» (термин М. Павича) в историческом сочинении Йована Раича, а фольклоризм и этнографизм — в стихотворных поучениях и наставлениях Алексея Везилича. Рассмотрим подробнее эти два случая.

I

В первом томе своей четырехтомной «Истории разных славенских народов, наипаче болгар, хорватов и сербов, из тмы забвения изытой и во свет исторический произведенной» (Виенна, 1794) Йован Раич помещает главу XXI «О богах и богочестии славян». Глава состоит из 13 параграфов, из коих в первом и последнем довольно подробно описывается построенный по античному образцу «славянский» пантеон с сохранением античных имен (Юпитер, Арис-Марс, Плутон, Диметра-Цересь, Афродита-Венера, Артемида-Диана). К ним со ссылкой на Ю. Бранковича добавляются «славянские» названия богов Еша или Иеса, Лад или Ладо, Ния, Марзан, Зизилна, Зиеванна или Зиевония и т. п. Книжность большинства этих божеств не вызывает сомнения. Однако любопытно свидетельство о Перуне, источником которого является, вероятно, известный пасус из «Войны с готами» Прокопия Кесарийского (VI в.). Й. Раич приводит его во втором параграфе XXI главы, а в первом параграфе пишет: «Хотя Славенские Народы, якоже и прочии во многобожии погружены были, и многоразличны им воздавали чести и жертвы приносили: однак единого за наилучшаго и высочайшаго почитали *Юпитера* громов строителя, котораго и Перуном называли, и веровали, что он и вся твари зиждитель есть» («История...». I, с. 258–259). Затем §§ 4–6 посвящены богам балтийских славян («Поморский пантеон», Радагаст, Святovit), а §§ 7–12 — богам русским, польским, чешским и «литванским». Основными источниками по славянской мифологии для Й. Раича, помимо целого ряда древних авторов, служили «Синописис» Иннокентия Гизеля, уже упоминавшийся русско-славянский перевод книги Мавро Орбини и рукописная «История» графа Юрия Бранковича¹.

Наибольший интерес представляют параграфы третий и девятый, которые мы приводим полностью и без перевода, как оригинальные образцы языка и стиля Й. Раича.

[«История...». I, с. 261–262] § 3. «И как число богов тех было различно, тако и почитание их не равно. Наипаче почитаемы были в песнях и играх и подобных бешениях, якоже оная Бранкович назначает в Кн. I своя История. Сих своих богов древнии Славины различным

¹ На стр. XXXV–XLIV первого тома «Истории...» Й. Раич поместил «Каталог aukторов достоверных, из которых Историческая повесть сия составлена». В этом «Каталоге» значится «Синописисъ Россійская представляет повесть Начатков первейших Россійскихъ Государей и крещения Россов, собранна из разных Aукторов Россійскимъ диалектом». Книга «Синописис», автором которой, по всей вероятности, был Иннокентій Гизель, вышла первым изданием в Киеве в 1674 г. под заглавием «Синописис или краткое описание о начале славенского народа и о первых киевскихъ князьяхъ до Государя царя Феодора Алексеевича» (2 изд. — 1678, 3 изд. — 1680 и ряд изданий в XVIII в.).

образом почитали, торжества же и празднования творили, капища им сооружающе, истуканная изображения и священники посвящающе. Сим снеды творили, жертвы и всесождения возносили, сим празднования дневная, гощения, игралища, веселия, плескания, песнопения, хорища, восклицания, и многоразлична скакания сочиняли, со всяким подвигом благодарения им возсылающе. Обычай еще был у них в нареченные дни празднования всем старым и младим мужем же и женам во едино собираться на игри и плясания тая. Главнейший Праздник почитаем был у них в онныя дни когда мы Пентикостию (Пятидесятницу. — Н. Т.) праздновати обыкохом. А сходящиеся в уреченные дни велико хоро (хоровод. — Н. Т.) составляли писканми и плесканми Ладу и Колладу с воздыханми воспоминающе призывали и благоугодным стадом того себе именovali. Обычай той богомерзкий у Иллирических Славян и по просвещении и до наших времен продолжился. В уреченное бо время, то есть: около сошествия святого Духа по селам собираются некие юношы, и девицы и в особенныя одежды облачатся и по домам с големи саблями ходят, песни к скаканию припевающе с воспоминанием Лади и Коледи, например: *добар вечер Коледо, домаћине Коледо*, и прочая. Суть и иная еще подобная языческая богочтения Христианом неподобная, которая у них найпаче о Рождестве Христове, и Иоанна Предтечи содеваются. Они то за некое увеселение годовое неспущют, неведуще, что сквернаго Ладу и Коледу почитают. В таковом Идолослужебном заблуждении весь Славенский Народ чрез долгое время пребывал: наченше же с окрещенными Народами мешатися, по легку их примером, особенно содействующу, и еже хотети, и еже деяти святому Духу, и христианской вере скланятися неотрицалися, дондеже совсем в мрежу Еваггелскую попалися».

В приведенном выше параграфе Й. Раич продолжает начатое в предшествующих двух разделах описание и разъяснение характера славянских языческих богов и их культа. Существенно, что при этом он связывает славянское язычество с народными обрядами и фольклорными текстами, которые ему самому приходилось наблюдать и слушать как «песни к скаканию припевающие». Он видит в них рудимент древней общеславянской дохристианской религии и мифологии и поясняет, что поэтому у поляков и русских обычаи одинаковы, и по той же причине у сербов многие обряды и поверья сходны с русскими. Это четко выражено в параграфе девятом, в котором сначала приведено краткое описание Киевского пантеона по гизелевскому Синопису, а затем, начиная с Позвизда, по Мавро Орбини. Однако Й. Раич далек от рабского копирования источников, — он многое комментирует, многое прибавляет от себя, многое, главным образом о сербах, пишет сызнова.

Приведем еще один отрывок из книги Й. Раича: [«История...». I, с. 268–270] § 9. «Россов, и Поляков Боги едины были, якоже Мавроурбин о Поляках на стр. 45 и Синописис о Россах на стр. 58–65 свидетельствуют. Тем довольно будет, описав россиския древния боги и о Полских разумети. Шесть главнейших Идолов почитали Росси, из между которых первый был Дий, или Иупитер, а по их наречию Перун, который почитаем был Бог грома, молний, облаков дождевных. Кумир его зделан художно от древа, а глава от серебра слиянна, уши же златыя², а ноги железныя. В руках держал камень вместо грома, и пред ним всегда огонь горел, который когда нерадением Попа погасл, смертию он за то казним бывал. Второй Идол назывался Волос, котораго для скотов почитал, да бы он скот их охранял. Третий Позвизд, или Вихор, исповедали его Бога быти воздуха ведра, и безгодия. Старинный еще четвертый Идол у них был Ладо. Тому восписывали всякое веселие и благополучие, найпаче к браку готовящийся, и жертвы ему приносили с песнями припевающе имя его. Того предки были инии Идоли Леля и Полеля, и Мати их Лада. Почитание их в плесканиях руками бывало и пении. Сей Бог и Сербов быти прилично догадываюся, потому, что почитания того останки некий, и до днес между простыми обретаются, как уже упомянуто. Кланялися пятому Идолу, зовому Купало, котораго Бога плодов земных быти почитали. Праздник ему отправляли в начале жатвы, и благодарения приносили. Праздновали же собравшиеся Юноши и девицы и сплетше венец от неких цветей на главы себе

² В «Повести временных лет» под 980 годом значится: «И нача княжити Володимѣръ въ Кнѣвъ единъ и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго. Перуна древана, а главу его сребрену, а оузь златъ и Хърса, Дажь Ъа, и Стри Ъа...» (ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. Изд. 2. Л., 1926. Стлб. 79). Это известно всем место: Зигмунд Герберштейн в своей книге «*Rerum Moscoviticarum Commentarii*», появившейся впервые в 1549 г. на латинском языке (немецкий перевод 1557 г.), передал таким образом, что после «главного бога» Перуна, которому Владимир велел приделывать серебряную голову, были поставлены другие боги: *Uslad, Chors, Dasva* (Дажьбог). А. В. Исаченко объяснил *Uslad*-а из сочетания *оусъзлатъ*, которое З. Герберштейн услышал при чтении вслух, а не прочитал сам, хотя не исключено и чтение глазами с учетом того, что древнерусское письмо было без интервалов между словами (см.: Исаченко 1977, 111). Ошибку З. Герберштейна, видимо, повторил (если не взял из другого источника, что требует проверки) Мавро Орбини, написавший в своей Историографии следующее: «...Владимир... ввел паки в Киев идолослужение и болванопочтение, ихже имяна Перун с главою серебряною, Услад, Корса, Дазва, Стриба, Зимцерла (Симаргл. — Н. Т.), Махош. И кумиры учинены деревянные» (Мавроурбин 1722, 74). Й. Раич не внес *Услада*, возникшего в результате неправильного прочтения, но внес *уши златыя* вместо *узь златъ*. Анекдотический *Услад* вместе с искаженным *Зимцерлом* попали в чулковскую «Абевергу», т. е. вернулись на русскую почву в таком платье, в каком их никто не познал, но они были приняты в русский «мифологический теремок» XVIII века. (см.: Берков 1946, 123; Азадовский 1958, 65).

возлагали, и около возгнеченного огня емшеса за руки скакали. И сей божок Сербом свойствен быти разумеется. Зане и они некия венцы о рождестве сватаго Иоанна Предтечи (на Ивана Купалу, 24.VI ст. ст. — *Н. Т.*) сплетают (и цветие тое Иванским цветием называют) и на стрехи домов, и на стани скотов полагают, да бы скот их теми венцами от злых духов сохранен был, и иная чарования творят и до ныне. Другое почитание того беса было купание в воде, и поливание. Обычай той скверный, и ныне в Россах (по Синопси, стр. 62), и Сербх, хотя не с тем намерением, в светлый день Воскресения Господня исполняется, якоже всем известно есть. Шестый, и не последний Идол был Коляда, тому праздник составляли четырнадцатого (? двадцать четвертого. — *Н. Т.*) дне Месеца Декемврия, и в песнях проводили. Сия мерзость и Сербов не минула потому, что они и до днес в некоторых местех песнми обще названными коледами почитают. Еще и иных менших Богов почитали Росси, которих точию имена в Синопси на стр. 66 назначаются».

Нетрудно заметить, что Й. Раич более чем за семь десятилетий до появления в свет незаконченной и посмертно изданной книги Вука Караджича об обычаях сербского народа (Караџић 1957) дал краткое описание обряда «кралице», исполняющегося весной в канун Троицы обычно с саблями и с ритуальными песнями, имеющими построчный припев «леьо!», а также обряда рождественского колядования с характерным приветствием хозяину: «Добар вечер Коледо, домаћине Коледо!» Еще любопытнее свидетельство Й. Раича о праздновании летнего Иванова дня, которое у сербов к XX в. почти исчезло, о назывании венков и цветов, собранных в этот день, — «Иванским цветом» (у Вука «Ивањско цвеће»), о вешании венков под стрехи домов и в хлевах и на скотных дворах (у Вука «девушки собирают ивановские цветы, выют из них венки и вешают перед домом на стрехе или на плетне» — Караџић 1957, 67), о купании и поливании друг друга водой. Ценно и свидетельство о танцующих и скачущих у костра девушках и юношах в Ивановскую (купальскую) ночь, т.к. этот обычай в наше время у сербов в Воеводине и Шумадии уже исчез (Петровић 1948, 247–250). Сам Й. Раич мог наблюдать эти обряды в Сремe в Воеводине, откуда он был родом и где он жил и скончался. Родился он 11 ноября 1726 г. в Карловце Сремстем (т.е. в Сремских Карловцах), как это написано на рамке его литографированного портрета в первом томе «Истории...», в этом городе или неподалеку в монастыре Ковиле он и прожил почти всю свою жизнь. Естественно, что от монаха и архимандрита Архангельского монастыря в Ковиле трудно ожидать других сентенций по поводу языческих славянских и сербских обрядов, чем сентенции вроде «идолослужебное заблуждение», «языческое богочтение Христианом

неподобное», «богомерзкий обычай», «мерзость» и т. п. Такие трафаретные словесные обличения и осуждения в быту нередко заменялись более эффективной формой порицания, т. е. дубинкой, о чем не без юмора пишет Вук Караджич. Он свидетельствует, что «красицы» бытовали в XIX в. в Сербии от гор Цера и Медведника до реки Тимока, а также в Славонии. «В Среме, в Бачке и в Банате, — поясняет Вук, — они исполнялись до недавнего времени, но новые священники их запретили и искоренили, утверждая, что это идолопоклоннический обычай. Мне, — заключает Вук, — в Шишатовском монастырском посаде (около Сремской Митровицы. — Н. Т.) рассказывала одна старуха, как один монах из монастыря гонялся с дубинкой за „красицами“, среди которых была и она» (Караџић 1957, 39).

Что касается богов Лели, Полели и Лады, то, по всей вероятности, они — предмет измышлений славянских историков и хронистов времен барокко, принявших слова из припевов славянских обрядовых песен за имена языческих богов. На самом деле есть все основания предполагать, что слова из припевов *лели* (Лели) и *лада* (Лада) возникли из слова *аллилуя* (Аллилуя) и *коляда* (Коляда — Колада) при речитативном их произнесении, пении и повторении (*Ко-ладо, ладо, ле-ладо ле...* и т. п.)³.

По этим рефренно-припевным, а иногда и зачинным словам возникли и названия исполнительниц (исполнителей) ряда народных сербских и хорватских обрядов. Так, уже упоминавшиеся «красицы» называются также «лели» (*lelje*), а *ладарицы* (*ладарице, ладекарице, иванчице* и т. п.) — это группы девочек от четырех до восьми лет, обходящие в Иванов день (24.VI ст. ст.) дома, танцующие и поющие песни с благопожеланиями хозяевам дома. Обряд *ладариц* распространен севернее Покупля и Посавины (т. е. севернее рек Купы и Савы) (подробнее об этих обрядах см.: Дробняковић 1960, 222).

II

Если сербского писателя и историка Йована Раича (1726–1801) хорошо знают как автора целого ряда произведений, издававшихся в Вене, Будапеште и Петербурге, и если ему посвящена довольно обширная научная литература (см.: Руварац 1902; Радојичић 1952 и другие работы), то его младший современник и земляк Алексей Везилич (1753?–1792) менее известен и как автор и как личность, хотя в свое время он был популярен, о чем свидетельствуют переиздания его книг еще в XVIII в. и начале XIX в. (с тех пор они не переиздавались даже фрагментарно). Ве-

³ Намн собран большой материал, показывающий эволюцию и типы преобразования в разных славянских диалектных зонах рефренных *Аллилуя, Коляда, Кирие элейсон*.

зичичу принадлежат лишь два произведения: «Краткое сочинение о приватных и публичных делах» (Виенна, 1785; 2-е изд. 1792) и «Краткое написание о спокойной жизни» (Виенна, 1788; 2-е изд. Будим, 1813).

А. Везилич родился в Воеводине, в Бачке, в селе Стари Кер (ныне Змаево), в годы 1785–1787-е был частным учителем немецкого и латинского языка в Сремских Карловцах, а затем в 1787–1791 годах — инспектором «неуниатских» школ в Великоварадинском дистрикте. Умер он довольно рано — 12 января 1792 г. в Новом Саде.

Его сочинение «Краткое написание о спокойной жизни», являющееся теперь большой библиографической редкостью, до сих пор не нашло своего исследователя. Оно состоит из двадцати глав со следующими названиями: 1. О исправлении ложного мечтания, 2. О познании себе самага, 3. О спокойной жизни (название этой главы взято названием всей книги), 4. О гордости, 5. О зависти, 6. О гневе, 7. О пьянстве, 8. О блудодееании, 9. О татбе и ложной клятве, 10. О соблазних, 11. О чародействе, 12. О лицемерии, 13. О суете мира, 14. О слабости, 15. О чистой совести, 16. О злой совести, 17. О пожелании, 18. О конце человеческого, 19. Утешения печальные души, 20. О смерти.

К этим стихотворным главам примыкает «Прибавление», содержащее «Песму о похвали рода Сербскаго», «Следуют Хорватский официри», «Следуют некотори генерали российски от рода сербскаго». В основном это — имена более или менее знаменитых сербских и хорватских офицеров, отличившихся на австрийской и русской военной службе (не следует забывать, что Воеводина была в XVIII в. пограничной с Османской империей областью, где большинство сербов несло военную службу «граничаров»). По целому ряду причин, в том числе, вероятно, и цензурных, «Прибавление» это имело варианты в разных частях тиража книги и в разных изданиях. Этому вопросу уделил достаточное внимание Лазар Чурчич, и мы его, как не имеющего прямого отношения к теме статьи, касаться не будем (Чурчић 1962, 61–65).

Не разбирая также содержания глав основного стихотворного текста, приведем лишь полный текст одиннадцатого стихотворения о чародействе на языке оригинала, как и в случае с отрывками из «Истории...» Йована Раича, но снабдим его переводом, т. к. Алексей Везилич употреблял чаще, чем Раич, сербские народные слова, непонятные русскому читателю. Такое употребление, вероятно, было вызвано и содержанием главы, и стилистическим кредо автора. В то же время язык Везилича изобилует и некоторыми архаизмами, типичными для XVIII в. (*семо, зане, словеса, ушеса, отвращу, глаголет, тии, аз*).

Публикация этого отрывка дает возможность не только сопоставить язык и стиль произведений Раича и Везилича, но и ощутить характер всей книги Везилича «О спокойной жизни», которая после

1813 г. ни разу не переиздавалась и является, как я уже писал, очень большой библиографической редкостью даже на родине поэта.

XI. О Чародействе

Услышите небеса, и ты сего приклони
 Земле твоя ушеса! что Саваоф говори:
 Я сынове воспитах, и тиши мене презреша,
 От зла многа сохраних, благодарни небыша.
 Вол известно своего господаря познает,
 А мой народ избранныи познати мя не хочет.
 Тая страшна словеса Исаиа сказует.
 Тужбу Бога вышняго злу народу являет.
 На что есть мне ваш Таммиан, жертва из рук порочных
 Гнушаюся аз взяти дар от людей безбожных.
 Все праздники ваши суть мне бремена несносна
 Зане тогда творите многа дела мерзостна.
 Очи от вас отвращу, когда звати будете,
 И во нужде тяготной руки ко мне двигнете.
 Сию тужбу и ныне мнози добро нечуют.
 Презируют вышняго, и познати нехощут.
 Яко щита крепкаго чародейства держутся,
 А от Бога своего неразумно клонятся.
 От чародеи веруют всяко добро обрести,
 Которое без Бога никто может нам дати.
 Такови суть подобни Бога непознающим,
 Язычником несчастным, во темности живущим
 Ах жалости и данася есть обычай проклятый
 Код народа Христова очевидно видети,
 Како мнози демонска чародейства делают
 И на помощь диавола прелестнаго зывают
 Без чараня никакво дело хощут начати
 Зане крепко веруют среѣну во том стояти.
 Аще на торг отходят, тогда добро пекутся
 Да врачбине и тамо со собою узмутся.
 Со праздными сосуди да их никто сретае
 Ер несован остати тогда от их небудет
 Отходят ли девоику в чужем месте просити
 Прежде бабе питают какво валя носити.
 Тамо омашение, да девоику добыют
 Приятелю новому очи добро замажут.
 На суд звани немогут без врачбине ступити,
 С коею надеются суду уста связати.

Им есть подозрительный день усекновения
Сумняюсе почти тогда дела нужная.
Когда дождь непадет, и оуђине бывають.
Черне петле хватають, и у воду бацають.
Многе проче глупости небаяся творити,
Дабы время дождливо скоро могли добыти.
Разсудити нехошут, кто землю одождает,
С помощью чиею лето плодно бывает.
Приходитли ћурћев дань или божић радостный.
Их диаволску чараню тиш дние суть потребны.
Рано тогда встають ходят на разпутия,
Букве свое читають демонска моления
С миром млада неделя от их проћи неможет
В коей чарование соделано nebude.
Сну всякому веруют, и страшутся безумно,
Аки бы сон будуща им сказывал известно
Когда петел пред вратми велегласно певает
Суеверныи дом тогда страна госта чекает
Несрећно им видится сито свое из дому,
Или кваец под вечер позаимити ближнему
То несть токмо видети код народа простаго,
Но код людеи побожных от звания книжняго
Ретка мати имеет сына перворождена
Кои небы носило чародеиства потайна
На детя незлобное многе кесе вешають
В коих кости различне, и проча ушивають.
Дабы майци живио, многа лета видио.
От вештице, и виле свагди сочуван быо.
От люте слепарие, коя данась царую,
Код народа многого, наипаче нашего.
Что на свету и нема, того глупо боится
Суевер(с)твом отрован, и от мрака плашится.
Многы ядни книжницы, сметени наставницы,
Записе написуьот суеверным продають.
Ложь дивно измишлену, Сисоново житие,
И святаго Гаврила ноћно путешествие
Горе лестным книжником, кои тако свет трують.
Многе люде незлобне от Бога отвращають.
Како святыи Апостол Павел о том глаголет.
Царство Божие чародей наследити nebude.
Суеверством окован, чародеиству своему.
Много выше верует, неже Богу самому.

Неудане девоике у жепови потайно
 Со собою что носят описати несть можно.
 Ер безбожне влаине у чараню искусне,
 Особито им басне составляют различне.
 Дабы срећу добыле, удатися возмогле.
 Мужа за нос водити, накаране небыти.
 К венчанию святому когдасе оправляют.
 Бога вышня на помощь к себе непризывают
 Но врачбине и тамо небоятся носити.
 От их срећу известну надеются добити.
 О господи небесный творче благоутробный!
 Долго Еси терпелив, и премного милостив.
 Живущыя на земли плодом щедро питаешь,
 Яко чадом любезным всяко добро ты даешь!
 Мнози паки нехощут тебе добро познати,
 За всякое щастие благодарни бывати.
 Срећу всяку на земли приписуют лестному,
 Суеверни людие чародейству своему.
 Презируют истинно тебе Творца щедрого,
 Подателя всяких благ, и господа праваго.
 Кои тебе веруют, крепость твою познают.
 Тиш вештицу, и вилу, вукодлака, и халу
 Нигде срести могоша, ни известно видиша.
 Токмо слаборазсудни, суеверни людие.
 То иногда имеют, лестно привидение.
 Како пророк глаголет без причины страшутся,
 Где несть страха видети, тамо страха боятся.
 Призри на нас господи с небесных высоты!
 Стадо простодушное народ сербский просвети.
 Училища воздвигни долгожелаемая,
 Науками одожди на вся места сербская.
 Да потекут потоцы, жаждущии напоятся.
 Код народа славнаго да наука славится.
 Тогда суеверие пред тобою мерзостно
 Из стада избраннаго истребитися конечно.

Перевод:

О чародействе

Услышьте, небеса, и ты сюда приклони,
 Земля, твои уши! [Услышь,] что Саваоф говорит:
 Я своих сынов воспитал, а они от меня отвернулись.

Я многих от зла сохранил, а они не были мне благодарны.
Известно, что вол узнаёт своего хозяина,
А мой избранный народ не хочет меня познать.
Эти страшные слова пророк Исаия произнес,
Бога высшего печаль показал злому народу.
На что мне ладан и жертва ваша из рук порочных,
Гнушаюсь я принимать дары от людей безбожных.
Все ваши праздники для меня бремя невыносимое,
Потому что тогда вы творите многие мерзкие дела.
Я отведу от вас свои очи, когда будете меня призывать
И в тяжелой беде руки ко мне будете простирать.
Эту печаль по сей день многие как следует не слышат,
Всевышнего избегают и познать его не хотят.
Держатся за чародейство как за крепкий щит,
Надеясь из чародейства извлечь всяческую пользу,
Бог же только, и никто другой, нам ее может дать.
Бога не познавших такова природа,
Язычников несчастных, во мраке живущих.
К сожалению, до сих пор этот проклятый обычай сохранился
И у христианских народов можно наблюдать,
Как многие демонические чародейства производятся,
На помощь диавола прельстительного призывают
И без колдовства никакого дела не хотят начинать,
Ибо крепко верят в случай (рок, счастье) и на том стоят.
Если едут на базар (торг, ярмарку), тогда очень заботятся,
Чтобы колдовство и туда с собою взять.
Чтобы им с пустой посудой (ведрами) никто не встретился,
Ибо такой не обруганным остаться не может.
Едут ли к девушке в чужое село (место) свататься,
Сначала у бабок (ворожей) спрашивают, что нужно нести
Туда, чтобы подмастить и девицу заполучить.
Новому приятелю глаза как следует замазать.
Вызванные на суд, не могут без колдовства и шагу ступить,
Колдовством надеясь суду рот заткнуть (завязать).
Они относятся с подозрением ко дню усекновения,
Опасаясь в этот день начинать нужные дела.
Когда дождя нет и жара не спадает,
Черных петухов хватают и в воду бросают,
Многие прочие глупости не боятся творить,
Чтобы дождливой погоды скорей добиться.
Понять не хотят, кто землю дождем орошает,
С чьей помощью лето урожайным бывает.

Когда приходит Юрьев день и радостное Рождество,
Эти дни предназначаются у них для дьявольского колдовства.
Они тогда рано встают и идут на распутья дорог,
Читают свои заговоры (буквы), свои дьявольские молитвы.
Спокойно без них новолунье пройти не может,
Без того, чтобы не производилась ворожба.
Сну всякому верят и боятся безумно,
Полагая, что из снов может быть известно будущее.
Когда петух перед дверью (на пороге) громко поет,
Тогда суеверные в дом гостя ждут.
Думают, что будет несчастье, если дать свое сито взаймы
(вынести из дома),
Или закваски (дрожжей) под вечер уступить соседу (ближнему).
Это можно наблюдать не только в среде простого народа,
Но и у людей набожных и книжно образованных.
Редкая мать не снабдит своего сына-первенца
Каким-нибудь тайным чародейным амулетом.
На детей незлобивых и наивных вешают разные мешочки,
В которых зашиты разные кости и тому подобное,
Чтобы он у матери жил-поживал, многие годы прожил
И был всегда защищен от ведьм и от вил.
Из-за дикого ослепления, которое в наше время царит
Среди многих народов, и особенно среди нашего народа,
Существует глупая боязнь того, чего и на свете нет.
Отравленный суеверием и темноты боится.
Многие убогие книжники и ложные наставники
Заговоры записывают и продают их суеверным людям,
На диво придуманную ложь, вроде «Сисонова жития»
И «Ночного путешествия святого Гавриила».
Горе оболыцающим книжникам, которые таким образом
народ отравляют
И многих невинных людей от Бога отвращают.
Как говорит об этом святой апостол Павел,
Колдун не наследует царства Божия.
Тот, кто опутан суеверием, своему колдовству
Верит гораздо больше, чем самому Богу.
Что незамужние девушки в потайных карманах
Носят с собой, даже описать невозможно.
Безбожные валашки (цыганки) искусны в ворожбе,
Особенно в выдумках разных заговоров:
Как добиться счастья, как суметь выйти замуж,
Как водить за нос мужа и избежать наказания.

*Когда [девушки] отправляются к святому венчанию,
Бога высшего на помощь себе не призывают,
А безбоязненно несут к венцу колдовские вещи
И надеются пользу (счастье) от них получить.
О, Господи небесный, творец благоустроенный!
Ты долготерпелив и многомилостив,
Ты всех живущих на земле плодами щедро питаешь
И им, как любимым детям, всякие блага даешь!
Многие же не хотят Тебя хорошо познать
И за всякое [данное] им счастье быть благодарными.
Удачу всякую в жизни земной суеверные люди
Приписывают своему легкомысленному чародейству,
Отстраняясь от Тебя, истинного и щедрого творца,
Подателя всех благ и Господина праведного.
Те, кто в Тебя веруют и крепость Твою знают,
Те ведьму, и вилу, волкулака и дракона
Нигде не могли повстречать, ни воочию увидеть.
Только малорассудным и суеверным людям,
Тем иногда легко мерещатся привидения,
Те, как говорит пророк, страшатся без причины:
Где нет ничего страшного, там они боятся страшно.
Призри нас, Господи, с небесной высоты!
Народ сербский, простодушное стадо Твое, просвети,
Долгожданные училища (школы) воздвигни,
Науки распространи, пошли их как дождь повсюду, где живут сербы,
Чтобы потекли потоки, чтобы жаждущие напились.
У славного народа пусть славится наука,
Тогда мерзостное Тебе суеверие
В Твоем стаде избранном будет истреблено окончательно.*

Исследователь сербского барокко XVIII в. Милорад Павич уделил несколько строк «Краткому сочинению...» Алексея Везилича и «Прибавлению» к «Краткому написанию о спокойной жизни», в то время как само «Краткоеписание...» не привлекло его внимания (Павич 1970). А между тем в нем довольно ярко сказались черты эпохи сербского барокко, для которой характерен интерес к народной поэзии, к народному творчеству почти всех видов, к народным представлениям, сочетающийся с признанием и восприятием высоких литературных, вычурных, искусственных и нарочито книжных форм, полярных по отношению к традиционно-фольклорным, устно-поэтическим, народным. Исследователи польского литературного процесса эпохи барокко называют литературу, возникающую в результате взаимодействия

элитарной («высокой») книжной словесности и словесности народной, — «третьей литературой» («третьим пространством литературы»), в то время как в отношении во многом сходного процесса и состояния в Хорватии специалисты предлагают термины *književnost* (литература) — *usmena književnost* (устная словесность, фольклор), — *pučka književnost* (народная литература) (см.: Povijest 1978). Сочинения А. Везилича еще нельзя причислить в полной мере к третьему пространству литературы, к народной (*pučkoj*) литературе, но, безусловно, их автор был на пути к такой литературе, однако условия в Сербии (Воеводина) были иными, чем в Хорватии и тем более в Польше.

Искусствовед Л. И. Тананаева, находящая общие процессы в развитии восточно- и средневропейской литературы и искусства, обращает внимание на то, что «типичная черта барокко — склонность к фольклоризации». Поэтому, утверждает она, «для барокко — системы открытой, чрезвычайно динамичной, заключающей в себе массу разноречивых тенденций и направлений, даже допускающей в качестве почти что нормы отступление от строгой нормативности — сближение с народным, „грубым“, низовым началом было естественно. В сущности, уже то сопоставление высокого и низкого, которое входит в состав барокко как стиля и относится к ряду его основополагающих признаков, допускает фольклоризацию и даже располагает к ней» (Тананаева 1983, 37).

