

СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР





АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт славяноведения и балканистики

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР



ГЕНЕЗИС

АРХАИКА

ТРАДИЦИИ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1978

ВВЕДЕНИЕ

В работе исследуются истоки фольклорной традиции славянских и балканских народов, рассматриваются обряды, обычаи и символы, связанные со славянской архаической народной культурой, даются генетические изыскания в области славянского фольклора, приводятся много новых фольклорных записей, сделанных на территории Полесья.

Ответственный редактор

И. М. ШЕПТУНОВ

В современную эпоху научно-технического прогресса наряду с большим вниманием к новым проблемам естественных и общественных наук, изучение которых настоятельно требует жизнь, немалый интерес вызывают и многие вопросы традиционных научных дисциплин, рассматриваемые под новым углом зрения с привлечением более обширных данных, с использованием новых материалов. К числу таких вопросов относится и фольклор.

Внимание к различным формам проявления духовной культуры, к истории ее становления, к этапам ее развития всегда было присуще людям социалистического образа жизни, для которых познание прошлого — органическая потребность, необходимая не только для более полного восприятия настоящего, но и для прогнозирования будущего.

Советские ученые в последнее время уделяют большое внимание исследованиям ранних форм культурной деятельности различных этнических образований, так как это изучение помогает в раскрытии многих неясных вопросов как древности, так и более поздних периодов истории. При этом фольклорные штудии занимают далеко не последнее место. И это понятно, ибо фольклор характеризует определенную ступень, определенный стадийный отрезок бытия человечества, когда оно фольклорным способом отражало и познавало окружающую действительность во всем ее многообразии и сложности связей и одновременно объясняло и закрепляло полученный опыт (как цепь проб и ошибок) в форме исторически своеобразного понимания своего взаимодействия с природой.

«... природа и история — это два составных элемента той среды, в которой мы живем, движемся и проявляем себя»¹, — писал Ф. Энгельс, имея в виду универсальный характер соотношения этих двух элементов для всех стадий истории человеческого общества.

Фольклорная форма не изжила себя, когда появились другие, более совершенные формы и способы познания мира и развития исторического мышления. Она продолжала и продолжает сосуще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39, с. 56.

ствовать рядом с ними. Более того, она даже питала и питает их своими соками, помогая глубже проникнуть в народную психологию, шире раскрыть народный историзм, этнический коллективизм, полнее понять специфику отдельных этнических сообществ и обнаружить схожие черты их.

Наличие фольклорного способа отражения действительности позволяет предположить, что мысленно присущ фольклоризм. При этом фольклоризм мышления неотделим от процесса познания, что особенно наглядно проявляется на ранних ступенях формирования этнических сообществ.

Именно благодаря этому и мог быть создан, начиная с древнейшей поры, исторически перемещенный (в плане содержания) информативный фонд, зафиксированный в слове и образе. Он заключал в себе поступательно отложившийся и закреплявшийся по закону традиции практический опыт огромного числа поколений людей. И опыт этот был многообразным и разноплановым.

Таким же был и есть фольклор, содержащий в себе различные, даже в какой-то степени противоречивые, противоположные, иногда, направления и линии развития — передовые и консервативные. Однако и те и другие должны быть изучены наукой, ибо только в многообразии и единстве всех связей предмета исследования возможно правильное и всестороннее его рассмотрение, его анализ, определение его места в ряду явлений или фактов.

То или иное представление, относящееся к области общественной жизни или к природной сфере, то или иное поверье или обычай, соединенный с каким-либо обрядом или действием, интересны и значимы для нас прежде всего не своей религиозной стороной — языческой, христианской или какой-то другой, — а своим содержанием, открывающим страничку мирозерцания наших далеких предков, их аксиологических и онтологических понятий и отношений к окружающей их действительности. Наряду с этим для нас интересна и формальная сторона обычая или обряда, коляды или побывальщины или, точнее, элементы фольклорной поэтики в ее историческом движении и осмыслении человеком природы и истории в художественных образах.

При изучении генетических связей и рудиментов, реликтов в фольклорном наследии необходимо всегда помнить чрезвычайно важное положение В. И. Ленина о том, что «никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой»². Эти слова В. И. Ленина вполне правомерно отнести не только к первобытности, но и к более поздним историческим процессам, когда человек и в эпоху рабства, и в пору феодализма, да и в век капитализма был совершенно подавлен трудностью существования, борьбой за хлеб насущный. Менялась лишь степень зависимости человека от природы. И эта трудность существо-

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 5, с. 103.

вания, трудность борьбы с природой была той побудительной причиной, которая способствовала появлению обрядов и поверий, бытованию различных обычаев. Именно на это обращал внимание В. И. Ленин, указывая еще раз на борьбу с природой нашего далекого пращура: «... бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»³

С другой стороны, положительный опыт, трудовой процесс, постепенно накопленные в нем знания формировали народное самосознание и миропонимание, содействовали возникновению и развитию календарной обрядности, тесно связанной с хозяйственной деятельностью, развитию обычного права, народной морали и этики, способствовали формированию позитивных сторон духовной культуры каждого этноса.

Многие явления в области духовной культуры обладают одним общим качеством: новая черта в том или ином явлении не вытесняет старый, существовавший до нее признак, а добавляется к нему, отлагается на нем как бы новым слоем. И явления духовной культуры, выражаясь фигурально, уподобляются некоей слоистой осадочной породе. Это относится и к языческому наследию, стертому во многом христианством, и к самому христианству, в котором в славянском и балканском регионе всегда присутствовало значительное количество языческих пережитков, и к фольклору этого региона, содержащему в себе также множество осколков различных систем миропонимания и различных уровней и типов художественного обобщения.

Мы это можем сказать и по отношению к более поздним периодам развития духовной культуры, когда разные типы художественного мышления, разные принципы подхода к отражению действительности тоже налагались, наслаивались друг на друга по мере своего вызревания и появления на исторической сцене, давая жизнь новым, неповторимым тенденциям в развитии культуры славянских и балканских народов уже в средневековье, в новое и новейшее время.

Из сказанного выше с очевидностью следует вывод о том, что исследование проблем славянского и балканского фольклора требует комплексного подхода и должно проходить с учетом всей совокупности элементов, составляющих народную культуру, а также с учетом уровня психологии его создателей — пользователей достоянием этой народной культуры. Психология народных масс, восприятие ими фольклора и других сторон народной культуры, их сопричастность всем видам народного творчества не были стабильными и неизменными на протяжении всего времени бытования произведений народного поэтического творчества или других форм народного искусства. Психологические аспекты создания и восприятия народной культуры того исторического периода, когда складывались, например, мифические или

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142.

югацкие и войничкие песни у балканских народов (болгар, сербов, хорватов, румын, молдаван и др.), весьма отличались от психологии народных масс этого же региона эпохи национально-освободительной борьбы и создания исторических песен XIX в.

Именно исходя из того, что фольклорное наследие необходимо изучать комплексно и в непосредственной связи с народной культурой, Группа по изучению фольклора народов Центральной и Юго-Восточной Европы Института славяноведения и балканистики АН СССР предприняла опыт организации и объединения фольклористов-славистов и балканистов для рассмотрения проблем генетических истоков и рудиментов в фольклорном наследии славянских и балканских народов.

Обширнейшее фольклорное наследие этих народов — мифы, сказки, заговоры, поверья, пословицы и поговорки, обрядовые, трудовые, эпические песни и другие жанры народного творчества — несут в себе остаточные элементы и черты языческого прошлого и могут служить источниками, помогающими в какой-то мере восстановить основы мировоззренческой системы язычества. Изучение всех этих фольклорных образований также поможет раскрыть процесс возникновения, бытования и эволюции фольклорных видов, их взаимодействие.

В результате объединения сил и был создан предлагаемый читателям сборник. Мы не будем характеризовать каждую включенную в сборник статью, так как их заголовки вполне раскрывают их содержание. Мы считаем нужным только указать на то, что сборник состоит как бы из двух частей. Первая часть заключается в себе работы, расположенные в хронологически-тематическом порядке и связанные с календарными обычаями, а также с поверьями, приурочивавшимися к определенным календарным периодам. Она завершается статьей «Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице» Э. В. Померанцевой.

Вторая часть содержит статьи, посвященные историко-генетическим разысканиям в области славянского фольклора. Следует обратить внимание читателя на то, что в данный сборник включено довольно большое количество новых материалов фольклора Полесья, области весьма интересной с точки зрения сохранности и консервации многих явлений народной культуры и фольклора.

Авторы статей сборника стремились к возможно большему охвату материала южных, западных и восточных славян, к сопоставлению множества фактов и источников, к выявлению древнейших общих черт, генетического сходства, к выяснению различий.

И. М. Шентунов

ЗАКЛИНАТЕЛЬНЫЕ ФОРМУЛЫ В КАЛЕНДАРНОЙ ПОЭЗИИ СЛАВЯН И ИХ ОБРЯДОВЫЕ ИСТОКИ

Л. Н. Виноградова

В сложной проблеме выявления архаических элементов в славянской народной культуре дохристианского этапа календарный фольклор занимает особое место, поскольку, сопровождая исполнение годичного цикла магических обрядов, он удерживает еще в отдельных случаях следы древних аграрных культов. Это положение, высказанное еще учеными прошлого века, подтверждается новыми исследованиями и новым полевым материалом.

Однако конкретный анализ песенных текстов обрядового фольклора показывает, что раскрыть этот древнейший пласт заклинательной поэзии в известных нам фольклорных записях по-прежнему чрезвычайно сложно. Сильно развитые элементы величальной, игровой, корильной, шутливой, лирической стилистики буквально пронизывают календарно-обрядовые жанры, дошедшие до нас в записях в основном с XVIII—XIX вв.

Не случайно А. А. Потебня назвал колядку величальной песней, «целью которой является создание для хозяина той идеальной обстановки, о которой поется в песне»¹. Трудно не разделить мнения о том, что вообще известные нам славянские колядные циклы несомненно характеризуются преобладанием не заклинательного, а величального элемента. В меньшей степени этот элемент проявляется в весеннем, купальском и жатвенном циклах песен, но и там выявить определенные формулы обрядового заклинания представляет большие трудности, зато бросаются в глаза особенности игровой и любовной лирики.

Представление же об обрядовых песнях как о заклинательных сложилось — и вполне обоснованно — прежде всего на основе сохранения их магической функции в обряде. На это обратил внимание еще А. И. Никифоров, отметив, что обрядовый фольклор складывается не из одного какого-нибудь жанра, а из сложной и многообразной системы различных жанров поэзии. Тем не менее можно говорить о единой системе календарно-обрядового песенного цикла в связи с тем, что если вскрыть сущность всех обрядов, то результат один — пожелание, заклинание². Действи-

¹ Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен, т. 2. Колядки и щедровки. Варшава, 1887, с. 58.

² См.: Никифоров А. И. Обрядовый фольклор. — Рукописный отдел Ин-та русской литературы (Пушкинский дом). Р. V, колл. 120, п. 7.

тельно, если сущность всех обрядов — заклинание, то и обрядовые песни должны были бы сохрпать хотя бы следы этой заклинательности, а показать их в конкретных фольклорных текстах удается с большим трудом.

Правда, само величание в обрядовом тексте; по мнению В. Я. Проппа, было заклинательным, магическим актом³. На это же обстоятельство указывал и В. И. Чичеров: «Колядка-величание и колядка-просьба связаны между собой единой целью повогоднего обрядового действия и соответствует его основным моментам: заклинанию благополучия и приобщения к нему заклинающих»⁴. Однако очевидно, что в целом «величальный» и «просительный» элементы в колядовании — генетически вторичные явления. Первоначально же тексты, сопровождающие древний обряд колядования были, по всей вероятности, заклинательными. Это подтверждается, например, анализом приговорных формул к удержавшимся обрядам продуктивной магии (ср. приговоры «полазняка»).

В настоящей статье предпринимается попытка проанализировать ряд словесных обрядовых формул, уцелевших еще в составе календарного фольклора, которые сохранили следы достаточно древних заклинаний, и показать остатки не вполне утраченной связи этих формул с обрядовым действием.

В предыдущих статьях⁵ нам уже приходилось говорить о заметном стилистическом различии между «господарскими» колядками (посвященными хозяину) и циклом «молодежных» колядных песен. Именно в песнях первой группы можно еще заметить отдельные черты деловых, хозяйственных пожеланий благополучия и достатка, тогда как колядки «молодежного» цикла по своему сюжетному составу полностью отходят от заклинательно-магической основы повогоднего обряда и сосредоточивают круг своих интересов исключительно в сфере брачной символики или прославления красоты девушек и мужества парней. Не случайно так называемые заклинательные формулы, о которых пойдет речь, встречаются почти исключительно в цикле «господарских» коляд.

Так, среди разного рода благопожелательных формул, характерных для колядования, обращает на себя внимание группа текстов «о приплоде скота». Первый тип формулы этого типа — описание радостного события в хозяйстве «господаря»:

...Коровы ти ся та положили
Все по быкови, по чабанови,
Кобылы ти ся пожеребили,

³ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. М., 1963, с. 53.

⁴ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX вв. М., 1957, с. 115.