Нужно признать, что в западнославянских литературах (особенно в польской) и в западной части южнославянских литератур (особенно в хорватской), т. е. в литературах, исторически связанных с миром *Slavia Latina*, эти черты барокко и наличие третьей литературы («недолитературы», *pučke književnosti*) отразились ярче, чем в литературах сербской, болгарской и даже русской. Однако, не ставя сейчас этого вопроса целиком, применительно ко всей сербской литературе, и обращая свой взор лишь на конкретный текст Алексея Везилича, нельзя не заметить, что карловацкий поэт XVIII в. сопоставляет и в определенном отношении сочетает высокое (о чистой совести, о познании себя самого, о спокойной жизни, о утешении печальныя души) с низким, низменным, недостойным (о чародействе, о пьянстве, о татбе и ложной клятве и т. п.), высокий стиль и слог (услышити небеса и ты семо приклони Земле твоя ушеса! и т. п.) и народные, диалектные, иногда просторечные выражения (...петле хватают и у воду бацают, да бы сређу добыле...), дидактические, нравоучительные мотивы, характерное для искусства примитива натуралистическое выписывание деталей (когда петел пред вратми велегласно поевает, суеверный дом тогда страна госта чекает). Именно эта точность деталей и делает приведенный текст «О чародействе» ценным и уникальным этнографическим и

фольклорным источником XVIII в.⁴ Для Алексея Везилича характерно еще одно сочетание противоположных начал, а именно довольно догматического, в основном ветхозаветного мировосприятия и древнего классического (римского) язычества, что отражается в цитатах из пророка Исаии (этим и начинается текст о чародействе, см. Книга пророка Исаии. Гл. 1, ст. 2, 3) и из Цицерона (ср. *Міръ сеи* управляется промысломъ Боговъ), в сочетании средневекового аскетизма с античным стоицизмом, что характерно отчасти и для литературы XVIII в., продолжавшей традиции Феофана Прокоповича и Стефана Яворского. Конечно, перечисленные и схематически намеченные особенности поэтического текста Везилича требуют более полного и детального раскрытия.

«Краткое написание о спокойной жизни» Алексея Везилича, безусловно, заслуживает не только подробного литературоведческого, но и лингвистического стилистического анализа, от чего нам сейчас из-за ограниченного объема статьи приходится отказаться. Но следует в заключение отметить, что книга Алексея Везилича в XVIII в. и в начале XIX в. пользовалась немалой популярностью, о чем красноречиво говорит ее переиздание в Будиме в 1813 г. (переизданий произведений сербской светской литературы в ту пору было очень мало) и свидетельства современников (Атанасия Стойковича, Михаила Витковича, Лукиана Мушицкого, Йована Суботича, Йована Стерии Поповича). Нельзя забывать, что «Краткое написание...» — первый печатный сборник стихов в сербской литературе. На это указал еще Йован Скерлич, который, несмотря на свои критические и не всегда благосклонные суждения о достоинствах сербской литературы XVIII в., отметил, что творчество Алексея Везилича не заслуживает резко отрицательного отношения, если не с эстетической, то хотя бы с литературно-исторической точки зрения (Скерлић 1923, 319). Йован Скерлич также обратил внимание на главу о чародействе в «Кратком написании...», усматривая в ней продолжение традиции и идей Досифея Обрадовича и считая в то же время, что «поэзия Алексея Везилича с чисто художественной точки зрения не имеет никакой ценности» (там же, 320). Так можно оценить всю так называемую «третью литературу» и, безусловно, весь «примитив» в искусстве, и в этом причина, что многие

⁴ Таким источником «Краткое написание...» и было воспринято в начале нашего века известным филологом Тихомиром Остончем (см. его статью «Чарање и врачање у XVIII веку» — «Караѿић». Алексинац, 1901. № 8–9). Следует заметить, что у А. Везилича, действительно, очень много точных и ценных сведений по этнографии — по способам вызывания дождя, по амулетам и действиям от глаза, по заговорам, по святочным и юрьевским гаданиям и предсказаниям, по апокрифным текстам, многие из которых уже утрачены.

произведения сербской литературы XVIII в. и начала XIX в. остались до сих пор вне внимания исследователей.

Наша же задача оставалась достаточно скромной: отметить, что мифологическо-этнографическая и фольклорная тема присутствует и в сербской литературе XVIII в. так же, как она была ярко отражена и в русской литературе того времени, и в других европейских литературах. Любопытно, что у Везилича, как и у его русских современников, она сочетается с идеями рационализма и с программой просвещения и просветительства: «У славного народа пусть славится наука, тогда мерзостное... суеверие... будет истреблено окончательно!»

Статья публикуется впервые.

Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре

Научное творчество замечательного русского этнографа, фольклориста и лингвиста Дмитрия Константиновича Зеленина продолжалось более пятидесяти лет, т. е. всю первую половину уходящего двадцатого столетия. В конце прошлого века, в 1899 г., появились самые ранние труды и заметки будущего ученого — вятского уроженца — о жизни его родного края, о свадебных обрядах, истории школ и духовных училищ, а в 1954 г., вскоре после кончины автора, вышла одна из последних работ Д. К. — о происхождении северновеликорусов Великого Новгорода. За исключением революционных, военных (1941–1945) и первых послереволюционных и послевоенных лет, труды Д. К. выходили ежегодно, а их общий счет превысил три сотни¹. В это число входят более дюжины книг и значительные по содержанию и объему монографии, печатавшиеся в разных периодических научных изданиях.

Один лишь перечень научных областей, в которых работал Д. К., дает представление о широте его интересов и профессиональной разносторонности. От краеведения исторического и этнографического Д. К. рано переходит к диалектологии, сначала вятской, а затем и общевеликорусской, к этимологии и социальной лингвистике, затем к этнографии во всех ее разделах: к изучению русской духовной и материальной культуры, верований и обрядов восточных славян и сибирских народов. Фольклористика в трудах Д. К. представлена статьями и заметками о частушках, страданиях, былинах, присловьях, толкованиях снов и двумя большими сборниками вятских и пермских сказок²; лингвистика — солидной монографией о великорусских говорах с неорганическим и непреходным смягчением заднеязычных согласных и рядом заметок о вятских, курских, тульских и казачьих оренбургских говорах, о семинарском жаргоне, лексике русских бурлаков, об этимологии ряда русских слов (*кметь*, *хват*, *корец*, *зга*, *чередить*, *душка*, *коек*, *лыва*, *комната*, *сыворотка*, *шест* и др.), большой статьей, практически монографией, о происхождении древненовгородского диалекта; библиография — объемистой книгой-указателем русской этнографической литературы о внешнем быте народов России (с 1700 по 1910 г.); архивоведение — многотомным, к сожалению полностью не изданным, описанием рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества.

¹ Список работ Д. К. Зеленина см. в кн.: Проблемы 1979, 221–237.

² О Д. К. Зеленине — собирателе сказок см.: Берегулева-Дмитриева 1991.

Этнография же занимает центральное и самое значительное место в творчестве Д. К., и этой области естественно и органично подчиняются все сферы научной деятельности замечательного русского ученого. Его недавно переизданная на русском языке книга «Русская (восточнославянская) этнография» (Зеленин 1991) охватывает все стороны народной жизни — земледелие, скотоводство, рыболовство, домашние занятия и быт, одежду и обувь, жилище, семейный и общественный уклад, обрядность и верования. Притом даже при описании элементов материальной культуры, их предназначения и особенностей автор книги не забывал об их роли в духовной жизни крестьянина.

Во все периоды своего научного творчества Д. К. отдавал предпочтение духовной сфере народной жизни, хотя его перу принадлежат и несколько небольших монографий, целиком посвященных материальной стороне крестьянского быта. К таковым относятся исследования о русской сохе, о женских головных уборах восточных славян и о примитивной гончарной технике «налепом» в Восточной Европе. Все эти работы заслуживают переиздания, ибо они не утратили своей несомненной ценности и даже в известной мере уникальности, но, к сожалению, практически недоступны читателю. К тому же они имеют немалое методологическое значение для этнографических разысканий разного профиля. Работ по духовной культуре у Д. К. значительно больше; именно в них автору удалось предложить вниманию читателя новые факты, выдвинуть ряд гипотез и остроумных догадок, обобщить наблюдения предшественников и поднять исследование народных верований в нашей стране на более высокий научный уровень. В поисках новых методов и систем доказательств Д. К. иногда, под влиянием ряда современных ему этнографических и лингвистических течений, допускал суждения и делал выводы, с которыми сейчас трудно согласиться; тем не менее его труды и в целом, и по отдельности остаются не только ценным документом для историка науки, но и источником сведений и стимулом идей (пусть даже исходя от противного) для современного и будущего исследователя.

Безусловно плодотворным и ценным для науки сегодняшнего дня является зеленинское широкое понимание этнографии как дисциплины историко-филологической, как науки о народе, изучающей не только быт, способы хозяйствования, семейный и общественный уклад, магические действия, ритуалы и верования, но и в значительной степени устную словесность, язык и происхождение этнических групп, что как будто относится уже к смежным дисциплинам — к фольклористике, лингвистике, истории.

Еще в 1906 г., интересуясь происхождением населения родного Вятского края и отмечая скудость материала по этому вопросу в истори-

ческих источниках, Д. К. писал: «Но ведь если нет прямых свидетельств, то нужно привлечь косвенные. Главный из них — сравнительное изучение так называемых „частных древностей“, то есть частного домашнего быта. <...> Сравнительное изучение местных народных праздников и промыслов — вот тот главный источник, в котором мы искали и ищем разрешения вопросов о ходе колонизации в Вятский край». Так еще в начале XX в. была подчеркнута ценность фактов народной духовной культуры для этногенетических исследований. Естественно, что не одни только народные праздники и промыслы могут служить показателями генетического родства. Как видно из магистерской диссертации Д. К. «Великорусские говоры с неорганическим и непереходным смягчением заднеязычных согласных в связи с течениями позднейшей великорусской колонизации» (СПб., 1913), помимо языка такими показателями могут служить типы одежды, жилища и некоторые другие элементы материальной культуры.

Обращаясь к фактам духовной культуры, таким, как вятский (котельничский) праздник «Троещепятница», Д. К., естественно, не ограничивался задачей историко-генетического плана, а давал разносторонний и полный анализ обряда, имевший сам по себе большую ценность. Вообще в ранний период научного творчества, в первое десятилетие XX в., Д. К. был занят подготовкой книги очерков по русской мифологии, куда он хотел включить помимо монографии о «заложных» (умерших не своей смертью) покойниках и русалках, вышедшей в 1916 г. отдельным изданием (Зеленин 1916а), ряд небольших исследований по русским обрядам. Почти все эти миниатюрные монографии вошли в первый том избранных сочинений Д. К. (Зеленин 1994).

Заслуживает внимания та последовательность, с которой Д. К. в ранний период своего творчества излагает материал, объясняет его и анализирует. Так, например, в работе «К вопросу о русалках» сначала подробно описываются поверия о русалках, известные у восточных славян, русские поверия о загробной жизни самоубийц и других «заложных» покойников, затем сходные поверия мордвы, пермяков, черемисов, чувашей, якутов и бурят. За этим следует изложение особых способов погребения умерших неестественной смертью у русских и поминальных обрядов по тем же «заложным» покойникам у русских, белорусов и чувашей. И, наконец, дается заключение, которое может быть принято или оспорено оппонентами, но при любом к нему отношении остается автономной частью исследования: продемонстрированный материал может остаться как бы сам по себе, а выводы — сами по себе. Так же построены и этюды об обыденных полотенцах и обыденных храмах, об обычае «греть покойников», о «Троещепятнице» и некоторые другие. Подобная структура работ не случайна. Во-первых,

она была достаточно проста и естественна, в особенности когда дело касалось дотоле не введенных в научный оборот фактов, как, например, та же «Троецпылатница» или обыденные полотенца. Во-вторых, она полностью соответствует тому принципу и той методе, которую Д. К. разрабатывал в начале века и которые он потом, в 1916 и в 1926 гг., сформулировал достаточно четко.

Во введении к «Очеркам русской мифологии» Д. К. Зеленин писал: «Все почти исследователи, занимавшиеся русской мифологией, шли от старого к новому, исходили из исторических известий о древнерусском языческом Олимпе и старались пристегнуть к этим старым известиям данные современных русских поверий. Наш путь совсем иной. Отправною точкою для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа. С ними мы сопоставляем исторические известия, если таковые имеются. И вообще мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого, — к старому, исчезнувшему, пытаясь, так сказать, раком в глубь истории» (Зеленин 1916а, 016). Эта несколько своеобразно выраженная, но безусловно четкая для своего времени новаторская позиция в этнологии была десятилетие спустя подтверждена автором в другом исследовании. Рассуждая о происхождении некоторых типов женских головных уборов у восточных славян, Д. К. писал: «...Этнографические исследования, идущие от форм древнего быта к формам современного быта, будут стоять на вполне прочной почве лишь в том случае, если для исследователя уже ясна система-классификация современных типических форм быта и их взаимные воздействия» (Зеленин 1926–1927, 303). Переводя эти высказывания на современный научный язык, можно сказать, что Д. К. устанавливал определенную связь между сравнительно-историческим исследованием с генетической (и этногенетической) направленностью и синхронными сравнительно-типологическими изысканиями. Он предлагал и определенную последовательность применения двух подходов к материалу в тех случаях, когда предмет оказывался малоизученным: синхронно-типологический анализ должен предшествовать анализу историко-генетическому, должен готовить последнему благоприятные условия и в то же время решать свои задачи чисто классификационного и типологического свойства. Дальнейшее развитие историко-филологической науки в 30-е и 40-е гг., особенно развитие языкознания в послевоенный период, подтвердило плодотворность этого пути исследования. Что касается отечественной этнографической науки, то она в 30-е и 40-е гг. пошла иным путем. На иной путь, к сожалению, вступил и сам Д. К. Зеленин. Но об этом подробнее будет сказано ниже, а сейчас отметим безусловное для начала XX в. новаторство взглядов выдающегося русского этнографа.

Это новаторство вырисовывается четче в сравнении со взглядами современников Д. К. Так, знаменитый французский лингвист-компаративист Антуан Мейе в программном докладе-лекции, прочитанном в 1924 г. в Христиании (Осло) и посвященном сравнительному методу в историческом языкознании, с самого начала заявил: «Сравнение может применяться для достижения двух различных целей: чтобы обнаружить общие закономерности или чтобы добыть исторические сведения. Оба вида сравнения совершенно закономерны и весьма различны» (Мейе 1954, 11). Позиция Мейе не противоречит зеленинской, но выражена она в достаточно общей форме, без пояснения того, что следует понимать под общими закономерностями и каким путем (методом) их выявлять. Другими словами, во времена Мейе еще не говорилось и сам Мейе еще не говорил о поисках универсалий и типологическом подходе к языку. Подчеркивалось, и вполне справедливо, лишь различие в видах сравнения. В позиции же Зеленина обнаруживается и «классификация ряда типических форм», и сопоставление с историческими фактами, и ретроспективный метод реконструкции — не от старого к новому, а «от нового, нам современного и более нам близкого, — к старому, исчезнувшему». Это последнее положение еще в одном пункте отличало позицию Зеленина от подхода Мейе, который настаивал на описании материала от праязыка к современным языкам, от праиндоевропейского языка к конкретным праязыкам отдельных индоевропейских семей — к праславянскому, пражелтскому и т. д.

Безусловно, следует сознавать и постоянно иметь в виду, что разность подходов Мейе и Зеленина могла зависеть как от различия научных дисциплин — языкознания и этнографии (хотя Зеленин был и этнографом, и языковедом), так и от различия самих предметов исследования (материала) и, наконец, от степени разработанности методов исследования в двух сравниваемых науках. Все же вся история языкознания и этнографии, в особенности в нашей стране, указывает нам на сходство их предметов, близость научных методов и методик, на возможность общих теоретических позиций и способов исследования. Эта общность явственно выступает в трудах, в творческом пути и в самой личности Д. К. Зеленина.

Различия во взглядах Мейе и Зеленина касались еще одного важного вопроса — возможна ли реальная реконструкция праязыка и «пракультуры», «праобрядя», или реально лишь установление определенных соответствий между сравниваемыми объектами на уровне абстрактно реконструируемых форм? ³. Восстанавливая фонетическую и грамма-

³ См. дискуссию на тему «Теоретические проблемы реконструкции древней славянской духовной культуры» // СЭ, 1984. № 3, 4.

тическую структуру индоевропейского языка, Мейе утверждал, что единственной реальностью, с которой имеет дело сравнительная грамматика индоевропейских языков, являются соответствия между засвидетельствованными языками. «Соответствия, — по мнению Мейе, — предполагают общую основу, но об этой общей основе можно составить себе представление только путем гипотез, которые проверить нельзя; поэтому только одни соответствия и составляют объект науки. Путем сравнения невозможно восстановить исчезнувший язык <...>. Индоевропейский язык восстановить нельзя» (Мейе 1938, 73–74).

Следует отметить, что не все лингвисты разделяют мнение Мейе о нереальности реконструкции праязыка. Многие слависты, например, на возможность воспроизведения праславянского языка смотрят оптимистично; известны отнюдь не малочисленные опыты восстановления его отдельных фрагментов не только фонетического (фонологического) и морфологического порядка, но и синтаксического, лексического, фразеологического и текстового уровней. Д. К., однако, в своих конкретных работах не ставил задачи реконструкции праславянских ритуалов, поверий и мифологических представлений, хотя и говорил о том, что он пытается «проникнуть возможно глубже в историю рассматриваемых обрядов». При этом он объяснял, что «один и тот же обряд в различные эпохи народного мировоззрения понимается различно», и сообщал, что будет удовлетворен и тогда, когда ему удастся «выяснить хотя бы более позднюю историю обряда, не доходя до древнейшей, изначальной его истории». Он шел в своих ранних трудах путем сознательной сдержанности и соблюдения хронологических и территориальных границ, сознавая и отмечая, что для выяснения древнейшей истории обряда «потребуется привлечение более обширного круга сравниваемых фактов, а мы сознательно этот круг сопоставляемых данных ограничили» (Зеленин 1916а, 016).

Таким образом, Д. К. ощущал преждевременность опытов восстановления исконных праславянских обрядов и верований, однако писал свои статьи в первый период творчества так, что во многих случаях материал и выводы уже были соотнесены с конечной, как бы подразумеваемой целью — реконструкцией древнейшего периода бытования обряда. Д. К., видимо, трезво оценивал состояние исследований славянской духовной культуры в начале XX в., недостаточную изученность многих ее регионов, в том числе южно- и западнославянских, неполноту данных и несовершенство собирательской работы его предшественников и современников. «Более обширный круг сравниваемых фактов» был в те времена не слишком богат материалом и тем более обобщающими работами. Отсюда и сознательное ограничение «круга сопоставляемых данных». Примером такой преднамеренной замкнутости исследования и обраще-

ния к одной локальной традиции (что никак нельзя считать предсудительным) может служить уже упоминавшаяся статья «Троецпылятница», в которой описываемый обряд оценивается как «крайне своеобразный», «загадочный и таинственный для исследователя», связанный «с одной лишь этнографической группой великорусского племени (собственно вятчан)» (Зеленин 1994, 105). А между тем болгарский календарный обычай «Куриная черковь», «Куриный день» (*Кокоша черква, Кокошин ден*) или «Петушинный день» (*Петльовден*) является почти прямым аналогом вятской «Троецпылятницы» и объясняет многое, касающееся происхождения, истории и структуры обряда (см.: Генчев 1979; Николова 1973; Попов 1986). То же можно сказать о русском обычае «треть покойников», имеющем болгарские и другие инославянские параллели (см.: Genčev 1976–1977). Интересные южнославянские соответствия обнаруживаются и к восточнославянским обрядам с обыденными полотенцами и храмами (см.: Толстой 1994в). Однако дело в том, что в то время, когда Д. К. писал упомянутые выше работы, аналогичные болгарские и южнославянские ритуалы не были известны. Понадобилось более чем полвека, чтобы этот материал стал доступен широкому кругу ученых и пролил свет на дотоле изолированные описания русских обрядов. Нам остается только быть благодарными Д. К. за прозорливую осторожность и за то, что его описания русских ритуальных действий отличаются точностью, полнотой материала, вниманием к деталям, а тем самым и пригодностью для дальнейших компаративных штудий. Они остаются на уровне сегодняшнего дня науки.

Сочинения Д. К. Зеленина послереволюционного периода в основном продолжают разработку тематики и методологии, характерных для работ предшествующего времени. Резюмирующей статьей о древнерусском языческом культе «заложных» покойников завершается круг исследований автора, посвященных проблеме происхождения женского мифологического персонажа — русалки и вопросу об отношении восточных славян к самоубийцам и людям, умершим неестественной смертью. Той же теме, как отмечалось выше, была посвящена и книга «Очерки русской мифологии», увидевшая свет в 1916 г. В этом случае также можно пожалеть, что южнославянский и польский материал, проливающий свет на ряд спорно решенных вопросов, не был обнаружен и опубликован раньше и Д. К., как и в ряде других работ, ограничился в своем анализе верованиями восточных славян и их ближайших соседей. Такие новые данные, как полесские верования о различном происхождении русалок, о русалках-мужчинах (ср. свидетельства о самовилах-мужчинах у сербов Верхней Пчины), сербские представления об утопленниках — предводителях градовых туч, нарушают зеленинскую систему доказательств и делают всю картину более сложной

и противоречивой, чем та, которую рисовал нам автор «Очерков русской мифологии» и статей по тематике «Очерков» (см.: Виноградова 1986; Толстые 19816). И снова эти замечания следует воспринять не как упрек автору, а как констатацию того тривиального положения, что новый материал нередко вносит существенные коррективы в прежние схемы и выводы. Следует также повторить, что ценность изложенных в трудах Д. К. фактов остается непреходящей, равно как и ценность некоторых методов наблюдения и анализа. К таковым относится, например, принципиально важное положение о том, что «исследователь-мифолог только тогда может считать свои выводы вполне прочными, когда он основывается не только на народных повериях, с течением времени изменяющихся, но также — и даже главным образом — на народных обрядах» (Зеленин 1917, 413).

Две статьи о восточнославянской земледельческой магии (о кувыр-кании и катании по земле и о ритуале с последними колосьями, совершаемом в конце жатвы) (Зеленин 1927а; Зеленин 1928) выполнены автором в духе предшествующих работ — с большим вниманием к географии и типам обрядовых действий, с детальным их описанием, дающим возможность будущему исследователю перейти от типологического рассмотрения предмета к историко-генетическому. При этом сам предмет рассмотрения ограничивается географическими рамками славянского и романо-германского мира (отчасти и финно-угорского). Тезисный очерк о древнерусской братчине как празднике сбора урожая по методологическому подходу и по теме примыкает к упомянутым статьям. В этом очерке привлекает внимание заявление автора, что он не будет обсуждать сложный вопрос о происхождении охотничьего обряда коллективного поедания первого убитого животного. «Нас интересует, — заявлял Д. К., — не предшествующая история, а позднейшее развитие данного обряда, к которому, как к прототипу, мы возводим русскую древнюю и современную „братчину“» (Зеленин 1928, 130). К сожалению, в последующих работах Д. К. стал отступать от этого принципа. Так, с иных позиций и с иной направленностью анализируется и объясняется севернорусский мифологический персонаж «шуликун» — «загадочный» и «своеобразный», по мнению Д. К. (Зеленин 1930а, 220). При этом русский материал сопоставляется не с инославянским, а с угро-финским и тюркским (вотяцким, пермским, якутским), причем основные выводы и «общая концепция» работы зиждутся на эволюционном подходе, стремящемся обнаружить стадияльное развитие явления, а не на принципах историко-генетического сравнения. Эволюция образа шуликуна ведется от «анимистической эпохи», к которой, по предположению Д. К., относился первоначальный рыболовецкий ритуал во время половодья. Ритуал этот постепенно превращался в земле-

дельческий и в качестве такового вошел в конечном итоге в состав святочного обряда. При этом на него еще оказали влияние представления о «заложных» детях — «потерчатах». Таков взгляд Д. К. на происхождение шуликунов. Он может быть оспорен⁴, но в данном случае полемика увела бы нас в сторону, поэтому ограничимся установлением того факта, что начиная со статьи о водяных демонах (1930) Д. К. довольно резко изменил методологический подход и цель ряда своих исследований.

Хотя интерес Д. К. переносился в доисторические времена, в эпоху формирования магических действий и функций, направленных на защиту от нечистой силы, материал, которым он оперировал, оставался современным — в нем Д. К. находил реликты ушедших эпох. При этом с переносом центра тяжести с восточнославянской духовной культуры на культуру общечеловеческую, а фактически североевразийскую, снималось и этническое (географическое) ограничение материала, и было обращено серьезное внимание на данные из тунгусской, якутской, монгольской, гилякской (нивхской), вотяцкой, чувашской, кавказских и других традиций, — данные, где можно было обнаружить значительное число искомых реликтов, но все же восточнославянские свидетельства, которые были очень хорошо известны Д. К., во многих случаях преобладали.

Именно в таком ключе выполнена работа «Магическая функция примитивных орудий» (1931), в которой рассматривается вопрос появления оберегов. Автор относит их зарождение «к древнейшей эпохе первобытного коммунизма, ко времени появления у человека первых анимистических представлений о злых духах» (Зеленин 1931, 751). При этом «отвращающая апотропеическая функция оберегов-амулетов <...> развилась из оборонительной функции простейших орудий, и древнейшими оберегами служили именно простейшие орудия и средства самозащиты» (там же, 751). Однако в принципе и на практике процесс возникновения оберегов и амулетов был гораздо сложнее, — магическая символика и апотропеическая роль отдельных предметов появилась очень рано и была связана с их обрядовой функцией, происхождение которой тоже никак нельзя считать поздним. К примеру, можно указать на то, что гвоздь стал апотропеем, вероятно, не потому, что он заостренный, колющий, что он «орудие обороны» (там же, 729) (это сомнительно), а в первую очередь потому, что он железный (как и молоток, кочерга, топор); или на то, что магический круг-оберег едва ли «развился из кругового обхода человеком той местности, где человек задумал заночевать или поселиться надолго» (там же, 745), он издавна имел символический смысл замыкания определенного простран-

⁴ Иное объяснение названия и представлений о шуликунах см.: Толстой 1985.

ства, как крик (брань), свет от костра или бросание камня определяли радиус окружности, которую не могла переступить нечистая сила. Обереги возникли до изобретения железа, и не всякое бытовое действие вроде осмотра местности перед ночлегом превращалось в оберег.

Наивность некоторых объяснений Д. К. напоминает еще более наивные выкладки создателя «нового учения о языке» Н. Я. Марра. Н. Я. Марр был современником Д. К., и ему посвящена зеленинская работа о магической функции слов и словесных произведений (1935), в которой, как и в монографии «Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии» (1929–1930), анализируются запреты на определенные слова. Зеленин устанавливает три разновидности табуирования слов, взаимоотношение между которыми, по его мнению, «проливает свет на историю развития магической функции слов» (Зеленин 1935б, 508). Здесь снова производится попытка связать типологический анализ с историческим, историко-генетическим. При этом в духе «яфетической теории» исторический процесс воспринимается как смена разных стадий, как развитие стадияльное и даже скачкообразное, следы которого сохраняются как реликты в духовной культуре и в языке. На такой основе производились в свое время опыты исследования «палеонтологии» языка и культуры. По мнению Д. К., на первом этапе человек, обороняясь от диких животных и злых демонов, пытается истребить, убить их, как врагов; на втором — он их только отпугивает (криками, свистом, трещотками и подобными предметами); на третьем — орудия-обереги подменяются их магическими символами (что затем переходит в прямой обман демонов); на четвертом — общество заключает союзы-договоры с тотемами (которые затем превращаются в духов); на пятом — применение оберегов-амулетов против злых демонов совсем запрещается. Запрет ведет к отказу от борьбы и к изменению тактики: борьба заменяется заискиванием перед демонами, и это означает, по мнению автора исследования, «новую стадию в развитии человеческого общества — появление вождей и владык, и вообще начало классового расслоения» (там же, 509). Что касается языковых запретов-табу, то они, как считает Д. К., относятся к трем последним этапам из пяти перечисленных, но, будучи «уже религиозными надстройками, они представляют собой в одних случаях обман демонов, а в других — простое запрещение применять звучащие амулеты-обереги против злых духов» (там же).

Трудно поверить, что именно в такой последовательности, таким образом и с такими результатами проходили стадии развития словесных запретов и воззрений на демонов природы. Еще труднее предположить, что они проходили одинаково в разных обществах, этнических группах и географических зонах; наконец, едва ли кинетическая речь

(язык жестов) предшествовала звуковой речи и т. д. и т. п. Тем не менее следует признать, что в построениях Д. К., и в особенности в анализе материала, гораздо больше резона и остроумных догадок, чем в фантастических построениях и «реконструкциях» создателя «яфетической теории» и «нового учения о языке». К этому нужно добавить, что представление о стадильности развития языка и культуры уже в трудах такого последователя Марра, как И. И. Мещанинов, приобрело более научный и более приемлемый характер. Вероятно, сама идея стадильности и единства глоттогонического (языкотворческого) процесса была воспринята Марром из положений эволюционной этнологической школы Тейлора и Фрэзера, которые, грубо говоря, считали, что все человечество проходит единый путь культурного развития от первобытности до современной цивилизации и что отдельные этносы и этнические массивы находятся лишь на различных стадиях этого развития. Отсюда нередко делался малообоснованный вывод, что культура африканского или американского аборигена — это «детство» современной европейской народной культуры. Н. Я. Марр освоил этот тезис, приспособил его к языкам мира и довел до полного абсурда. В отличие от марристов Д. К. положений эволюционистов до абсурда не доводил, а, скорее, наоборот — старался найти в них рациональное зерно и подкрепить их своим богатым материалом. Нередко, однако, получалось так, что материал оставался сам по себе, а общие концептуальные построения — сами по себе. И это в значительной мере облегчает положение современного исследователя и читателя.

Попытка представить развитие верований и ритуалов, связанных с деревьями, также в виде смены четырех стадий была сделана Д. К. в исследовании «Тотемический культ деревьев у русских и белорусов» (1933). Автором предлагалась стадильная схема изменения отношения к дереву от времени, когда человек еще не умел срубить деревья и жил в дородовом периоде общества, до поры, когда появился индивидуалистический подход к дереву, которое мыслилось уже как «носитель анимистического духа», духа русалки. По предположению Д. К., после дототемического периода в качестве начальной стадии тотемизма была табуация, затем появился тотемический союз с деревом, на основании которого возник ряд магических представлений, и, наконец, выработался индивидуальный подход. На последней стадии, согласно Д. К., духом дерева оказалась русалка, и в этом отразилось разложение первобытно-коммунистических отношений, поскольку с русалкой заключал союз уже не весь женский коллектив, а отдельные девицы. Таков характер еще одной стадильной схемы известного этнографа.

Однако через четыре года, разрабатывая ту же тему в книге «Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов» (1937), Д. К.

уже не обращался к стадиальной реконструкции и не делал попыток приурочить тот или иной обряд к определенному периоду первобытной эпохи, а проводил анализ известных европейских обрядов и верований (строительная жертва, майское дерево, ряжение ветками деревьев, сжигание рождественского полена и т. п.). Правда, в изложении мотивов строительной жертвы мы находим рассуждения об эпохе анимизма, о фазах тотемизма и т. п., но они не связываются автором напрямую с древними социально-экономическими и общественными формациями и институтами.

Своеобразным резюме теоретических размышлений Д. К. в первой половине 30-х гг. явилась статья «Истолкование пережиточных религиозных обрядов» (1934). В ней отмечалось, что «главная задача исследователя, изучающего тот или иной пережиточный религиозный обряд, — определить ту социально-экономическую базу, на которой развилась данная идеологическая надстройка; выяснить стадию общественно-экономической формации, в которой изучаемый обряд был живым и органически выросшим, а также проследить развитие, историю обряда как на данной, так и на позднейших стадиях развития общества» (Зеленин 1934а, 3).