⁵ Виноградова Л. И. Общеславянские фольклорные традиции в сюжетном составе польской колядной песенности. — В кн.: Межславянские культурные связи. М., 1971; Она же. Композиционный анализ польских колядных обрядовых песен. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1971.

А все коники белоконыхтй,
Овечки ти ся та покотыли,
Все баранчики круторбжкй⁶.

(Головацкий, т. 3, с. 14, № 17)

Это событие изображается в песне как совершившийся факт. В формулах этого типа главной композиционной особенностью является перечисление всех видов животных, содержащихся в хозяйстве. Такие традиционные клише могут входить в песенную конструкцию или в устные повогодние поздравления («орации»). Они имеют довольно широкую сферу распространения в славянском фольклоре.

Сравним, например, отрывок болгарской колядки:

... Овците се изягнили —	Овцы объагнились —
Се агънца второякы,	А овечки — витые розкы.
Копилите изкробили —	Копы океребились —
Се кончета вигогривки,	А жеребцы крутогривые,
Кравите се изтелили —	Коровы отелились —
Се теленца белошакы...	А телятки белохвосты...

(Стоин, с. 68, № 60)

В польском песенном колядовании известны всего несколько текстов со сходной формулой⁷, но чрезвычайно характерны конструкции с перечислением всех видов домашних животных в устных приговорах («повишованиях») такого, например, типа:

Żeby się wam rodyły byczki, teliczki, jaguyczki,
baranki, króliczki poza kobyzki...

(Ar. KES UJ, sygn. 1408)

Чтобы у вас родились бычки, телочки, ягнята, баранки, кролики,
— и все выше лавок...

Такие благожелательные приговоры о приплоде скота обозначим условно как второй тип рассматриваемой формулы. Стилистическое отличие его от первого типа состоит в том, что здесь высказывается обрядовое пожелание («Пусть будет так!»), тогда как в первом случае описание благополучия в хозяйстве изображалось как уже исполнившееся. В пожеланиях-приговорах этого типа особенно важным считается перечислить все виды содержа-

⁶ Сохраняется орфография первоисточника.

⁷ Такие тексты фиксировались в основном на пограничной польско-украинской территории (Жешовское воев.):

...Korowy ty sia potelyly,	Коровы у тебя отелились
Samych byczekziw narodyly.	Одних бычков родили,
Samych byczekziw-twerdorozeczkiw.	Одних бычков — твердые розкы...
...Kubyly ty sia pozerebyly —	Кобылы у тебя ожеребились —
Samych zerebciw narodyly,	Одних жеребцов уродили,
Samych zerebciw-twerdokopytiw.	Одних жеребцов — твердые копыта...
...Baranky ty sia pokotyly —	Овцы у тебя окотились —
Samych baranki narodyly —	Одних баранков уродили,
Samych barankiw, cuda jalowna.	Одних баранков — чудо яловые...

(Kistelewska, s. 232—233)

щихся у «господаря» животных. Характерной сферой бытования формул этого типа были, например, приговоры «полазников»:

Daj vam bog žrebič, telič, prasič, purič, rasič,
gosič, pisecov, mira i božega blagoslova!⁸
(Дай вам бог жеребят, поросят, индюшек, уток, гусей, цыплят,
мира и божьего благословения!)

Близки этому типу формул и другие, широко известные новогодние приговоры, которые, однако, отличаются особой, двучленной (сравнительной) структурой: «сколько есть А — столько пусть будет В». Это третий тип формул о приплоде скота. Сравним, например, типичное «новиншоване» польских колядующих:

...Dej, Boże, żebyście mieli tela wołków —
Co w płocie kołków,
Tela cieliczek — co w lesie jedliczek,
Tela byczków — co w lesie buczków,
Tela owiec — co w lesie mrowiec...

(Literatura ludowa, 1957, N 4, s. 53)

(Дай, боже, чтобы у вас было столько волов —
Что в ограде колов,
Столько телушек — что в лесу елочек,
Столько бычков — что в лесу буков,
Столько овец — что в лесу муравьев)

Подобные формулы находим в чешских благопожеланиях:

...Kolik jest v lese jedliček —	Сколько в лесу елочек —
byste měli do roka teliček,	чтобы столько у вас было телок,
kolik v lese bučku —	Сколько в лесу буков —
tolik ve chlivě byčku.	Столько же в хлеву бычков.
Po smrti pak kralovství nebeske.	А после смерти царствие небесное

(Zíbrt, s. 7)

— в украинской «поколяди»:

...Кілько тут кришечок,
Тільки в загороді коровочок,
А в кошарі овечок, А в кіннику коней...
(Колядки та щедрівки, с. 481, № 6)

Иногда вместо структуры «сколько — столько» встречаем близко сходную разновидность «как — так»:

...Aby sie wam chowały cielicki, bysicki —
jak w lesie jedlicki,

aby sie wam chowały konie, jak gronie,
owce, jak bukowce...

(Orli Lot, R. XV, s. 148)

(Пусть у вас водится телочек, бычков —
как в лесу елочек,
пусть у вас водится коней — как монет,
овец — как деревьев)

Из трех типов рассмотренных формул именно этот последний по характеру своей структуры ближе всех стоит к заклинаниям, для которых такая двучленность является наиболее типичной. В актах XVII в. о преследовании чародейства и черной магии сохранились некоторые архаические заговорные формулы, основанные, как правило, на двучленной конструкции «как есть А — так пусть будет В». Так, в актах одного из судебных разбирательств с территории бывшего Великого Княжества Литовского содержится запись, что обвиняемая созналась перед судом в том, что она затыкала в углы дома своих врагов дубовые листья, приговаривая при этом: «Как эти листья засохнут — так со всем своим домом пусть усохнет хозяин (имя) и его дети», — после чего вся семья сразу же заболела. Она же заклинала против скота в деревне и чтобы дождя не было... крутила кудель с шерстью в обратную сторону и говорила при этом: «Как это веретено крутится вспять — пусть вся скотина и овцы выкрутятся из дома хозяина (имя), чтобы был пустым»⁹.

Большинство календарных магических обрядов основано на таком же простейшем сопоставлении двух элементов, чтобы таким обрядовым или словесным отождествлением достичь желаемого результата.

Особенно интересен для нашего материала новогодний обряд «полазник» и благопожелательные приговоры, сопровождающие его. Первый гость на Новый год у южных славян, войдя в дом, должен был подойти к очагу, где тлел «бадняк» (дубовое полено), и, ударяя по нему кочергой, чтобы извлечь как можно больше искр, проговорить при этом: «Кoliko ових варница, домаћине, толико ти било оваца и новаца, крмака и трмака, овнова и волова»¹⁰. («Сколько этих искр, хозяин, чтобы столько у вас было овец и денег, баровов, ульев, баранов и волов»).

Сходный обряд практиковался в Болгарии на 20 декабря (Игнаж-день). Там «полазник», исполняя те же магические действия у очага, приговаривал: «Колко искрици — толкова пиленца, пиленца, ярепча, телелца, ждробенца, дечица!»¹¹ («Сколько искр — столько цыпляток, барашков, ярочек, телушек, жеребят и детей!»).

⁹ Jucewicz L. A. Wspomnienia Żmudzi. Wilno, 1842, s. 182—183.

¹⁰ Цитируется по статье В. В. Усачевой в настоящем сборнике.

¹¹ Арнаудов М. Български народни празници. София, 1943, с. 25.

Иногда первый элемент сравнения («искры») отсутствует в приговоре (он ясен из обрядовых действий). В Боснии и Герцеговине первый гость на Новый год подходит к печи, стучит кочергой по «бадняку», искры летят снопом, а он говорит: «Ов'лико ти било оваца и јагњаца! Ов'лико коза и козлица! Ов'лико говеда и сваког добра»¹² («Столько бы было у тебя овец и ягнят! Столько коз и козлят! Столько скота и всякого добра»).

В русских рождественских обрядах первый гость, посыпая хату зерном, приговаривал: «На телицы, на ягловицы, в третий раз — на здоровье, сколько в поле кладушек — столько счастья в доме»¹³.

Вообще формулы со структурой «сколько — столько» чрезвычайно характерны для заклинательных обрядовых приговоров¹⁴. На такой же формуле основан магический приговор в польском обряде обвязывания фруктовых деревьев (широко известном и у других славян) жгутами, сделанными из рождественского снопа, чтобы деревья «родили столько груш и яблок, сколько зерен в колосках...»¹⁵.

По-видимому, такая двучленная структура заговоров, заклинаний и магических обрядов по принципу сравнения качества («Каково есть А — таково пусть будет В»), количества («Сколько есть А — столько пусть будет В») и действия («Как происходит А — так же пусть происходит В») — наиболее распространенный способ построения магических словесных формул и организации ритуальных действий. Вся рождественская (или новогодняя) обрядность подтверждает этот принцип:

— праздничный ужин должен состоять непременно из 9—12 блюд, чтобы такими же обильными и сытыми были все дни будущего года;

— хозяин прячется за пирогами или за снопом, чтобы так же не видели его родные летом за снопами и стогами нового урожая;

— после ужина стебли из принесенного в хату житного снопа подбрасывали к потолку: сколько соломинок застревало на потолочных перекладинах — столько ожидалось стогов жита в новом году¹⁶;

— после рождественского ужина хозяин поднимал миску, поставленную на рассыпанном по столу зерне, и считал, сколько

и какого вида злаков прилепилось ко дну миски — это сулило урожай на эти культуры¹⁷.

Таким образом, двучленные колядные формулы (песенные и приговорные) «о приплоде скота» сохраняют еще в особенностях своей структуры следы обрядовых заклинаний. Если говорить об архаичности этих формул, то наиболее древним (заклинательным) элементом следует признать конструкцию двучленного сопоставления и, возможно, факт обязательного и подробного перечисления в магических целях всех видов домашних животных. Что же касается большинства конкретных фольклорных текстов, основанных на этой формуле, то, пройдя долгий путь развития, они, конечно, обросли постепенно новыми образами, новой лексикой. Сравним, например, словацкий поздравительный приговор при обходе домов детьми в день св. Томаша (21. XII):

Kol'ko máte za rámom lyžičiek,	Сколько у вас на полке ложечек,
tol'ko máte vo dvore teličiek,	столько у вас во дворе телушек,
kol'ko máte na šope kolov,	столько у вас в сарае досок,
tol'ko máte v maštali volov,	столько у вас в конюшне волов,
kol'ko máte za rámom tanierov,	столько у вас на полке тарелок,
tol'ko majú vaše dievky frajerov,	столько у ваших девчат кавалеров,
kol'ko máte vo vašom dome ohnisk,	столько в вашей печи искр,
tol'ko maju vaši parobci porísk,	столько у ваших парней топоришков,
kol'ko žije vašich deér,	столько у вас дочерей,
tol'ko majú mladenci pier,	столько у молодых перьев (на шляпе)
kol'ko máte na steně obrazov,	столько у вас на стене картинок,
tol'ko ráz vo vašom humne	столько в вашем амбаре колосьев.

klasov¹⁸.

По-видимому, стадиально сопоставительная структура пожелания «сколько — столько» должна была быть первичной, поскольку двучленные по происхождению были и заклинательные обряды со сходными приговорными формулами. И, даже если формально в тексте таких формул отсутствует первый элемент, он непременно подразумевается из действий обряда. Например, в обряде «полазник», к которому мы уже неоднократно обращались, известна следующая формула, записанная у словенцев: когда первый посетитель в доме подходит к печи и, разворошив угли, произносит: «Otelilo se, oprasilo se, oždribilo se, omacilo se, oštenilo se, izleglo se»¹⁹ («Отелилось, опоросилось, ожеребилось, окотилось, ошенилось, вывелось»). Такое заклинание размножения живности в хозяйстве легко реконструируется как двучленное, поскольку из ритуальных действий мы знаем, что речь идет о количестве «искр» и, соответственно, о таком же обильном и счастливым приплоде.

¹⁷ Michalikowa L., Chrzęstowscy Z. i St. Folklor..., s. 169.

¹⁸ Mielicherčik A. Slovenský folklor. Bratislava, 1959, s. 70.

¹⁹ Цит. по статье В. В. Усачевой в настоящем сборнике.

¹² Цит. по статье В. В. Усачевой в настоящем сборнике.

¹³ Киреевский П. В. Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия, вып. 1. М., 1911, с. 294.

¹⁴ В Болгарии в день св. Варвары (4. XII) существовал такой обычай: старший в доме, взяв кувшин с вином, благославлял: «Сколько кувшинов с вином, столько пусть будет гроздей на виноградной лозе!». В другом обряде на архангелов день (8. XI) хозяин раздает домочадцам обрядовое блюдо — «коливо» (род кутьи) и приговаривает: «Сколько зерен — столько стогов и здоровья!» (Арnaudов М. Български народни празници, с. 20, 22).

¹⁵ Dworakowski St. Kultura społeczna ludu wiejskiego na Marowszu nad Narwią. Białystok, 1964, t. I, s. 41.

¹⁶ Michalikowa L., Chrzęstowscy Z. i St. Folklor Lachów Sądeckich. Warszawa, 1974, s. 172.

Позже могли появиться одпочленные пожелания (второй тип рассматриваемых формул), широко известные в новогоднем колядовании, такие, как, например, приговор к польской колядке:

...Każdа krówka niech się wam oscieli,
dzban mleka dawa,
każdа kurka trzy razy kurczątkа oddawa,
świnie i prosięta, jagnięta, cielęta
by się mnożyły a tłuste były,
konie także a wasze źrebięta...

(Lud, t. XI, s. 149—150)

...Каждая коровка пусть у вас отелится,
жбан молока дает,
каждая курочка три раза приносит цыплят,
свиньи и поросята, ягнята, телята
пусть плодятся и будут жирными,
а также кони и ваши жеребята...

— или отрывок болгарской колядки с традиционными пожеланиями:

... пълна къща	...полный дом
Със дечица, със ягънца	Детей, ягнят,
Със теленца, със конченца	Телят, жеребят,
Със пчелица левокрилъ	Пчел-левокрылок...

ки...²⁰

Наконец, на более поздней ступени мог развиваться величальный эпизод, красочно описывающий факт счастливого приплода как уже свершившийся и, нередко, с чудесными свойствами молодняка, как, например, в украинской колядке:

... В тебе на дворе радость божая:
Все ж ти ся, коровки та потелили,
А все ж бычечки половенькіи,
Половенькіи, жовтрогіи...
... Все ж ти ся клячки пожеребыи,
А все коники вороненькіи,
Вороненькіи, белокопытї,
Белокопытї, золотривї...
... Все ж ти съ овечки та покотили,
Та покотили, поблизничали,
А все баранци ламстевькіи,
Лайстевькіи, круторогїи...

(Головацкий, т. 2, с. 15—16, № 22)

Как бы ни преобразовался постепенно песенный или приговорный текст — естественно, что он не дошел до нас в неизменной архаичной форме, — но сама традиция неперемennого обря-

²⁰ Арнаудов М. Български народни празници, с. 40.

догово пожелания благополучного приплода скота в определенной обрядовой обстановке продолжала до последнего времени оставаться магической по своей функции, т. е. от произнесения таких словесных формул ждали вполне конкретной реализации в будущем. Стадиально же эти благопожелательные словесные формулы, как мне кажется, имели тенденцию развития от двучленного заклинания, демонстрирующего еще довольно заметную связь с обрядовыми действиями, — к одночленному пожеланию, и затем — к развитому величальному эпизоду с традиционно устойчивым обрядовым мотивом «о приплоде скота».

*

Вторая формула магического характера — тоже широко распространенная в славянском календарном фольклоре — связана с пожеланием богатого урожая в новом году. Чаще всего конструкция этой типичной формулы вводится словами: «Дай, боже!», «Уроди, боже!». «Благослови, боже!» и подобными. В колядном цикле эта группа формул встречается преимущественно среди «господарских» коляд и приговоров к ним, но, кроме того, мы часто находим их в весеннем и жнивном песенном репертуарах.

Вот наиболее типичные формульные клише рассматриваемого типа:

...Й уроди, боже, жито густее,¹
Жито густее, волосистее,
Поствим женців — сімсот молодців,
Нажнемо кіпок, як на небі зірок,
Поставим стожок, золотенький вершок.

(Колядки та щедрівки, с. 84)

— в польской колядке:

...A dajże tu, boże,	Дай же, боже,
Wszelakie zboże,	Всякого зерна,
Miedziane źdźbła,	Медные стебли и золотые колосья,
A złote kłosy,	И будут тут жнецы —
A będzie tu zeńcarek,	Одни молодцы,
Samych panienek,	И будут тут жницы —
A będzie du snopia,	Одни девицы,
Jako descu kropia,	И будет тут снопов —
A będzie tu kopcecek,	Как капель дождя,
Jak na nieble gwiazdeczek,	И будет тут стогов —
A pójdą tu fury,	Как звезд на небе,
Jak na nieble chmury.	И пойдут тут возы —

(Копорка, с. 97—98)

Как тучи по небу.

Множество подобных формул находим в цикле белорусских волочесных песен, но нередко они фигурируют и в живных пес-

нях. Так, в качестве дожиночной записан следующий, характерный для белорусской традиции текст:

Радзи, божа, жыта,
Жыта и пшаницу,
И ўсякую ярыцу,
Ў поли копами,
А ў гумне стогами,
Ў клеци коробами,
А ў печи пирогами.

(Шейн, 1887, с. 285)

— в качестве русской веснянки:

Ох и дай, боже, добрые годы!
Годы добрые, хлебородные,
Зароди, боже, жито густое,
Жито густое, колосистое,
Колосистое, ядренистое.

(Шейн, 1898, с. 338, № 1179)

В болгарском материале формулы подобного типа встречаются в песнях на спасов день и в текстах обрядового вызывания дождя («пеперуда»):

...Дай ми, боже дребен дъжд!	Дай, боже, мелкий дождь!
Да се стори житото,	Чтоб росло жито,
по житото ечемика,	За житом ячень,
по ечемика просото:	За ячемнем просо:
от класеца килото,	Из колоса мерку,
от лозата ведрото.	Из лозы ведро (вина).
Дай ми, бульо, ситото,	Дай мне, девица, сито,
да ти й сита годшата!	Чтобы был у тебя сытым год!

(Българско народно творчество, с. 474)

В этих формулах обращает на себя внимание характерный императивный призыв-просьба с обращением к высшей силе («Дай, боже!», «Радзи, божа!» и др.). По сравнению с рассмотренной выше формулой о приплоде скота, основанной на двучленной заклинательной структуре, здесь развитие текста прямо начинается с просьбы, призыва «Дай, боже!» («Пусть будет В») без элементов сопоставления. Тем не менее не обязательно предполагать более позднее происхождение структуры формулы-просьбы, так как призыв, обращение к высшей силе должны были характеризовать обрядовую поэзию на самых ранних стадиях ее развития (наравне с заклинательной двучленной структурой).

Другое дело, что со временем героями ритуальных действий стали образы из христианской религии. Но само по себе призывание в помощь высших сил очень характерно и для заговоров, и для приговоров, сопровождавших магические обряды. Сравним,

например, формулы белорусских заговоров: «Мать земля, благослови у себя древо яблони пасечь...» или «Вячерняя зарица, божиа помощница, поможи етому дзицяци криксы замувляци»²¹. По-видимому, и в типичном для украинского фольклора колядном рефрене «Ой, дай, боже!» отразилась архаичная традиция рефренной конструкции как обращения, «выкликания», заклинания какой-то высшей силы.

Многие календарные и семейные магические обряды до недавнего времени сопровождался таким традиционным призывом. Большинство обрядовых инсценировок традиционно заканчивались формулой «Дай, боже!». Напомним хотя бы широко известный новогодний обряд прятания за пирогами: «Хыба вы мене не бачите? — спрашивает отец детей. — Не бачимо, тату! — Дай же, боже, щоб и на той рок не бачили»²². В другом новогоднем обряде «траба, штоб баба ўзяла чоергу да и пхнула ею господаря, а ён хутко поваліўшиса на лаўку, откаже: Дай же, боже, штоб твое снопы так хутко падали на ниве!»²³.

В Белорусском Полесье в день св. Юрия был обычай обходить поля, после чего выпивали, закусывали в поле и катались по ниве, засеянной житом, с выкриками: «Уроди, боже! Уроди, боже!»²⁴. Таким образом, сущность высказанного в этой форме пожелания является аналогичным магическим заклинанием, как и в случае с формулой «о приплоде скота». Сфера распространения формулы-призыва и просьбы значительно шире и часто выходит за рамки новогоднего цикла песен и приговоров. Типична она, скажем, для русских, украинских и белорусских весенних песен:

Да поможи, божа, вясну закликаци
На тихоя лето, на ядрыно жито,
Жито и пшеницу, ўсякаю пшеницу,
У поли копам, на гумне стогами,
На току ўмолотом, у прудя намолот,
У дзяки подходом, а у печи ростом,
На столе кроем, людам на здороўя.

(Карский, с. 142)

Интересен в этом варианте формулы «об урожае» элемент краткого перечисления основных этапов работ, связанных с обработкой зерна и выпечки хлеба. Этот же мотив краткой «истории хлеба» находим в белорусских волочебных песнях, в украинских колядках, в болгарских колядных благопожеланиях, например, такого типа:

²¹ Карский Е. Ф. Белорусы, с. 57, 72.

²² Ефименко П. Сборник малорусских заклинаний. М., 1874, с. 42.

²³ Шейн П. В. Материалы..., с. 38.

²⁴ Ludwik z Pokiewa. Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów i zwyczajów. Wilno, 1846, s. 184.

...да посеят белъ ченица,
белъ ченица със пеница,
да я дари свети божик,
та да стане моско класе,
да я женят два девоики,
два девоики песнопойки,
да я склавят два юнака,
да я возят два слени,
да я вършат две кошуты,
да я веят две невести,
да я веят, да я сеят,
да я правят чисто жито,
да го носят по водните,
по водните воденици,
да го мели стари дедо,
да го мели меко брашно,
да го носят старой баби,
да го прави све лютерин...

(Дабва, с. 58)

Близко сходная формула приговорного типа была известна у сербов при выпечке обрядового рождественского калача («чесницы»): «Благословио те бог у данашњи год, у пољу нарастала, српом се нажињала, на вршају се навршила, у амбару се насипала, а у млину се намилала, у наћвама се накувавала, у ватри напјецала, а на столу се размрвила»²⁵ («Благослови тебя, боже, в этот час, в поле выращена, серпом сжата, на току молочена, в амбары засыпана, в мельнице намелена, в квашне замешана, в огне испечена, на столе разломлена»).

Развернутыми описаниями всех этапов полевых работ и последующей обработки зерна вплоть до выпечки хлеба характеризуются тексты молдавских новогодних орадий («плугушорул»), в конце которых высказываются традиционные благопожелательные формулы о богатом урожае и изобилии²⁶.

Вероятно, символическое воспроизведение процесса вспашки земли или описание в песнях последовательных этапов «истории хлеба» с основным акцентом на описании богатого урожая было магическим актом, целью которого было вызвать описанное (или воспроизведенное) благополучие в реальной действительности.

С точки зрения такой магической функции важным было в ряде случаев подробное перечисление в песне всех видов полевых культур. Такие примеры известны, например, в колядках, записанных на пограничных польско-украинских землях, где куплеты с типичной формулой рассматриваемого типа повторяются

...пусть посет белую пшеницу,
белую пшеницу из (глиняной) миски,
пусть ее благословит рождество,
пусть будут ядренные колосья,
пусть ее жнут две девицы,
две девицы-певуны,
пусть ее сгребут два молодца,
пусть ее возят два оленя,
пусть ее молотят две косули,
пусть ее веют две молодки,
пусть ее веют, пусть ее сеют,
пусть сделают чистым зерно
пусть его несут на водяную,
на водяную мельницу,
пусть его мелет старый дед,
пусть его мелет в мягкую муку,
пусть ее отнесут к старой бабе,
пусть она сделает крендели...

до 15—20 раз с подстановкой в каждом куплете иного названия видов культур:

...Zarodź, Bożejku, jaru pszeniczejku,
Oj jaru, jaru, jaru, jarnystu,
Na kołotnystu, na mołotnystu²⁷.
...Zarodź, Bożejku, jare żytojko,
Oj jare, jare, jare, jarnyste,
Na kołotnyste, na mołotnyste...

(Далее перечисляются таким же образом овес, лен, ячмень, конопля, горох и т. п.)

(Kisielewska, s. 234—235)

Колядки с такой своеобразной композицией²⁸, где одна формула повторяется многократно на основе перечисления ряда объектов (видов животных или растений), характерны для польской и украинской фольклорных традиций, в меньшей степени — для русской, белорусской, болгарской. Сочетание анализируемой формулы «об урожае» с моментом перечисления длинного ряда видов полевых культур встречаем в западноукраинских колядках, например в следующей:

Punahajbi, gospodarzu, w tym domu.
Przysłał nas tu Sam Pan Jezus na poradę to ciebie,
Żeby ci się urodziło sto kóp żyta na polu.
Dejże ci, boże, dejże ci, boże, szczęścia, zdrowia w tym domu.
Punahajbi, gospodynio, w tym domu.
Przysłał nas tu Sam Pan Jezus na poradę do ciebie.
Żeby ci się urodziło sto kóp grochu na polu,
Dejże ci, boże, dejże ci boże, szczęścia, zdrowia w tym domu
(Далее опять все сначала с заменой слов: «пшеница», «лен», «ячмень», «конопля» и т. п.)

(Lud, t. 3, s. 160—161)

Помогай бог, хозяин, в этом доме!
Прислал нас сюда сам пан Иисус на совет к тебе,
Чтобы уродилось сто копен жита в поле!
Дай же тебе, боже, дай же тебе, боже, счастья-здоровья в твоём доме!

Если действительно момент перечисления видов животных или полевых культур был на каком-то этапе обязательным в новогодних обрядовых пожеланиях, то основа такого исчерпываю-

²⁵ Кулишић Ш. Из старе српске религије, с. 58.