Признавая сложность такой задачи, Д. К. предлагал изучать обряды в общем комплексе — «вместе с той системой идеологии, в связи с которой данный отдельный обряд развился» (там же, 4). При этом как некая аксиома принимается положение, согласно которому «при одинаковых условиях общественной среды развивались и одинаковые идеологические надстройки», а «идеологические пережитки, сохранившиеся в виде изолированных единичных фактов, восходят к явлениям массовым, большей частью стадиальным, характерным для определенных стадий в развитии общества». Затем делался весьма спорный вывод: «В качестве стадиальных явлений они необходимо должны были повторяться в различных конкретных обществах, а отсюда все основания ожидать, что и в качестве пережитков они также повторяются у разных племен и народов. У некоторых племен одно и то же пережиточное явление сохранило одни свои исконные первичные черты и признаки, у других племен — иные». И, наконец, предлагалось заключение: «Отсюда понятно, что привлечение сравнительного материала может и должно существенно дополнить нам ту фактическую картину, которую мы имеем в отдельном пережиточном обряде» (там же).

Этот вывод можно было бы считать приемлемым, если бы для сравнения привлекались обряды генетически однородные, принадлежащие родственным традициям, т. е. строго применялся сравнительно-исторический метод. Но если сравниваются явления разнородных, неродственных традиций (или языков) и притом не в целях определения типо-

логических черт и особенностей, а для полноты «фактической картины» (системы), то такое «существенное дополнение» не проясняет картину, а замутняет ее, смешивает все краски. Так называемые «идеологические надстройки» и «идеологические пережитки», а точнее — обряды и верования, были или достаточно автономными по отношению к «базису», или независимыми от него, или сами оказывали влияние на «базис». При этом они были столь же разнообразны, как и языки различных семей, которые в 30–40-х гг. многие языковеды, современники Д. К., считали классовыми и «надстроечными», т. е. полностью зависимыми от «базиса» и изменяющимися вместе с ним. Положение Марра о материальном сходстве языков как следствии сходства экономического уровня общества не принималось многими его современниками, а позже было признано абсурдным⁵. Но не менее абсурдна приведенная выше «аксиома», согласно которой одинаковые условия общественной среды создают одинаковые «стадиальные явления» — религиозные обряды и т. п. Подобно своим современникам-марристам, Д. К. «погружался в доисторию» и тем самым платил горестную дань своему времени. Можно только порадоваться тому, что для Д. К. период «выплаты дани» был недолгим. У других он затянулся и привел к печальному итогу.

Столь подробное рассмотрение малозначительной для современной науки статьи об истолковании обрядов нам представляется нужным как потому, что она отражает и объясняет особый этап творчества Д. К., так и потому, что и поныне некоторые ученые, в том числе достаточно авторитетные, позволяют себе иногда «подкреплять» свои сравнительно-исторические исследования фактами отдаленных традиций и языков, смешивая два метода (историко-генетический и типологический) в одном исследовании.

Весьма существенный для теории и практики фольклористических исследований вопрос поднят в работе Д. К. о религиозно-магической функции фольклорных сказок (1934). В статье анализируются временные запреты на рассказывание сказок и загадывание загадок; использование сказок в качестве оберегов и в качестве занимательных текстов, располагающих нечистую лесную силу к рассказчику, обычно охотнику; анализируются функции сказки как компонента обряда и как заклинания. К сожалению, разноплановость и неполнота материала, содержащегося в источниках, которыми пользовался Д. К., не позволила ему выявить, какие именно жанры сказок или других прозаических текстов получали отмеченные функции, а предложенная в начале статьи схема стадиального развития оказалась не столько под-

⁵ Сущность марризма и обстановка, в которой он возник и распространялся, хорошо освещены в кн.: Алпатов 1991.

твержденной материалом, сколько «подкрепленной» гипотезами о первичности кинетической и вторичности звуковой речи, равно как и об изначальности пантомимы и производности от нее словесного текста, предназначавшегося охотниками для животных. Более того, автор исследования настаивает на том, что сказки-обереги, сказки-заклинания, сказки — части религиозного обряда, служащие объектами запретов, — явление вторичное. «Не нужно думать, — пишет он, — что тут мы имеем несколько разновидностей сказочного жанра; эти разновидности — плод более поздней дифференциации, они возникли лишь в эпохи более высокого развития религиозного сознания и словесного творчества» (Зеленин 1934). Во всех этих случаях выступает «трансгисторическая» схема, которая организует и объясняет материал последующих эпох. Автор как будто забывает о предложенном им в первый период научного творчества ретроспективном методе, о движении от современности в глубь веков, от более известного к менее известному, восстанавливаемому.

Индуктивный метод анализа в 30-е гг. в ряде работ Д. К. сменяется методом дедуктивным. Этому способствовало и обращение исследователя к материалу разных этнических и региональных традиций. Между тем славянский, в том числе и полесский, материал говорит о том, что проникновение сказочных текстов в закливания, заговоры и обереги — явление скорее позднее и спорадическое, чем исконное и последовательное. На это указывает и формальная сторона, т. е. внешний облик таких текстов. И все же нельзя забывать, что Д. К. первым в нашей фольклористике обратил серьезное внимание на магическую функцию сказки и предложил определенную, пусть спорную, концепцию, с которой нельзя не считаться.

Что касается затронутого Д. К. вопроса о первичности или вторичности «сказочных прототипов» по отношению к обряду и религиозно-магическим представлениям (древнейшее ядро или «прототип сказок» Д. К. относит к «дорелигиозной эпохе»), то вопрос этот достаточно сложен и едва ли может рассматриваться без учета еще одного компонента — мифологического. Десятилетие спустя В. Я. Пропп в своей книге «Исторические корни волшебной сказки» (1946) лишь коснулся проблемы, но не разрешил ее. Обряд представлялся ему явлением первичным, а сказка — производным от него. «Как правило, — писал В. Я. Пропп, — если установлена связь между обрядом и сказкой, то обряд служит объяснением соответствующего мотива в сказке». Однако «бывает, что хотя сказка и восходит к обряду, но обряд бывает совершенно неясен, а сказка сохранила прошлое настолько полно, верно и хорошо, что обряд или иное явление прошлого только через сказку получает свое настоящее освещение» (Пропп 1946, 15). При этом проблему стадийности развития сказок и «сказочных прототипов» В. Я. Пропп не за-

трагивает. Более того, он не видит в смене экономических формаций и «стадий» решающей причины изменения фольклора и «обрядовой жизни». Потому что «если один и тот же мотив приводится нами на ступени родового общества, на ступени рабовладельческого строя типа древнего Египта, античности и т. д. (а такие сопоставления приходится делать очень часто), причем мы устанавливаем эволюцию мотива, то мы не считаем необходимым всякий раз особенно подчеркивать, что мотив изменился не в силу эволюции изнутри, а в силу того, что он попадает в новую историческую обстановку». Это положение В. Я. Пропп заключает своеобразным обещанием: «Мы постараемся избежать опасности не только педантизма, но и схематизма» (там же).

Д. К. Зеленин, как мы уже отмечали, избегал опасности схематизма иным путем. В ряде его работ стадийные схемы оставались сами по себе, а материал — сам по себе. Явление такого рода можно обнаружить и в статье «Истолкование пережиточных религиозных обрядов» (1934), где содержатся ценные сведения о ритуальной борьбе с засухой у славянских, кавказских и иных народов, и в статье «Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей» (1935), где «идеологической» схеме отведено лишь краткое вступление, а далее излагаются хорошо систематизированные представления о вожаках («хозяевах») животных, данные об отмщении за убитого зверя, а также о запретах на употребление в пищу некоторых грибов и ягод, запретах, имеющих разную мотивировку и происхождение, от естественно-биологического до метафорического. Стадийная схема завершает и интересную работу о «добровольной смерти» у «примитивных» народов (Зеленин 1937), в которой ценным, помимо описания, является этногеографическая характеристика этого любопытного явления.

Желание подойти к предмету исследования со стадийной меркой выразилось у Д. К. и в статье об идеологии сибирского шаманства (1935), в которой предлагается выделять две различные стадии шаманской религии: шаманизм первобытного коммунистического общества и шаманизм классового общества. Дальнейшее, весьма активное изучение шаманизма пошло не по пути такого классово-национального подхода, предполагавшего, помимо всего прочего, и теоретическую реконструкцию на основании известных нам пережитков. Впрочем, и сама «реконструкция» Д. К. привела его к весьма несложному выводу, что «возникновение шаманства связано с медицинской его функцией, которая очень ярка и теперь, хотя давно не является единственной функцией шаманства» (Зеленин 1935а). Самым ценным в статье, как и в ряде других работ, оказывается подробное описание представлений о причинах и характере болезней, которые лечатся шаманами, о способах лечения и его мифологической основе. Немалую

ценность представляют собой и параллели из тех народных традиций, в которых институт шаманства отсутствует.

Таким образом, в 1930-е гг. Д. К. Зеленин в значительной мере отходит от восточнославянской тематики и обращается к архаическим и «первобытным» верованиям и обрядам северной Евразии. Это обращение к новому материалу было плодотворно; менее плодотворной, однако, была попытка на «новых», стадийных и классовых основах представить процесс развития мифологического и ритуально-символического сознания и мировосприятия.

Опыты такого рода в первой трети XX в. производились неоднократно и были широко известны. Достаточно вспомнить популярную в те времена и не забытую и в наши дни «Золотую ветвь» Джона Фрэзера. Однако еще в 40-х гг. В. Я. Пропп писал: «Этнографы часто ссылаются на сказку, но не всегда ее знают. Это особенно касается Фрэзера. Грандиозное здание его „Золотой ветви“ держится на предпосылках, которые почерпнуты из сказки, притом из неправильно понятой и недостаточно изученной сказки. Точное изучение сказки позволит внести ряд поправок в этот труд и даже поколебать его устои» (Пропп 1946, 15). Подобный упрек нельзя адресовать Д. К. Зеленину. Материал он знал и предмет своих занятий изучал досконально. Спорными оказываются лишь интерпретации и восстанавливаемая предыстория изучаемых явлений, и то лишь в ряде работ конца 10-х и 30-х гг. Именно поэтому труды Д. К. Зеленина нужны и полезны современному читателю и исследователю, нужны не только как свидетельства истории науки, памятники серебряного века русской этнографии, но и как базовый материал для современных разысканий.

Послевоенный период творчества Д. К. свободен от стадийного подхода. Маститого этнографа, как в молодые годы, интересует русская социальная диалектология (он пишет блестящую статью о терминологии старого русского бурлачества), типы древнерусской одежды и ее сходство с финским народным костюмом, наконец, происхождение древних новгородцев и карпатских русин-гуцулов⁶.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Труды Д. К. Зеленина по духовной культуре // Д. К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994. С. 9–25.

⁶ К сожалению, в этот последний период своей жизни Д. К. не был свободен от внешнего давления на его творчество и от заушательской критики. См., к примеру, «рецензию» на одну из последних его работ: (Белицер, Маслова 1954).

«Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки

Славянская мифология как научная дисциплина, равно как и ее достаточно самобытное ответвление — русская мифология, имеет свою давнюю историю. Вернее — предысторию и историю. Предысторию, видимо, можно было бы начинать с XII в., с записи в «Повести временных лет» под 880 годом о том, как за восемь лет до приобщения Руси к христианскому миру ее креститель Владимир Красное Солнышко повелел поставить вне теремного двора идолов языческих богов, начиная с Перуна и кончая Мокошью. Можно было бы вести ее сквозь столетия вплоть до просвещенного XVIII в., упоминая при этом и свидетельства Яна Длугоша XV в., и Сигизмунда Герберштейна XVI в., и польский «сарматизм» XVI в., и его отголоски на Руси и в Далмации в виде «иллиризма», и обобщающие опыты Иннокентия Гизеля в XVII в., и многое другое. Но все это, вероятно, было бы ненужным удревлением предмета, который и позже упомянутых времен обладал неясностью своих очертаний и задач и явной подчиненностью либо еще оформлявшемуся историческому подходу и мышлению, либо религиозной нравоучительности и нетерпимости.

Предысторию славянской и русской мифологии следует, на наш взгляд, определять как столетний период от начала второй половины XVIII в. и до второй половины XIX в., до его шестидесятых годов. Иными словами, от Михаила Ломоносова до Александра Афанасьева. Ломоносова следует назвать не по чину и не по установившемуся обыкновению, а потому, что он действительно смело и самостоятельно увидел возможность провести параллель между классическим античным пантеоном и русскими мифологическими персонажами, пусть даже частично придуманными¹. Желание воссоздать, «приподнять» и представить русский пантеон согласно структуре и «уровню» античных пантеонов в большей или меньшей мере ощущалось во всех сочи-

¹ В черновых набросках и заметках М. В. Ломоносова есть такой предварительный краткий проект описания русской мифологии: «Лешей, полудница, шиликун, водяной, домовый, бука, нежить, кикимора, яга-баба, обмены, вспометовать все их действия. Змей летает, с лешим будто бабы живут». Он дополняется записью: «изъян, помха», перечнем «Шуликун, Здунай, Дила, Яга-баба, Обмен, Змей летучей, Гиганты волоты, нежити, кикиморы» и списком, построенным в две колонки: «Юпитер—Перун, Юнона—Коляда, Нептун—Царь морской, Венера—Лада, Купидо—Лея, Церера—Полудница» и т. д. Рукопись М. В. Ломоносова находится в Архиве Академии наук в Петербурге — Фонд 20. Оп. 1. № 5. Л. 15 и 149. См. также: (Будилович 1869, 31, 32; Азадовский 1958, 88, 89; Толстой 1985; то же: Толстой 1995, 270–279).

нениях, которые относятся к XVIII в. и началу XIX в. Впрочем, эта тенденция оказалась очень живучей, она никогда не сходила окончательно с научной, а тем более с любительской исследовательской сцены, и ее идеи и методы популярны и в наши дни. Она питается разной почвой — и псевдо-патриотической («разве мы хуже!»), и мечтательно-романтической, и просто фантастической. На самом деле славянская мифология была и остается по сей день системой совершенно иного типа, чем мифологии «классические» — греческая и римская, отраженные в скульптуре, изобразительном искусстве, в мифах и древних памятниках письменности. Мифология славян базируется на обожествлении и одухотворении сил природы, на культе предков, культе домашнего очага, на сакрализации годового цикла праздников и жизненного пути человека, его семейных, возрастных, функционально-ритуальных изменений и превращений. Она отражена в обрядах, верованиях и обычаях, запретах, повериях, быличках и других, преимущественно прозаических и малых фольклорных текстах, не являющихся мифологическими в полном смысле этого слова.

В связи с этим возникает вопрос, что считать и называть мифологией. Мифология ли то, что выявляется в славянской народной культуре? Существует ли мифология без мифов о богах, без «основного мифа», без той мифологической структуры, которая присуща «классическим» мифологиям? Этот вопрос волнует и автора книги Д. К. Зеленина, который только затрагивает его (Зеленин 1995, 37–38), но не решает, полагая, видимо, что он требует особого внимания и специального рассмотрения. Как бы то ни было, Д. К. Зеленин для своих «Очерков русской мифологии» избирает конкретный материал и отдельный сегмент русской народной духовной культуры — верования и представления о русалках как духах природы и о покойниках, умерших неестественной смертью, как духах потустороннего и земного обитания одновременно.

Возвращаясь к «предыстории» славянской мифологии как науки, с ее стремлением обнаружить в русском фольклоре имена и образы славянских (русских) языческих богов и на их основе воссоздать древний славянский пантеон, приближенный к античной модели, следует напомнить, что это время в Европе было порой реакции на рационалистические представления и вкусы Просвещения и классицизма, периодом ранних предромантических и романтических исканий и обращения к «живому народному чувству» и видению мира. Мифология воспринималась как выразительница души народной. Она вызывала почти всеобщий интерес, ей придавалось большое значение, и в то же время она «дописывалась» и дорисовывалась нередко в сентиментально-поэтических тонах и в духе романтического «народолю-

бия». И если в эпоху классицизма XVIII в. в литературе и искусстве обращались к античной мифологии как к некоторому образцу, то в конце XVIII в. и в начале XIX в. новое романтическое направление в качестве образца принимало свою устную словесность и занималось поисками своих «природных» языческих богов. Фольклор адаптировался и приспособливался к литературным вкусам новой эпохи, к ним же приближалась и мифология. Ее хотели видеть богатой и красочной. Поэтому славянских языческих богов часто видели и там, где их не было (в припевах, заклинаниях и т. п.) или наделяли их такими свойствами, каких они не имели. Так возникли и приобрели «права гражданства» такие боги, как Лель, Ладо, Коляда, Овсень и Ярило, память о которых жива и поныне. К сентиментально-романтическому периоду русской мифологии как науки относятся труды, издания и книги М. И. Попова, М. Д. Чулкова, Г. А. Глинки, А. С. Кайсарова, П. М. Строева, О. Д. Шеппинга, М. И. Касторского и др. Д. К. Зеленин не уделяет им в своей книге никакого внимания, объединяя их лишь одним словом «любители». По-своему он прав. Их сочинения и рассуждения никак не могли пригодиться исследователю русского народного культа заложенных покойников и мифологического персонажа русалки, однако в историю русской и славянской мифологии эти мифологи-любители внесли многое, подготовив (притом еще до появления братьев Гримм) почву для научного развития славянской мифологии. Они поддерживали и умножили интерес к отечественной мифологии, собирали, так или иначе интерпретировали и издавали исторические и современные им фольклорные свидетельства и тексты. Они сделали русскую и славянскую народную словесность и связанную с ними обрядность предметом широкого общественного обсуждения, они накапливали необходимый материал.

В начале второй половины XIX в. этот материал был обобщен и представлен в трехтомной книге А. Н. Афанасьевым. Книга эта называлась «Поэтические воззрения славян на природу» (М., 1865–1869) и была написана в духе мифологической школы — первой научной школы в русской фольклористике, естественно, и первой школы в мифологии, если ее выделять из науки о народном творчестве. Труд А. Н. Афанасьева был встречен современниками весьма одобрительно: поражало обилие фактов и широкий диапазон исследователя, — и в то же время достаточно критически: вызывало возражение стремление автора видеть во всем отражение мифологических мотивов, наличие мифологического кода. Такое отношение к «Поэтическим воззрениям...» было и у другого крупнейшего представителя русской мифологической школы, у Ф. И. Буслаева, решительно отвергавшего некоторые случаи конкретного анализа фольклорных героев, их образов и дейст-

вий, предлагаемых в книге *ad hoc*, без предварительной историко-филологической оценки исследуемых фактов, но отмечавшего в то же время «верный такт» автора «в понимании и группировании фактов народной поэзии и преданий и исключительную добросовестность и тщательность по собиранию неистощимо богатого славянского материала» (Азадовский 1963, 84).

Однако неудачная, упрощенная или прямолинейная реконструкция А. Н. Афанасьевым древнеславянских мифологических представлений о природе, так же как и не всегда обоснованные попытки связать с ними фольклорные персонажи и их действия в конкретных примерах, не означали, что в других случаях не было и не могло быть мифологической мотивированности ряда персонажей, образов, обрядов и действий. Иными словами, неумелое, неправильное применение метода или его недостаточная разработанность не означали еще порочности или полной непригодности самого метода. Так, например, значительная часть этимологий, т. е. исторического толкования слов и установления их праязыковой формы, значения и родственных связей, была у А. Н. Афанасьева наивной, ошибочной, неудачной, но это, во-первых, отражало состояние славянской этимологической науки середины XIX в., во-вторых, отнюдь не означало, что обращение к этимологии при реконструкции древней мифологии должно быть отвергнуто. Дальнейшее развитие славянского языкознания и славянской мифологии показало, что обращение к этимологии плодотворно для мифологических разысканий, так же как знание мифологии необходимо для правильного этимологического анализа лексики, связанной с древнеславянской духовной культурой. Современный взгляд на славянский фольклор как на систему жанров и совокупность определенных текстов, выступающих во множестве вариантов, требует дифференцированного подхода к различным жанрам и различным текстам. При таком подходе сразу же обнаруживается, что часть жанров достаточно устойчива, мало проницаема и «закрыта», т. е. не «склонна» к заимствованиям, а часть — более подвижна, изменяема и «открыта» по отношению к фольклорным влияниям извне. К первой части можно отнести обрядовый фольклор, некоторые малые жанры фольклора, верования, запреты и т. п., ко второй — сказки, анекдоты, сказания, лирические песни и др. Правда, и внутри отдельных жанров возможна и нужна дифференциация текстов по признаку проницаемости/непроницаемости и по другим признакам. В отношении интересующей нас проблемы — мифологичности фольклора — такие жанры и тексты могут разделяться на мифологически окрашенные (содержащие мифологические элементы, мотивы), мифологически мотивированные и мифологически не окрашенные (не содержащие мифологических призна-

ков). Неоднородность фольклорных жанров и их неравномерная изученность повлияли в русской фольклористической науке, развивающейся к тому же не в отрыве от европейской фольклористики, на характер и смену научных школ, следовавших в XIX в. за мифологической школой. В ту пору материалом для наблюдения, а также для теоретических выводов, как правило, служил не весь фольклор в целом, а так называемые «ведущие жанры»², среди них в первую очередь былины, корпус которых в 60-х гг. XIX в. значительно пополнился замечательными записями и открытиями П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга. Сосредотачивая свое внимание главным образом на былинах, представители русской исторической школы занимались преимущественно историей отдельных текстов и поисками следов национальной истории, пытались подойти к былинным текстам как к историческим источникам. Глава русской исторической школы В. Ф. Миллер заявлял: «Я больше занимаюсь историей былин и отражением истории в былинах, начиная первую не от времен доисторических, не снизу, а сверху. Эти верхние слои былин, не представляя той загадочности, которою так привлекательна исследователю глубокая древность, интересны уже потому, что действительно могут быть уяснены и дать не гадательное, а более или менее точное представление о ближайшем к нам периоде жизни былины. Так, иногда мы найдем в былине следы воздействия книжной повести, иногда яркие следы скоморошьяй переделки, иногда присутствие того или другого собственного имени, дающего возможность для хронологических заключений. Для уяснения истории былины я старался из сопоставления вариантов вывести наиболее архаический ее извод и, исследуя историко-бытовые данные этого извода, определить по возможности период его сложения и район его происхождения» (Миллер 1897, III–V)³.

Отдельные исследователи исторической школы воспринимали этот подход, к сожалению, достаточно прямолинейно, не учитывая ряда особенностей народного эпического повествования, среди них и такую

² Для научного рассмотрения славянской мифологической системы А. Н. Афанасьев считал целесообразным обращение в первую очередь к таким жанрам, как загадка, поговорка, присловье, заговор, обрядовая песня, сказка, см.: Афанасьев 1, 5–55.

³ В приведенном отрывке особенно ценна идея ретроспективной последовательности анализа материала от более современного к более древнему, от позднего к раннему, от более известного и понятного к менее известному и понятному. Плодотворен и дополняющий эту идею принцип сопоставления вариантов текста и самих текстов определенного жанра для выяснения архаических вариантов и предполагаемого прототекста. В данном случае В. Ф. Миллер по сути дела предлагает сравнительно-исторический путь исследования близкородственных текстов. Таким образом, каждая из упоминаемых школ в России вносила нечто новое и полезное в теорию и практику отечественной фольклористики и мифологии.

категорию, как эпическое время (Лихачев 1979) в отличие от обычного хроноса.

Некоторые положения и задачи исторической школы дожили до наших времен, хотя нередко уже формулируются и отражаются по-иному и без претензий на универсальность исторического метода и его применимость ко всем жанрам фольклора (см. труды Б. А. Рыбакова, С. Н. Азбелева и др.). Во всяком случае историческая школа была реакцией на мифологическую школу и полным отказом от ее методов и задач. Другим современным исторической школе направлением, пришедшим к нам с Запада, была школа заимствования Бенфея, специализировавшаяся на исследованиях текстов и основных сюжетов в сказках, легендах и сказаниях и отчасти в эпической поэзии. Представители этой школы добились довольно серьезных результатов, не утративших своего научного значения и по сей день. Была для многих сюжетов установлена география их миграции, главным образом с Востока на Запад, например, из Индии через Ближний Восток или Северную Африку в Европу и т. п. Однако проблема бродячих сюжетов и мотивов при всей своей значительности не могла быть воспринята фольклористикой как глобальная, подобно тому как в языкознании вопрос заимствований, прежде всего лексических, не оттеснил, а, наоборот, высветил, укрепил проблему генетического родства и праязыка. Это же суждение и заключение применимо и к мифологии, где мы также сталкиваемся и с заимствованиями, и с генетическим родством. Школа заимствования сыграла в развитии мифологии как науки положительную, но второстепенную роль.

Наконец, третьей школой после мифологической была в России школа сравнительно-историческая, создателем и крупнейшим представителем которой был А. Н. Веселовский. Подобная школа под таким же названием и с теми же задачами реконструкции праязыка и праязыкового состояния уже более полувека существовала в языкознании и в России, и на Западе. Но реконструкция в сфере литературоведения представляла собой более сложную и более трудную задачу, чем в сфере лингвистической, хотя бы потому, что языкознание пыталось на первых порах оперировать с более простыми минимальными базовыми единицами, такими как фонема, звук речи, морфема, морфологические парадигмы и т. д. А литературоведение — с такими единицами и категориями, как эпитет, образ, мотив, сюжет и т. д.

А. Н. Веселовский, как известно, поставил своей задачей выяснить происхождение родов и видов литературы, исходя из того, что изначально словесность была синкретичной, а путь ее развития был длительным и эволюционным во всех мировых ареалах, как на Западе, так и на Востоке. Для этой цели ему важно было определение сути и

характера мифологии, как мифологии вообще, так и мифологии в ее эпическом и национальном проявлении. Сравнительно-исторический метод, используемый при изучении литературы, был, по мнению знаменитого русского ученого, вполне применим и к фольклору («народной литературе»), и к мифологии. Более века тому назад, в 1873 г. А. Н. Веселовский призывал к интенсивному исследовательскому сбору материала⁴ как к делу первостепенной важности — и этот призыв не потерял своего смысла и значения и в наши дни. Не потерял своего авторитета и своей значительной роли и сравнительно-исторический метод, впервые в России разработанный и примененный А. Н. Веселовским. Естественно, что в наши дни, более чем век спустя, этот метод значительно усовершенствовался и обогатился, хотя применительно к славянской мифологии до сих пор ощущается недостаток источников и недостаточная разработка исследовательских приемов. А. Н. Веселовского, как уже говорилось, славянские мифологические темы интересовали, в общем, постольку, поскольку они объясняли суть и особенности формирования и взаимоотношения книжной и устной словесности, книжной культуры Запада и Востока, древности и современности, т. е. поскольку они обрисовывали и дополняли всю систему, весь почти всемирный и многовековой процесс литературного творчества, эволюции от синкретизма к художественности. В этой широте горизонта и глубине перспективы безусловное преимущество и метода, и концепции А. Н. Веселовского перед концепциями и подходом к материалу многих его современников, и в то же время эта крупномасштабность и разносторонность отвлекла создателя русской сравнительно-исторической школы от конкретных задач и построений сравнительно-исторической мифологии как конкретной и самостоятельной дисциплины. Вероятно, по справедливому мнению А. Н. Веселовского, было еще рано, еще не хватало материала — кирпичей для строительства «нового здания» сравнительной мифологии.

Вторая половина XIX в., в особенности конец XIX в. и самое начало XX в. были временем интенсивного собирания полевого «строительного» материала для славянской и русской мифологии. Достаточно вспомнить деятельность Императорского Русского географического общества, Академии наук, Этнографического бюро князя Тенишева и ряда губернских статистических комитетов, чтобы представить себе обилие материала в одном только Петербурге, материала, который до

⁴ Солидаризируясь с мыслью Г. Эстерлея, что следует строить новое здание, новую науку, которая «назовется сравнительной историей мифологии, как историей народной литературы», А. Н. Веселовский отмечал, что «наука сравнительной мифологии может получиться лишь в результате подобного же рода подготовительных работ» (Веселовский 1938, 87).

сих пор не полностью обработан и не освоен наукой. Отметим попутно, что знаменитая книга С. В. Максимова «Нечистая, неведомая и крестная сила» (СПб., 1903) написана на основе относительно небольшой части материала из Тенишевского архива.

Предложенный читателю весьма краткий и потому достаточно схематичный и во многом отрывочный очерк развития русской мифологии до XX в. представляется нам необходимым, т. к. без него трудно оценить труд Зеленина «Очерки русской мифологии» и установить их место в развитии русской мифологии как науки.

По замыслу автора «Очерков» за первой книгой, рассматривающей проблему такого центрального мифологического персонажа, как русалка, и связанных с ней верований в загробную судьбу умерших неестественною смертью «заложных» покойников, должны были последовать книги, посвященные целой серии обрядов и действий мифологического характера (обычай «греть покойников», сжигать старую обувь, закалывать жертвенное животное, создавать обыденные предметы, кресты, храмы и т. п.). Другими словами, замышлялся огромный труд, обобщирующий основные русские мифологические представления, лежащие в основе русской дохристианской народной духовной культуры. Вышедшее через десять лет после «Очерков» в Германии руководство по русской (восточнославянской) этнографии (Zelenin 1927; рус. пер. Зеленин 1991), в котором материальная культура занимает значительное место, но не оставлена без внимания и духовная культура, показало, что Д. К. Зеленин был в состоянии выполнить свой замысел, тем более что имелось уже достаточное количество предварительно опубликованных статей⁵. Однако неблагоприятные для автора условия в конце 20-х, в 30-е и в 40-е гг., видимо, помешали ему осуществить этот замысел, впрочем, как и ряд иных, весьма значительных проектов (так, незаконченным, в виде набросков, выписок и картотек, остался словарь славянских народных верований и представлений⁶).

Тем не менее вышедший в 1916 г. первый том «Очерков» дает нам не только обширный материал, но и образец зеленинского понимания и анализа русской народной мифологии. Не вдаваясь в пространные рассуждения о том, что такое мифология вообще и славянская мифология в частности, Д. К. Зеленин избирает для исследования конкретный пласт духовной культуры, а именно верования в духов природы и в судьбу «заложных» покойников. Уже этим выбором темы он отдает предпочтение этнографическому материалу перед материалом чисто

⁵ См. полный список трудов Д. К. Зеленина в кн.: Проблемы 1979. См. также: Зеленин 1994.

⁶ О замысле и проекте такого словаря см.: Толстые 1984.

фольклорным⁷, в то время как в XIX в. многие славянские ученые, в первую очередь южнославянские, придавали фольклорному материалу первостепенное значение, что было, как показал известный сербский этнолог Миленко Филипович, ошибочно (Filipović 1969). По сути дела речь идет об особом роде этнографического материала — о верованиях и обрядах, о демонологии, народной мифологии и некоторых других представлениях, которые могут служить прямым источником для исследований в сфере народной мифологии и народного религиоведения. Между славянской народной мифологией и народным религиоведением, однако, нельзя ставить знака равенства, хотя они и тесно соприкасаются и взаимно переплетаются. Славянская народная религия в значительно большей мере, чем славянская народная мифология, проникнута христианским духом, христианской символикой и реалиями. Д. К. Зеленин считает возможным для определения своих научных занятий употребить термин «обрядоведение», но этот термин существенно сужает предмет исследования, ограничивая его обрядом как таковым и оставляя в стороне те мифологические или народно-религиозные представления, которые лежат в его основе.

Как бы то ни было, следует отметить, что Д. К. Зеленин базирует свою монографию на весьма однородном по жанру и по содержанию материале — будь то представления о русалках или же представления и весьма несложные ритуалы, связанные с «заложными» покойниками. Однородность материала — характерная особенность «Очерков», которая вкупе с другой особенностью, небывалой до книги Зеленина полнотой материала, делает монографию уникальным и неустаревающим источником для дальнейших исследований в области славянской мифологии. Автор «Очерков» как будто выполняет условие, поставленное А. Н. Веселовским и его коллегами: для построения солидного научного здания необходимо достаточное количество «кирпичей». С этим условием связан и важный методологический принцип, выдвинутый еще крупнейшим представителем исторической школы В. Ф. Миллером, начинать исследование «не от времен доисторических, не снизу, а сверху». Д. К. Зеленин сформулировал это иначе — более экспрессивно: «Все почти исследователи, занимавшиеся русской мифологиею, шли от старого к новому <...> Наш путь совсем иной. Отправной точкой для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа. С ними мы сопоставляем исторические известия, если таковые имеются. И вообще, мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого, —

⁷ В связи с этим возникает нелегкий вопрос «Что такое фольклор?», который по-разному решался и решается у нас и за рубежом в прошлом, да и отчасти в настоящем.

к старому, исчезнувшему, пятясь, так сказать, раком в глубь истории» (Зеленин 1995, 38).

Такой ретроспективный анализ и подход может быть оправдан принципиально, теоретически. Но применительно к славянскому материалу он целесообразен и практически, в смысле надежности и достоверности выводов и «чистоты» самого анализа. Дело в том, что славянская духовная культура в ее древнем языческом варианте зафиксирована относительно поздно и весьма фрагментарно. До IX в. нашей эры славяне не имели письменности, и с принятием христианства и книжной культуры они почти всецело подчинили эту культуру задачам церковного и светского просвещения и произведениям неязыческого характера. Отрывочные сведения о славянском язычестве мы находим в основном у авторов, порицающих это мировосприятие, или у иностранных хронистов. Славяне не знали ничего подобного древнеиндийским «Махабхарате», «Панчатантре», древнегреческим авторам Гомеру, Гесиоду, древнеримским свидетельствам о Юпитере, Марсе, Квирине и других богах.

Даже относительно полная фиксация славянского народного эпического творчества началась лишь в конце XVIII в. Подробные записи русских былин относятся к 60-м гг. XIX в. Век спустя былины полностью исчезли.

По этой причине при исследовании древнего славянского духовного мира путь от старого к новому, от «исчезнувшего» к «более близкому», современному, означает путь от материала малого до ничтожности к материалу обильному, огромному, в значительной части еще не собранному. Конечно, чрезвычайно приятны и убедительны случаи почти полной идентичности поверий или обрядов, зафиксированных, скажем, в XII в. и в веке XIX или XX. К таковым, например, относится ритуальный диалог между жрецом и народом или хозяином и домохозяином, когда жрец, позже хозяин, прятался за большой пирог или хлеб и спрашивал народ или членов своей семьи, видят ли его, получал ответ, что видят далеко не всего, и отвечал пожеланием, чтобы на будущий год он не был виден вообще из-за обильного урожая и большого пирога (Толстой 1984; 1993). Но такие случаи, к сожалению, единичны, и только на их основе построить или восстановить древнеславянскую мифологическую систему невозможно. Однако они, несомненно, свидетельствуют об устойчивости обрядовых элементов, об их древности. Поэтому лишь проделав путь от «нового» к «старому», от «современности» (XIX–XX вв.) к древности, установив перспективную эволюционную последовательность в обратном порядке, можно и нужно «перевернуть» этот порядок, возвращая всему процессу развития его историческую последовательность. Таков современный взгляд

на эту проблему и способ исследования, который условно можно назвать методом рытья туннеля с двух сторон, из глубины веков и из сегодняшнего дня. Последовательное продвижение «из глубины» подкрепляется сравнительно-историческим методом, фактами родственных индоевропейских культурных традиций, как засвидетельствованных в древности (индийская, иранская, греческая, римская), так и незасвидетельствованных (балтийская). Особая проблема для большинства индоевропейских культур — проблема возникновения и развития бытового или народного христианства, тесно смыкавшегося и смыкающегося с народной дохристианской традицией. Ее Д. К. Зеленин почти не касается, т. к. он выбрал фрагмент обрядности и народной мифологии, почти не затронутый влиянием христианства.

Еще одна важная научная сторона изучения славянской мифологии и народной духовной культуры — это их динамичность, локальная вариативность и специфичность. Иными словами, подобно тому как существовали и существуют славянские диалекты в сфере языка, существуют и диалекты в сфере народной культуры. Принципы их нередко совпадают, ибо диалект — это явление не чисто языковое, а этноязыковое и этнокультурное. Д. К. Зеленин не пользовался этими терминами и не разрабатывал этот вопрос теоретически. Но практически, в своем подходе к материалу, при его ограничении и выборе для исследования автор «Очерков» учитывал диалектное членение и дробность славянского этнокультурного мира — его локальную специфику и особенности. Он декларировал: «Задачею своих „Очерков русской мифологии“ я поставил изучение обрядов и мифологических образов русского народа прежде всего на русской же почве (разрядка наша. — Н. Т.). Возможно полное собрание однородных данных из разных местностей, обитаемых русскими, сопоставление этих данных между собою и со свидетельствами исторических памятников должны выяснить нам историю каждого данного обряда и образа на русской почве. Если потребуются сопоставление более или менее выяснившегося уже русского обряда или образа со схожими данными из этнографий других народов, то необходимым считаю предварительно уяснить, насколько возможно, природу и историю также и этого, сопоставляемого инонародного обряда или образа» (Зеленин 1995, 34). Исследования в пределах одного этноса Д. К. Зеленин считал необходимыми, первоочередными и базовыми для дальнейших компаративных разысканий. Он утверждал: «Прежде чем приступить к сопоставлению этнографических данных из жизни одного народа со схожими фактами из этнографии другого народа <...> считаем необходимым выяснить историю данных фактов у обоих этих народов» (там же, 33). Только в этом случае изучение становилось истори-

ческим и приобретало, по мнению автора книги, свой смысл. Именно по этой причине автор «Очерков» отказался от сравнительно-славистических штудий, от привлечения фактов, касающихся сербских вил, польских богинок и т. п. Он полагал: «Произвести подробное сопоставление русских русалок с сербскими вилами, моравскими гукалками и польскими мамунами, конечно, необходимо, но пока такое сопоставление приходится признать преждевременным. Ему должно предшествовать подробное изучение того и другого образа на родной почве» (там же, 226).

Дальнейшее развитие славянского языкознания и славянской диалектологии в XX в., так же как достижения в области этнографии, фольклора и народной духовной культуры за тот же период, подтвердили справедливость и принципиальную ценность изложенных положений знаменитого русского этнографа и в то же самое время показали их недостаточность, неполноту.

Для того чтобы добиться положительных и полноценных результатов в той задаче, которую себе поставил автор в «Очерках», следовало бы оперировать более дробными ареалами или этническими формациями, чем «русская почва», «русские», «русский народ». Тем более, что русский ареал в представлении Д. К. Зеленина и многих его современников охватывал собой и великорусов, и малоруссов, и белорусов, согласно терминологии того времени, и что великорусы, опять-таки по наблюдениям Д. К. Зеленина, расчленяются по ряду этнографических и языковых черт на северновеликорусов и южновеликорусов, образуя, таким образом, четыре больших массива русского племени (Малую, Белую, Северную и Южную Великую Русь). Однако и Малая Русь, т. е. Украина, довольно четко членится на несколько этнокультурных зон — Карпаты, Полесье, Поднепровье и т. д., и эти зоны, как показывают лингвистические атласы и этнографические исследования, могут быть расчленены на подзоны или локальные ареалы (Лемковщина, Бойковщина, Гуцульщина и т. д.). Каждая из больших и малых зон может быть изучена в отдельности и затем они, по принципу, предложенному Д. К. Зелениным, могут быть подвергнуты сравнительному анализу, результаты которого дадут историческую картину развития этих культурных диалектов. Такой несколько зашифрованной или условной картиной может послужить географическая карта с нанесением на нее данных духовной культуры⁸. Лингвистическая, этнографическая, фольклорная и мифологическая география наглядно демонстрирует заинтересованному специалисту или любопытному чи-

⁸ См. опыты картографирования полесских фольклорных и мифологических фактов в кн.: СБФ 1986; 1995.

тателю не только современное синхронное состояние объекта (верования, ритуала, мифологического образа), но и его историческое развитие, т. к. разные культурные диалекты или разные элементы духовной культуры одной и той же традиции, одного и того же этноса развиваются с различной быстротой и интенсивностью. Различные этапы и формы исторического процесса отражаются на картах, которые фиксируют развернутую в пространстве диахронию (историю).

В начале века, когда писались «Очерки», лингвистическая география только начиналась, а этнографическая замышлялась. Что же касается фольклорной и мифологической славянской географии, их нет и по сей день. Поэтому едва ли правомерно упрекать Д. К. Зеленина, что он не пошел дальше в развитии диалектологического подхода к фактам и тем более не заинтересовался этнокультурной географией. По сути дела он был близок к диалектологии мифологии, достаточно внимательно прочитать § 45, где описываются образ и наружность русалок, причем эти описания различаются по разным губерниям и краям. Все же ряд недостатков книги, к которым мы обратимся немного позже, проистекает как раз из недооценки одного материала и переоценки другого.

Другим упреком автору «Очерков» может быть отдание им предпочтения для сравнения с восточнославянским («русским» или общерусским) материалом материалу этнически неславянскому — финно-угорскому, тюркскому — перед материалом западно- и южнославянским. Предпочтение это вполне сознательно и вытекает из сформулированного в Введении к «Очеркам» принципа: «Давнее соседство народов часто имеет, по-видимому, в этнографии даже больше значения, чем единство их происхождения» (Зеленин 1995, 34). Однако выявление общеславянских черт в русской традиции в первую очередь — а для Д. К. Зеленина очередность исследования принципиально всегда важна — принесло бы неоценимую помощь задаче второго «шага», второго этапа исследования — выяснению заимствованных элементов обряда и мифологического образа у соседних, давно соседствующих с Россией народов. Правда, Д. К. Зеленин не был подготовлен к первой общеславянистической задаче и прекрасно подготовлен ко второй — выяснению культурного взаимодействия народов различных этнических и языковых семей. В результате появились «Очерки» — одна из первых серьезных работ, освещающая соотношение русской мифологии с мифологиями «иностранческими», как говорили в старые времена. Д. К. Зеленин указывает на Е. В. Аничкова как ученого, вставшего до него на путь использования «известий быта русских инородцев наряду с данными быта русского крестьянства». Е. В. Аничков предлагает идти этим путем для проверки и дополнения русского материала. При этом

известный петербургский ученый проводит исследование не только на общеславянском, но и на общеевропейском фоне. Сравнение с «инородческим» материалом Е. В. Аничков производит спорадически и «вторично», т. е. вслед за основным материалом. Впрочем, так поступает в «Очерках» и Д. К. Зеленин.

Тот же Д. К. Зеленин в начале 30-х гг. писал о русских шуликунах, якутских сюлюкунах и т. п. (Зеленин 1930а. См. также: Толстой 1995, 278–286; Толстой 1985). Эта частная тема была продолжена другими исследователями, но широких сопоставлений русских демонологических верований с верованиями соседних неславянских этносов больше не производилось.

Что касается основных тем «Очерков» — тем «заложных», т. е. умерших неестественной смертью, покойников и русалок, то они решаются, как уже отмечалось, на чрезвычайно богатом материале, и сквозь них, как сквозь призму, выступает основной мотив славянской мифологии — связь «того» света с «этим» (земным) светом, бессмертие души (в языческом ее понимании), деятельность добрых и злых духов, влияющих на земную человеческую жизнь, связь этих духов с природой, с природными силами, их причастность к урожаю и к благоденствию человека и скота.

Д. К. Зеленин прав в своем утверждении, высказанном в Предисловии, что он первым в русской мифологии и вообще в сравнительной этнографии сделал вывод, что «умершие делятся, в народных верованиях, на два резко отличных разряда: умершие предки, с одной стороны, и умершие преждевременно неестественною смертью — с другой» (Зеленин 1995, 30).

Вывод этот был подкреплён многочисленными фактами, свидетельствующими об особом «поведении» неестественно скончавшихся людей — «заложных» мертвецов. Они бродят по земле, как неприкаемые, тревожат и пугают близких, вредят им, насылают болезни, служат чертям, смыкаются с нечистой силой. В этом отношении к ним приближается «категория» скончавшихся некрещеными младенцев, пополняющих, согласно славянским народным представлениям, ряды мифологических персонажей. Дальнейшее изучение славянской народной мифологии в XX в. во многом подтвердило и дополнило выводы Д. К. Зеленина относительно «заложных» покойников, показав, однако, что и в их среде следует делать различия, отделяя, например, утопленников от погибших от грома или от убитых и самоубийц.

Своеобразный «класс» нечистой силы обособляется в виде предводителей градовых туч или духов ненастья и бурь, против которых выступает особый разряд колдунов и знахарей, известных по древнерусским и древнеславянским свидетельствам под именем облакопрогон-

ников (Толстые 1981б, 102–113). Итоги второй и большей части «Очерков», посвященных русалке, и сводятся к тому, что ее мифологический образ сложен и уникален и не имеет аналогий у других народов, а ее происхождение нужно видеть в том, что заложные покойники по общему правилу становятся русалками. Согласно Д. К. Зеленину, верования в заложных покойников у восточных славян (русских) древнее представлений о русалке, образ которой отразил и свойства ряда местных духов — полудницы, лешего, водяного и книжной древнегреческой сирены. Рецензенты книги Д. К. Зеленина В. В. Богданов, Е. Г. Кагаров и исследователи русских мифологических персонажей середины и конца XX в. С. А. Токарев, Э. В. Померанцева и др. не соглашались с положением об уникальности русской русалки, об исключительном ее происхождении «от женщин и детей, умерших преждевременно неестественной смертью». Они указывали на связь русалки со стихиями природы и урожайностью полей. В самом деле, ипостась духа природы является для русалки, судя по всему, первичной, хотя и не единственной. В пользу такого решения вопроса достаточно красноречиво свидетельствует материал, недавно собранный в Полесье, превосходно классифицированный и интерпретированный Л. Н. Виноградовой (Виноградова 1986). Той же Л. Н. Виноградовой и С. М. Толстой принадлежит выполненный по строгим канонам сравнительно-исторического и структурно-типологического методов анализ образа восточнославянской русалки в сравнении с сербской вилой, болгарской самодивой (также — самовилой), польской богинкой (Виноградова, Толстая 1994). Выдвигая на первый план исторический показатель — происхождение русалок от заложных покойниц — и считая это происхождение их основным признаком, Д. К. Зеленин в некотором отношении отходил от им же самим декларированного правила: «Этнографические исследования, идущие от форм древнего быта, будут стоять на вполне прочной почве, если для исследователя уже ясна система-классификация современных типических форм быта и их взаимные воздействия» (Зеленин 1926–1927, 303–308, 535–556).

И хотя этот принцип использован при исследовании народных женских головных уборов, он вполне применим и к явлениям духовной культуры, в данном случае к мифологическим персонажам. Изучая эти персонажи, классифицируя «современные» формы и функциональные особенности, следует пользоваться синхронными современными признаками и особенностями и лишь во вторую очередь интерпретировать их исторически. Эту возможность дает еще в большей мере, чем во времена Д. К. Зеленина, новый фольклорно-этнографический материал. Для характеристики русалок в синхронном и в историческом плане признак связи с растительностью, с урожаем следует счи-

тать наиболее существенным, релевантным, подчиняющим себе и организирующим вокруг себя другие признаки. Этот признак определяет и основные функции русалки — патронажно-охранительную и продуцирующую. Такие функции, как злокозненная или, наоборот, попечительная, вероятно, следует считать сопутствующими. Для того, чтобы осветить историческое развитие мифологического образа русалки, недостаточно рассмотрения одной восточнославянской традиции и традиций некоторых соседних народов, — необходим как минимум сравнительный анализ всех славянских традиций, а в качестве следующего шага — такой же анализ индоевропейских фактов. Об этом еще в 1917 г. писал Е. Г. Кагаров в своей рецензии (РФВ, 1916, № 1/2, 261–265), и это условие не утратило своей актуальности.

То, что Д. К. Зеленин не установил исторических корней мифологического образа русалки или осветил их лишь частично или не совсем удачно, не перечеркивает и не отменяет других его заслуг — показа богатого и разнообразного мифологического материала, бытовавшего у восточных славян в XIX в. и в начале XX в., и демонстрации метода ретроспективного анализа и реконструкции на первом ее этапе. Д. К. Зеленин был самым ярким представителем того направления в русской мифологической науке, которое Е. Г. Кагаров назвал «фольклористическим, или демонологическим». К этому направлению принадлежали также такие видные ученые, как Н. Ф. Сумцов, Н. А. Янчук, В. Гнатюк, Ф. Волков, Ю. А. Яворский, Е. Н. Елеонская и др., сосредоточившие внимание на живых народных представлениях о леших, водяных, русалках и им подобной «нечисти», которую ряд ученых называет персонажами «низшей мифологии».

Напомним еще раз, что книга Д. К. Зеленина была принята рядом его современников восторженно. Известный московский этнограф В. В. Богданов писал в своей рецензии: «Метод исследования в „Очерках“ Д. К. Зеленина имеет очень многое за себя: во-первых, исследователь оперирует с определенным, фактически существующим материалом, и его не нужно создавать гипотетически, как это делали особенно мифологи, во-вторых, самый материал — обряд, поверье, верование — в отличие от мифа, сказания, легенды, поэтического вымысла, беспочвенно странствующего мифического сюжета — органически связан с живым духом живого народа, а не с коллективными или индивидуальными иксами, каковыми, например, являются мифы, дошедшие до нас в эпических, драматических и даже лирических произведениях классических греков и римлян; в-третьих, наконец, самый способ сравнительного анализа, производимого исследователем, правилен потому, что он сравнивает аналогичные или родственные факты не по признакам внешнего тождества, а по условиям органической возможности стоять

друг от друга в известной реальной зависимости: пространства, времени и культурно-бытовых этнических циклов» (ЭО, 1916, № 3–4, 172).

«Очерки» не утратили своего большого научного значения и в наши дни. Их нельзя считать только памятником русской мифологической науки, хотя таковыми они являются, отражая важный этап развития мифологии как самостоятельной дисциплины в нашей стране. «Очерки» остаются, помимо всего прочего, ценным и уникальным собранием фактов, хорошо классифицированных и комментированных. Многие из приведенных в книге свидетельств извлечены из малодоступных или уже недоступных для нас источников. Вот почему они, снабженные дополнительным аппаратом и комментариями, могут служить полезным справочным пособием по русской мифологии. Отметим к тому же, что «Очерки» были изданы во время Первой мировой войны, в канун Февральской революции очень ограниченным тиражом и сразу же стали библиографической редкостью, не попавшей к тому же в зарубежные библиотеки, о чем свидетельствует Е. В. Аничков в своем обзоре: «Специальная работа о русалках Д. Зеленина вышла в 1916 г. Покойный Шахматов обратил мое внимание на эту книгу, предупредив, что она вышла в малом количестве экземпляров. С тех пор я не видел ее и не нахожу на нее указаний» (Аничков 1923/1924, 529).

«Очерки» занимают видное место в творчестве Д. К. Зеленина, перу которого принадлежит более трехсот работ по духовной и материальной культуре восточных славян, преимущественно русских и их соседей, по русской диалектологии, общей этнографии, фольклористике и языкознанию. Почти одновременно с написанием «Очерков» Д. К. Зеленин вел работу над недавно переизданной фундаментальной и обобщающей книгой по восточнославянской (русской) этнографии (1927), над подробным обзором этнографических материалов, хранящихся в Петербургских архивах (1914–1916), над рядом статей. В течение пятидесяти пяти лет почти непрерывно выходили в свет статьи, обзоры, рецензии, заметки, книги неутомимого Дмитрия Константиновича. Первая его публикация была посвящена свадебным обрядам его родного Вятского края, а последняя — происхождению северновеликорусов Великого Новгорода. Многие его небольшие монографии неповторимы и по материалу, и по качеству описания и являются настоящими научными шедеврами. К таковым можно отнести его книгу о русской сохе, ее истории и видах (1907), очерк под названием «Троецпыляница» (1906)⁹ об обрядах над жертвенной курицей, исследования об архаической технике гончарства «налепом» у русских (1927), о табу слов у народов Восточной Европы и Северной

⁹ Переиздан в кн.: (Зеленин 1994, 105–150).

Азии (1927), об имущественных запретах (1934), о сибирском шаманстве (1935), о тотемах-деревьях у народов Восточной Европы (1937) и др. Множество работ Д. К. Зеленина посвящено народной культуре, верованиям и быту народов, соседствующих с русскими — финнов, эстонцев, мордвы, мари́йцев (черемисов), алтайцев, башкир. Редкое по своей полноте познание архивного материала сочеталось у Д. К. Зеленина с хорошим знакомством с научной литературой и, что самое важное, с «полевыми» наблюдениями в родном Вятском крае, в Оренбургской, Пермской, Уфимской, Костромской, Псковской, Рязанской губерниях и Акмолинской, Семипалатинской и Уральской областях.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. «Очерки русской мифологии» Д. К. Зеленина и развитие русской мифологической науки // *Д. К. Зеленин. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки.* М., 1995. С. 10–27.

ОТ А. Н. ВЕСЕЛОВСКОГО ДО НАШИХ ДНЕЙ (БЕГЛЫЙ ОБЗОР)

Знаменитая русская литературоведческая школа акад. А. Н. Веселовского возникла более века тому назад, по признанию самого ее создателя, как противовес или даже протест против западного подхода к истории литературы, основанного в то время почти исключительно на рассмотрении «высокой» литературы, творчества «великих» писателей — «избранных неба, изредка сходящих на землю».

По оценке А. Н. Веселовского, представителями современной ему западной школы (70-е гг. XIX в.) «предметом исследования избирается обыкновенно какая-нибудь знаменательная в культурном отношении эпоха: например, итальянское Возрождение XVI века, английская драма и т. п.; но чаще какой-нибудь великий человек должен отвечать за единство взгляда, за целостность обобщения: Петрарка, Сервантес, Данте и его время, Шекспир и его современники» (Веселовский 1940, 43). Эта исключительная творческая личность иногда, по мнению петербургского академика, описывалась на фоне времени и современников, которым «не всегда отводится плачевная роль привесок, кирпичей для пьедестала великого человека», но «при всем том, великий человек остается в центре всего, видимой для глаза связью, хоть бы на это место поставило его не содержание его деятельности, собравшей в себя все лучи современного развития, а часто риторический расчет современного исследователя (т. е. исследователя середины XIX в. — Н. Т.) на то внешнее впечатление единства, которое производит на нас известное имя, известное событие и которое мы склонны принять за единство внутреннее» (там же).

Эти рассуждения А. Н. Веселовский иллюстрирует метафорическим пейзажем парка эпохи классицизма. Он поясняет: «Другие риторические уловки приноровлены к тому, чтоб усилить его искусственное впечатление: к великому человеку сходятся, в нем резюмируются все пути развития, от него расходятся все влияния, подобно тому как в саду, распланированном во вкусе XVIII столетия, все аллеи сведены веером или радиусами к дворцу или к какому-нибудь псевдоклассическому памятнику, причем всегда оказывается, что памятник все же не отовсюду виден, либо неудачно освещен, или не таков, чтобы стоять ему на центральной площадке хорошо распланированного сада, с перспективами во все стороны» (там же).

Как известно, такому «методу» в истории литературы А. Н. Веселовский противопоставил свой, новый для его времени подход, не ут-

ративший актуальности и в наши дни. Согласно этому подходу, основное внимание обращалось на исторический, эволюционный, но не всегда плавный процесс развития литературы (словесности) как одного из основных компонентов духовности. Развитие рассматривалось в широком плане с охватом обширных ареалов Запада и Востока и со значительной хронологической глубиной. Истоки словесности и литературы обнаруживались при этом в устном творчестве, в фольклоре. «Доисторическая» народная поэзия отличалась первобытным синкретизмом, вслед за которым последовательно выделялись и обособлялись поэтические жанры. Закладывая основы исторической поэтики, А. Н. Веселовский принципиально различал сюжет и мотив, а обращаясь к поэтике сюжетов, он разграничивал сферы применения критериев (показателей) «самозарождения» и «заимствования» и выдвигал понятие «психологический параллелизм» в качестве основы и импульса поэтической образности (сравнения, метафоры, народной символики). Он утверждал: «Простейшие поэтические формулы, сопоставления, символы, метафоры могли зародиться самостоятельно, вызванные теми же психологическими процессами и теми же явлениями ритма» (там же, 357). Наряду с фондом общих мест и символических мотивов А. Н. Веселовский выделяет и «показатели местного или народного понимания» и признает фактор заимствования «в историческую пору сюжета», т. е. в более поздний период развития «народной поэзии».

Справедливости ради следует отметить, что ряд идей, близких к идеям А. Н. Веселовского, почти одновременно разрабатывался в Западной Европе (трудами Лэнга, Тейлора, Бастиана, Штейнталя, Шерера, Паркса, Мюлленгофа и их учеников, немецкой этнографической школой).

Согласно своим основополагающим взглядам, А. Н. Веселовский выбирает для отдельных монографий темы, относящиеся не к «великим» писателям, а к литературным и литературно-фольклорным памятникам «среднего» или даже еще менее «элитарного» характера. Так, одна из его ранних (1870) и известных монографий — «Вилла Альберти» — посвящена анализу открытой им рукописи эпохи раннего итальянского Возрождения дотоле малоизвестного Джованни де Прато (Веселовский 1870). Исследователя привлекли не имя и личность писателя, а наличие в его произведении народного начала. Это же начало достаточно ярко выражено в текстах, которые анализируются А. Н. Веселовским в его этюдах, объединенных под заглавием «Разыскания в области духовных стихов», — в былинах, балладах, заговорах, колыбельных, духовных стихах. В них, и особенно в апокрифах, апокрифических легендах, сказаниях, нравоучительных трактатах и т. п., просле-

живается также книжное начало и околоцерковная «христианская мифология». Исследуя былины, сохраняющие отчасти традицию духовных стихов, А. Н. Веселовский также обнаруживал разные напластования на народной основе, либо черты и темы восточного или западного происхождения, либо элементы христианского византийского миропонимания и символики. Напластования эти, по его мнению, не разрушали и не скрывали «своей» исконной основы, древность которой не вызвала сомнений. Однако древнее «свое» не открывалось взору путем простого отсечения «чужого», а требовало особого подхода, своеобразной реконструкции, подобной восстановлению языковедами праязыка. Еще в 1879 г. А. Н. Веселовский писал: «Нет ничего заманчивее задачи, естественно представляющейся исследователю народного быта в его разнообразных проявлениях: угадать в ныне живущем суеверном обряде, обычае, образе песни полузабытые следы действительных житейских отношений, юридических взглядов и серьезных требований культа, попытаться восстановить эту старину из открытого ему народнопоэтического материала, как лингвисты с той же целью пользуются откровениями слова» (Веселовский 1879, 120).

Вскоре А. Н. Веселовский разрабатывает и предлагает коллегам научный метод, который мы называем «сравнительно-историческим» и который уже тогда содержал в себе элементы сравнительно-типологического метода, впоследствии обособившегося и направленного на выявление сходных или различных черт и явлений в структуре фольклора или литературы в определенный период, прежде всего современный. Этот надежный метод, со временем усовершенствованный, модифицированный, опирающийся на большой материал, служит добрую службу и в наши дни.

Ко всему сказанному следует добавить одно существенное положение в концепции нашего знаменитого ученого-компаративиста, а именно утверждение о первичности синкретического мировосприятия и обряда и вторичности мифа, что противоречит многим положениям его учителя и представителей господствовавшей тогда «мифологической школы». А. Н. Веселовский не принимал их «постановки мифологических гипотез и романтизма народности», утверждая, как уже отмечалось выше, в качестве реального выражения мирозерцания первобытного социума коллективное, «хоровое» народно-обрядовое начало первозданной поэзии. Он писал: «Если бы у нас не было свидетельств о древности хорового начала, мы должны были бы предположить его теоретически: как язык, так и первобытная поэзия сложилась в бессознательном сотрудничестве массы, при содействии многих. Вызванная в составе древнего синкретизма требованием психофизического катарсиса, она дала форму обряду и культу, ответив

требованиям катарсиса религиозного. Переход к художественным его целям, к обособлению поэзии, как искусства, совершался постепенно» (Веселовский 1940, 201). Обращаясь же к проблемам сравнительно-мифологических исследований, к дисциплине, до сих пор не получившей своего целостного облика, А. Н. Веселовский еще в 1873 г. отмечал, что только «собирательное изучение поверий и обрядов подарит нас со временем наукой мифологии» (Веселовский 1938, 87). Как справедливо и назидательно звучат эти слова в наши дни!

Фольклористика и литературоведение в XX веке, веке «после Веселовского», достигли больших успехов. Исследователи народного творчества продолжили сбор материала, едва ли не удвоив его численно и содержательно, и добились серьезных научных результатов в области синхронного и структурного изучения устной народной словесности. Велись исторические и сравнительно-исторические исследования: «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Проппа, исследования В. М. Жирмунского по славянскому и тюркскому эпосу, труды Е. М. Мелетинского по сравнительной фольклористике и исторической поэтике, Б. Н. Путилова по славянскому эпосу и типологии фольклора свидетельствуют, что эта важная область нашей науки не была предана забвению. Общая ситуация в фольклористике такова, что почти все положения, выдвинутые и рассмотренные в свое время А. Н. Веселовским, остаются актуальными и требующими дальнейших разработок в современной науке. Все это говорит скорее не об отставании наших научных разысканий, а о ценности и долголетию идей нашего знаменитого предшественника.

Повторим ряд основных положений, изложенных выше.

1. Процесс литературного и фольклорного развития определяется не «великими» произведениями и писателями, а всей совокупностью литературных и фольклорных текстов, среди которых можно выделить типичные образцы для исследования. Это, естественно, не налагает запрета на изучение творчества крупнейших литературных авторитетов (напр., см. книгу А. Н. Веселовского «Бокаччо, его среда и сверстники». СПб., 1894).

2. Ход древнейшего дописьменного периода развития словесности шел по линии от синкретизма к художественности, что в значительной мере предопределило характер будущей письменной литературы (книжности), этнически и национально обозначенной и обособленной. В этом процессе фольклор был первичен, а литература вторична.

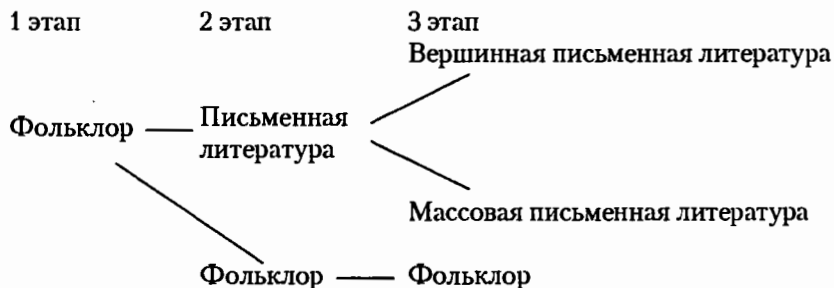
3. Возникновение и развитие фольклора, а также мифологии (что, естественно, не одно и то же) шло по пути от обряда к фольклорному тексту, от достаточно синкретичного текста к разным жанрам, образующим постепенно развивающуюся и усложняющуюся систему.