²⁶ Бешу Н. М. Поезия популарэ молдовеняскэ а обичеюритор де анул ноу. Кишинэу, 1972, с. 223.

²⁷ Здесь более вероятна форма «пайколосисту, паймолотнисту»; в настоящем варианте строка либо разрушена, либо не вполне точно услышана и зафиксирована собрателем.

²⁸ В предыдущих статьях она определялась как «кумулятивная». Структура такого нанизывания однотипных звеньев с заменой лишь одного элемента в каждом звене-формуле отражает, как мне кажется, их генетическую связь с «опеванием» каких-то игровых или обрядовых повторяющихся действий. Для многих весенних игровых и свадебных песен характерна композиция этого типа.

ще строгого перечисления должна была быть именно заклина-
тельной.

Рассматриваемый тип формулы часто входит в эпизод описа-
ния полевых работ, в которых принимает участие «сам бог» или
святые. Призыв божественной силы в помощь — один из наиболее
популярных поэтических приемов во всей заговорной и обрядовой
поэзии славян. В белорусских поговорках и волшебных поэ-
дравительных песнях, например, обычным помощником крестья-
нина является «Илля»:

Ходзя Ілля,
Пад Васілля.
У яго пужка
Да драцяная.
І дзе пужкай махне,
Там жыта расце,
А йдзе не махае,
Там і не бывае.
Зарадзі, божа,
Жыта, пшаніцу,
Усяку пшаніцу,
У полі ядром,
У дварэ дабром...
(Зімовыя песні, с. 434)

Для украинского и польского колядного циклов характерна
сюжетная ситуация, где «сам господь» ходит за плугом, святые
ему помогают, а божья мать носит им семена (или завтрак):

...A za tym puzkiem
Sam Pan Jezus chodzi,
A święty Scerpan
Kupniki mu wodzi,
Najświętsza Panienska
Śniadanko im nosi,
Swego synacka
Zeby jad prosi.
— Dej ze tu, boze,
Dwojake zboze,
Miedziano słome,
A złote zboze,
A będą tu zeńcy —
Sami muodzieńcy,
Będą zniwiarecki —
Same panienecki,
A będą tu snopy —
Jako siana kopy,
Pojado tu fury —
Jak po niebie chmury.
(МААЕ, т. 3, с. 179—180)

А за этим плужком
Сам пан Езус ходит,
А святой Степан
Купей водит,
Пречистая дева —
Завтрак им носит,
Своего сыночка
Чтоб поел просит.
— Дай же тут, боже,
Двоякое зерно,
Медиую солому
И золотые зерна,
И будут тут жнецы —
Одни молодцы,
Будут жнеечки —
Одни девушки,
И будут тут снопы —
Как скирды сена,
Пойдут тут возы,
Как по небу тучи.

Очень популярен этот сюжет и среди украинских колядок:

... Там же мї й оре золотый плужок,
А за тим плужком ходит сам господь,
Ему поганят та святой Петро,
Матенька ббжа насенечко носит,
Насеня носит, пана бога просит:
— Зароди, божейку, яру пшеничейку,
Яру пшеничейку и ярейке житце!..

(Головацкий, т. 2, с. 8, № 11)

Вообще мотив «Сам бог или святые помощники у хозяина»
очень широко известен в разных обрядах:

— в белорусских купальских песнях:

Soniejko, soniejko — Jan s Pietrom chodzieć,
Soniejko, soniejko — da pa mieżam chodzieć,
Soniejko, soniejko — da żyta hledziać,
Soniejko, soniejko — da iduczy hawaryli:
Soniejko, soniejko — usio żyto dobroje,
Soniejko, soniejko — Jurasiowo jeszcze lepszaje...

(Czczot, s. 4, N 5)

— в украинской свадьбе (каравайные песни):

Sam boh korowaj miesic,
Preczystaja świecić,
Anieli wodu nosiać,
A nas na! wesilije! prosiac.

(Golębiowski, s. 52)

Уместно здесь сопоставить мотив «сам бог» с поговорками или
рождественскими славянскими обрядами, где действие разыгры-
вается обычно в драматизированной форме, подобно следующей
ситуации: «На кутью хозяин брал миску сыты и, обходя с ней свою
хату, стучал в стены. На вопрос изнутри: кто стучит? — отве-
чал: — Сам бог!»²⁹ Подобный же диалог (тоже для белорусской
традиции) описывает П. В. Шейн: «Хто там ходить? — Сам буг
ходить! — А пчо он робить? — Жыто родзить!»³⁰

Очень близок к этому магический новогодний обряд у литов-
цев: «В округе Мяркине пекли каравай хлеба, который называли
«kūčia keralu». Празднично одетый хозяин трижды обносил его
вокруг дома. Обойдя в третий раз, он стучал в дверь, а хозяйка
изнутри спрашивала: «Кто это пришел?» — «Это просится в ваш
дом бог с караваем хлеба». Хозяйка приглашает его войти. Тогда
хозяин входил, клал хлеб на стол, а сам, сев на самое почетное
место за столом, благословлял семью, дом, желал всего хороше-
го»³¹.

²⁹ Moszyński K. Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928, s. 227.

³⁰ Шейн П. В. Материалы..., с. 36.

³¹ Dundulienė P. Lietuvių saules sugrįžimo svenciu apeigos. — Lietuvos TSR Aukstuju mokyklu mokslo Darbai, Istorija, 1970, t. XI, s. 203.

Именно пережитки представлений о том, что для большей надежности обряд заклинания благополучия должна произвести избранная особа, какая-то высшая сила, способная якобы действительно повлиять на реальную жизнь, кроются в этих малых инсценировках, где хозяин берет на себя роль бога³². Отдаленные следы этой избранности можно проследить и в группах колядников (особенно «полазника»), которые первоначально, видимо, не просто приходили поздравить и пожелать, но являлись посланниками какой-то высшей силы и считались священными прорицателями.

В Восточной Болгарии «коледари» перед началом колядования (или в заключение обряда) провозглашали в каждом дворе: «Я пий оттук, я господь тука!»³³ («Мы отсюда, а господь сюда!»).

Такое же важное значение имело упоминание бога и святых в заговорах и заклинаниях, приобщению этих образцов к ответственным ритуальным действиям приписывалось особое значение.

Например, украинское «примовляння при копаніі зілля для коров»:

Святий Аврам все поле орав,
А Сус Христос сів,
Матер божа копала...³⁴

— или традиционная формула при заговаривании болезни:

... і сам бог іде раба божого
од болячки шептати...³⁵

Такое использование образов христианской религии в наиболее архаических жанрах — заговорах, заклинаниях, обрядовых приговорах и песнях — могло бы свидетельствовать в пользу давней традиции призывать на помощь добрых (иногда и злых) духов или высших божеств в самые ответственные моменты: в обрядах производственной магии и в народном врачевании.

Возвращаясь к анализу заклинательной формулы «на урожай», мне хотелось бы еще обратить внимание на элементы двучленной структуры, сильно ослабленной здесь, но все же заметной при сопоставлении фольклорных текстов с некоторыми обрядами и поверьями.

Обычно в формулах рассматриваемого типа излюбленным приемом для изображения обильного урожая являются традиционные сравнения:

— в украинской колядке:

... Будут сноповки, як дробец дожджик,
Будут коповки, яко звідзоньки,
Будут стоженки, яко місяченько...

(Гнатюк, т. 1, с. 122, № 78-а)

— в белорусской волочебной:

... Часты густы звезды на небе —
Часцей гусцей снопы на ниве,
Широк высок месяц на небе —
Ширей высшей стоги на гумне...

(Шейн, 1874, с. 86, № 141)

— в польской колядке:

... A będzie tu snopia, jako descu kropia,
A będzie tu kopesek, jak na niebie gwiazdecek,
A pójdą tu fury, jak na niebie chmury.

(Копорка, с. 97—98)

Наиболее традиционным в этих формулах является сравнение снопов или стогов со звездами. Иногда при этом появляется уже знакомая нам структура «сколько — столько», как, например, в украинской жнивной:

... Kilko na nebi ziroczok, ziroczok,
Tilko na poli kopoczok, kopoczok,
Daj, boże, zwozyty, zwozyty,
W stodoloŭky złozyty, złozyty...

(Kolberg, s. 74, N 135)

Очень популярны приговоры с формулой «сколько звезд на небе...» в болгарском колядовании:

Колко звезди въ ясно небе, толков здраве в тази къща, колко тревы по полето — толков здраве в тази къща.]	Сколько звезд на небе, столько здоровья в этом доме, сколько травы в поле — столько здоровья в этом доме.
---	--

(Дабева, с. 42)

— или:

Колко звезди, коледо, по небето, коледо,
Толко здраве, коледо, в тая къща, коледо.

(Дабева, с. 42)

Мы уже говорили о заклинательной основе сопоставления «сколько — столько» в обрядовых действиях. Хорошо известен широко распространенный славянский обычай в рождественский вечер смотреть, звездное ли небо. Это предсказывало богатый урожай хлеба (или медоносный год; или куры будут хорошо нестись). Интересно, что в одном из церковных кодексов о пресле-

³² По широко известному описанию древних дожджиков в Арконе в «Хронике Саксона Грамматика» (XII в.) узнаем, что прежде обряд прятанья за пиротом совершал *жрец*; он спрашивал у собравшихся — видят ли его и, услышав, что не видят, желал всем, чтобы на следующий год они также не смогли его видеть за урожаем хлеба. — Цит. по: *Początki Państwa Polskiego*, t. 2. Poznań, 1962, s. 150.

³³ Арnaudов М. Български народни празници, с. 43.

³⁴ Иващенко П. С. Следы языческих верований в южнорусских шептаниях. Киев, 1878, с. 27.

³⁵ Иващенко П. С. Следы языческих верований..., с. 3.

довании языческих обычаев, датированном VIII в., сохранилось упоминание о недостойной практике гадания по звездам³⁶. Двучленная структура «сколько звезд — столько стогов» могла возникнуть именно из поверья, связанного с погодноими приметами о звездном небе. Но вообще двучленные сопоставления в обрядовых текстах часто генетически связаны с заклинательной магической основой. Скажем, популярные у южных славян благожелательные формулы (обычно колядные) «сколько зерен — столько стогов» связаны с новогодним обрядом посыпания хаты зерном:

Да даде господь	Дай, боже,
колкото зрна в къщи,	сколько зерна в доме,
толкова кушения на гум-	столько снопов в гумне..
пото...	

(Дабеса, с. 33)

У польских гуралов сохранилось поверье, что посыпание зерном «подлазнички» (верхушки елки) делается с той целью, «чтобы столько стогов пан бог дал хлеба в следующем году — сколько этих зерен упадет при обсыпании на пол»³⁷.

В Краковском воссодстве раньше хозяйки в канун рождества делали так называемые снопы из житной соломы (маленькие пучки) и закладывали их за образа. В первый день нового года их выносили на поле, засеянное озимыми, для того, чтобы «уродилось столько стогов хлеба, сколько «пучков» было сделано накануне рождества»³⁸.

Магическая практика «на урожай» часто связана с обрядовым рождественским хлебом или специальным блюдом из зерен, например с кутьей. Скажем, сербы на рождество ломают обрядовый калач (Божий хлеб) и каждый член семьи поднимает свой кусок вверх, приговаривая: «Оволико да порасте пшеница и свако жито да роди!» («Пусть такую вырастет пшеница и уродится всякое зерно!») или: «Овалико пшеница нарасла у ниве, кукуруз у ниве, трава у ливаде, конопль у градине»³⁹ («Чтобы такая пшеница выросла на ниве, кукуруза на ниве, трава в поле, конопля в огороде»).

Болгары связывают с рождественским караваем свои пожелания: «Колкото въ тоя кравай зрънца — млети и премлети, трити и притрити, сеги и посети — толкова да има въ тая къща честь и берекет» («Сколько в этом караваем зернышек — молотых и перемолотых, тертых и перетертых, сеяных и просеянных — столько чтоб было в этом доме чести и благополучия») ⁴⁰.

Таких обычаев и традиционных приговоров «на урожай» немало еще удерживалось в обрядовой традиции славян вплоть до последнего времени⁴¹. Как правило, все они строились по принципу двучленного сопоставления «сколько — столько», «как — так», «какой — такой».

Что же касается песенных текстов, то в них можно раскрыть лишь остатки такой заклинательной обрядовой структуры; часто это уже просто привычные для песенной поэтики традиционные сравнения:

У чыстым полі буйна жыта,
Буйна жыта каласіста, ядраіста,
Кладзе копачкі, як у небе зорачкі,
Кладзе стажкі на чатыры ражкі...

(Зімовыя песні, с. 205)

Все же в ряде случаев в фольклорном обрядовом тексте можно проследить истоки таких сравнений, формул или символов; и они оказываются весьма древними.

Вообще же, если и возможно реконструировать сколько-нибудь определенно архаические элементы в песенном обрядовом фольклоре, то это нужно пытаться делать лишь на уровне уцелевших в нем представлений, верований и их пережитков, которые в сильно трансформированной, искаженной и обвешенной форме все же могли оставить свои следы в отдельных фольклорных образах, мотивах и словесных формулах⁴².

В этом смысле анализ фольклорного текста целесообразно проводить в тесной связи с данными о всем комплексе духовной культуры, обрядов, суеверий, представлений и обычаев данного народа.

Мы попытались проанализировать с точки зрения архаичности лишь несколько обрядовых формул и их вариантов и показать их генетическую связь с заклинательным элементом и обрядовой практикой. Работу по выявлению таких заклинательных формул в обрядовом фольклоре следовало бы продолжить. В частности, перспективным может оказаться анализ особо устойчивых традиционных формул, какими являются обрядовые зачины и рефрены. Несмотря на то что зачины обрядовых песен уже значительно пронизаны величальным элементом, а рефрены просто сильно разрушены, и в ряде случаев мы имеем дело с ритмически организованными звуко сочетаниями, логический смысл которых утрачен, все же тщательное сопоставление начальных и рефренных формул славянского обрядового фольклора помогло бы раскрыть сложную историю развития этого древнейшего фольклорного жанра.

⁴¹ В своей монографии о белорусах Е. Ф. Карский упоминает, что в проповедях владимирского епископа Серапiona (XIII в.) осуждались языческие обычаи, «пакы волхованнем жыта умножают» (Карский Е. Ф., с. 62).

⁴² Наиболее интересными, с моей точки зрения, работами в области такой реконструкции славянских древностей являются исследования В. В. Иванова и В. П. Топорова.

³⁶ Zibrť C. Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII v. Praha, 1894, s. 383.

³⁷ МААЕ, т. I, 1891, s. 509.

³⁸ Ar. KES UJ, sygn. 1448.

³⁹ Кулишій Ш. Из старе српске религије..., с. 70.

⁴⁰ Дабеса М. Пожелания и благословия..., с. 20—21.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Българско народно творчество — Българско народно творчество, т. 5. Обредни песни. София, 1962
- Головацкий — Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Ф. Головацким, т. 2—3. М., 1878
- Гнатюк — Гнатюк В. Колядки і щедрівки, т. 1. Львів, 1914
- Дабева — Дабева М. Пожелания и благословия у болгарския народъ. София, 1937
- Зимовия песни — Зимовия песни. Калядки і шчадрукі. Мінск, 1975.
- Карский — Карский Е. Ф. Белорусы, т. 3. М., 1916
- Колядки та щедрівки — Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Київ, 1965
- Кулишић — Кулишић Ш. Из старе српске религије. Новогодишњи обичаји. Београд, 1970
- Стоин — Стоин В. Народни песни от Източна и Западна Тракия. София, 1939
- Шейн, 1874 — Шейн П. В. Белорусские песни. Спб., 1874
- Шейн, 1887 — Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. 1, ч. 1. Бытовая и семейная жизнь белорусов в обрядах и песнях. Спб., 1887
- Шейн, 1898 — Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, т. 1. Спб., 1898
- Ar. KES UJ — Archivum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego
- Czeczot — Czeczot J. Piosnki wieśniacze znad Niemna i Dźwiny. Wilno, 1846
- Golębiowski — Golębiowski Ł. Lud Polski, jego zwyczaje, zabobony. Lwów, 1884
- Kisielewska — Kisielewska A. Kolędy z pogranicza polsko-ukraińskiego. — In: Z zagadnień twórczości ludowej. Studia folklorystyczne. Warszawa, 1972
- Konopka — Konopka J. Pieśni ludu Krakowskiego. Kraków, 1840
- Kolberg — Kolberg O. Dzieła wszystkie, t. 36, Wrocław — Poznań, 1964
- Lud — Lud, t. III. Krakow, 1897, t. V, 1899; t. XI, 1905
- Orli Lot — Orli Lot, R. XV. Krakow, 1934.
- Wisla — Wisla, t. V. Warszawa, 1891.
- Zibrt — Zibrt C. Veselé chvíle v životě lidu českého, sv. 2. Praha, 1910

ОБРЯД «ПОЛАЗНИК» И ЕГО ФОЛЬКЛОРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ В АРЕАЛЕ СЕРБСКОХОРВАТСКОГО ЯЗЫКА

В. В. Усачева

Обряд, связанный с приходом первого посетителя на Новый год или на рождество, известен многим европейским народам, в том числе и славянам, населяющим Карпаты и Балканы. Это украинцы, поляки, словаки, словенцы, сербы, хорваты, болгары. У всех названных славянских народов первый посетитель называется полазник, podłaznik, polaznik, polażar, полажайник, полаженик, polazeń, (с)полезник. Обряд «полазник» приурочен к зимним календарным праздникам, реже — к гражданскому Новому году, так как в народном календаре новый год начинался со дня св. Игнатия (20. XII ст. ст.). По мнению С. Арнаудова, «обычай „полазник“ указывает на значение, которое имеет первая встреча вообще и в начале года особенно: она является симптоматичной для целого годового периода. При помощи магии, гадания, игры вводится все желаемое для дальнейшей жизни, особенно здоровье, семейное счастье, изобилие. Благословение-закливание и песня-пожелание необходимы, чтобы усилить действенную силу обрядовой практики, столь ясной в своем назначении с точки зрения образной народной мысли»¹.

Кто же он, этот первый посетитель, приход которого имеет столь большое значение, по мнению народа, для обретения счастья, здоровья, благополучия семьи, чей дом он навестит? В. Чайканович называет его «божественным гостем», что видно как из его функции: он приносит плодovitость в доме, на поле, на пастбище, так и из подношений ему, в первую очередь обрядового хлеба. Оба эти момента указывают на связь обряда «полазник» с культом предков², он как нельзя лучше иллюстрирует стремление людей обезопасить себя от гнева предков, с одной стороны, и, если возможно, изменить при помощи заклинаний и магических действий то, что предназначено судьбою.

Полазника можно назвать посланцем предков; это связующее звено между этим и тем миром; в нем, по мнению окружающих,

¹ Арнаудов М. Български народни празници. София, 1943, с. 27.

² Чайканович В. Студије из религије и фолклора. — СЕЗб XIII, 1924, с. 151. Сравни возражения по этому поводу югославскому этнографу П. Г. Богатырева в его статье «Полазник» у южных славян, маджаров, словаков, поляков и украинцев». — «Lud słowiański», 1932, t. III, z. 1, dz. B, s. 108.

заложено то, что их ждет в будущем; он должен передать судьбе то, что несет в себе при помощи вербальной магии (заклинаний), при помощи имитативной магии, иногда — апотропейной. Его приход — залог будущего счастья, благополучия, здоровья, т. е. всего того, что может желать человек. За участие в ритуале полазник получает дары: ведь предков-покровителей домашнего очага надо задабривать, чтобы они были защитой и опорой семьи.

В обряде «полазник» магическое действие опирается на веру в возможность изменить будущее, которое по выполнению определенных ритуальных действий, произнесении заклинаний, просьб и пожеланий может обратиться, на счастье закликающего, в данном случае полазника, и на благоденствие тех, для кого он закликает, т. е. для семьи, которую он пришел навестить. У народов Югославии и Болгарии чаще всего употребляется благословение-заклинание, большей частью рифмованное, выражающее просьбу или требование, в то время как песни-пожелание и поздравительные стихи характерны для поляков и словаков, хотя и у них встречаются прозаические заклинания рифмованного типа.

У украинцев, живущих в Карпатах, почти не сохранился давший обрядовый фольклор. И заклинания, и песни-пожелания, и поздравительные стихи выполняют вполне определенную функцию: они должны обеспечить прежде всего везение в хозяйстве и принести достаток в дом. В фольклорном тексте в образной форме перечисляется то, что необходимо каждой крестьянской семье в жизни.

В настоящей статье будет представлена коллекция югославянских текстов-благословений, произносимых во время торжественного приема полазника. Материалом для статьи послужили разные источники, в основном описания духовной жизни разных этнических групп, населяющих Югославию. Обычай приема первого посетителя в полной или редуцированной форме распространен в Словении³, Хорватии, Боснии, Герцеговине, Сербии, Черногории, т. е. почти во всей Югославии, в некоторых областях — спорадически⁴, в других — повсеместно. Письменные источники фиксируют его начиная с XV в.⁵

Интересующий нас обряд довольно часто оказывается в поле зрения этнографов, но не всегда обращается должное внимание на обрядовый фольклор; например, почти во всех работах интересующий фольклористов ритуальный текст, сопровождающий действие, не приводится полностью, перечисление желаемых хозяевам

дома благ произвольно обрывается и пишется «и т. д.» Не всегда указывается диалектное название первого посетителя, в рассказе употребляется литературное *полазник* или его вариант *полажайник*, что иногда может исказить истинную суть вещей, ввести в заблуждение.

В некоторых местностях все, что исполняет и говорит полазник, совершает глава семьи, но его никак не называют, поэтому остается неясным, имеем ли мы дело с обрядом приема первого посетителя (ведь полазником может быть свой, не из чужого дома) или же это другой обряд, случайно совпавший с ним. Очень часто вместо указания конкретного села или общины пишется безликое «в некоторых селах», поэтому сведения, документированные таким образом, приходилось опускать, ибо они могли лишь затуманить картину.

Фольклорные тексты приводятся в обрядовом контексте, при этом даются варианты ритуальных благословений-заклинаний и вариации самого обряда по разным зонам, так как при изучении народных обычаев, уходящих своими корнями в дохристианские времена, а таковым, бесспорно, является обряд «полазник», каждая деталь может быть весьма существенной для выявления их генезиса и послужить ключом к разгадке тайн, скрытых наслоениями, возникшими под влиянием христианства.

В обряде «полазник» есть несколько общих мест, которые повторяются в каждом описании. Для удобства изложения материала, прежде чем перейти к детальному разбору ритуала, укажем общие для многих местностей моменты.

1. Правила выбора полазника.

От полазника зависит, будут счастливы или несчастливы в новом году те, которых он навещает (*полази*). Стремясь предвидеть возможные неудачи и с помощью полазника повлиять на судьбу, его избирают и заранее приглашают прийти к ним в дом. Выбор падает на такого человека, который считается счастливым, удачливым, у которого спорится любое дело; он весел и здоров, отзывчив и добропорядочен, добр и щедр, а следовательно, принесет счастье и удачу в дом (имитативная магия).

Существует мнение, что первый посетитель должен быть мужчиной. Как показывает материал, это совсем необязательно, а иногда и несущественно. Более того, в некоторых областях, например в Славонии, желательно, чтобы положем была женщина: когда она приходит, ей дают прялку, и она должна присесть и немного попрясть для виду, чтобы было много льна в поле, корма для скотины, а куры хорошо неслись (*Илич*, 94). В Муле и Кривокапиче (Бока Которска) полазник также женщина (*Вукманович*, 501).

В других местностях с полазником связано гадание о будущем приплоде: если он мужчина, то и приплод будет мужского пола, а если женщина, то в будущем году родятся дети и животные женского пола. Такое поверье существует у католиков в бывшей Су-

³ См. нашу статью «Об одной лексико-семантической параллели (на материале карпато-балкапского обряда «полазник»)». — В кн.: Славянское и балкапское языкознание. М., 1977.

⁴ В Македонии, например, по нашим материалам, этот обычай известен лишь в Страцине: «*полазник* — тот, кто первый придет на рождество». — В кн.: *Видоески Б.* Кумановский говор. Скопје, 1962, с. 256.

⁵ *Кашуба М. С.* Народы Югославии. — В кн.: Галендарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973, с. 242.

теской жупе (Восточная Босния), у мусульман в г. Високо (Средняя Босния) (Филипович, 127, 130), у православных близ Фрушской Горы в Среде (Шкарнич, 89), в Северо-Западной Сербии в районе Шабача (Миличевич, 174) ⁶. В Славонии не любят, если приходит мужчина; это предвещает, что в будущем году в хозяйстве будет больше петушков, чем курочек (Илич, 94).

В мудрых благословениях ясно выражены желания народа, они строго дифференцированы. В пожеланиях говорится: чтобы дети рождались мужского пола, а ягнята и телята — женского (с *мужском децом, а женским жагъацима*), следовательно, пол полазника не является столь существенным для блага семьи, сколь удачливость, здоровье и прочие положительнее его качества. По народной традиции, главное требование, предъявляемое к первому гостю, — он должен быть счастливым человеком. Так считают в Леваче и Темпиче (Шумадия): *положајник* должен быть *батлија* (человек, приносящий счастье), а не *ујлија* (Ст. Миятович предполагает, что это слово происходит от макед. *ула* — 1) 'проклятие, несчастье'; 2) 'недобрая весть').

Если куры весь год хорошо несутся и размножаются, значит он *батлија*, его не меняют в течение ряда лет. Если же курыдохнут и плохо несутся, значит *положајник* был *ујлија*, и он в этом повинен, его больше никто никогда не позовет (Миятович, 112). В Болеваце (Сербия) полазник должен быть человеком, у которого спорится любая работа, безразлично, кто он: мужчина или женщина, мальчик или девочка; в одних домах его заранее приглашают, каждый дом имеет своего полазника, в других — это случайный человек (Грбич, 78).