4. Сохранение «народной» основы (прежде всего языка и его образительных средств) определяет отношения по оси «свое–чужое» и создает условия, по которым «чужое» воспринимается выборочно, по принципу соответствия или несоответствия «своему». Эта закономерность достаточно последовательно наблюдается в фольклоре. А. Н. Веселовский утверждал: «Влияние чужого элемента всегда обуславливается его внутренним согласием и уровнем той среды, на которую ему приходится действовать. Все, что слишком резко вырывается из этого уровня, остается непонятным или поймется по-своему, уравнивается окружающей средой» (Веселовский 1863, 558).

Проследить судьбу и развитие идей А. Н. Веселовского в уже почти минувшем XX веке — дело нелегкое и требующее отдельного, особого разговора и подхода. Тем не менее во многих случаях можно обнаружить в трудах А. Н. Веселовского не только отличия от научных позиций современных филологов и фольклористов, но и сходство во мнении и некоторую перекличку взглядов. Так, Ю. М. Лотман в программной статье «О содержании и структуре понятия „художественная литература“», рассматривая вопрос соотношения «вершинной» и «массовой» литературы, обращается к вышеприведенной метафоре с парком XVIII века, радиальными аллеями и дворцом или памятником в центре и приводит следующее за метафорой высказывание А. Н. Веселовского о том, что в современной ему филологической науке в исторических изысканиях «центр тяжести был перенесен в народную жизнь». Ю. М. Лотман напоминает, что этот подход был принят в свое время А. Н. Пыпиным, В. В. Сиповским, а затем В. Н. Перетцем, М. Н. Сперанским и многими другими исследователями, и именно он, этот подход, «обусловил интерес к низовой и массовой литературе». К тому же, «имея отчетливо демократический характер как явление идеологическое, этот подход, в собственно научном смысле, был связан с расширением круга изучаемых источников и проникновением в историю литературы методов, выросших на почве фольклористики и отчасти лингвистических приемов исследования» (Лотман 1973, 29). Отрицательной стороной этого подхода, вызвавшего вторжение методов фольклористики и медиевистики в литературоведение, было, по мнению Ю. М. Лотмана, представление о художественном произведении как о памятнике письменности, снимавшее непосредственное эстетическое переживание текста. В качестве отрицательного примера такого подхода Ю. М. Лотман приводит книгу «История русского романа» В. В. Сиповского и, на наш взгляд, справедливо называет такой подход фольклористическим и медиевистическим и столь же справедливо полагает, что при его применении к классической русской литературе XIX века или к современной литературе он не дает желаемого

мых результатов, но в отношении к произведениям народного творчества и древней славяно-русской книжности, в основном анонимной, этот метод оправдал себя если не полностью, то в значительной мере. Наконец, вполне допустимо и возможно применение по отношению к одному и тому же объекту (тексту, памятнику) нескольких подходов или методов. В лингвистике такая практика известна давно, и она дала положительные результаты во многих случаях.

Все перечисленные Ю. М. Лотманом ученые — от А. Н. Веселовского до М. Н. Сперанского — были «древниками» или фольклористами, и вполне объяснима их ориентация на «средние» произведения книжности (ибо «высшими» текстами было Священное писание) и народного творчества. В связи с этим встает серьезный вопрос о взаимодействии литературы и фольклора, вопрос, которого не избегал ни А. Н. Веселовский, ни продолжатели его научных разысканий и который нами пока затрагивался лишь попутно. Подобным образом поступал и Ю. М. Лотман, заявлявший в цитированной нами статье «О содержании и структуре...» следующее: «Мы исключаем из рассмотрения проблему „литература и фольклор“ как самостоятельный и сложный вопрос, ограничиваясь рассмотрением функций внутри письменной литературы» (Лотман 1973, 28). Наши же ограничения в этой статье сводятся к вопросам исторической роли фольклора в образовании и развитии письменной словесности, равно как и соотношения фольклора и «народной» («лубочной»), отчасти и массовой литературы. Впрочем, когда Ю. М. Лотман коснулся проблем массовой литературы и ее отношения к литературе «вершинной», он предложил следующую «схему усложнения парадигмы художественных текстов»:



«Таким образом, — пояснял схему Ю. М. Лотман, — на третьем этапе массовая литература представляет собой фольклор письменности и письменность фольклора. Она часто выполняет роль резервуара, в котором обе эти группы текстов обмениваются ценностями (хотя, конечно, существует и прямой обмен)» (там же, 31).

Ю. М. Лотман поясняет, что «понятие массовой литературы подразумевает в качестве обязательной антитезы некую вершинную культуру», что «вершинная» и «массовая» литература, каждая в отдельности, могут приобретать в конкретных исторических условиях самые различные значения — социальные, эстетические или общеполитические. Постоянна лишь их функциональная противопоставленность» (Лотман 1973, 28). К этому следует добавить, что, согласно Ю. М. Лотману, «понятие массовой литературы — понятие социологическое (в терминах семиотики — „прагматическое“). Оно касается не столько структуры того или иного текста, сколько его социального функционирования в общей системе текстов, составляющих данную культуру. Таким образом, понятие это в первую очередь определяет отношение того или иного коллектива к определенной группе текстов. Одно и то же произведение может с одной точки зрения включаться в это понятие, а с другой — исключаться» (там же, 30).

Вопрос массовой литературы, достаточно подробно разработанный Ю. М. Лотманом, представляет интерес для фольклористики, поскольку в славянской фольклорно-литературной среде с XVI–XVII вв., а то и ранее в отдельных ареалах наблюдалась аналогичная ситуация: наряду с исконным, традиционным фольклором и «элитарной» литературой создавалась массовая, или популярная литература, отличающаяся от народной словесности прежде всего тем, что она, как правило, бытовала не в устной, а в печатной форме. У западных и южных славян, прежде всего у поляков и хорватов, эта культура, это словесное творчество называется либо «третьей» культурой, либо «народной культурой» (хорв. *pučka kultura*), а корпус текстов, ей принадлежащий, — народно-городской или мещанской литературой (польск. *literatura mieszczańska*, *literatura miejska*), народной литературой (хорв. *pučka književnost* в отличие от термина *usmena književnost*).

Хорватские филологи стремятся к четкому разграничению этих двух понятий и явлений: *usmena književnost* и *pučka književnost*. Первое можно перевести как *устная словесность*, а второе — как *народная словесность*, или *простонародная* (популярная) словесность, а чешский филолог Богуслав Бенеш предлагает термин *полународная литература* (чеш. *pololidová literatura*, немец. *halbvolkstümliche Literatur*) (Bošković-Stulli 1973). Для пояснения ситуации отметим, что к хорватской «народной» (*pučkoj*) литературе хорватские филологи относят произведения, в большинстве случаев изданные, но также и оставшиеся в рукописи. К этой литературе, помимо авторских сочинений, принадлежат годовые календари-альманахи, сборники, домашние тетради-антологии, листовки литературного характера (проза со

стихами), а в прошлом, начиная с XVI–XVII вв., — апокрифические сказания, краткие нравоучительные тексты и т. п.

Признаки, характерные для хорватской народной (*pučkoj*) литературы, — авторство (за исключением древних текстов), письменная форма — отделяют ее от устной «литературы» (*usmena književnost*), т. е. фольклора; социальная среда их бытования сходна с фольклорной, т. е. преимущественно сельская, крестьянская и лишь отчасти городская (городские низы), а язык и стиль в основном сельский — диалектный, чаще всего кайкавский. Автор капитального исследования по хорватской народной литературе (*pučka književnost*) Дивна Зечевиц сумела в своей монографии показать отличие этой литературы от «основной» — художественной, но в то же время убедительно продемонстрировала как ее зависимость, так и безусловную обособленность от фольклора (Zečević 1978).

Несколько иная ситуация сложилась в польской культуре и литературе, где процесс общего литературного развития еще в XVI–XVII вв. охватывал и так называемую мещанско-плебейскую, городскую («совисжалскую» и «рыбалтовскую») литературу, представленную шутовским романом, комедией, сатирической прозой, стихотворной факцией, «псалмами», календарями-прогностиками и т. п. Эту литературу трудно обособлять от польской литературы Ренессанса и Барокко — она составляет ее неотъемлемую часть, хотя в ее же пределах противостоит «высокой» шляхетской литературе (Мочалова 1985). Мещанско-плебейская литература ушла с литературной сцены вместе со сменой литературных направлений. Изменился и характер городской литературы. Она сохранилась лишь в устной форме и приобрела характер городского фольклора (*folklor miejski*). Фрагменты такого фольклора зафиксированы в некоторых литературных сочинениях XIX в., живописующих городской быт и нравы. Городская песня, или скорее песня предместья, имела свои локальные особенности в виде варшавских «андрусов» (*andrusów*), краковских «антков» (*antków*), львовских «батаров» (*batarów*) (SFP, 107). Эта традиция поддерживалась до Второй мировой войны включительно усилиями уличных музыкантов и их слушателей. Известный польский фольклорист Ян Кшижановский, помимо городского устного фольклора, выделяет еще «лубочную» (ярмарочную) литературу (*literatura odpustowa*), называя ее «самым загадочным явлением литературной жизни». Она является печатной продукцией «для народа», состоящей из множества небольших книжечек нравоучительного, развлекательного и практического содержания: песни о святых, о чудотворных иконах, народные легенды, ежегодные альманахи-календари, сонники (там же, 204–205). По наблюдениям чешского фольклориста Антонина Сатке, изучавшего польский

и чешский шахтерский фольклор, значительный процент шахтерских анекдотических рассказов заимствован из польских и чешских календарей, т. е. из «лубочной» литературы (Český lid. Praha, 1977. Т. 64, № 2, 95–100).

Таким образом, письменный текст порождал устный, и произведения массовой («лубочной») литературы превращались в фольклорные. Этот серьезный вопрос соотношения фольклора и литературы нами до сих пор сознательно не затрагивался, но ему будет уделено внимание в конце статьи. А сейчас продолжим тему народной (лубочной, массовой, городской) литературы, на сей раз на русской почве.

Известный русский фольклорист Ю. М. Соколов в эпоху нэпа поместил в «Литературной энциклопедии» (М.; Л., 1925. Т. I.) в ряду статей по русскому народному творчеству статью «Народная литература», определяя это словосочетание как термин, имеющий два смысла: «литература народа» и «литература для народа». Ю. М. Соколов пояснял, что «под народной литературой условно понимают литературу низших в культурном отношении классов — крестьянства и примыкающих к нему слоев, пролетариата, мещанства, мелкого купечества, барской дворни, домашней прислуги или городских лавочников, мелких чиновников, лакеев» (там же, 474–485). Такое чтиво в те уже далекие времена называли «литературой Никольской улицы».

В петровское время и позже эта литература во многом сохраняла традиции и репертуар древнерусской книжной культуры (жития святых, легенды, поучения, сборники «псалм» и «кант» и т. п.) и породила так называемую лубочную литературу, состав которой был разнообразен — от адаптированных древних текстов, писанных «славянощиной», до вульгаризированных переработок новой литературы (русской и переводной) и произведений русских лубочных писателей (В. Волгина, М. Евстигнеева и многих других).

Лубочная, или «народная», литература противостояла и противостоит «народной словесности» как письменное «творчество» устному, как вторичный по своему происхождению и составу корпус текстов первичному, исконному корпусу художественной литературы или корпусу фольклорных произведений, хотя, как отмечено выше, были и оригинальные лубочные сочинения. К русской «народной» лубочной литературе вполне применим малоупотребительный чешский термин *pololidová literatura* («полународная литература»).

Подводя итоги вышеизложенному, уместно повторить меткое заключение Ю. М. Лотмана относительно массовой, а следовательно и лубочной литературы: она «представляет собой фольклор письменности и письменность фольклора» и в этой сфере происходит смыкание литературы и фольклора. К такой «ничейной территории», или к та-

кому «резервуару», по определению Ю. М. Лотмана, относится, на наш взгляд, и устное городское народное творчество, городской фольклор¹. Городской фольклор сближается с массовой литературой тем, что он, в отличие от традиционного (крестьянского) фольклора, весьма мобилен, живо реагирует на злобу дня и тем самым относительно легко и быстро сменяет свой репертуар, как и печатная массовая продукция.

Проблема массовой литературы и городского фольклора подводит нас к другому крупномасштабному вопросу — об отличии фольклора от литературы. Впервые на него обратили внимание П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон, изложив в начале 1930-х гг. свое мнение «о размежевании фольклористики и литературоведения». Они заявили, что «как бы ни были тесны генетические связи между фольклором и литературой, между обеими формами творчества имеются существенные структурные различия» (Богатырев, Якобсон 1931, В 230) — в содержании понятия «рождение» литературного произведения и произведения фольклорного, в понятии их «бытия» и в установке творческой личности в литературной и фольклорной жизни. В литературе момент рождения произведения — это момент завершения его автором, а в фольклоре — это момент принятия произведения (текста) всем коллективом (все, что не принимается коллективом, «осуждено на гибель»). В литературе не принятые современниками произведения продолжают существовать и могут быть оценены и извлечены из забвения потомками, в фольклоре — «предварительная цензура коллектива» и устный характер текста такого не допускают. П. Г. Богатырев и Р. О. Якобсон бытование фольклора сравнивают с бытованием языка, прибегая к положению Ф. де Соссюра о различии *langue* и *parole*, т. е. языка и речи. Язык выражается только в речи, но существует вне речи как некая данность. Точно так же «фольклорное произведение внелично и существует только потенциально, это только комплекс известных норм и импульсов, это канва актуальной традиции, которую исполнители расцвечивают узором индивидуального творчества <...> Литературное произведение объективировано, оно конкретно существует помимо чтеца. Каждый следующий чтец обращается непосредственно к произведению <...> тогда как единственный путь фольклорного произведения это путь от исполнителя к исполнителю» (там же, В 231).

Размежевание фольклористики и литературоведения ведет, по мнению двух авторитетных ученых, к тому, что «при анализе фольклор-

¹ Поэтому в приведенной выше схеме усложнения парадигмы художественных текстов Ю. М. Лотмана на третьем этапе фольклор должен разветвляться на традиционный фольклор и городской (resp. массовый) фольклор.

ных художественных форм следует остерегаться механического применения к фольклору методов и понятий, добытых путем разработки историко-литературного материала». По той же причине «типология фольклорно-художественных форм должна строиться независимо от типологии форм литературных» (там же, В 232).

Тему отличия (и сходства) фольклора и литературы полтора десятилетия спустя продолжил В. Я. Пропп в известной работе «Специфика фольклора». Он отметил, что за различием устной и письменной формы (основной и самый очевидный показатель) соответственно следует различие по признаку изменимость фольклорного текста и неизменяемость конкретного литературного текста, а отсюда и бытование фольклорного текста во множестве вариантов и, как правило, отсутствие вариантов окончательного авторского текста в литературе. При этом, по мнению В. Я. Проппа, появление устных вариантов у заимствованного из литературы текста свидетельствует о внедрении текста в фольклорную сферу. Фольклорная сфера отличается от литературной также поэтикой (Пропп 1976а, 22–24).

К этим отмеченным В. Я. Проппом признакам можно добавить еще и другие или несколько переформулированные положения. Так, наряду с признаком устный/письменный можно выдвинуть показатель анонимный/авторский, причем древним литературам анонимность во многих случаях будет так же присуща, как и фольклору; отсюда и наличие в них вариантов, т. е. списков. Различие можно установить также по признаку традиционность (устойчивость)/нетрадиционность (новаторство, сменяемость направлений). Если за два с половиной века в России сменились классицизм, сентиментализм, романтизм, реализм, символизм и ему подобные «измы» (футуризм, модернизм и др.) и в связи с этим менялась и система жанров (исчезли ода, элегия, пастораль и т. п.), то в фольклоре смены направлений не было, и происходило лишь под давлением внешних обстоятельств медленное угасание одних жанров (например, былины) и появление других (частушек и т. п.), при явном предпочтении кратких текстов обширным. В отношении легкой сменяемости или устойчивости парадигмы жанров древняя литература опять-таки приближается к фольклору, так как иерархия жанров и вся их система в древней литературе были устойчивыми. Вероятно, можно говорить об иерархии жанров и в фольклоре, но это особая и довольно сложная тема, которую сейчас не стоит затрагивать.

Однако другую тему, обозначенную в начале этой статьи, тему исторического развития фольклора, целесообразно продолжить. К ней обращается и В. Я. Пропп в своей статье «Специфика фольклора».

Принимая идеи А. Н. Веселовского, он пишет: «Генетически фольклор должен быть сближен не с литературой, а с языком, который также никем не выдуман и не имеет ни автора, ни авторов. Он возникает и изменяется совершенно закономерно и независимо от воли людей, везде там, где для этого в историческом развитии народов создались соответствующие условия». Что же касается возникновения фольклорных произведений, то, согласно В. Я. Проппу, «достаточно будет указать хотя бы на то, что фольклор первоначально может составлять интегрирующую часть обряда. С вырождением или падением обряда фольклор открепляется от него и начинает жить самостоятельной жизнью <...> Обрядовое происхождение фольклора было ясно, например, уже А. Н. Веселовскому в последние годы его жизни» (Пропп 1976а, 26).

Обращаясь к теме ранних исторических связей фольклора и литературы, В. Я. Пропп трактует ее так же, как трактовал А. Н. Веселовский и позже Ю. М. Лотман: «Фольклор — это лоно литературы, она рождается из фольклора. Фольклор представляет собой доисторию литературы <...> Литература, родившаяся из фольклора, скоро покидает родившую ее мать. Литература есть продукт иной формы сознания, которое условно можно назвать индивидуальным сознанием» (там же, 31, 32). Фольклор, по мнению В. Я. Проппа, обладает историческим сознанием. Несмотря на единодушное мнение трех выдающихся ученых и на то, что эта концепция, судя по всему, соответствует истинному положению вещей, вопрос о первичности фольклора и вторичности литературы требует дальнейшего исследования и подтверждения материалом. Важнейшим звеном такого исследования окажется определение генезиса ряда народных обрядов и реконструкция их древнейшего состояния.

В той же статье В. Я. Пропп поднял вопрос о границах, или содержании, фольклора и о его социальной базе. Полемизируя с западными фольклористами, В. Я. Пропп достаточно жестко ограничил сферу бытования фольклора и его сущность. Это видно из определения: «Под фольклором понимается только духовное творчество, и даже уже словесное поэтическое творчество» (там же, 18), в то время как для большинства западных фольклористов полем их научной деятельности оказывается одновременно и материальная, и духовная культура. Взгляд на социальную базу фольклора тоже различается: если в западной фольклористике, как правило, изучается культура одного слоя населения, а именно крестьянства, то в нашей фольклористике, по мнению В. Я. Проппа, «фольклором мы будем называть творчество всех слоев населения, кроме господствующего, творчество которого относится к литературе» (там же, 17–18). Это мнение разделяет большинство фольклористов нашей страны. И хотя оно не бес-

спорно, оно все же имеет то преимущество, что охватывает более широкий спектр явлений и большее число текстов. Проблема социальной базы фольклора, социальной принадлежности носителей фольклора в целом и его разновидностей в частности — одна из важнейших проблем, связанных с внутренним разграничением фольклора как системы и с функционированием фольклора как репертуара отдельных социальных групп.

Применительно к славянскому материалу, т. е. к материалу не доисторическому, можно с уверенностью сказать, что фольклор был всегда крестьянским и крестьяне были той средой, которая не только хорошо сохраняла фольклор, но и создавала благоприятные условия для его развития. Нельзя не признать, что классический фольклор, с разветвленной системой жанров, с богатой традицией и с хорошо сохранившейся «живой стариной», бытовал и еще бытует только в крестьянской среде. С ростом городов, ремесел, с классовым и профессиональным расслоением общества появился тот вид устного или окололитературного творчества, который во многих странах назван «третьей культурой», а у нас — городским, или лубочным, или ярмарочным фольклором, о котором речь шла выше. Союз «или» в данном случае соединяет не синонимы, а близкие друг к другу, но все же не одинаковые явления городской словесной культуры. Долгое время считалось, что основой или стержнем городского фольклора является рабочий фольклор. Его разыскивали, записывали, публиковали. Но, как правильно заметил В. Я. Пропп, в прошлом, на начальной стадии своего существования, рабочие песни сохраняли формальную связь с крестьянской традицией, но затем влияние русской классической поэзии возобладало, хотя и выразилось в упрощенной поэтической форме. По суждению В. Я. Проппа, «песни эти не вполне подходят под понятие фольклора, основанное на изучении крестьянской поэзии, но это не литература в том смысле, как ее понимает большинство историков литературы. Это такая область народного творчества, где литература и фольклор смыкаются» (там же, 80). Несовершенство рабочей поэзии и рабочего фольклора объяснялось их новизной, «первой ступенью совершенно нового качества поэзии», но дальнейших ступеней в общем не последовало и, вероятно, трудно серьезно говорить о существовании современного рабочего фольклора.

Современный городской фольклор, если сравнивать его с сельским фольклором или даже городским фольклором начала века, сократил и изменил свою небогатую систему жанров, и, по тонким наблюдениям С. Ю. Неклюдова, в результате этого «на первый план выдвинулись жанровые комплексы либо относительно недавнего происхождения (романс), либо весьма существенно модифициро-

ванные (анекдот, «несказочная проза» — от былички и мемората до таких слабо структурированных образований, как слух и сплетня). Однако в этих случаях непосредственная преемственность с традиционным фольклором либо проблематична, либо вообще исключена» (Неклюдов 1995, 3–4). Помимо изменения и редукции несложной системы жанров, произошло и обмельчание и сильное дробление групп носителей фольклора. По справедливому суждению С. Ю. Неклюдова, современный городской фольклор стал «полицентричен» и в значительной степени «фрагментирован в соответствии с социальным, профессиональным, клановым, даже возрастным расслоением общества, с его распадом на слабо связанные между собой ячейки, не имеющие общей мировоззренческой основы. Как правило, городской фольклор функционально маргинален, поскольку фундаментальные идеологические потребности горожан удовлетворяются другими способами» (там же, 3). К тому же такие мини-группы или «мини-неотрадиции» стремятся к некоторой закрытости, клановой обособленности и к клановому стилю.

Все это позволяет нам сопоставить признаки традиционного крестьянского фольклора с признаками нового городского «фольклора». К ним относятся: а) устойчивость репертуара в системе жанров и во времени / неустойчивость, быстрая смена репертуара; б) наличие разветвленной системы жанров и ее консервативность, устойчивость / значительная редукция жанровой парадигмы, расплывчатость границ жанра; в) относительная независимость от литературы, традиционность / значительная зависимость от литературного и окололитературного репертуара, подвижность; г) широта социальной базы (в XIX в. $\frac{4}{5}$ населения были крестьянами) / узость социальной базы, связь с мелкими социальными группами и профессиями. Традиционный (крестьянский) фольклор обладает первыми признаками в оппозиционной паре признаков, городской, или «новый» фольклор — вторыми. Это соотношение дает нам право оценивать «новый фольклор» как своего рода антифольклор, способный иметь и устную, и письменную форму, но сохраняющий, как правило, анонимность.

Такой вывод ни в коем случае не означает, что «антифольклор», или нечто заявившее о себе «после фольклора», не достойно внимания, собирания и исследования. Только может быть, что это новое явление потребует особого социологического подхода и некоторых специфических или дополнительных способов изучения. Во всяком случае мы должны, как призывает А. С. Каргин, «признать городской фольклор за реальность» (Каргин 1995, 16) и, может быть, придать этой реальности особый статус.

Р. С. В статье приведено множество цитат и повторено немало устоявшихся и общепринятых положений. Цель автора состояла в том, чтобы поменьше говорить от себя и, предоставляя слово нашим предшественникам, еще раз напомнить читателю о том наследстве, от которого мы не отказываемся.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. От А. Н. Веселовского до наших дней... // Живая старина, 1996. № 2. С. 2–5.

ПЕТР ГРИГОРЬЕВИЧ БОГАТЫРЕВ и РОМАН ОСИПОВИЧ ЯКОБСОН

В списке опубликованных трудов П. Г. Богатырева, насчитывающем более трехсот единиц, очень мало работ, выполненных в соавторстве. Единственным ученым, с которым П. Г. написал несколько статей, притом значительных и ярких, был Р. О. Якобсон. И это не удивительно. Судьба П. Г. очень рано скрестилась с судьбой Р. О., и добрая половина жизненного пути двух замечательных филологов прошла вместе. Они были людьми одной «бури и натиска», одного поколения. Их поколение прошло через русскую революцию, внесло в филологическую науку новые идеи и методы, новый подход к фактам и в то же время сохранило живую связь с классической русской традицией, созданной усилиями А. Н. Афанасьева, Ф. И. Буслаева, А. А. Потебни, А. Н. Веселовского и др. Это, уже ушедшее от нас поколение само стало классическим. П. Г., будучи всего на три года старше своего научного собрата Р. О., участвует вместе с ним в фольклорно-диалектологических экспедициях (Вере́йский уезд Московской губ.), с марта 1915 г. в Московском лингвистическом кружке, послужившем прообразом основанного в 1926 г. Пражского лингвистического кружка, где П. Г. и Р. О. также были вместе почти до начала Второй мировой войны.

Система гимназического образования в дореволюционной России была построена так, что уже сама по себе побуждала к научным наблюдениям и творческой мысли. Об этом вспоминает Р. О. и говорит, что с первого класса гимназии (1906–1907 гг.) его учитель русского языка В. В. Богданов, известный этнограф и редактор «Этнографического обозрения», приучал его к сознательному пониманию предмета. В. В. Богданов был также домашним учителем Н. С. Трубецкого, который уже в зрелом возрасте с благодарностью отмечал, что учитель требовал от него не столько готовых сочинений, сколько планов для сочинений, считая это самым главным. Именно В. В. Богданову и университетскому профессору В. Ф. Миллеру и Р. О. Якобсон, и Н. С. Трубецкой обязаны своим интересом к фольклору¹. Незадолго до смерти

¹ У П. Г. Богатырева, Р. О. Якобсона и Н. С. Трубецкого интерес к фольклору и полевой работе мог вызвать и профессор Д. Н. Ушаков, который руководил Московской диалектологической комиссией и сам начинал свой научный путь с публикации в 1896 г. «Материалов по народным верованиям великорусов», опубликованных в «Этнографическом обозрении». В этом же журнале впоследствии публиковали свои первые работы Н. С. Трубецкой и П. Г. Богатырев, одна из первых работ которого называлась «Верования великорусов Шенкурского уезда» (1918 г.). В университете и Богатырев, и Якоб-

Р. О. рассказывал своей супруге Кристине Поморской, что увлеченность Н. И. Нарского устным и письменным русским словом и авторитет В. Ф. Миллера толкнули его на изучение и собирание русского фольклора. «Меня сразу, — отмечал Р. О., — поразил тот факт, что памятники народной поэзии ученые искали преимущественно в дальних углах страны, а на деле живая фольклорная преемственность находила себе место под Москвою, да и в самой Москве. Вот я и стал собирать московские предания, продолжавшие жить в городских дворах, хоровые и обрядовые песни, неизменно распевавшиеся на окраинах Москвы, частушки и протяжные песни, глубоко укоренившиеся поверия и приметы, а также улащавшие обыденный разговор пословицы и загадки и в обилии бытовавшие среди московской детворы считалки и бытовые прибаутки. Мои первые любительские записи, — пояснял Р. О., — подготовили меня к полевой фольклорной работе, которой я занимался в первые годы университетской жизни вместе с двумя товарищами по университету, ближайшим моим другом и даровитейшим этнографом Петром Григорьевичем Богатыревым (1893–1971) и Николаем Феофановичем Яковлевым (1892–1974), впоследствии перешедшим от русской народной словесности к выдающимся трудам по звуковой и грамматической структуре языка» (Якобсон, Поморска 1982, 4.).

Как известно, результатом экспедиции в Верейский уезд в 1915–1916 гг. была впоследствии исчезнувшая рукопись монографии, содержащая материал подмосковного фольклора всех жанров, входящих в активный репертуар: обрядов, обычаев, поверий, сказок, песен, пословиц, поговорок, загадок, частушек — всего того, что преломлялось и передавалось в фольклорной форме. Задача состояла не только в создании инвентаря текстов, в полном описании и собрании репертуара, но и в определении жанров и форм, отражающих быт, нравы и труд коллектива. Немного позже перед П. Г. и Р. О. возник вопрос, волновавший в ту пору многих: является ли фольклор результатом коллективного или индивидуального творчества? Молодые московские филологи П. Г. и Р. О. нашли тогда, как мне представляется, ключ к решению этого вопроса, выдвинув на первый план факт «коллективной „цензуры“ фольклорного произведения» в качестве предпосылки, необходимой для существования самого фольклорного произведения. Вот как описывает Р. О. ситуацию в русской и мировой фольклористике в начале нашего века: «История отношения недавних поколений ученого мира к русскому фольклору сложна. В годы моей

сон, и Трубецкой в шутку назывались «ушаковскими мальчиками», так как они группировались вокруг своего профессора и встречались в диалектологическом кружке под руководством Д. Н. Ушакова.

учебы старшим поколением был выдвинут ряд скептических возражений. В частности, была поставлена под вопрос доисторическая древность устной традиции. И в западной, и в русской науке были взяты под сомнение самоценность и своеобычность народной словесности. Ученым этого направления таковая представлялась серией отголосков индивидуальной литературной деятельности высших слоев исторического прошлого, и притом прошлого относительно недавнего... Нам предстояло шаг за шагом преодолевать принципы и приемы работы фольклористов старших поколений. В вопросе фольклорных текстов нас все более интересовали особенности их структуры» (Якобсон, Поморска 1982, 11–12). Именно структура фольклорного произведения, его поэтика, а также традиционность репертуара, по мнению Р. О. и П. Г., свидетельствуют о первостепенной роли коллективного творчества в создании и преемственности народной словесности. «Следует отметить, — пояснял ситуацию Р. О., — что этот новый взгляд настолько расходился с господствующими воззрениями, что даже Богатырев, печатая в 1922 году в Берлине подготовленную еще в Москве 1919 года нами обоими „Программу изучения народного театра“, вычеркнул из корректуры пункт о коллективном творчестве и этим побудил меня изъять из печати ссылку на мое участие в подготовке нашей программы. Когда в конце двадцатых годов мы с Богатыревым разработали этот вопрос в статье для сборника в честь голландского языковеда и фольклориста Схрайнена..., мы встретили, с одной стороны, живейшую поддержку юбиляра в специальной статье, а затем и в книге о голландском фольклоре, с другой же стороны — упорные возражения русских фольклористов традиционного толка, особенно Бориса Матвеевича Соколова (1889–1941), и только теперь, за последние годы наши тезисы были переведены на различные языки и получили признание в связи с общей эволюцией лингвистических и фольклористических теорий, хотя и поныне продолжают и на Востоке, и на Западе по старинке выступать отрицатели коллективного творчества» (там же, 12–14).

Позиция так называемого синхронного метода в фольклоре была сформулирована П. Г. в 1929 г. в его известной книге о магических действиях, обрядах и верованиях Подкарпатской Руси. Он писал: «Давно пора от бесчисленных гипотез о первоначальном значении обрядов или о первоначальной религии в древнеславянский период перейти к экспериментальному анализу фактов, которые мы можем наблюдать ежедневно, к множеству интереснейших проблем, касающихся современного состояния народных верований, обрядов, магических действий и пр.... Точные факты, проанализированные синхронным методом с учетом современного состояния обрядов, позволяют нам прежде

всего осветить их историю и, во всяком случае, поколеблют гипотезы, не основанные на реальных данных» (Богатырев 1971, 178–179).

Насколько актуальны эти слова П. Г. и в наши дни, спустя более шести десятилетий после их написания, говорить не приходится. Их злободневность и справедливость ощутил и Р. О., рассказывая К. Поморской о научных поисках и предвидениях, характерных для молодых московских филологов-студентов в годы Первой мировой войны: «Анализ фольклорных произведений, жанров и их соотношений как единого целого открывал нам глаза на новые проблемы, в частности в новом свете выступали исконные мифологические мотивы, и не случайно в русской и международной науке современности так подвинулась сравнительная мифология и подверглась глубокому развитию лежащая в ее основе теория. Доисторическая древность многого того, что таится в этих пережиточных элементах, приобретает подлинную убедительность, когда магические акты и верования в фольклорной среде нашего века планомерно подвергаются синхронической интерпретации, как это было сделано П. Г. Богатыревым в деревнях Закарпатской Украины. Раздвигается и приобретает все новую убедительность не только глубочайший временной диапазон фольклорных показаний, но и их широчайший пространственный диапазон. Таковому недоставало убедительности, пока механистические приемы старших разысканий о диффузии не уступили места структурному анализу экспансии фольклорного достояния. И, наконец, дождалась своеобразной реабилитации основа романтической концепции фольклора как творчества коллективного» (Якобсон, Поморска 1982, 13).

В том же 1929 г. появилась совместная статья Богатырева и Якобсона об устной народной словесности как особом явлении. В ту же пору Р. О., как и Н. С. Трубецкого, интересовали вопросы параллелизма в развитии разных сторон и элементов культуры, их ценность, волновали проблемы соотношения и разграничения языка, литературы и народного творчества. Полвека спустя Р. О. так оценивал свою совместную с П. Г. работу: «После предложений Гаагскому международному лингвистическому съезду и „Проблем изучения литературы и языка“ (декларации, написанной Якобсоном в тесном сотрудничестве с Тыняновым. — Н. Т.) последним из трех декларативных выступлений, состоявшихся по моей инициативе в конце двадцатых годов, были именно Богатырева и мои совместные тезисы „К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения“, сформулированные в 1929 году параллельно с уже упомянутой выше статьей „Фольклор как особая форма творчества“ и опубликованные в дискуссионном порядке польским этнографическим журналом „Lud Slowianski“ в 1931 году. Нами был поставлен вопрос о различном содержании по-

нятий: „бытие фольклорного произведения и литературного произведения“, и соответственно содержанию понятий — литературная и фольклорная преемственность. Непрерывность фольклорной традиции противопоставлялась прерывности в истории литературной системы ценностей. Привычная идея „вечных спутников“ сменялась идеей вечных встреч и разлук. Забытые писатели воскрешались на протяжении эволюции художественных вкусов и становились соучастниками в системе литературных ценностей данного момента наравне с современными художниками слова. Короче говоря, вставала на очередь идея прерывистого времени и обратного временного хода, т. е. возможность возвращения к классикам или даже возможность включения в очередной репертуар художественных ценностей, первоначально непризнанных, их посмертная реабилитация и воскрешение. Вся эта литературная проблематика бросала свет на характер временной линии развития языка, в частности на различия между языком устным, а с другой стороны — письменным, позволявшим усвоение и реставрацию стародавних канонов» (Якобсон, Поморска 1982, 52–53).

Снова нельзя не удивиться своевременности и убедительности положений, выработанных в самом конце двадцатых годов двумя единомышленниками и соавторами — Богатыревым и Якобсоном. В наши дни, когда мы оказываемся свидетелями в прямом смысле «посмертной реабилитации» репрессированных и эмигрантских писателей, воскрешения их произведений и всего творчества, трудно не ощутить «обратного временного хода» и не признать его исторической целесообразности и полезности в определенных условиях и в определенную эпоху. Однако эти положения были выдвинуты совсем в иной обстановке и в те времена, когда в нашей стране громко звучали призывы сбросить Пушкина, Толстого и иже с ними с «парохода современности» и пойти путем «пролетарской культуры». Эта «культура» насаждалась и представлялась научной общественности как вершина прогресса, а все историческое развитие литературы и литературных ценностей — как путь к прогрессу, как смена одних направлений и методов творчества другими, подобно смене социально-экономических формаций, определяющих к тому же и непрерывный ход литературно-художественного прогресса. Непримируемость казенных литературных и литературоведческих кругов по отношению к идеям и методам Богатырева–Якобсона была, таким образом, не только внешняя (оба филолога жили долгое время за границей, в «буржуазном» мире), но и внутренняя, принципиальная, так как многие идеи Пражской школы, создателями которой, наряду с Н. С. Трубецким, В. Матезиусом, П. Н. Савицким, Б. Гавранком и др., были П. Г. и Р. О., оказывались неприемлемыми для официального литературоведения и фольклористики 30–60-х гг.

Созвучны были идеи зачинателей пражского структурализма и в области культурно-филологической географии (лингвистической и фольклорной географии). Среди «пражан» было несколько представителей движения «евразийцев». Евразийцы объединяли интеллектуальные, академические умы русской эмиграции идеей особой культурно-исторической роли России, представляющей собой отдельный культурный континент «Евразию». Среди евразийцев проблемами географического пространства успешно занимался П. Н. Савицкий, которого Р. О. метко назвал «даровитым провидцем структурной географии». В 1931 г. в Париже Р. О. Якобсон опубликовал ныне широко известную работу «К характеристике Евразийского языкового союза». Она, по словам автора, вызвала «на первых порах резко критические отзывы филологических авторитетов, которые не подвергали сомнению собранные мною факты, но отказывались приписать таким знакам общности какое бы то ни было научное значение, объявляя все эти многочисленные примеры простою случайностью» (Якобсон, Поморска 1982, 65–66). Однако со временем идея языковых союзов утвердилась в науке, поддержанная энергичным развитием лингвистического картографирования и ареального языкознания. Результаты, полученные лингвистическим атласом Европы, показывают, какую богатую историко-культурную информацию можно извлечь из изоглосс, линий на географической карте, объединяющих однородные и разграничивающих различные явления и показатели. П. Г. Богатырев в другом евразийском издании — «Тридцатые годы» — занимался проблемой фольклорных изоглосс (или, как бы теперь сказали, «изодокс»), распространением и скрещением русской народной словесности с фольклором сопредельных народов. Другими словами, идея языкового союза подкреплялась фольклорным материалом и перерастала в идею фольклорного союза или союза фольклорно-языкового. Статья эта по понятным причинам (достаточно вспомнить отношение в 30-е гг. властей СССР к евразийцам) была написана П. Г. под псевдонимом «Иван Савельев» и потому не отмечена в опубликованной библиографии П. Г. Богатырева (Савельев 1931). Но проблема картографирования и роли пространственного фактора в его бытовании и развитии ставилась и раскрывалась П. Г. и в других работах, прежде всего в статье «К вопросу об этнологической географии», опубликованной в журнале «Slavia» в 1929 г. Она обсуждалась также на международных форумах — на Втором съезде славянских географов и этнографов в 1927 г. (доклад П. Г. «Этнологическая география и синхронистический метод»), на Втором международном конгрессе антропологов и этнографов в Копенгагене (участие П. Г. в совещании европейских этнографов по картографированию материальной и духовной культуры), на Четвертом междуна-

родном съезде славистов в Москве. На этом съезде П. Г. в сборнике ответов на вопросы заявил, что «необходимо поднять вопрос о координации работы по картографированию фольклора между фольклористами-славистами и исследователями, занимающимися фольклором народов, соседящих со славянскими странами» (Сборник 1958, 276). Координация работ, однако, не была предпринята, а тем более достигнута, и вряд ли она может осуществиться и в наше неустойчивое время. Тем не менее не следует забывать, что конец двадцатых — начало тридцатых годов были временем серьезного интереса к фольклорной географии в нашей стране, о чем свидетельствует ряд статей того времени, принадлежавших А. И. Никифорову, В. М. Жирмунскому, Р. Р. Гельгардту². Лидировал в этой области, безусловно, П. Г. Богатырев.

П. Г. и Р. О. в начале 20-х гг. успешно выполняли ответственную, нелегкую по тем временам роль научных представителей отечественной филологии за рубежом. Они осуществляли живую связь ученых, оставшихся на родине, с теми, кто волею жестокой судьбы ее лишился. В трех выпусках первого номера пражского журнала «*Slavia*» публиковался вышедший позже отдельным изданием обзор П. Г. и Р. О. «Славянская филология в России за гг. 1914–1921» (Богатырев, Якобсон 1923). Этот обзор показал, что русские слависты в тяжелую годину невзгод и жестоких испытаний оставались верными себе и испытывали скорее подъем, чем упадок духа. Совместно с Р. О. написаны были П. Г. и три небольшие, но весьма любопытные заметки о Л. Н. Толстом.

Совместные работы так же, как и работы П. Г. и Р. О. в отдельности, оставили нам драгоценные свидетельства общности идей, общности поисков новых путей, общности задач, всего того, что позволяет нам и побуждает нас говорить о школе, которую мы называем «пражской» или «структуралистской» и которая имеет последователей и блестящих продолжателей и в наше время. Однако, к сожалению, в наши дни остаются неизвестными и нераскрытыми многие детали совместной работы, диалогов и отношений между П. Г. и Р. О. В ряде случаев мы пользуемся косвенными данными. Опубликованная переписка Якобсона с Трубецким вводит нас в неповторимый по стилю и по духу мир эмигрантской научно-интеллектуальной среды. К этой среде принадлежал и П. Г. Корреспонденция П. Г. и Р. О. нам неизвестна: или ее не было, или она утеряна, или сохранилась фрагментарно и ждет своего открытия и публикации. Тем важнее и дороже для нас те немногочисленные личные свидетельства, которые носят непринужденный, иногда почти интимный характер. Такими именно и являются беседы Романа Якобсона с Кристиной Поморской. Их ценность,

² Подробнее см.: Толстые 1986, 3–8.

помимо прочего, еще и в том, что их ведет не Якобсон 20-х или 30-х гг., а Якобсон, проживший жизнь и подошедший к могиле, что он сам дает оценку прошлых событий и прошлых отношений и что в этих отношениях П. Г. отводится значительное место. Именно по этой причине автор настоящей статьи, лично знавший и П. Г., и Р. О. и общавшийся с ними (хотя с Р. О. в меньшей мере, чем с П. Г.), предпочел пойти путем максимального обращения к цитатам из еще малоизвестных «Бесед» и минимального собственного комментария. Насколько такой путь изложения удачен, судить читателю.

Первая публикация:

Н. И. Толстой. Петр Григорьевич Богатырев и Роман Осипович Якобсон // Живая старина, 1994. № 1. С. 10–13.

ЛИТЕРАТУРА

Список сокращений, использованных в библиографии

- БАН Българска академия на науките. София.
- ГЕМБ Гласник Етнографског музеја у Београду. Београд.
- ГЗМ Гласник Земалског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву. Сарајево.
- ЖМНП Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
- ЖС Живая старина. СПб., 1891–1916. М., 1994–.
- ЗРНМ Зборник радова Народног музеја. Чачак, 1970–. Књ. 1–.
- ИОЛЕАЭ Известия Имп. Об-ва любителей естествознания, археологии и этнографии. М.
- МУРЕ Матеріяли до українсько-руської етнології й антропології. Львів, 1899–1918, 1929.
- РФВ Русский филологический вестник. Варшава.
- САН(У) Српска академија наука (и уметности). Београд.
- СБНУ Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
- Сб. ОРЯС Сборник Отделения русского языка и словесности. СПб.
- СБФ Славянский и балканский фольклор. М.
- СБЯ Славянское и балканское языкознание. М.
- СЕЗб Српски етнографски зборник. Београд.
- СХИФО Сборник Харьковского историко-филологического общества. Харьков.
- СЭ Советская этнография. М.
- ТФ Тенишевский фонд. Государственный музей этнографии (СПб.). Этнографическое бюро кн. Тенишева.
- ЧОИДР Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. М.
- ЭО Этнографическое обозрение. М., 1889–1916. Кн. 1–112.
- АНУ БиН Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
- GZM Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine. Sarajevo.
- ZNŽO Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.
- ZWAK Zbiór wiadomości do antropologii krajowej. Kraków.

- Азадовский 1958, 1963 — *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1; 1963. Т. 2.
- Алпатов 1991 — *Алпатов В. М.* История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991.
- Аничков 1903, 1905 — *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1; 1905. Ч. 2.
- Аничков 1923/1924 — *Аничков Е. В.* Последние работы по славянским религиозным древностям // *Slavia. Praha*, 1923/1924. R. 2.
- Анненков 1878 — *Анненков Н.* Ботанический словарь. СПб., 1878.
- Антонијевић 1971 — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. Београд, 1971 (СЕЗБ. Књ. 83).
- Арнаутов 1913 — *Арнаутов М.* Фолклор от Еленско. Наблюдения и материали // СБНУ, 1913. Кн. 27. С. 1–389 (отд. пагинации).
- Арнаутов 1943 — *Арнаутов М.* Български народни празници. Хемус, 1943.
- Арнаутов 1971 — *Арнаутов М.* Студии върху българските обреди и легенди. София, 1971. Т. 1.
- Арх. АВГ — Личный архив А. В. Гуры (указывается год записи).
- Арх. ЕИМ — Архив на Етнографския институт с музей БАН. София.
- Арх. НТ — Архив Н. И. Толстого. Ответы на анкету о вызывании дождя в Полесье.
- Арх. Пин. — Картотека словаря русских народных говоров Архангельской губ. Пинежского у. СПб.
- Астахова 1928 — *Астахова А. М.* Заговорное искусство на Пинеге // Крестьянское искусство СССР. Л., 1928. Кн. 2. С. 33–76.
- Афанасьев 1–3 — *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865–1869. Т. 1–3.
- Афанасьев 1985 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М., 1985. Т. 1.
- Бабовић 1963 — *Бабовић Гл.* Оролик. Историја, живот и обичаји једног сремског села. Београд, 1963 (СЕЗБ. Књ. 76).
- Байбурин 1983 — *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Балов 1891 — *Балов А.* Сон и сновидения в народных верованиях // ЖС, 1891. Вып. 4. С. 208–213.
- Бандић 1991 — *Бандић Д.* Народна религија Срба у 100 појмова. Београд, 1991.
- Барјактаровић 1973 — *Барјактаровић М. Р.* Питање «једноданчића» из наших народних веровања // ГЕМБ, 1973. Књ. 36. С. 67–79.
- Барјактаровић 1952 — *Барјактаровић М.* О земљишним међама у Срба. Београд, 1952.
- Барсов 1872 — *Барсов Е. В.* Причитания Северного края. М., 1872. Т. 1.
- Басни Эзопа — Басни Эзопа. М., 1993.
- Беговић 1887 — *Беговић Н.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Беларускі фальклор 1973 — Беларускі фальклор у сучасных запісах. Мінск, 1973.

- Белицер, Маслова 1954 — *Белицер В., Маслова Г.* Против антимарксистских извращений в изучении одежды // СЭ, 1954. № 3.
- Белобрѣанин 1911 — *Белобрѣанин Ж. Ж.* Врачање да не пада град. Из околине Врњачке Бање // Киџа, VII, № 21. Ниш, 1911.
- Берегулева-Дмитриева 1991 — *Берегулева-Дмитриева Т. Г.* Зеленин и его сборник // Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. М., 1991. С. 502–518.
- Берков 1946 — *Берков П. Н.* Ломоносов и фольклор // М. В. Ломоносов. Сборник статей и материалов. М.; Л., 1946. Т. 2.
- Бернштейн 1961 — *Бернштейн С. Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков. М., 1961.
- Бессонов 1861 — *Бессонов П.* Калекы перехожие. М., 1861. Вып. 2.
- Бицевски 1977 — *Бицевски Т.* Кон пчеларските песни во Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1977. Год. 10. № 19–20. С. 149–157.
- Благојевић 1978 — *Благојевић Н.* Вук у народним обичајима и веровањима у Ужичком крају // Ужички зборник. Ужице, 1978. № 7.
- БМ — Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. А. Стойнев. София, 1994.
- БНТ 1; 4 — Българско народно творчество. Т. 1. Юнашки песни. София, 1961; Т. 4. Митически песни. София, 1964.
- Бобчев 1894 — *Бобчев Н.* Песни из личния живот от Елена // СБНУ, 1894. Кн. 10.
- Бован 1979 — *Бован М.* Српске народне загонетке са Косова и Метохије. Приштина, 1979.
- Богаевский 1889 — *Богаевский П.* Заметки о народной медицине // ЭО, 1889. № 1. С. 101–105.
- Богатырев 1916 — *Богатырев П. Г.* Веравания великоруссов Шенкурского уезда // ЭО, 1916. № 3–4. С. 42–80.
- Богатырев 1932–1934 — *Богатырев П. Г.* «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев // *Lud słowiański*. Kraków, 1932. Т. 3, z. 1, dz. B. S. 107–114; 1934. Т. 3, z. 2, dz. B. S. 212–273.
- Богатырев 1971 — *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богатырев, Якобсон 1923 — *Богатырев П. Г., Якобсон Р. О.* Славянская филология в России в годы войны и революции. Берлин, 1923.
- Богатырев, Якобсон 1931 — *Богатырев П., Якобсон Р.* К проблеме размежевания фольклористики и литературоведения // *Lud słowiański*. Kraków, 1931. Т. 2, z. 2, dz. B. S. 230–233.
- Богданович 1895 — *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белоруссов. Гродно, 1895.
- Болонев 1978 — *Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.
- Бошковић-Матић 1962 — *Бошковић-Матић М.* Народни обичаји // ГЕМБ, 1962. Књ. 25. С. 135–210.

- Брагина 1980 — *Брагина Н. А.* Диалектная лексика обрядов семейного цикла (родинного и похоронного) Череповецкого и Шекснинского районов Вологодской области. Дипломная работа. МГУ, 1980.
- Брајевић 1929 — *Брајевић М.* Празноверице у Јеленку // ГЕМБ, 1929. Књ. 4. С. 114–115.
- Бубало-Кордунаш 1932 — *Бубало-Кордунаш М.* Народне празноверице из Дероња у Бачкој // ГЕМБ, 1932. Књ. 7. С. 82–89.
- Будилович 1869 — *Будилович А. М.* Ломоносов как натуралист и филолог. СПб., 1869.
- Будилович 1875 — *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе. СПб., 1875.
- Будовниц 1964 — *Будовниц И. У.* Юродивые Древней Руси // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1964. Вып. 12.
- Булгаковский 1890 — *Булгаковский Д. Г.* Пинчуки. Этнографический очерк. СПб., 1890.
- Бунин 1986 — *Бунин Ив.* Избранное. Свердловск, 1986.
- Бушетић — *Бушетић Т. М.* У Пољни. Архив САНУ. Етнографски зборник. Бр. 100–21.
- БХ — Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- ВА — BYZANTINA AINIGMATA. Византијске загонетке. Београд, 1986.
- Вакарелски 1935 — *Вакарелски Х.* Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1. Бит от Х. Вакарелски // Тракийски сборник. София, 1935. Кн. 5.
- Вакарелски 1961 — *Вакарелски Х.* Принос към проучване на семейните обичаи на Панагюрско в миналото // Панагюрище и Панагюрският край в миналото. София, 1961. Сб. 2. С. 53–85.
- Вакарелски 1974 — *Вакарелски Хр.* Етнография на България. София, 1974.
- Вакарелски 1990 — *Вакарелски Х.* Български погребални обичаи. София, 1990.
- Васиљевић 1960 — *Васиљевић М. А.* Народне мелодије Лесковачког краја. Београд, 1960.
- Васић 1979 — *Васић О.* Остаци игара везаних за обреде у околини Бујановца // ГЕМБ, 1979. Књ. 43. С. 221–232.
- Вељић 1925 — *Вељић М. М.* Обичаји и веровања из Јовца. Различита грађа за народни живот и обичаји // СЕЗБ, 1925. Књ. 32. С. 389–395.
- Веселовский 1863 — *Веселовский А. Н.* Извлечения из отчетов лиц, отправленных за границу для приготовления к профессорскому званию // ЖМНП, 1863. Декабрь. Ч. 120.
- Веселовский 1870 — *Веселовский А. Н.* Вилла Альберти. Новые материалы для характеристики литературного и общественного перелома в итальянской жизни XIV–XV столетия. М., 1870.
- Веселовский 1879 — *Веселовский А. Н.* Критические и библиографические заметки // ЖМНП, 1879. Сентябрь. Ч. 225.

- Веселовский 1938 — *Веселовский А. Н.* Собрание сочинений. М.; Л., 1938. Т. 16.
- Веселовский 1940 — *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. Л., 1940.
- Вървания 1930 — Вървания и обычаи нашего народа на Святый вечер и Рождество // Подкарпатска Русь. Ужгород, 1930. Роч. 7. Ч. 3. С. 61–64.
- Виноградова 1978 — *Виноградова Л. Н.* Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 7–26.
- Виноградова 1982 — *Виноградова Л. Н.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982.
- Виноградова 1986 — *Виноградова Л. Н.* Мифологический аспект полесской «русальной» традиции // СБФ. Духовная культура Полесья. М., 1986. С. 88–133.
- Виноградова 1993 — *Виноградова Л. Н.* Заговорные формулы от детской бессонницы как тексты коммуникативного типа // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. М., 1993. С. 153–164.
- Виноградова, Толстая 1994 — *Виноградова Л. Н., Толстая С. М.* К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии // СБФ. Вераования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 16–43.
- Влаховић 1935 — *Влаховић В.* Неколико народних обичаја // ГЕМБ, 1935. Књ. 10. С. 118–123.
- Вольтер 1890 — *Вольтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии // Зап. Имп. Русского географического общества по отделению этнографии. СПб., 1890. Т. 15, вып. 1.
- Всеволодский-Гернгросс 1928 — *Всеволодский-Гернгросс В. Н.* Крестьянский танец // Крестьянское искусство СССР. II. Искусство Севера II. Л., 1928. С. 235–248.
- Вукова грађа 1934 — Вукова грађа // СЕ36, 1934. Књ. 50. С. 9–93.
- Вукмановић 1962 — *Вукмановић Ј.* Божићни обичаји у Боки Которској // ZNŽO, 1962. Кпј. 40. С. 491–503.
- Вулетих-Вукасовић 1934 — *Вулетих-Вукасовић В.* Призријевање // СЕ36, 1934. Књ. 50. С. 155–195.
- Вълчинови 1892 — *Вълчинови Ц. и В.* Баяния, врачувания и лекувания // СБНУ, 1892. Кн. 8. С. 153–155.
- Гальковский 1916, 1913 — *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Харьков, 1916. Т. 1; М., 1913. Т. 2.
- Генчев 1974 — *Генчев С.* Обичаи и обреди за дъжд // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 345–351.
- Генчев 1974а — *Генчев С.* Празници, обичаи и обреди // Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974. С. 265–300, 345–359.
- Генчев 1975 — *Генчев С.* Обичаи Герман в Добруджа // Векове, 2/73. София, 1975.
- Генчев 1979 — *Генчев Ст.* Общи елементи в обичайната система на българин и русин. Българският Петлов ден и руската Троециплатница // Българска етнография. София, 1979. № 2. С. 21–37.

- Георгиев 1894 — *Георгиев И. Г.* Народни обичаи // СбНУ, 1894. Кн. 10.
- Георгиева 1931 — *Георгиева Е.* Народен календар от село Смилево (Битолско) // Македонски преглед. София, 1931. Год. 6. Кн. 4.
- Георгиева 1960 — *Георгиева М.* Бојадисување и шарање на велигденски јајца во Скопје и околицата // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. Кн. 1. С. 179–192.
- Георгиева 1983 — *Георгиева И.* Българска народна митология. София, 1983.
- Георгиева, Дражева 1980 — *Георгиева И., Дражева Р.* Семейни обичаи // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980.
- Георгиева-Стойкова 1956 — *Георгиева-Стойкова С.* Огницето в българския бит. София, 1956.
- Геров 4 — *Геров Н.* Речник на българский язык. Пловдив, 1901. Ч. 4.
- Гинчов 1892 — *Гинчов Ц.* Баянния, врачувания и лекувания // СбНУ, 1892. Кн. 8. С. 144–153 (отд. пагинации).
- Гнатюк 1912 — *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології. Т. 2, в. 2 // Етнографічний збірник. Львів, 1912. Т. 34.
- Гнатюк 1991 — *Гнатюк В. М.* Останки передхристиянського світопогляду наших предків // Українці: Народні вірування, повір'я, демонологія. Київ, 1991. С. 383–406.
- Грбић 1909 — *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из Среза Бољевачког // СЕЗб, 1909. Кн. 14. С. 1–382.
- Грѓић-Бјелокосић 1896 — *Грѓић-Бјелокосић Л.* Из народа о народу. Мостар, 1896.
- Гривна 1973 — *Гривна В.* Народні звичаї Маковиці. Пряшів, 1973.
- Гринкова 1928 — *Гринкова Н. П.* Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губернии // Ржевский край. Ржев, 1928. Сб. 1.
- Грипченко 1895, 1896 — *Грипченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Т. 1; 1896. Т. 2.
- Гура 1986 — *Гура А. В.* Дождь во время свадьбы // СБФ. М., 1986. С. 30–33.
- Даль 1957 — *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1957.
- Даль 1–4 — *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Изд. 4. СПб.; М., 1912–1914. Т. 1–4.
- Данильченко 1869 — *Данильченко Н.* Этнографические сведения о Подольской губернии. Каменец-Подольский, 1869. Вып. 1.
- Дебелковић 1907 — *Дебелковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу // СЕЗб, 1907. Кн. 7. С. 173–332.
- Дебелковић 1934 — *Дебелковић Д.* Веровања српског народа на Косову Пољу // СЕЗб, 1934. Кн. 50. С. 210–215.
- Дечов 1905 — *Дечов В.* Среднородопски овчари и кехан // Родопски напредък, 1905. Кн. 3. № 2. С. 127–140.
- Димитријевић 1958 — *Димитријевић С.* Обичаји о празницима преко године // Банатске Хере. Нови Сад, 1958. С. 296–313.

- Дмитриев 1869 — *Дмитриев М. А.* Собрание песен, сказок, обрядов и обычаев крестьян Северо-Западного края. Вильна, 1869.
- Дмитрук 1927 — *Дмитрук Н.* Голод на Україні р. 1921 // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 4. С. 79–87.
- Добровольский 1908 — *Добровольский В. Н.* «Егорьев день» в Смоленской губернии // ЖС, 1908. Год 17. Вып. 2. С. 150–154.
- Добровольский 3, 4 — *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 3; 1903. Ч. 4.
- Добруджа 1974 — Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.
- Доманицький 1912 — *Доманицький В.* Народний календар у Ровенським повіті Волинської губ. // МУРЕ, 1912. Т. 15. С. 62–89.
- Драгић 1974 — *Драгић М.* Народна медицина Ћердапског «плавног» подручја // Зборник радова Етнографског института. Београд, 1974. Књ. 7. С. 109–127.
- Драгичевић 1907 — *Драгичевић Т.* Гатке босанске млађарије // ГЗМ, 1907. Књ. 19. С. 32–56.
- Драгичевић 1907а — *Драгичевић Т.* Народне празновјерице. 1. Свијет и природа // ГЗМ, 1907. Књ. 19. С. 311–333 [то же, что Dragičević 1907].
- Драгоманов 1876 — *Драгоманов М.* Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.
- Дражева 1980 — *Дражева Р.* Календарни празници и обичаи // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1980. С. 422–456.
- Дринов, Каранов 1876 — *Дринов М., Каранов Е.* Български народни песни // Периодическо списание на Българско книжовно дружество. Бранла, 1876. Кн. 11/12.
- Дриндаревић 1925 — *Дриндаревић А.* Народне гаталице // Кића, X, № 28. Ниш, 1925.
- Дробњаковић 1937 — *Дробњаковић Б. М.* Белешке са Дрине // Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu. Zagreb, 1937. Knj. 3.
- Дробњаковић 1938 — *Дробњаковић Б.* Средства противу невремена на Златибору // ГЕМБ, 1938. Књ. 13. С. 149–150.
- Дробњаковић 1960 — *Дробњаковић Б.* Етнологија народа Југославије. Београд, 1960.
- Дучић 1931 — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. Београд, 1931 (СЕЗБ. Књ. 48).
- Ђокић 1983 — *Ђокић Д.* Народна бајања у Ореовици // Расковник. Београд, 1983. Бр. 38. С. 31–34.
- Ђокић 1986 — *Ђокић Д.* Запис као сеоско култно дрво у Старом Костолцу — Viminacium // Зборник радова народног музеја. Пожаревац, 1986. № 1. С. 151–177.
- Ђорђевић 1938 — *Ђорђевић Т.* Зле очи у веровању Јужних Словена. Београд, 1938 (СЕЗБ. Књ. 53).
- Ђорђевић 1953 — *Ђорђевић Т. Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Београд, 1953 (СЕЗБ. Књ. 66).

- Борђевић 1958 — *Борђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Књ. 1, 2 (СЕЗБ. Књ. 71, 72).
- Борђевић Д. 1958 — *Борђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. Београд, 1958 (СЕЗБ. Књ. 70).
- Борђевић 1985 — *Борђевић Д. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачком крају. Лесковац, 1985.
- Букановић 1934 — *Букановић И. Н.* Обичаји о славни и Божићу // СЕЗБ, 1934. Књ. 50. С. 217–242.
- Бурић 1934 — *Бурић С.* Српски народни обичаји у Горњој Крајини // СЕЗБ, 1934. Књ. 50. С. 196–205.
- Ердељановић 1902 — *Ердељановић Ј.* Доње Драгачево // СЕЗБ, 1902. Књ. 4.
- Ердељановић 1951 — *Ердељановић Ј.* Етнолошка грађа о Шумадинцима. Београд, 1951 (СЕЗБ, Књ. 64).
- Етнолошка грађа 1977 — Етнолошка грађа о животу и обичајима сточара на дубашничкој површи у североисточној Србији. Београд, 1977.
- Ефименко 1874 — *Ефименко П.* Сборник малороссийских записаний. М., 1874 (ЧОИДР. 1874. Кн. 1).
- Жикић 1922 — *Жикић Љ.* Народне гаталице. Из Темница // Крџа, IX, № 21. Ниш, 1922.
- Житие Прокопия Устюжского 1893 — Житие Прокопия Устюжского // Памятники древней письменности. СПб., 1893. Вып. 103.
- Журавлев 1978а — *Журавлев А. Ф.* Из русской обрядовой лексики: «живой огонь» // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования. 1976. М., 1978. С. 204–228.
- Журавлев 1978б — *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 71–94.
- Журавлев 1994 — *Журавлев А. Ф.* Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Завойко 1914 — *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ. // ЭО. М., 1914. Вып. 3–4.
- Загадки 1962 — Українська народна творчість. Загадки. Київ, 1962.
- Загадки 1972 — Беларуская народная творчасць. Загадкі. Мінск, 1972.
- Захариев 1918 — *Захариев Й.* Кюстендилско краище // СБНУ, 1918. Кн. 32.
- Зеленин 1911 — *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы (Русские народные обычаи) // ЖС, 1911. № 1. С. 1–20.
- Зеленин 1914–1916 — *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского географического общества. Пг., 1914–1916. Вып. 1–3.
- Зеленин 1916а — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие естественною смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1917 — *Зеленин Д. К.* Древнерусский языческий культ «заложных» покойников // Изв. Академии наук. Сер. 6. 1917. Т. 11. № 7, 15 апреля. С. 399–414.