На Косовом Поле в день св. Игнатия определяют, будет ли год удачным и легким, по человеку, который придет к ним первым: если он *срећан* и *лак* (счастливый и легкий), то в доме все будет хорошо, а если зайдет какой-нибудь *несрећаник* и *кукавица* (неудачник), то семью ждут неудачи (Дебелькович, 278). Убедившись, что полазник «счастливый», приглашают его несколько лет подряд: православные — в шумадийской области Лепеница (Лепеница, 352), католики — в с. Виншица близ г. Високо в Центральной Боснии, мусульмане — в Папратнице (Филипович, 130) и население Боки Которской (Вукманович, 501).

⁶ Поверье предугадывать по полу пришедшего вол будущего приплода — у людей и у скота — существует и там, где нет обряда полазника. См.: Петровић А. Народни живот и обичаји у Скопској Црној Гори. — СЕЗБ VII, 1907, с. 439; Филиповић М. С. Обичаји и веровања у Скопској Котлини. — СЕЗБ LIV, 1939, с. 371. Интересно, что такое гадание может быть не связано с приходом человека: например, в районе Гружи (Центральная Сербия) в некоторых селах после того, как полазник совершит все ритуальные действия, девочка должна первой откусить от *печеницы* (жареный поросенок), чтобы скот принесл женские особи (Петровић, 230), а в селах бывших Средской и Сиришничкой жуп, как и в селах Моравы, это связано с бадняком: если мужчина первым заметит, что бадняк перегорел, то в будущем году родятся дети мужского пола, а если женщина увидит, то родятся девочки (Истребов, 37).

В Груже раньше не выбирали, а считали первого пришедшего полажайником. В начале века по домам ходили цыгане, которых принимали как полазников, но они чинили беспорядки и их перестали впускать в дом. Теперь и в Груже приглашают полазника, обычно это ребенок из соседнего дома или из семьи родственника, и выбирают его до тех пор, пока ребенок не становится взрослым и сам не отказывается от полаженья (Петровић, 228). Иногда выбирают мальчика из своего дома, а если в семье нет мальчиков, то в роли полазника может быть и девочка (Банат — Димитриевић, 296); ребенок должен быть спокойным, чтобы куры при высиживании цыплят не уходили с гнезда; Левач, Темпич — Миятович, 125); выбирают мальчика от 7 до 12 лет (так как полазник должен быть безгрешен и холост) из соседнего дома (Кртоле — Вукманович, 501).

Наконец, полазником может быть самый лучший во всех отношениях мужчина (Средска — Ястребов, 24: из своего дома); зять (Славония — Илич, 94); молодой мужчина (Копривница в Хорватии — Хорват, 240); чужой (Варош в Славонии — Чолич, 144); чужой, случайно пришедший, ему оказывают высшие почести (Косово Поле — Дебелькович, 299; католики в Лепенице — Лепеница, 353).

Следует отметить, что, кроме антропоморфного полазника, у народов Югославии встречается и зооморфный. Например, в бывшей Височной пахит (Центральная Босния) и у православных, и у мусульман на рождество вводят в дом вола, козу, овцу или любое другое животное, у кого какое есть (Филипович, 130), а в южношумадийском с. Кикоевац в районе Гружи некоторые семьи только вола почитают за полазника (Петровић, 230).

Иногда зооморфный полазник живет уже только в памяти старшего поколения. Так, геры (этническая группа в Банате), помнят, что раньше в день Игнатия рано утром приводили ягненка или овцу, а в Кусиче и Врачевом Гае (Банат) и теперь перед приходом ребенка-полазника вводят овцу (Димитриевић, 296). В Качере (область в Шумадии) на рождество ведут овцу, чтобы она была *полажеником*, если не придет человек ⁷.

В области Стари Влахи (Миличевич, 173), Груже, Косове, Метохии (Филипович, 1967, 63; Дебелькович, 295), черногорской Горной Краине предпочитали вводить вола и совершали с ним все те же ритуальные действия, что и с полазником-человеком. В Груже это был тот вол, который ходил правым в упряжке. Ему надевали на рога калач (обрядовый хлеб) и заманивали в дом, при этом следили, чтобы вол ступил на порог правой ногой, тогда в семье будет счастье и благополучие. Калач снимали с рога и ломали на три части. Одну из них отдавали волу-полазнику, другую — его напарнику по упряжке, а третью клали в сосуд с зерном (Петровић, 230).

⁷ Павловић М. Ј. Качер и качерци. Београд, 1928, с. 93.

И в Горной Краине обращают внимание на то, какой погодой вол переступит порог дома: если правой, то все будет хорошо. Ему дают вина и чеспицу (рождественский обрядовый хлеб), так как он — первый полазник; потом ему пододвигают миску с житом, а женщины и девушки связывают ему рога и хвост пасмом конопля, после чего накрывают лучшим ковром. При этом каждый старается приласкать животное и поцеловать в лоб. Затем вола уводит на место⁸. В Старом Колашине, введя вола в избу, поздравляют его с рождеством, посыпают зерном и надевают калач на рога (Филипович 1967, 63). На Косовом Поле, поздравляя вола, держат перед ним чашу с вином и опоясанный льном калач, который специально для него был оставлен с Игнатова дня (Дебелькович, 295).

В Болеваце на Игнатов день хозяин, опасаясь, что до того, как хозяйка совершит первое чаранье (см. описание этого ритуала ниже), придет какой-нибудь *баксуз* (неудачник), загощает подвеника в избу, дает ему немного зерна, после чего хозяйка выгоняет его на улицу (Грбич, 78).

II. Запрет приходить в дом в определенные праздники.

После второй службы в день рождества уже никто не должен заходить в чужой дом (Копривница, Хорватия — Хорват, 240), иначе женщины не будут успевать в своих делах (тканье, прядение, шитье, вязанье), (Славоний — Илич, 101); на рождество до тех пор, пока не придет полаженик, никто не входит в дом (Фрунка Гора — Шкарчи, 88). Даже священник, прежде чем войти в дом, спрашивает: «Е ли бож полазник?» Если ему ответят отрицательно, то он читает молитву около коношны, но в дом не войдет (Милчевич, 174—175); приход женщины на рождество приносит несчастье, но, если она все же войдет, ей мажут голову медом, а потом выгоняют из дома (Копривница, Хорватия — Хорват, 240); сравни подобный обычай в Шиневе (Скопска Готлина), где полаженика нет, но в день св. Игнатия нельзя входить в чужой дом или звать кого-нибудь, чтобы из яиц, которые будут высаживать курица, не получились болтуши (болтун — яйцо без зародыша). Если же кто-то нарочно зайдет в чей-нибудь дом, ему на стол (sic!) бросают солому, чтобы он сел, — в следующий раз не придет! (Филипович, 370); в сочельник и в первый день рождества никто никого не навещает, кроме полаженика (Оромек — Бабович, 67); перед началом ритуала с «бадияком» в дом не должна входить первая женщина, а только после прихода мужчины, иначе в будущем будут рождаться одни женщины (Навичевич, 149).

Приступим к описанию обряда и сопровождающих обряд благожеланий.

Хорватия. 1. В Славонии обряд совершается в день св. Варвары (4. XII). Первого посетителя зовут *poležaj* или *položaj*. Хозяй-

ка выходит ему навстречу и кукурузой или другим зерном обсыпает его. Войдя в дом, *положай* берет из решета зерно и дает скотине, затем проходит в комнату и садится на подушки, с которых не может встать, пока не отобедает (Илич, 94, 100). Положай режет печеницу: переднюю часть он должен внести в дом, а голову вручает хозяйке, чтобы он берет ее до богоявления. Во время обеда *положай* измельчает сухой сыр, наливает в него вино и поздравляет хозяйку. Все пьют по очереди. По окончании обеда веселятся до вечера. Поужинав, запрягают сапи и сопровождают *положая* домой. Хозяйка должна положить ему в сумку специальный хлебец, колбасу и часть печеницы. Полотенце, в которое все это завернуто, должна дать мать жены *положая*, если жива, а если нет — кто-нибудь другой. Жена привязывает ему на шляпу пасмо льна, чтобы леп уродился (Илич, 101). К сожалению, в приведенном описании отсутствуют слова-пожелания и заклинания.

2. В Вароше *положай* приходит не только на варварии день, но и на рождество, точнее, в сочельник: «Tko rano dojde iz sela ko položaj, dojde na praję u küeu, razgręe vätu in govöri: «Otefjlo se, oprasjlo se, oždribjlo se, omacjlo se, oštenjlo se, izlęglo sel», a onda odę u söbu, sjednę za vrata, a reduša ga pošipā kukuruzom, a on vičę: «Pi, pi, pi! Pötja ga počästę rakijom i vrüčom šepinom» (Чолич, 144). На рождественском и новогоднем обеде присутствуют, кроме своих, зять и *положай* (Чолич, 145). В день св. Варвары *положай* делает и говорит при очаге то же, что и в сочельник. Когда же сидит за дверью, а хозяйка посыпает его кукурузой, говорит: «Kvřč, kvřč, kóköko, kolikó žnācā, toliko jājācā!» Сказав это, встает, а хозяйка угощает его ракией (Чолич, 147).

3. В Копривнице на рождество молодые люди после утренней службы в пять часов утра в^н церкви идут по домам «за *položaja*». Войдя в дом, такой *положай* приветствует домашних, после чего садится на солому и поздравляет всех с Новым годом следующими словами: «Na tom mladom letu zdravi i veseli, tusti i debel'i. kakti jeleni! Daj vam Bog kokoši, guske, race, piliće, teliće i prašćiće!» Домочадцы угощают его ракией и калачами, а он должен все это съесть. Если же он не делает этого, то в доме не будет в будущем году ни здоровья, ни достатка (Хорват, 240).

Кроме вышеприведенного обычая, автор описывает устройство рождественского дерева, которое называется *božic*. Его вешают над серединой стола. На ветку сосны привязывают разные фрукты: яблоки, груши, сливы, орехи, грецкие и лесные, обернутые золотыми или серебряными бумажками. Из бумаги делают корзиночки, в них кладут грецкие орехи и яблоки и привязывают к ветке. Все это оплетают бумажными цепями. Даже самый бедный дом должен иметь бог, а на нем фрукты на рождественские праздники. Утром в день богоявления детям раздают все, что украшало дерево (Хорват, 239, 241). Это дерево удивительно похоже на польский *podłaznik* или *sad*, которые устраивались на рождество и подве-

⁸ Купић С. Српски народни običaji у Горној Крајини. — СЕЗБ L. Београд, 1934, с. 199.

шивались к потолку над столом или в переднем углу комнаты⁹.

4. Из области Лика имеем только слово *rolaznik* в значении 'первый пришедший на рождество к кому-нибудь в дом' (RJA).

5. В Хлобии в день св. Степана идут друг к другу и *rohode*, т. е. с визитами. Тот, кто первым придет в дом, называется *roležaj*. Под него кладут подушку, обвивают его куделей, все это для того, чтобы куры хорошо сидели на яйцах. Потом полежая угощают всем самым лучшим, что есть в доме¹⁰. В этом селе в сочельник (*badnjak*) заклинание, обычно произносимое полазником, говорит хозяин дома, а потом все лица мужского пола данной семьи. Совершается это трижды. Первый произносит слова-заклинания, входя в комнату со свечой; второй — с плахтой соломы, а третий (если в доме нет больше мужчин, то это вновь делает первый, т. е. хозяин) — с деревянным сосудом, полным разных хлебных зерен. Вот эти слова: «*Faljen budi Jezuš Kristuš! Na tom mladom letu zdravi, veseli, kak jen jeleni. Daj vam Bog žerebič, telič, prasič, purič, gacič, gosič, picekov, mira i bozega blagoslova!*»

Босния и Герцеговина. 1. В Височной нахии (Средняя Босния) у православных на рождество приходит полазник. Войдя в дом и подойдя к очагу, ударяет по нему головней, оставшейся от бадняка (рождественское полено), и говорит: «Толико синова и ћери и снаха, колико варниц» и т. д., потом дает бадняку деньги. Хозяин накрывает полазника одеялом, одеждой из грубого сукна или чем-нибудь другим; потом его угощают. В селах со смешанным населением и мусульмане идут как полазники в дома православных (*Филипович*, 126).

2. У католиков также есть *полазник*. В Вишнице, входя в дом, он поздравляет домочадцев: «Фальен Исус! Честит вам божић, Исусово порођење!», ему отвечают: «И вама душа прид богом!», после чего его посыпают житом из решета, в котором лежит хлеб. В хлебе укреплены три свечи. Потом выносят ракию, зажигают свечи, после прочтения молитвы их гасят, посыпая житом из решета, а жито смешивают с солью и дают скоту. Это называется «гобин».

В селах Сутеской жупы *положај* приходит на рождество, но не ворошит огонь, как в Вишнице, его не накрывают одеялом, как это делают православные.

3. Мусульмане в г. Високо и Гацко (Герцеговина) на рождество принимают полазника или походника. Обычно это ребенок, его посыпают житом, угощают, а потом одаривают орехами, сливами, яйцами, иногда дают полотенце или что-нибудь из одежды (*Филипович*, 127; *Филипович* 1967, 266).

4. В Прозоре (Босния) мусульмане празднуют христианские праздники. Накануне рождества мальчики и девочки готовятся

⁹ См. об этом: *Seweryn I. Podłaźniki*, Kraków, 1932, а также нашу статью «Об одной лексико-семантической параллели...»

¹⁰ *Medjumurac M. Božićni blagdani. Hlebine u Hrvatskoj.* — ZbNZO, 1, sv. 1, 1896, s. 215.

к завтрашнему дню, завтра их ждет «*rane posjete*» (раннее посещение). Чуть свет они начинают ходить по домам. Главное — кто первым постучит в дверь, тот и получит больше подарков: что-нибудь из одежды и калач. Как только ожидаемый с большим нетерпением первый посетитель войдет в дом и немного обогреет озябшие руки, его ставят в угол комнаты и хозяйка совершает обряд посыпания пшеницей, принесенной ею в подоле. В правой руке у нее приспособление, на которое наматывается пряжка (*tašak*), им она должна несколько раз поцарапать полазника, чтобы остался след на коже. Это неременный момент обряда¹¹.

В том, что у мусульман славянского происхождения в день рождества ходят дети, М. С. Кашуба видит черты, характерные как для колядования (дома обходят группы девочек и мальчиков и желают счастья, здоровья, успехов), так и для обычая приема первого посетителя (их обсыпают пшеницей, одаривают, а в Жепе — Восточная Босния — накидывают на них какую-нибудь одежду или ковер, как на полазника)¹². Такой обычай — хождение детей группами — отмечен и в Ипекке: рано утром в сочельник мальчики запасаются ветками димзелен-дерева и посещают дома соседей, приветствуя всех с добрым утром. Получив ответ от главы семейства, мальчик мешает веткой в огнище, говорит: «Счастлив вам сочельник на многие лета, с амбаром, полным пшеницы, с бочками, полными вина, с кошельком, полным денег!» Глава дома дает ему несколько монет за такое славление (*Ястребов*, 39).¹³

И в Лужнице, и в Нишаве маленькие дети *полазе* (приходят навестить), и им дают орехи, сухие фрукты. Все это выносят в сите и говорят: «Пију, пију», бросают на пол, а дети подбирают (*Николич*, 144).

5. На Поповом Поле (Нижняя Герцеговина) первого гостя называют *радован* и *похођај* (сравни *походити* 'посетить', *походе* 'посещение', *походник* 'посетитель'). Утром рождественского дня он подходит к дому, который должен посетить, и извещает о своем приходе: «Ој радоване!», на что хозяин ему из дома отвечает: «Ајде напријед, радоване!» Он входит в дом, а хозяин посыпает его житом, радован же посыпает хозяина. После этого гость подходит к очагу, стучит кочергой по бадняку, искры летят снопом, а он говорит: «Ов'лико ти било оваца, и јањаца! Ов'лико коза и козлића! Ов'лико говеда и сваког добра и напретка у кући и изван куће, ако бог да!» Домашние на это отвечают: «Амин». Затем полазник кладет яблоко или апельсин с монетой внутри на очаг. Яблоки и деньги отдают девушке, а если таковой нет, то молодой невестке, которая полазнику дарит носки (чарапи)¹⁴.

¹¹ *Čatić A. Božić kod muslimana.* — ZbNZO, XXVI, sv. 2, 1928, s. 380.

¹² *Кашуба М. С. Народы...*, с. 255.

¹³ *Николић В. Етнолошка грађа и расправа.* — СЕЗБ, XVI, 1910, с. 143.

¹⁴ *Мишовић Л. Живот и обичаји Поповаца.* — СЕЗБ, LXV, 1952, с. 152.

Сербия. Воеводина. 1. В Банате у геров *положник* приходит три раза в году: 1) в день св. Игнатия; 2) в сочельник, т. е. накануне рождества; 3) в первый день рождества. Всякий раз он приходит рано утром. Положника выбирают из своего дома (желательно мальчика). Вот как происходит сам обряд: хозяйка подводит ребенка к очагу, сажает на шерстяное одеяло или на стульчик и требует, чтобы он ударял кочергой по головням и произносил: «Шилу, гусу, бепе, гуно (выражения, которыми подзываются эти животные)», а в это время хозяйка держит початок кукурузы над головой ребенка, душит его, а зерна сыплются на его голову.

Во Врачевом Гае *положник* только ударяет по головням, а хозяйка, сыпая жито и кукурузу ему на голову, говорит: «Шилу, гусу, шилићи, бирићи, жагаљчићи, телади, ждребади и мушки деца највише». Заклинательная формула, распространенная у геров, другого тиша, хотя произносится, как и в других местах, в то время, когда *положник* ударяет кочергой по головням. Возможно, это связано с тем, что заклинание производит ребенок, хотя инвариант заклинания, зафиксированный во Врачевом Гае, свидетельствует о том, что заклинающим может быть и взрослый. Во время ритуала на голову ребенка надевают шапку: «пека буду све кокошке ћубасте» («пусть куры будут хохлатыми»).

Этот обряд совершается и в сочельник, и в первый день рождества рано утром. В сочельник хозяйка только после обряда с *полажником* начинает месить в печь обрядовые калачи («законе»), каждый из них имеет название по символу, который на нем изображен: здравље, випоград, свиња, гумно и т. д. Эти калачи предназначены всем домочадцам и скотине. В первый день рождества молодая невестка несет такой калач своему куму (*Димитриевич*, 296, 299).

2. В Ороликe (Срем) в сочельник хозяйка печет маленькие хлебцы (хлепчићи) с отверстием в середине для всех домашних, пастуха и для *положенника*. На рассвете в первый день рождества приходит ранее приглашенный *положник*, приветствует всех, проходит в дом, садится на солому, ему дают початок кукурузы, он его лузит, зерна разбрасывает по соломе, которой устлан весь пол в избе, и говорит: «Оволико коња, оволико говеда, свиња, оваца, живине», после чего ему дают медовую ракию и дары: пасмо конопли, колбасу, кружок сухого сыра, яблоко, деньги, а иногда и кусок полотна («кошуљу»). После одаривания он сразу уходит к себе домой (*Бабович*, 67).

3. В районе Фрушкой Горы (Срем) на заре рождественского дня приходит *полаженик*. Войдя в дом, приветствует домочадцев (его не посылают житом), после чего бросает монету в огонь, берет кочергу и ворошит ею поленья, приговаривая: «Колико овде варница, толико Вам Бог до прасица, овнова, оваца, новаца» и т. д. *Полаженика* вводят в комнату, и будет он гостем в этом доме до вечера следующего дня. За обедом первого и второго дня он сидит рядом с хозяином. Когда пьют вино, хозяин бросает в чашу *пола-*

женика монету, которую тот должен взять, выпив вино. Когда гостя провожают, дают ему калач с отверстием в середине, он вешает его на рубашку, а хозяин дает в придачу еще немного денег. Когда после полудня зазвонят к обеду, хозяин с *полажеником* надевают калач крест-накрест на четыре части и пьют вино с калачом (*Шкарнич*, 88).

Шумадија. 1. В Гуже (Южная Шумадија) первый посетитель на рождество называется *полажаоник*, *полажајник*, а в селах под Котлеником — *радован* (вообще Радован — собственное имя, но здесь употребляется как нарицательное, о чем свидетельствует написание с маленькой буквы, однако нередко в этнографических описаниях пишется, вероятно, по традиции с большой). Приходит он на рассвете, поэтому все в доме спешат раньше встать, чтобы *полаженик* не застал их в постели. При входе он берет одну из трех кочерг, стоящих у дверей, переступает порог правой ногой, чтобы в доме был успех во всем и процветание. Хозяйка посыпает его житом и вареными овощами (варево) из решета.

Полажайник подходит к очагу, кочергой ударяет по бадняку, высекая искры, и благословляет: «Колико варница, толико оваца, новаца, чьвади, говеди, жањади, крмака, трмака» и т. д., после чего бросает монету в огонь, а хозяйка накрывает его белым шерстяным домотканым ковром (чтобы сливки были жирными) и сажает на треногий стул перед очагом, но не успевает он сесть, как хозяйка выдергивает из-под него стул — и *полажайник* падает. Это делается для того, чтобы погибли все хищные птицы. Есть и другое объяснение: своим падением *полажайник* «закрывает срећа у кући» (забивает счастье в дом). Далее ему с правой ноги снимают опанок с ремнями и вешают на жердь или бросают на чердак, чтобы конопля росла хорошей и высокой, как ремни на опанке. В Рогоевце хозяин дает *полажайнику* кошелек, чтобы он считал в нем деньги, — тогда с каждым годом в доме их будет больше (*Петрович*, 228, 229).

В Гуже *полажайник* после *полажения* режет петуха на пороге дома (потом петуха жарят и подают на обед). В Верхней Гуже, а кое-где и в Нижней, посещают и сад. *Полаженик* берет в рукавицу жито и вареные овощи, а на плечо — топор. Подходит к дереву и житом, и вареными овощами осыпает его, а потом замахивается топором, будто собирается срубить его¹⁵⁻¹⁶. Его спутник спрашивает: «Шта то радиш?» («Что ты делаешь?»), а он отвечает: «Оћу да посечем ову воћку, јер неће да роди!» («Хочу срубить это дерево, потому что оно не хочет плодоносить»), а спутник уговаривает: «Остави је, ове године ће родити!» («Оставь его, в будущем году уродит!»).

В некоторых селах, например в Драче, *полажайник* водит по огню вербовым прутиком, а хозяйка его спрашивает: «Шта то ра-

¹⁵⁻¹⁶ Довольно широко распространенный обряд, но обычно его совершает хозяин дома с кем-нибудь из домочадцев.

диш?», а он отвечает: «Пожарујем лисици и кртици, врапцу и копцу, свраки и чавки, орлу и вуку» («Жгу лисиц и кротов, воробьев и кобчиков, сорок и галок, орла и волка» (Петровиц, 230).

Рождественский калач хозяин ломает с полажайником таким же образом, как и славский, потом пьют три раза. Первый тост — за полажайника; вторая здравица — славление: «Писмо за славе и закона, ову да пијемо за крст часни и крсно име... Срећно христово рождество, срећан полажаоник, да се полазимо много лета у здрављу и весељу!»; третья здравица — «за свету тројицу: «О, света тројице, где се спомињала, ту и помагала! Помози сваком брату на уранку, путнику на путу, војнику и ћаку! Сакрили и сачувај нас сваке беде невиђене!» (Петровиц, 232).

На Новый год (1.1) полажайник опять приходит и получает от хозяйки погачу с отверстием в середине, на нее кладут часть печеницы (правую лопатку), пасмо конопля, шерстяные носки, сахар и фрукты. Калач украшен цветами и накрыт полотенцем¹⁷. В Кутлове по старому обычаю гостю пасмом перевязывают голову крест-накрест: от темени к нижней челюсти и со лба на затылок, чтобы звери не нападали на скот. На обед подают голову рождественской печеницы, которую полажайник должен обязательно отвезти (Петровиц, 234).

2. В Качере полаженник приходит на рождество, с него снимают опанок и вешают на вешалку, чтобы черви не съели кукурузу, потом его накрывают одеялом (губер), чтобы сметана была густой, затем хозяин с полаженником ломает чесницу (рождественский хлеб из пшеничной муки)¹⁸.

3. В Леваче и Темнице день св. Игнатия носит название Кокошињи Божий, а первый, кто придет в дом в этот день, — кокошињи полажайник. Обряд, который описывает Ст. Миятович, несколько отличается от обрядов игнатового дня в других местах Шумадии, отличается он и от обряда, совершаемого на рождество (обычно эти обряды идентичны). Как только полажайник войдет в дом, ему дают подушку, чтобы он сел (чтобы куры хорошо неслись и сидели на яйцах). Затем вносят тыкву, которую хранили до этого дня, разбивают ее, чтобы семена брызнули в разные стороны — так чтобы размножалась птица, чтобы ее было столько, сколько зерен в тыкве¹⁹. С этой же целью насыпали орехи перед

полажайником, а он не должен был двигаться, чтобы куры не уходили с гнезда. Его угощают медовой ракией, сухими фруктами, яблоками, грушами, орехами (Миятович, 112). Своеобразие описанного обряда в том, что действие его происходит не вокруг очага, как обычно, а вокруг тыквы, поэтому в вербальной магии звучит иной мотив: в пожелании используется сравнение не с множеством искр, вылетающих из очага, а с множеством семян в тыкве.

Положайник, который приходит на рождество, должен быть счастливым. В Леваче и Темнице это очень важный гость, он — главное действующее лицо всех обрядов, совершаемых в этот день. Первое, что он делает, войдя во двор, — это закалывает курицу или какое-нибудь животное, а хозяйка кровью этого животного мажет порог дома, чтобы куры собирались около дома (курицу за жаривают и подают к столу). Положайник входит в дом с веткой, которую отламывает от бадняка, хозяйка посыпает полажайника житом. Он же, подойдя к огню, ударяет веткой по бадняку и приговаривает: «Нека нам данашњи свети Божий допесе, колико ових жижкица, толико оваца, новаца, среће и кесе, живота и здравља», — после чего его ведут в комнату, дают треногий стульчик с подушкой, а когда он садится, неожиданно выхватывают стул и полажайник опрокидывается на пол.