- Зеленин 1926–1927 — Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // *Slavia. Praha*, 1926. R. 5. Seš. 2. S. 303–308; 1927. R. 5. Seš. 3. S. 535–556.
- Зеленин 1927a — Зеленин Д. К. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі // *Етнографічний вісник*. Київ, 1927. Кн. 5. С. 1–10.
- Зеленин 1928 — Зеленин Д. К. Древнерусская братчина, как обрядовый праздник сбора урожая. (Краткое изложение большого исследования) // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 130–136.
- Зеленин 1930 — Зеленин Д. К. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 2. Запреты в домашней жизни. Л., 1930 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 9. С. 1–166).
- Зеленин 1930a — Зеленин Д. К. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // *Lud słowiański*. Kraków, 1930. T. 1, z. 2, dz. B. S. 220–238.
- Зеленин 1931 — Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий // Изв. Академии наук. Сер. 7. Отд. обществ. наук. 1931. № 6. С. 713–754.
- Зеленин 1934a — Зеленин Д. К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // СЭ, 1934. № 5.
- Зеленин 1934b — Зеленин Д. К. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Л., 1934. С. 215–240.
- Зеленин 1935a — Зеленин Д. К. Идеология сибирского шаманства // Изв. Академии наук. Сер. 7. Отд. обществ. наук. 1935. № 8. С. 709–743.
- Зеленин 1935b — Зеленин Д. К. Магическая функция слов и словесных произведений // XLV. Академику Н. Я. Марру. Л., 1935. С. 507–516.
- Зеленин 1937 — Зеленин Д. К. Обычай «добровольной смерти» у примитивных народов // Памяти В. Г. Богораза (1865–1936). М.; Л., 1937. С. 47–78.
- Зеленин 1991 — Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991.
- Зеленин 1994 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Зеленин 1995 — Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки. М., 1995.
- Зернова 1932 — Зернова А. Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском крае // СЭ, 1932. № 3. С. 15–52.
- Зечевић 1969 — Зечевић С. Ванбрачно дете у народном веровању Источно Србије // Гласник етнографског института. Београд, 1969. Књ. 11–15 (1962–1966). С. 119–141.
- Зечевић 1976 — Зечевић С. Герман // ГЕМБ, 1976. Књ. 39–40. С. 249–263.
- Зечевић 1982 — Зечевић С. Култ мртвих код Срба. Београд, 1982.
- Зечевић 1984 — Зечевић С. Из народне митологије Ужичког краја // ГЕМБ, 1984. Књ. 48. С. 341–358.
- Зимин 1920 — Зимин М. М. Ковернинский край // Труды Костромского науч. общ-ва. Кострома, 1920. Вып. 17.

- Златановић 1982 — *Златановић М.* Народно песништво Јужне Србије. Врање, 1982.
- Иваницкий 1890 — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. М., 1890 (ИОЛЕАЭ. Т. 69).
- Иванов 1890 — *Иванов П.* Из области малорусских народных легенд // ЭО, 1890. Кн. 5. С. 155–156.
- Иванов 1907 — *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии. Харьков, 1907 (СХИФО. Т. 12).
- Иванов 1910 — *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебского у. Витебской губ. // Зап. Юго-Западного отдела Русского географического общества. Вильно, 1910. Вып. 1. С. 208–213.
- Иванов 1958 — *Иванов В. В.* К этимологии балтийского и славянского названий бога грома // Вопросы славянского языкознания. М., 1958. Вып. 3. С. 101–111.
- Иванов, Топоров 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
- Иванова 1969 — *Иванова А. Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Ивановић 1954 — *Ивановић В. М.* Средњовековни надгробни споменици у Подрињу // ГЕМБ, 1954. Књ. 17. С. 221–271.
- Икономов 1968 — *Икономов Н. И.* Балканска народна мъдрост. София, 1968.
- Исаченко 1977 — *Исаченко А. В.* Влияние словенского языка на разработку истории русского языка в 16 и 17 веках // Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik. Ljubljana, 1977.
- Йорданова 1986 — *Йорданова Ж.* Някои механизми за създаване на нови обредни практики като обект на етномузикологията // Български фолклор. София, 1986. Кн. 2. С. 37–50.
- Јефтић 1958 — *Јефтић М.* Одбрана од града у Поцерини // ГЕМБ, 1958. Књ. 12. С. 281–292.
- Јовановић 1908 — *Јовановић К.* Горње Драгачево: антрополошка проматрања // СЕЗ6, 1908. Књ. 11.
- Јовашевић 1971 — *Јовашевић Д. Д.* Обичаји у Чачанском крају // ЗРНМ, 1971. 2.
- Кагаров 1918 — *Кагаров Е. Г.* Религија древних славян. М., 1918.
- Калужинский 1899 — *Калужинский С. К.* Описание коллекции народных писанок. Лубенский музей Е. Н. Скаржинской. М., 1899. Вып. 1.
- Капанци 1985 — *Капанци.* Етнографски и езикови проучувања. София, 1985.
- Каравелов 1861 — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861.
- Карановић 1938 — *Карановић М.* Вук и славјење Божића у Босни // Развитак. Бања Лука, 1938. Год. 5. Бр. 1.
- Караџић 1818 — *Караџић Вук С.* Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима. У Бечу, 1818 (фототипическое изд. 1966 г.).
- Караџић 1849 — *Караџић В. С.* Српске народне пословице. У Бечу, 1849.
- Караџић 1897 — *Караџић В. С.* Српске народне приповјетке и загонетке. Београд, 1897.

- Караџић 1935 — *Караџић В. С.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. 4-е изд. Београд, 1935.
- Караџић 1953 — *Караџић В. С.* Српске народне пјесме. Београд, 1953. Књ. 1.
- Караџић 1954 — *Караџић Вук Ст.* Српске народне пјесме. Београд, 1954. Књ. 2, 4.
- Караџић 1957 — *Караџић В. С.* Живот и обичаји народа српскога. Београд, 1957.
- Караџић 1972 — *Караџић Вук Ст.* Српске народне приповијетке. Београд, 1972.
- Караџић 1972а — *Караџић Вук Ст.* Српске народне пјесме. Београд, 1972. Књ. 2, 4.
- Каргин 1995 — *Каргин А. С.* Городской фольклор: реальность, нуждающаяся в новом прочтении // ЖС, 1995. № 2. С. 15–16.
- Качановский 1882 — *Качановский В.* Памятники болгарского народного творчества. Вып. 1. Сборник западно-болгарских песен. СПб., 1882 (Сб. ОРЯС. Т. 30. № 1).
- Кепов 1936 — *Кепов И.* Народнописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево-Дупнишко // СБНУ, 1936. Кн. 42. С. 1–288.
- Киреевский 1862 — Песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1862. Вып. 4.
- Кисъов 1892 — *Кисъов М.* Тълкувания на природни явления // СБНУ, 1892. Кн. 8. С. 137–141.
- Китова, рукопись — *Китова С. А.* Однодневное полотно — полесский апотропей (рукопись 1983 г.).
- Кличкова 1960 — *Кличкова В.* Божиќни обичаи во Скопска котлина // Гласник на Етнолошкиот музеј. Скопје, 1960. Т. 1. С. 193–266.
- Кнежевић 1940 — *Кнежевић М. В.* Растеривање градобитине у Ужичком крају // ГЕМБ, 1940. Књ. 15. С. 176–177.
- Кнежевић, Јовановић 1958 — *Кнежевић С., Јовановић М.* Јарменовци, Београд, 1958 (СЕЗБ. Књ. 23).
- Княжеский 1846 — *Княжеский З.* Болгарские поверья // ЖМНП, 1846. № 3.
- Ковалева 1976 — *Ковалева Р. М.* Белорусские кустовые песни. АКД. Минск, 1976.
- Ковалевский 1900 — *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа юродивые. М., 1900. Изд. 2-е.
- Ковачев 1914 — *Ковачев Ђ. Д.* Народна астрономия и метеорологија. Принос към българския фолклор // СБНУ, 1914. Кн. 30. С. 1–85 (отд. пагинации).
- Колева 1981 — *Колева Т.* Гергьовден у южните славяни. София, 1981.
- Костић 1966 — *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави // ГЕМБ, 1966. Књ. 28–29. С. 191–218.
- Костић 1971 — *Костић П.* Годишњи обичаји у српским селима румунског Ђердапа // Зборник радова. Нова серија. Београд, 1971. Књ. 1. С. 73–87 (Етнографски институт САНУ. Књ. 5).
- Костић 1975 — *Костић П.* Годишњи обичаји у околини Бора // ГЕМБ, 1975. Књ. 38. С. 171–194.
- Костић 1984 — *Костић П.* Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и ко-сјерићком крају // ГЕМБ, 1984. Књ. 48. С. 311–339.

- Костов 1912 — *Костов Ст. Л.* Култът на Германа у българите // Известия на българското археологическо дружество. София, 1912. Т. 3. Св. 1. С. 108–124.
- Костоловский 1902 — *Костоловский Ив.* Родительские сухарики // ЭО, 1901. № 4.
- Крачковский 1873 — *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина // ЧОИДР. 1873. Кн. 4. С. 1–212 (отд. пагинации).
- Крстева 1987 — *Крстева А.* Народната медицина во Железник // Македонски фолклор. Скопје, 1987. Год. XX, бр. 39–40. С. 103–132.
- Крстић 1987 — *Крстић Б.* Народна бајања Срба у Дунавској Клисуре у Румунији // Расковник. Београд, 1987. Бр. 49. С. 49–60.
- Кудринский 1894 — *Кудринский Ф.* Утопленница // Киевская старина, 1894.
- Куев 1974 — *Куев К. М.* Азбучната молитва в славянските литератури. София, 1974.
- Кузнецов И. 1910 — *Кузнецов И. И.* Святые блаженные Василий и Иоанн Христа ради московские чудотворцы // Записки Московского археологического института. М., 1910. Т. 8.
- Кузнецов А. 1913 — *Кузнецов А.* Юродства и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913.
- Кулишић 1940 — *Кулишић Ш.* Змија као животињски представник духа жита // Развитак. Бања Лука, 1940. V. С. 143–147.
- Кулишић 1963 — *Кулишић Ш.* Порекло и значење божјиног обредног хлеба код Јужних Словена // GZM. Нова серија. Сарајево, 1963. Књ. 8.
- Кулишић 1970 — *Кулишић Ш.* Из старе српске религије. Новогодишњи обичаји. Београд, 1970.
- Кулишић, Петровић, Пантелић 1970 — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Кунцевич 1924 — *Кунцевич Г. З.* «Три старца» Л. Н. Толстого и «Сказание о явлениях святому Августину» // Историко-литературный сборник. Посвящается Вс. Ив. Срезневскому (1891–1916). Л., 1924. С. 291–296.
- Лавров 1930 — *Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930.
- Лебедев — *Лебедев А.* Представления о небе, небесных светилах и воззрения на явления природы вообще. Огонь, вода, демонология // ТФ, № 522.
- Левкиевская, Усачева 1995 — *Левкиевская Е. Е., Усачева В. В.* Полесский водяной на общеславянском фоне // Славянский и балканский фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья. М., 1995. С. 153–172.
- Лепер 1928 — *Лепер Е. Р.* Южновеликорусский летний обряд «караулить солнце» // Этнография. М.; Л., 1928. № 2. С. 32–64.
- Лисенко 1875 — *Лисенко М.* Молодоши. Збирник танков та веснянок. Київ, 1875.
- Лихачев 1979 — *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.
- Лихачев, Панченко, Поньрко 1984 — *Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.* Смех в Древней Руси. Л., 1984.

- Лотман 1973 — *Лотман Ю.* О содержании и структуре понятия «художественная литература» // Проблемы поэтики и истории литературы. Саранск, 1973. С. 20–36.
- ЛС — Літала сорока по зеленим гаю / Упор. Г. В. Довженок. Київ, 1990.
- Любенов 1887 — *Любенов П. Ц.* Баба Ега или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Любенов 1891 — *Любенов П. Ц.* Самовили и самодиви. София, 1891.
- Ляцкий 1898 — *Ляцкий Е. А.* Материалы для народного снотолкователя. II. Минская губ. // ЭО, 1898. № 1. С. 133–139.
- Мавроурбин 1722 — *Мавроурбин.* Книга историография початия имени, славы, и разширения народа славянского. СПб., 1722.
- Магницкий 1877 — *Магницкий В.* Песни крестьян села Беловолжского Чебоксарского уезда Казанской губернии. Казань, 1877.
- Майков 1994 — *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1994.
- Макаренко 1993 — *Макаренко А.* Сибирский народный календарь. Новосибирск, 1993.
- Максимов 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Максимов 1927 — *Максимов А. Н.* Пахание реки // Труды этнографо-археологического музея 1-го Московского университета. М., 1927. С. 15–20.
- Максимов 1989 — *Максимов С.* Нечистая, неведомая и крестная сила. М., 1989.
- Маринковић 1974 — *Маринковић Р. М.* Борба против града у Драгачеву // ЗРNM, 1974. Књ. 5. С. 145–175.
- Маринкович 1983 — *Маринкович Р. М.* Два народна обичаја из Драгачева // Градац. Ниш, 1983. Књ. 12. № 66/67.
- Маринов 1891 — *Маринов Д.* Жива старина. Кн. 1. Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891.
- Маринов 1892 — *Маринов Д.* Жива старина. Кн. 3. Семейният живот на народа в... Западна България. Русе, 1892.
- Маринов 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914 (СБНУ. Кн. 28).
- Маринов 1984 — *Маринов Д.* Избрани произведения. Етнографическо изучаване на Западна България. София, 1984. Т. 2.
- Маркевич 1860 — *Маркевич Н. А.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Маслова 1984 — *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.
- Масса 1937 — *Масса И.* Краткое известие о Московии начала XVII в. М., 1937.
- Мейе 1938 — *Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л., 1938.

- Мейе 1954 — *Мейе А.* Сравнительный метод в историческом языкознании. М., 1954.
- Мијатовић 1909 — *Мијатовић С.* Народна медицина Срба селака у Левчу и Темничу // СЕЗБ, 1909. Књ. 13. С. 259–482.
- Мијатовић, Бушетић 1925 — *Мијатовић С. М., Бушетић Т.* Технички радови Срба селака у Левчу и Темнићу // СЕЗБ, 1925. Књ. 32. С. 1–168.
- Милићевић 1894 — *Милићевић М. Б.* Живот Срба селака. Београд, 1894 (СЕЗБ. Књ. 1).
- Миллер 1897 — *Миллер В. Ф.* Очерки русской народной словесности. М., 1897. Вып. 1.
- Миллер 1910 — *Миллер А. А.* Из поездки по Абхазии в 1907 г. // Материалы по этнографии России. СПб., 1910. Т. 1.
- Милосављевић 1913 — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хољског // СЕЗБ, 1913. Књ. 19. С. 1–442.
- Милошев 1958 — *Милошев М.* Оруђа и начини рада у земљорадњи // Банатске Хере. Нови Сад, 1958. С. 69–96.
- Милошевић 1936 — *Милошевић М.* Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру // ГЕМБ, 1936. Књ. 11. С. 46–53.
- Миодраговић 1914 — *Миодраговић Ј.* Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој. Београд, 1914.
- Митрофанова 1968 — *Митрофанова В. В.* Загадки. Л., 1968.
- Михайлов 1924 — *Михайлов П.* Български народни песни от Македония. София, 1924.
- Михельсон 1, 2 — *Михельсон М. И.* Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. СПб., [б. г.]. Т. 1, 2.
- Мићовић 1952 — *Мићовић Љ.* Живот и обичаји Поповаца. Београд, 1952 (СЕЗБ. Књ. 65).
- Младеновић 1954 — *Младеновић О.* Народне игре на Беле покладе у Великој Иванчи // ГЕМБ, 1954. Књ. 17. С. 91–96.
- Мочалова 1985 — *Мочалова В. В.* Мир наизнанку. Народно-городская литература Польши XVI–XVII вв. М., 1985.
- Мошински 1933 — *Мошински К.* Сълзи и дъжд // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933. С. 475–478.
- Народная гравюра 1976 — Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976.
- Небжеговска 1994 — *Небжеговска С.* Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение, 1994. № 5. С. 67–74.
- Недельковић 1990 — *Недельковић М.* Годишњи обичаји у Срба. Београд, 1990.
- Некљудов 1995 — *Некљудов С. Ю.* После фольклора // ЖС, 1995. № 1. С. 3–4.
- Никифоровский 1897 — *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. Витебск, 1897.
- Николић 1936 — *Николић В.* Разне етнолошке белешке из околине Пирота и Ниша // ГЕМБ, 1936. Књ. 11. С. 163–165.
- Николић 1961 — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Сретечкој Жупи // Гласник Етнографског института. Београд, 1961. Књ. 9–10. С. 113–137.

- Николић-Стојанчевић 1974 — *Николић-Стојанчевић В.* Вранско Поморавље. Етнолошка испитивања. Београд, 1974 (СЕЗБ. Књ. 86).
- Николов 1960 — *Николов В.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово // Гласник на Етнолошкиот музеј, Скопје, 1960. Књ. 1. С. 267–368.
- Николова 1973 — *Николова М.* Обичајат Петљовден // Изв. на Народен музеј — Варна. Варна, 1973. Кн. 9 (24). С. 153–183.
- Новаковић 1877 — *Новаковић С.* Српске народне загонетке. Београд; Панчево, 1877.
- Номис 1864 — *Номис М.* Украјнські приказки, прислів'я и таке инше. СПб., 1864.
- НТ — Народны тэатр. Мінск, 1983 (серия «Беларуская народная творчасць»).
- Обрядовая поезия 1980 — Обрядовая поезия Пинежья / Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980.
- Онищук 1909 — *Онищук А.* Матеріяли до гуцульської демонології // МУРЕ, 1909. Т. 11. Ч. 2. С. 1–139.
- Онищук 1912 — *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907–1910 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. // Матеріяли до українсько-руської етнології. Львів, 1912. Т. 15. С. 1–61.
- Ончуков 1908 — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. СПб., 1908.
- Опанић-Ђаница 1983 — *Опанић-Ђаница С.* Народни обичаји Срба на Кордуну // Расковник. Београд, 1983. Бр. 37. С. 3–57.
- Павић 1970 — *Павић М.* Историја српске књижевности барокног доба (XVII и XVIII век). Београд, 1970.
- Павловић 1921 — *Павловић Ј. М.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији. Београд, 1921 (СЕЗБ. Књ. 22).
- Павловић 1928 — *Павловић Ј. М.* Качер и Качерци. Београд, 1928.
- Памятники 1961 — Памятники русского фольклора. Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII–XX веков. М.; Л., 1961.
- Памятники 1968 — Памятники русского фольклора. Загадки. Л., 1968.
- Пантелић 1974 — *Пантелић Н.* Етнолошка грађа из Буџака // ГЕМБ, 1974. Књ. 37. С. 179–228.
- Пероговский 1879 — *Пероговский.* О народном обычном уголовном праве на Волыни // Волынские губернские ведомости, 1879, № 25.
- Перфецкий 1915 — *Перфецкий Е.* «Холерные» кресты // ЖС, 1915. Вып. 3 (приложение № 3). С. 036–037.
- Петров 1981 — *Петров В. П.* Заговоры / Публикация А. Н. Мартыновой // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 77–142.
- Петровић 1948 — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. Београд, 1948 (СЕЗБ. Књ. 58).
- Петухов 1888 — *Петухов Е.* Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб., 1888.

- Пећо 1925 — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне // СЕЗ6, 1925. Књ. 32. С. 359–386.
- Пирински край 1980 — Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. Софија, 1980.
- ПКП — Поезија крeстјанских праздника. Л., 1970.
- Пловдивски край 1986 — Пловдивски край. Етнографски и езикови проучавања. Софија, 1986.
- Повесть 1981 — Повесть о нашествии Тохтамыша // Памятники литературы древней Руси. XIV — середина XV века. М., 1981. С. 190–207.
- Покровский 1887 — *Покровский Е. А.* Детские игры преимущественно русские. М., 1887.
- Померанцева 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева 1978 — *Померанцева Э. В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 143–158.
- Померанцева 1982 — *Померанцева Э. В.* Роль слова в обряде опахивания // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 25–36.
- Попов 1903 — *Попов Г. И.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Попов Н. 1903 — *Попов Н.* Народные предания жителей Вологодской губ. Кадниковского уезда // ЖС, 1903. Вып. 3.
- Попов 1904 — *Попов Н.* Юридически обичаи във Варненско (сватбени и др.) // СБНУ, 1904. Кн. 20. С. 1–34 (отд. пагин.).
- Попов 1986 — *Попов Р.* Обичаят «Кокоша черква» у българите // Българска етнография. Софија, 1986. Т. 11. № 2. С. 15–23.
- Поповић 1925 — *Поповић М.* Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору // СЕЗ6, 1925. Књ. 32. С. 339–343.
- Посошков 1842 — *Посошков И. Т.* Книга о скудости и богатстве. М., 1842.
- Потебня 1976 — *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Потебня 1989 — *Потебня А. А.* Слово и миф. М., 1989.
- Потушняк 1938 — *Потушняк Ф.* Душа в народнім повір'ю села Осій // Науковий Збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді. Річн. XIII–XIV. Ужгород, 1938. С. 33–44.
- Примовски 1973 — *Примовски А.* Бит и култура на родопските българи // СБНУ, 1973. Кн. 54.
- Проблемы 1979 — Проблемы славянской этнографии. К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. Л., 1979.
- Прокопий Кесарийский 1950 — *Прокопий Кесарийский.* Война с готами. М., 1950.
- Пропп 1946 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
- Пропп 1963 — *Пропп В. Я.* Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Пропп 1976 — *Пропп В. Я.* Кумулятивная сказка // Фольклор и действительность. М., 1976. С. 241–257. С. 241–257.

- Пропп 1976а — *Пропп В. Я.* Специфика фольклора // *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. М., 1976. С. 16–33.
- Пропп 1986 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 2-е изд. ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. Пг.; Л., 1915–1929.
- Пушкин 1957 — *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10-ти т. М., 1957. Т. 5.
- Пушкин 1983 — *Пушкин А. С.* Сочинения в трех томах. М., 1983. Т. 1.
- ПЭС — Полесский этнолингвистический сборник. Материалы и исследования. М., 1983.
- Раденковић 1981 — *Раденковић Љ.* О значењу једног сакралног текста о конопљи и лану код словенских и балканских народа // Научни састанак слависта у Вукове дане. 11. Београд, 1981. С. 207–217.
- Раденкович 1989 — *Раденкович Л.* Символика цвета в славянских заговорах // СБФ. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М., 1989. С. 122–148.
- Радојчић 1952 — *Радојчић Н.* Српски историчар Јован Рајић. Београд, 1952.
- Радченко 1888 — *Радченко З.* Гомельские народные песни // Записки Имп. Русского географич. об-ва по отд. этнографии. СПб., 1888. Т. 13. Вып. 2.
- Радченко 1929 — *Радченко Е. С.* Село Бужарово Воскресенского района Московского округа. М., 1929.
- Рајковић 1975 — *Рајковић Љ.* Бајалице // Развитак. Зајечар, 1975. Књ. 15. Бр. 2.
- РИБ — Русская историческая библиотека. Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. 1. Т. 6.
- Ристески 1975 — *Ристески М.* Баднички обичаи во некои краишта на Македонија // Македонски фолклор. Скопје, 1975. Год. 8. Бр. 15–16. С. 235–241.
- Ровинский 1897, 1901 — *Ровинский П. А.* Черногория в ее прошлом и настоящем. СПб., 1897. Т. 2. Ч. 1; 1901. Т. 2. Ч. 2.
- Родопи 1994 — Родопи. Традициона народна духовна и социалнонормативна култура. София, 1994.
- Романов 1911 — *Романов Е. Р.* Материалы по этнографии Гродненской губернии. Вильна, 1911. Вып. 1.
- Романов 1912 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вильно, 1912. Вып. 8.
- Романски 1931 — *Романски Ст.* Народописни материали от Долновардарско // Македонски преглед. София, 1931. Год. 6. Кн. 4. С. 91–126.
- РСКНЈ — Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд, 1959–. Књ. 1–.
- Руварац 1902 — *Руварац Д.* Архимандрит Јован Рајић. Карловци, 1902.
- Русские сказки 1902 — Русские сказки и песни Сибири и другие материалы // Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Имп. Русского географич. об-ва по этнографии. Красноярск, 1902. Т. 1. Вып. 1.
- Рыбаков 1974 — *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья // Вопросы истории. М., 1974. № 1. С. 3–30.

- Савельев 1931 — *Савельев И.* Своеобычное в русской фольклористике. Что дала и может дать нового в методологии русская фольклористика? // Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Париж, 1931. Кн. 7. С. 65–81.
- Савушкина 1976 — *Савушкина Н. И.* Русский народный театр. М., 1976.
- Садовников 1976 — *Садовников Д. Н.* Загадки русского народа. М., 1976.
- Сборник 1958 — Сборник ответов на вопросы по литературоведению. IV Международный съезд славистов. М., 1958.
- СВГ — Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983. Вып. 1. А–Г.
- Сведения 1906 — Сведения о реферате Ю. А. Яворского «Три старца» Л. Н. Толстого и их народно-литературная родня // Чтения Исторического общества Нестора летописца. Киев, 1906. Кн. 19. 4. Отд. 1. С. 97–102.
- СД 1 — Славянские древности. Этнолингвистический словарь / Под ред. Н. И. Толстого. М., 1995. Т. 1.
- Симић 1954 — *Симић М.* Гробља и надгробни споменици у околини Новог Брда // ГЕМБ, 1954. Књ. 17. С. 160–166.
- Скерлић 1923 — *Скерлић Ј.* Српска књижевност у XVIII веку. Београд, 1923.
- СМ — Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Смирнов 1913 — *Смирнов С.* Древне-русский духовник. Исследование по истории духовного быта. М., 1913 (ЧОИДР. Т. 242, кн. 3).
- Смирнов 1913а — *Смирнов С.* Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (Тексты и заметки) // ЧОИДР, 1913. Т. 242. Кн. 3.
- Снегирев 1831–1834 — *Снегирев И. М.* Русские в своих пословицах. М., 1831–1834.
- Снегирев 1837–1839 — *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837–1839. Вып. 1–4.
- СНСП — Сказание о начале славянской письменности / Вступ. ст., пер. и комм. Б. Н. Флоря. М., 1981.
- Соколова 1979 — *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.
- Соколовы 1915 — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- Спасов 1900 — *Спасов С. Д.* Тълкувания на природни явления // СБНУ, 1900. Кн. 16–17. Ч. 2. С. 215–219.
- Спространов 1898 — *Спространов Е.* Тълкувания на природни явления // СБНУ, 1898. Кн. 15. С. 59–69 (отд. пагинации).
- Срезневский 1867 — *Срезневский И. И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. XXIV // Сб. ОРЯС. 1867. Т. 1.
- Срезневский 1893–1912 — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1893–1912. Т. 1–3.
- Срезневский 1934 — *Срезневский В. И.* Язык и легенда в записях Л. Н. Толстого // С. Ф. Ольденбург. К пятидесятилетию научно-общественной деятельности. 1882–1932. Сборник статей. Л., 1934. С. 471–476.
- СРНГ — Словарь русских народных говоров. М.; Л., 1965–. Вып. 1–.

- ССРЛЯ — Словарь современного русского литературного языка. М.; Л., 1948–1965. Т. 1–17.
- ССРНГ — Словарь современного русского народного говора / Под ред. И. А. Ос-совецкого. М., 1969.
- Станојевић 1929 — *Станојевић М.* Обичаји и веровања на Тимоку // ГЕМБ, 1929. Књ. 4. С. 42–54.
- Станојевич 1933 — *Станојевић М.* Из народног живота у Тимоку // ГЕМБ, 1933. Књ. 8. С. 59–71.
- Стойков 1892 — *Стойков Н.* Приказки за зли духове и др. От Габрово // СбНУ, 1892. Кн. 7. С. 158–159 (отд. пагинации).
- Стойкова 1963 — *Стойкова Ст.* Фолклор от западните Родопи // СбНУ, 1963. Кн. 50.
- Стойкова 1984 — *Стойкова С.* Български народни гатанки. София, 1984.
- Страхов 1983 — *Страхов А. Б.* Из истории и географии русского обрядового пече-нья. Поминальные и вознесенские «лестницы» // Ареальные исследо-вания в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 203–209.
- Судник, Цивьян 1979 — *Судник Т. М., Цивьян Т. В.* Еще о растительном коде ос-новного мифа: мак // *Balcano-balto-slavica*. Симпозиум по структуре тек-ста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979.
- Сумцов 1890 — *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1890.
- Тананаева 1983 — *Тананаева Л. И.* О низовых формах в искусстве Восточной Европы в эпоху барокко (XVII–XVIII вв.) // Примитив и его место в художествен-ной культуре Нового и Новейшего времени. М., 1983. С. 29–43.
- Тановић 1927 — *Тановић С.* Српски народни обичаји у Бевђелијској кази. Београд; Земун, 1927 (СБЗБ. Књ. 40).
- Тановић 1955–1957 — *Векова-Тановић С.* Народна ора у околини Бевђелије // Гласник Етнографског института САНУ. Београд, 1955–1957. Књ. 4–6. С. 261–302.
- Телбизови 1963 — *Телбизов К., Векова-Телбизова М.* Традиционен бит и култура на банатските българи // СбНУ, 1963. Кн. 51.
- Терновская 1976 — *Терновская О. А.* Славянский дожинальный обряд (терминологи-я и структура). Дисс. ... канд. филол. наук. М., 1976.
- Терновская 1979 — *Терновская О. А.* К статье Зеленина «Східньо-слов'янські хлібо-робські обряди качання й перекидання по землі» // Проблемы славян-ской этнографии. К 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина. Л., 1979. С. 112–123.
- Терновская 1981 — *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представ-лений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых // СБФ. Обряд. Текст. М., 1981. С. 139–159.
- Тешић 1978 — *Тешић М.* Календар народних обичаја // Ужички зборник. Ужице, 1978. № 7. С. 415–439.
- Тешић 1988 — *Тешић М.* Народни живот и обичаји Пожешког краја. Пожега, 1988.
- Тихоницкая 1938 — *Тихоницкая Н. Н.* Русская народная игра «Просо сеяли» // СЭ, 1938. С. 145–166.

- Тодорова 1987 — *Тодорова И.* Представа за двойника в баянията и магните (по материали от Михайловградски окръг) // Български фолклор. София, 1987. Год. 13. Кн. 3. С. 55–63.
- Толстая 1984 — *Толстая С. М.* Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // СБФ. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 111–129.
- Толстая 1986 — *Толстая С. М.* Солнце играет // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 8–11.
- Толстая 1991 — *Толстая С. М.* Аксиология времени в славянской народной культуре // История и культура. Тезисы. М., 1991. С. 62–66.
- Толстой 1937 — *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. М., 1937. Т. 25.
- Толстой 1969 — *Толстой Н. И.* Славянская географическая терминология. М., 1969.
- Толстой 1971 — *Толстой Н. И.* Не не 'не' // Фонетика. Фонология. Грамматика. М., 1971. С. 282–287.
- Толстой 1972 — *Толстой М. I.* Rutheno-serbica // Беларуское і славянское мовазнаўства. Мінск, 1972. С. 270–274.
- Толстой 1973 — *Толстой Н. И.* Об одной карпатско-южнославянской изопрагме // Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. М., 1973. С. 50–55.
- Толстой 1973а — *Толстой Н. И.* О реконструкции праславянской фразеологии // Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Варшава 1973. Доклады советской делегации. М., 1973. С. 272–293.
- Толстой 1976а — *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов. 8. 'радуга' // Общеславянский лингвистический атлас. 1974. М., 1976. С. 22–76.
- Толстой 1976б — *Толстой Н. И.* «Плакать на цветы» (этнолингвистическая заметка) // Русская речь. М., 1976. № 4. С. 27–30. [Наст. изд. с. 513–516].
- Толстой 1977 — *Толстой Н. И.* Заметки по славянской фразеологии: *здрав као риба* // Zbornik radova povodom 70. godišnjice života akademika J. Vukovića. Sarajevo, 1977. S. 397–405.
- Толстой 1978 — *Толстой Н. И.* О славянских названиях деревьев: *сосна — хвоя — бор* // Восточнославянское и общее языкознание. М., 1978. С. 115–127.
- Толстой 1979 — *Толстой Н. И.* Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности // Театральное пространство. М., 1979. С. 308–326.
- Толстой 1981 — *Толстой Н. И.* Вербальный текст как ключ к семантике обряда // Структура текста—81. Тезисы симпозиума. М., 1981. С. 46–47.
- Толстой 1981–1982 — *Толстой Н. И.* Блаже — Макарий // Македонски јазик. Скопје, 1981–1982. Књ. 32–33.
- Толстой 1982 — *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Типология культуры. Взаимное воздействие культур. [Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 576. (Труды по знаковым системам. Т. 15)]. Тарту, 1982. С. 57–71.
- Толстой 1983 — *Толстой Н. И.* О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. Л., 1983. С. 181–190.

- Толстой 1983а — Толстой Н. И. Три обряда: литовск. *Kalādė*, украинск. *Колодий*, сербск. *Бадњак* // Балто-славянские этноязыковые отношения в историческом и ареальном плане. Тезисы докладов. М., 1983. С. 46–48.
- Толстой 1984 — Толстой Н. И. Фрагмент славянского язычества: Архаический ритуал-диалог // СБФ. Этногенетическая общность и типологические параллели. М., 1984. С. 5–72. [Наст. изд. с. 313–409].
- Толстой 1985 — Толстой Н. И. Заметки по славянской демонологии. 3. Откуда название *шуйкину*? // Восточные славяне. Языки, история, культура. К 85-летию академика В. И. Борковского. М., 1985. С. 278–286.
- Толстой 1987 — Толстой Н. И. О природе связей бинарных противопоставлений типа *правый–левый, мужской–женский* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 169–183.
- Толстой 1987а — Толстой Н. И. Из славянских этнокультурных древностей. 1. Оползание и опоясывание храма // Символ в системе культуры. [Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Вып. 754 (Труды по знаковым системам XXI — Σημειωτική 21)]. Тарту, 1987. С. 57–77.
- Толстой 1988 — Толстой Н. И. Заклинания, связанные с институтом побратимов и «одномесячников» // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М., 1988. Ч. 1. С. 85–88.
- Толстой 1990 — Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М., 1990. С. 119–129.
- Толстой 1990а — Толстой Н. И. Язык и культура. Некоторые проблемы славянской этнолингвистики // *Zeitschrift für slavische Philologie*. В. 50. Н. 2. Heidelberg, 1990. S. 238–253.
- Толстой 1991 — Толстой Н. И. Мифологизация грамматического рода в славянских народных верованиях // Историческая лингвистика и типология. М., 1991. С. 91–98.
- Толстой 1993 — Толстой Н. И. Еще раз о славянском ритуальном диалоге // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993. С. 82–110. [Наст. изд. с. 313–409].
- Толстой 1994а — Толстой Н. И. Мифологическое в славянской народной поэзии: 1. Между двумя соснами (елями) // ЖС, 1994. № 2. С. 18–19. [Наст. изд. с. 447–453].
- Толстой 1994б — Толстой Н. И. Южнослав. *црна земља, черна земя и бели Бог, бел Бог* в символично-мифологической перспективе // Время и пространство Балкан. Свидетельства языка. М., 1994. С. 22–32.
- Толстой 1994в — Толстой Н. И. *Vita herbae et vita rei* в славянской народной традиции // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. М., 1994. С. 139–167. [Наст. изд. с. 37–72].
- Толстой 1995 — Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995.

- Толстые 1976 — Толстые Н. И. и С. М. К вопросу о белорусско-(полесско-) болгарских этнолингвистических соответствиях // Бюлетин за съпоставително изследоване на българския език с други езици. София, 1976. № 5. С. 79–88.
- Толстые 1978a — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 95–130. [Наст. изд. с. 89–125].
- Толстые 1978b — Толстые Н. И. и С. М. К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво-этнографический аспект) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1978. С. 364–385.
- Толстые 1978в — Толстые Н. И. и С. М. Некоторые балтийско-славянские параллели из области архаической духовной культуры // Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. М., 1978. С. 134–135.
- Толстые 1979 — Толстые Н. И. и С. М. К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи // Balcano-balto-slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 70–75.
- Толстые 1979a — Толстые Н. И. и С. М. О жанре «обмирания» (посещения того света) // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 63–65.
- Толстые 1981a — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. 21. Поэтика русского фольклора. Л., 1981. С. 87–98. [Наст. изд. с. 75–88].
- Толстые 1981b — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах // СБФ. Обряд. Текст. М., 1981. С. 44–120; 270–276. [Наст. изд. с. 162–252].
- Толстые 1982 — Толстые Н. И. и С. М. Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 49–83. [Наст. изд. с. 126–161].
- Толстые 1984 — Толстые Н. И. и С. М. Принципы составления этнолингвистического словаря славянских древностей // Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы. М., 1984. С. 6–29.
- Толстые 1986 — Толстые Н. И. и С. М. Материалы к «Полесскому этнолингвистическому атласу» // СБФ. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 3–8.
- Толстые 1988 — Толстые Н. И. и С. М. Народная этимология и структура славянского ритуального текста // Славянское языкознание. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988. С. 250–268.
- Толстые 1992 — Толстые Н. и С. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 130–141.
- Толстые 1993 — Толстой Н. И., Толстая С. М. Слово в обрядовом тексте (культурная семантика слов *vesel-) // Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993. С. 162–186.

- Топоров 1979 — *Топоров В. Н.* Др.-греч. *Μάχαρ, Μαχάριος* и под. (Marginalia к статьям о маке и вызывании дождя) // *Balcano-balto-slavica*. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 39–46.
- Топоров 1990 — *Топоров В. Н.* О «льняном» мифе в ареальной перспективе // *Croatica-Slavica-Indoeuropaea*. Wien, 1990. S. 245–261.
- ТП — Танцювальні пісні. Київ, 1970. (Українська народна творчість.)
- Трифонов 1892 — *Трифонов Т.* Баяния, врачования и лекувания // СБНУ, 1892. Кн. 8. С. 156–158 (отд. пагинации).
- Тројановић 1911 — *Тројановић С.* Главни српски жртвени обичаји // СЕЗ6, 1911. Књ. 17. С. 5–252.
- Тројановић 1930 — *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа // СЕЗ6, 1930. Књ. 47. С. 1–238.
- Трубецкой 1987 — *Трубецкой Н. С.* К вопросу о стихе «Песни западных славян» А. С. Пушкина // *Трубецкой Н. С.* Избранные труды по филологии. М., 1987. С. 359–370.
- Трубицына 1983 — *Трубицына Г. Н.* Нить и ее обрядовые функции // *Полесье и этногенез славян*. М., 1983. С. 113–114.
- ТФ — Тенишевский фонд. Государственный музей этнографии (СПб.). Этнографическое бюро кн. Тенишева. Ф. 7. Оп. 1 (указывается номер дела и лист).
- Трусман 1890 — *Трусман Ю.* Полуверцы Псковско-Печерского края // ЖС, 1890. Вып. 1. С. 31–62.
- Уваров 1867 — *Уваров А. С.* Обыденные или единокровные церкви // *Древности. Труды Московского археологического общества*. М., 1867. Т. 1. Вып. 2. С. 43–47.
- Українці 1991 — *Українці: народні вірування, повір'я, демонологія*. Київ, 1991.
- УНТ — Українські народні танці. Київ, 1962.
- Усачева 1977 — *Усачева В. В.* Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балканского обряда «полазник») // *Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста*. М., 1977. С. 21–76.
- Усачева 1978 — *Усачева В. В.* Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка // СБФ. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 27–48.
- Успенский 1968 — *Успенский Б. А.* Архангелская система церковнославянского произношения. М., 1968.
- Фазлагіћ 1983 — Шикалица. Записао Н. Фазлагіћ // *Расковник*. Београд, 1983. № 35.
- Фаминцын 1895 — *Фаминцын А. С.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // ЭО, 1895. № 3.
- Федотов 1959 — *Федотов Г. П.* Святые Древней Руси (X–XVII ст.). N. Y., 1959.

- Филиповић 1939 — *Филиповић М. С.* Обичаји и веровања у Скопској Котлини // СЕЗБ, 1939. Књ. 54. С. 277–566.
- Филиповић 1949 — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. Београд, 1949 (СЕЗБ. Књ. 61).
- Филиповић 1950 — *Филиповић М. С.* Мађијско разбијање судова // Научни зборник Матице Српске. Нови Сад, 1950. 1. С. 110–127.
- Филиповић 1958 — *Филиповић М. С.* Вера и црква у животу банатских Хера // Банатске Хере. Нови Сад, 1958. С. 264–291.
- Филиповић 1967 — *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа. Београд, 1967 (СЕЗБ. Књ. 80).
- Филиповић 1969а — *Филиповић М. С.* Култ Пророка Јеремије у традицији Јужних Словена // Гласник Етнографског института. Београд, 1969. Књ. 11–15 (1962–1966). С. 143–160.
- Филиповић 1969б — *Филиповић М. С.* Мајевица с особитим обзиром на етничку прошлост и етничке особине мајевачких Срба // Djela ANU BiH. Sarajevo, 1969. Књ. 34. Odjelj. društ. nauka, 19.
- Филиповић 1972 — *Филиповић М. С.* Таковци. Етнолошка посматрања. Београд, 1972 (СЕЗБ. Књ. 84).
- Филиповић, Томић 1955 — *Филиповић М., Томић П.* Горња Пчиња. Београд, 1955 (СЕЗБ. Књ. 68).
- Франко 1898 — *Франко И.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник. Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
- Франковић 1987 — *Франковић Ђ.* Казивања Срба и Хрвата у Мађарској о нечистој сили // Расковник. Београд, 1987. Бр. 47–48. С. 71–80.
- Фрейд 1913/1991 — *Фрейд З.* Толкование сновидений. М., 1913. Фототип. переиздание. Ереван, 1991.
- ФСРЛЯ — Фразеологический словарь русского литературного языка конца XVIII–XX в. / Под ред. А. И. Федорова. Новосибирск, 1991. Т. 1–2.
- ФСРЯ — Фразеологический словарь русского языка / Под ред. А. И. Молоткова. М., 1967.
- Хасанбеговић 1964 — *Хасанбеговић Р.* Градска и сеоска кућа // ГЕМБ, 1964. Књ. 27. С. 201–246.
- Холуб 1927 — *Холуб И.* Нешто о селима, прелима и народним играма у Попову Пољу — Херцеговина // ГЕМБ, 1927. Књ. 2. С. 35–42.
- Цвијовић 1983 — *Цвијовић Н.* Обичаји из Ужичког краја // Расковник. Београд, 1983. Бр. 38. С. 27–28.
- Целакоски 1982 — *Целакоски Н.* Мртвечки магини и песни од Охридско // Македонски фолклор. Скопје, 1982. Год. 15. Бр. 29–30. С. 107–112.
- Цепенков 1892 — *Цепенков М. К.* Тълкувания на природни явления // СБНУ, 1892. Кн. 8. С. 142 (отд. пагинации).
- Цивьян 1977 — *Цивьян Т. В.* Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста // СБЯ. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977. С. 305–317.

- Цивьян 1993 — *Цивьян Т.* Текст как мера времени в архетипической модели мира // *Opera slavica*. Band 13. Sprache in der Slavia und auf dem Balkan. Wiesbaden, 1993. S. 33–38.
- Цобель 1974 — *Цобель Ж.* Обредна јела и хлебови у годишњим обичајима // ЗРHM, 1974. Књ. 5. С. 113–140.
- Чагаров 1894 — *Чагаров П. А.* Тълкувания на природни явления. От Щип // СБНУ, 1894. Кн. 10. С. 121–125 (отд. пагинации).
- Чајкановић 1921 — *Чајкановић В.* Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1921. Књ. 34.
- Чајкановић 1924 — *Чајкановић В.* Студије из религије и фолклора // СЕЗ6, 1924. Књ. 13.
- Чајкановић 1939 — *Чајкановић В.* Старинска религија у нашим дневним листовима // Годишњица Николе Чупића. Београд, 1939. Књ. 48. С. 164–183.
- Чајкановић 1941 — *Чајкановић В.* О српском врховном богу. Београд, 1941.
- Чајкановић 1973 — *Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Београд, 1973.
- Чајкановић 1985 — *Чајкановић В.* Речник српских народних веровања о биљкама. Београд, 1985.
- Чајкановић 1994/1 — *Чајкановић В.* Сабрана дела. Књ. 1. Студије из српске религије и фолклора. 1910–1924. Београд, 1994.
- Чајкановић 1994/2 — *Чајкановић В.* Сабрана дела. Књ. 2. Студије из српске религије и фолклора. 1925–1942. Београд, 1994.
- Червяк 1927 — *Червяк К.* Дослідження похоронного обряду. (Похорон як весілля) // Етнографічний вісник. Київ, 1927. Кн. 5. С. 143–178.
- Черепанова 1983 — *Черепанова О. А.* Мифологическая лексика русского Севера. Л., 1983.
- Чибиров 1976 — *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
- Чистов 1974 — *Чистов К. В.* Проблемы картографирования обрядов и обрядового фольклора // Проблемы картографирования в языкознании и этнографии. Л., 1974. С. 69–84.
- Чолаков 1872 — *Чолаков В.* Българският народен сборник. Болград, 1872.
- Чубинский 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Юго-западный край. Материалы и исследования. СПб., 1872. Т. 3.
- Чурчић 1962 — *Чурчић Л.* О раду Алексија Везилића на песничком зборнику «Краткое написание о спокойной жизни» // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1962. Књ. 28. Св. 1–2. С. 61–65.
- Шапкарев 1973/4 — *Шапкарев К. А.* Сборник от български народни умотворения. София, 1973. Т. 4.
- Шаповалова 1978 — *Шаповалова Г. Г.* Диалог в русском свадебном обряде // СЭ, 1978. № 1. С. 110–117.
- Шейн — *Шейн П. В.* Заметки о насекомых (похороны мух, блох и тараканов) // Архив АН СССР (ЛО). Ф. 104. Оп. 1. № 860.

- Шейн 1887–1902 — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. СПб., 1887. Т. 1, вып. 1; 1890. Т. 2; 1902. Т. 3.
- Шейн 1898 — *Шейн П. В.* Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1.
- Шкарић 1939 — *Шкарић М. Ђ.* Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором. Београд, 1939 (СЕЗБ. Књ. 54. С. 1–275).
- Эремич 1868 — *Эремич И.* Очерки белорусского Полесья. Вильна, 1868.
- Якобсон, Поморска 1982 — *Якобсон Р., Поморска К.* Беседы. Иерусалим, 1982.
- ЯОС — Ярославский областной словарь / Отв. ред. Г. Г. Мельниченко. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.
- Ястребов 1886 — *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипекке, Мораве и Дибре). СПб., 1886.
- Angăcitor 1980 — *Angăcitor armăneaște.* Аромунские заговоры. Београд, 1980.
- Ardalić 1900 — *Ardalić V.* Bukovica. Narodni život i običaji // ZNŽO, 1902. Knj. 5. S. 1–50.
- Bartmiński, Bączkowska 1988 — *Bartmiński J., Bączkowska G.* Materiały do sennika ludowego // Etnolingwistyka. [Т.] 1. Lublin, 1988. S. 147–171.
- Baudoin de Courtenay-Ehrenkreutz 1927 — *Baudoin de Courtenay-Ehrenkreutz C.* Zwyczaje wiosenne ludu polskiego // Wiedza i życie. Warszawa, 1927. Т. 2. № 4. S. 30–38.
- Bednárík 1943 — *Bednárík R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu // Slovenská vlastiveda. Bratislava, 1943. Т. 2.
- Bilian 1926 — *Bilian M.* Gatanja (Cospic u Hrvatskoj) // ZNŽO, 1926. Knj. 26. Sv. 1. S. 190–192.
- Bošković-Stulli 1967 — *Bošković-Stulli M.* Narodna predaja o vladarskoj tajni. Zagreb, 1967.
- Bošković-Stulli 1973 — *Bošković-Stulli M.* O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima // Umjetnost riječi. Zagreb, 1973. Knj. 17. Sv. 3. S. 149–184; Sv. 4. S. 237–260.
- Bystroń 1980 — *Bystroń J.* Wymuszanie urodzaju na drzewach owocowych // *Bystroń J.* Tematy, które mi odradzano. Warszawa, 1980. S. 175–198.
- Caillois 1936; 1937 — *Caillois R.* Les spectres de midi dans la démonologie slave // Revue des études slaves. Paris, 1936. № 16; 1937. № 17.
- Červenák 1966 — *Červenák J.* Tradičný život Lišovana. B. Bystrica, 1966.
- ČslV 3 — Československá vlastivěda. Praha, 1968. D. 3.
- Čuk 1962 — *Čuk J.* Svadbeni običaji u Krašiću nekada i danas // ZNŽO, 1962. Knj. 40. S. 95–106.
- Dobrowolski 1895 — *Dobrowolski St.* Lud Hrubieszowski // Lud. Lwów, 1895. Т. 1.
- Dragičević 1907 — *Dragičević T.* Narodne praznovjerice // ГЗМ, 1907. Књ. 19. С. 311–333, 484–497.

- Dujčev 1951 — *Dujčev I.* Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen // Byzantinische Zeitschrift. 1951. B. 44. S. 105–110.
- Dworakowski 1964 — *Dworakowski J.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Federowski 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.
- Feglová 1975 — *Feglová V.* Prvky agrárnej mágie v zimnom zvykoslovnom cykle // Slovenský národopis. Bratislava, 1975. R. 23, № 3. S. 433–447.
- Feglová 1976 — *Feglová V.* Vianočné zvyky v slovensko-ukrajinskom prostredí na severovýchodnom Slovensku // Národopisné aktuality. Stražnica, 1976. R. 13. Č. 2. S. 95–100.
- Filipović 1969a — *Filipović M.* Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba. Sarajevo, 1969 (Djela ANU BiH. Knj. 34. Odjelj. društ. nauka. Knj. 19).
- Filipović 1969b — *Filipović M.* S. Narodna pesma i narodni život // Etnološki pregled. Beograd, 1969. Br. 8/9. S. 37–49.
- Filipović 1969c — *Filipović M.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. Sarajevo, 1969 (ANU BiH. Građa. Knj. 16. Odjelj. društ. nauka. Knj. 12).
- Filipović 1970 — *Filipović M.* Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji) // Radovi. Sarajevo, 1970. Knj. 35. S. 147–238.
- Filipović-Fabijanić 1965/1966 — *Filipović-Fabijanić R.* Narodne pripovijetke i predanja iz Bosanske Posavine // GZM. Sarajevo, 1965/1966. Sv. 20/21. Nova serija.
- Fischer 1921 — *Fischer A.* Zwyczaże pogrzebowe ludu polskiego. Lwów, 1921.
- Folfasiński 1975 — *Folfasiński S.* Polskie zagadki ludowe. Warszawa, 1975.
- Gasparini 1973 — *Gasparini E.* Il Matriarcato Slavo. Antropologia culturale dei Proto-slavi. Firenze, 1973.
- Gavazzi 1953 — *Gavazzi M.* Pogrebne saopice // Зборник Етнографског музеја у Београду, 1901–1951. Београд, 1953. S. 238–243.
- Genčev 1976–1977 — *Genčev St.* Gemeinsame Elemente im Brauchsysten von Bulgaren und Russen. I. Das rituelle Warnen der Toten mit Feuer // Ethnologia Slavica. Bratislava, 1976–1977. T. 8–9. S. 227–234.
- Haase 1939 — *Haase F.* Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven. Breslau, 1939.
- Hećimović-Seselja 1985 — *Hećimović-Seselja M.* Tradicijski život i kultura ličkoga sela Ivčević Kosa. Zagreb, 1985.
- Hirtz 1938–1947 — *Hirtz M.* Rječnik narodnih zoologičkih naziva. Knj. 2. Ptice (aves). Zagreb, 1938–1947.
- Horvat 1896 — *Horvat R.* Gatanje o prirodnim pojavima, o životinjama, o bilinama, o vremenu i raznim prigodama života. Koprivnica // ZNŽO, 1896. Knj. 1. S. 251–256.
- Horváthová 1972 — *Horváthová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši // Slovenský národopis. Bratislava, 1972. R. 20, № 3. S. 484–502.
- Horváthová 1975 — *Horváthová E.* Zvykoslovie a poverý // Slovensko. L'ud. Č. 2. Bratislava, 1975. S. 985–1030.

- Horváthová 1986 — *Horváthová E.* Rok vo zvykoch nášho ľudu. [Bratislava], 1986.
- Huzjak 1957 — *Huzjak V.* Zeleni Juraj. Zagreb, 1957.
- Ilić 1846 — *Ilić L.* Narodni slavonski obiĉaji. Zagreb, 1846.
- Ivanišević 1905 — *Ivanišević Fr.* Poljica // ZNŽO, 1905. Knj. 10. Sv. 1. S. 11–111; Sv. 2. S. 181–307.
- Jadras 1957 — *Jadras J.* Kastavština. Zagreb, 1957 (ZNŽO. Knj. 30).
- Kaindl 1894 — *Kaindl R. F.* Die Huzulen. Ihr Leben, ihre Sitten und ihre Volksüberlieferung. Wien, 1894.
- Kajmaković 1974 — *Kajmaković R.* Semberia. Etnološka monografija // GZM, 1974. Knj. 29. S. 5–122.
- Karczmarszewski 1972 — *Karczmarszewski A.* Obrzędy i zwyczaje doroczne wsi rzeszowskiej. Rzeszów, 1972.
- Klinger 1909 — *Klinger W.* Jajko w zabobonie ludowym u nas i w starożytności // Rozprawy Wydziału Filologicznego Krakowskiej Akademii Umiejętności. Kraków, 1909. T. 45. S. 1–30.
- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław; Poznań, 1961–1985. T. 1–60.
- Kolodziejczyk 1910 — *Kolodziejczyk E.* Z Andrychowa. Wierzenia i przesady // Lud. Lwów, 1910. T. 26.
- Kowalska 1947 — *Kowalska K.* Zwyczaje noworoczne naszych repatriantów z Bukowiny na Dolnem Śląsku // Orli lot. Kraków, 1947. R. 21.
- Kulišić 1939 — *Kulišić Š.* Verovanja o ljeskovini u Bosanskoj Krajini // Развитак. Бања Лука, 1939. Год. 6, 6р. 5. С. 48–60.
- Kuret 1 — *Kuret N.* Praznično leto Slovencev. Celje, 1965. D. 1. Pomlad.
- Leger 1901 — *Leger L.* La mythologie slave. Paris, 1901.
- Łęgowski-Nadmorski 1925 — *Łęgowski-Nadmorski J.* Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich // Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu. Toruń, 1925. T. 32. S. 18–102.
- Lovretić 1897 — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i obiĉaji // ZNŽO, 1897. Knj. 2. S. 91–459.
- Madzik 1965 — *Madzik J.* Zwyczaje doroczne Łemków // Nad rzeką Ropą. T. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965. S. 277–286.
- Magiera 1904 — *Magiera J.* Wilja w Sądecczyźnie // Wisła. Warszawa, 1904. T. 18.
- Marković 1940 — *Marković T.* Božićni obiĉaji Hrvata u Bosni i Hercegovini // Etnografska istraživanja i grada. Zagreb, 1940. T. 2. S. 5–86.
- Marković 1980 — *Marković M.* Narodni život i obiĉaji sezonskih stočara na Velebitu // ZNŽO, 1980. Knj. 48. S. 5–139.
- Matičeto 1973 — *Matičeto M.* Duchovna kultura v Gornjem Posočju // Zbornik 18. Kondresa jugoslovenskih folkloristov. Bovec 1971. Ljubljana, 1973.
- Mikac 1977 — *Mikac J.* Istarska škrinjica. Zagreb, 1977.
- Milićević 1967/1968 — *Milićević J.* Narodni obiĉaji i verovanja u Sinjskoj Krajini // Narodna umjetnost. Zagreb, 1967/1968. Knj. 5/6. S. 433–511.

- Möderndorfer 1946, 1948 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev (Narodopisno gradivo). Celje, 1948. Knj. 2. Prazniki; Celje, 1946. Knj. 5. Borba za pridobivanje vsakdanjega kruha.
- Möderndorfer 1964 — *Möderndorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Moszyński 1928 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.
- Moszyński 1936 — *Moszyński K.* Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, 1936. Zesz. 3.
- Moszyński 1967 — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 1. Kultura materialna. Warszawa, 1967.
- Niebrzegowska 1990 — *Niebrzegowska S.* Sennik ludowy z Wielkopolski // Etnolingwistyka. [T.] 3. Lublin, 1990. S. 145–156.
- Niebrzegowska 1996 — *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Obradović 1972–1973 — *Obradović M.* Praznoverja u dečjim igrama Bosne i Hercegovine // Народно стваралаштво. Београд, 1972–1973. Год. 11/12. Св. 44–45. С. 143–147.
- Olejník 1971 — *Olejník J.* Doma vam kurki, huši, doma? // Východoslovenské noviny. Košice. 23.12.1971. S. 8.
- Pajak 1884 — *Pajak J.* Črtice iz duševnega žitka štajerskih Slovencev. Ljubljana, 1884.
- Pavičević 1933 — *Pavičević M.* Običaji // ZNŽO, 1933. Knj. 29. Sv. 2. S. 146–180.
- Pavlović 1986 — *Pavlović M.* Obredno i govorno delo. Beograd; Priština, 1986.
- Pietkiewicz 1938 — *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938.
- Piotrowski 1912 — *Piotrowski W.* Dzień Juria na Ukrainie // Ziemia. Warszawa, 1912. № 3.
- Poniatowski — *Poniatowski S.* Etnografia Polski // Wiedza o Polsce. Warszawa, [6. r.]. T. 3.
- Povijest 1978 — *Povijest hrvatske književnosti.* Zagreb, 1978. Knj. 1.
- Rajković 1973 — *Rajković Z.* Narodni običaji okolice Donje Stubice // Narodna umjetnost. Zagreb, 1973. Knj. 10. S. 153–216.
- Rakita 1971 — *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predjelu Janj, vezana uz čovjekov život i rad i njegov pogled na svijet // GZM. Nova serija. Istorija i etnografija. Sarajevo, 1971. Sv. 26. S. 39–83.
- Reinfuss 1936 — *Reinfuss R.* Łemkowie. Kraków, 1936.
- RHSJ — Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1880–1976. D. 1–23.
- Rykowski 1906 — *Rykowski M.* Diabel w wierzeniach ludu polskiego (z okolic Biecza) // Lud. Lwów, 1906. T. 12. S. 212–232.
- Saxonis Grammatici 1888 — *Saxonis Grammatici.* Gesta Danorum / Ed. A. Holder. Strassburg, 1888.
- SFP — Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego. [Warszawa], 1965.
- Siarkowski 1879 — *W. Siarkowski.* Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. Cz. 2 // ZWAK, 1879. T. 3.
- Simić 1964 — *Simić S.* Narodna medicina u Kratovu // ZNŽO, 1964. Knj. 42. S. 309–443.
- Sittl 1890 — *Sittl C.* Die Gebärd in der Griechen und Römer. Leipzig, 1890.

- Skarić 1918 — *Skarić M.* Dj. Vračke (Lipovo Polje u Lici) // ZNŽO, 1918. Knj. 23.
- Slijepčević 1969 — *Slijepčević M.* Samobor. Selo u Gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969.
- Stojanović 1867 — *Stojanović M.* Pučke pripoviedke i pjesme. Zagreb, 1867.
- Sulisz 1906 — *Sulisz J.* Zwyczaje wielkanocne w Sanockiem // Lud. Lwów, 1906. T. 12. S. 309–318.
- Sychta 1–7 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk, 1967–1976. T. 1–7.
- Świątek 1893 — *Świątek J.* Lud nadrabski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Širola 1934 — *Širola B.* Pučke popijevke u Miholjancu // Etnografska istraživanja i gradja. I. Zagreb, 1934.
- Toeppen 1867 — *Toeppen M.* Aberglauben aus Mazuren. Danzig, 1867.
- Tyszkiewicz 1847 — *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu borysowskiego... Wilno, 1847.
- Ulanowska 1888 — *Ulanowska S.* Boże Narodzenie u Górali, zwanych «Zagórzanami» // Wisła. Warszawa, 1888. T. 2.
- Vlahović 1964 — *Vlahović B.* Dramski elementi u narodnom običaju *borovo gostüvanje* // Рад X-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије на Цетињу 1963 г. Цетиње, 1964. С. 387–393.
- Vlahović 1972 — *Vlahović P.* Običaji, verovanja i praznoverice naroda Jugoslavije. Beograd, 1972.
- Vukanović 1986 — *Vukanović T.* Srbi na Kosovu. Vranje, 1986. T. 2.
- Witkowski 1967 — *Witkowski Cz.* Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i I połowy XX w. // Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie, 1967. T. 2.
- Wójcicki 1836 — *Wójcicki K. W.* Pieśni ludu Biało-Chrobatów, Mazurów i Rusi znad Bugu... Warszawa, 1836. T. 1.
- Záturecký 1965 — *Záturecký A. P.* Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia. Bratislava, 1965.
- Zečević 1969 — *Zečević S.* Zmaj u narodnom verovanju Severoistočne Srbije // Македонски фолклор. Скопје, 1969. Год II. Бр. 3–4. С. 361–368.
- Zečević 1973 — *Zečević S.* Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973.
- Zečević 1978 — *Zečević D.* Pučki književni fenomen // Povijest hrvatske književnosti. Zagreb, (1978). Knj. 1. S. 357–638.
- Zelenin 1927 — *Zelenin D. K.* Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin; Leipzig, 1927.

Научное издание

Никита Ильич Толстой
ОЧЕРКИ
СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА

Младшие редакторы — *Н. Ю. Квасницкая, Н. Б. Стахеева*

Оригинал-макет — *Л. Е. Коритысская*

Издательство «Индрик»

Книги издательства «Индрик» можно приобрести
в книжной галерее «НИНА» по адресу:
ул. Б. Якиманка, д. 6

INDRIK Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

e-mail: indric@mail.ru
or by tel./fax: +7 095 938 57 15

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК-005-093,
Ред.01.08.2001; 9533004 — Литература научная и производственная

ЛР № 070644, выдан 19 декабря 1997 г.

Формат 60×90¹/₁₆. Гарнитура «Петербург». Печать офсетная.

39,0 п. л. Тираж 1200 экз. Заказ № 7825

Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



Н. И. Толстой