Делается это для того, чтобы был хороший урожай. Затем полажайник бросает на бадняк монету, которую хозяин потом возьмет и отдаст кузнецу, когда будет перед пахотой клепать лемех. И это делается для того, чтобы год был счастливым и богатым. Сидящего на почетном месте за столом полажайника накрывают чем-нибудь (мешком, попоной), чтобы дом был полон всякого добра. Интересно, что в этих местностях Шумадии акт накрывания полазника связывают вообще с богатством дома, а не с качеством сливок или сметаны, как в других областях.

Далее следует акт разрезания калача, приготовленного специально для этого дня. Это делают хозяин и полажайник (Миятович, 125—126). После того как выпьют «у славу», хозяин провозглашает тост за здоровье полажайника: «Фала и поклон сви редом. Ову чашу напијемо у твоје здравље Милораде (или већ како се буде звао); твојих родитеља (ако их буде имао) за здравље; твоје браће и сестара за здравље; твојој домаћици (ако је ожењен) и твојој дечици за здравље; целој твојој поменутој и непоменутој фамилији за здравље; дао ви се Бог радовати као срећној браћи...». После завтрака дают полажайнику калач с запеченной в него монетой, а имущие хозяева — еще и полотенце или чулки, особенно если у них в доме невеста (Миятович, 126—127).

Следует отметить, что в этих областях формула «оваца, новаца, среће и кесе, живота и здравља» с небольшими вариациями повторяется несколько раз в сочельник и на рождество. Эти слова про-

вадет: «Сколько мака здесь, пусть столько будет у нас цыплят». См.: Гроздова И. Н. Венгры. — В кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973, с. 198.

¹⁷ Сравни в Кривошии чесницу, которую дарят полазнику, кладут платок, гранат, небольшую головку сыра (Вукова грађа, 58).

¹⁸ Павловић Ј. М. Качер..., с. 93.

¹⁹ У жителей Скопской Црної Гори существует сходный обряд, не связанный, правда, с приходом полазника: в сочельник перед ужином самая молодая девушка кладет на тарелку песок, который ранее был принесен из источника. Все моют руки и стряхивают воду на этот песок, при этом произносят: «Кол'ко песок, тол'ко писак» (Сколько песчинок, столько детей и цыплят). (См.: Петровић А. Народни живот и обичаји у Скопској Црної Гори. — СЕЗБ VII, 1907, с. 439—440). Ср. еще венгерский обряд: в сочельник хозяин берет на вилку первую галушку с маком, одна из девушек быстро хватает ее, бежит к окну и, стуча ею по оконному переплету, приговари-

износит хозяин, внося в дом бадьяк: «Добро вече, среѣше бадье вече, среѣан бадьяк; ево где га у кућу уносимо, те да нам у идућој години донесе: оваца, новаца, среѣе, кесс, бериѣета, здравља и сва жељена добра. За то нека нам је среѣан и добро дошао». Женщина, принеся рожественским утром воду, как и полазник, отламывает ветку от бадьяка, подходит к очагу и стучит ею по поленьям, говоря те же слова; их повторяет еще раз тот, кто выводит накормить скот в этот день. При этом всех их, как и полазника, хозяйка (или вообще кто-нибудь из женщин) посыпает житом (*Миятович*, 116, 123).

Как видно из приведенных выше описаний, в Шумадии полазник принимает участие почти во всех обрядах, практикуемых в дни рождественских праздников: режет петуха, совершает обряд чаранья (высекания искр из бадьяка), участвует в обряде «устрашения» плодовых деревьев, ломает рождественский калач, сидит на подушке, чтобы хорошо выводились птешцы и т. д.

4. В Ужицкой области (Западное Поморавье) полаженник, войдя в дом на рождество, посыпает домочадцев овсом из рукавицы, которую он принес с собой, и поздравляет их с праздником. Хозяин или кто-нибудь из мальчиков бросает в него горсть овса или жита и отвечает на приветствие. Полаженник трижды обходит вокруг очага, шевелит очаг, потом берет кочергу, высекает искры из поленьев и говорит: «Колико ових варница, домаћине, толико ти било оваца и новаца; крмака и трмака; овнова и волова» и т. д., за что ему дают серебряную монету, а он развязывает пояс и вешает его на жердь со словами: «Довде ти тежина порасла!» («Чтобы конопля выросла такой высокой!»). После этого он садится на почетное место за столом и его покрывают ковром, потом угощают, и полаженник уходит, приняв в дар калач (*Милчевич*, 169, 174).

В области Стари Влаха полаженник после поздравлений с рождеством подходит к очагу, шевелит поленья, чтобы вылетали искры, и благословляет: «Оволико мушких глава; оволико волова, коња, оваца, здравља, среѣе, трмака, крмака и свега рода и добра!», после чего садится на приготовленный для него стул, а домочадцы накрывают его ковром, чтобы сливки были жирными, затем снимают с его правой ноги опанок и вешают на жердь, чтобы конопля выросла такой же высокой. Полаженник бросает на почетное место за столом монету (*Милчевич*, 173).

К о с о в о и М е т о х и я. В Косово-Метохийской области полазник приходит рано утром на рождество²⁰⁻²¹.

1. На Косовом Поле соседи приходят друг к другу на рождество, и тот, кто приходит, называется полазник. Его припуждают сесть, завертывают в кожух, чтобы сметана была густой, потом угощают (*Дебелькович*, 299). Отметим, что тот, кто рано утром на игнатов день выходит из дома и приносит веточку, не называется полазником, хотя входит в дом с веткой, подходит к очагу, машет

²⁰⁻²¹ *Елезовић Г.* Речник косовско-метохийског дијалекта, св. II, Београд, 1935, с. 97; *Филиповић М. С.* 1967, с. 63.

ею над огнем справа палево и говорит те же слова, что и полазник: «За животу, здравље у мушку дечицу, у женске јагањце, ждребиће и тејаце, у црвену пшеницу, у белé паре и жуте дукате, а највише животу и здравље у људе нека покљони бог» (*Дебелькович*, 277).

2. В селах Средской жупы выбирают самого достойного в доме мужчину, это полазач, он разводит в день св. Игнатия огонь в избе, выходит во двор, берет ветку из приготовленных дров и спешит с нею в дом, приветствует всех домочадцев словами: «Добро јутро! Честити вам Игњат! За много година, у здрављу, с бериѣетом, с мушком децом, а женским јагањцима, — с пшеницом, с вином, с марвом!» и т. д. Произнося это, он разгребает веткою огнище, а затем втыкает ее где-нибудь над огнищем или старается повесить ее над огнем. В этом положении ветка находится там до тех пор, пока сама не упадет.

Утром в сочельник в селах Средской жупы, а также в соседней Сириничской (Косово) жупе хозяин делает все то же, что и полазач на игнатов день, и произносит такие слова: «Честити бадњи дан! Дошла нова година и донела свакојаки бериѣет: мушку дечицу, женску јагањад, ждребад, сира, масла, меда и сваког добра да бог да!». После этого садится на скамейку у очага и дожидается домашних, которые должны вернуться со двора — каждый с веткой и с пожеланием доброго утра. Вечером хозяин вносит бадьяк и произносит те же благопожелания, что и утром (*Ястребов*, 36)²².

Вот какое благословение записано в Средске: «На Игњат... има полазник. Све са миѣчки. Полазник к њад ће доће рече: Добро јутро, и бог ти помогов! Дошла нова година, ос ѣар и соз бериѣет! Со³ — здравље и живот! Дбнела нова година, ос ѣар и соз бериѣет! Со³ — здравље и живот! Дбнела ни пуни амбари жито; пуње каце масло, сирење, мед; пуње плевье бвце, козе, краве, тевчиѣчики, јариѣчики, јаган'чики, овип'чики; а највине мушке главе! Здравље и живот највише! Па из плевља смо дошле у кућа!»²³

В Болеваце полажајник приходил три раза в год: в день св. Николая (6. XII), в день св. Игнатия и на рождество. Один и тот же обряд совершался несколько раз — хозяином, хозяйкой и полажајником. Все делают одно и то же, только в разное время,

²² Интересно свидетельство И. С. Ястребова, что в Средске полазач должен ползти за магической веткой и ползком вернуться в дом (*Ястребов*, 25). А на Косовом Поле до восхода солнца не поползает и не принесет в зубах ветку с поленицы и не поздравит всех с днем св. Игнатия, тот не получит калач, что дети и делают, желая получить награду (*Дебелькович* 277).

²³ *Павловић М.* Говор Српске жупе. — Српски дијалектолошки зборник, књ. VIII, Београд, 1939, с. 250. Сходное пожелание зафиксировал В. Рожић в Пригорье (Хорватия). Хозяин дома произносит его, входя вечером в сочельник с корзинкой, полной сена и соломы: «Daj nam, bog, sèga dost: pune štale kràv i volòv; pune sviñice sviñ; pune kùrnàke živadi: kokoš, pùr, gùsak, ràc, pišenàc; pune làjte i sùde vina; pune škriñce tega: rži i señice!» (*Rožić V.* Prigorje. Narodni život i obiçaji. — ZbNZO XIII, sv. 1, 1908, с. 30).

к тому же каждый вошедший в эти дни в чужой дом должен проделывать этот обряд.

Итак, на игнатов день хозяйка или другая молодая женщина, встав рано, выходит в сад, отламывает от самой урожайной сливы ветку и возвращается домой, где все уже встало. Она поздравляет всех с праздником, подходит к очагу, шевелит угли (*врши чаранье*) и желает: «Да се пате дечица, јарићи, пилићи, мушки теоци, јагањци, ждребићи, мед, масло, беле паре и жути дукати, а највише живота и здравља!» Потом как можно выше поднимает сливовую ветвь и говорит: «Оволика да порасте пшеница, јечам, кукуруз, оvas и сав остали берићет!», после чего продевает ветку в цепь над очагом (*Грбич, 77*).

В этот день первого, кто придет в дом, называют *кокошињи полажајник*. Он, как и каждый входящий в этот день в дом, должен держать сливовую ветку, подойти к очагу и *извршити чаранье* (пошевелить дрова в очаге так, чтобы полетели искры) со словами-заклинаниями: «Колико варница, толико живота и зравља, толико да се роди дечице, да се пата јагањци, јарићи, пилићи, теоци, ждребићи, мед, масло, беле паре и жути дукати!» и далее все так же, как говорила и делала рано утром хозяйка дома. В то время как полажајник совершает положенный ритуал, на середину комнаты кладут подушку, на которую он садится, а хозяйка обвязывает его пасмом конопля, и так он некоторое время сидит, чтобы наседки хорошо сидели на яйцах.

Хозяйка приносит полажајнику решето грецких и лесных орехов, сухих слив, а если этого нет — жита. Он должен разбросать все по комнате, чтобы дом был полон птицы, как полон орехов, слив и жита. Потом он должен собирать орехи, имитируя при этом квохташе наседки. Затем полажајника угощают медовой ракией, сухими фруктами, яблоками, орехами, а когда уходит, его одаривают — дают пасмо конопля, которыми он был опоясан, носки или рукавицы или 2—3 монеты (*Грбич, 78*).

В сочельник, когда хозяин появляется с бадняком, хозяйка посыпает его житом, и вновь повторяется вышеприведенный обряд с чараньем и словами-заклинаниями, меняется только приветствие: «Добро вече и срећно Бадње вече! Срећан вам Бадњак!» Утром на рождество уже хозяин первым встает и появляется со сливовой ветвью (хозяйка посыпает его житом), приветствуя всех: «Срећан божић! Христос се роди!» и, совершив чаранье, произносит: «Колико варница, толико оваца, новаца, јарића, пилића, класате пшенице, мушке дечице, телаца, сурих свиња, црних коза, а највише живота и здравља!»

Подняв высоко ветку, он желает: «Оволика да порасте пшеница, јечам, конопља и сав остали берићет!» и продевает ее в цепь над очагом. Потом приходит полажајник, и весь обряд повторяется еще раз — посыпание житом, чаранье бадняка, заклинание, сидение на подушке, как и на игнатов день, с той лишь разницей, что на рождество ему не дают орехов, так как существует запрет —

в течение трех рождественских дней орехи нельзя брать в руки (*Грбич, 89*).

Балканская Сербия в нашей коллекции представлена этнографическими заметками об обрядах населения долины Лужницы и Нилавы. Рано утром в день св. Игнатия полаженик (хозяин дома или кто-нибудь из взрослых) выходит из дому и берет ветку дуба, возвращается в дом и приветствует всех: «Да се хвали година са пилипта, са прашчинка, са јагњишта, с јарипта, с телчинка, са ждребетинка!» и втыкает ветку дуба над очагом в стену. Ее никто не трогает, пока она сама не упадет. В сочельник повторяется тот же обряд ²⁴.

В Лесковацкой Мораве (Южное Поморавье) полаженики ходят по селу утром дня св. Игнатия и в сочельник. Полаженик приходит с дубовой веткой и, вороша ею огонь в очаге, благословляет, чтобы год был урожайным на хлеб, на пчел, чтобы все были здоровы. Хозяйка в это время посыпает его пшеницей, потом следует угощение ²⁵. Кроме того, в сочельник полаженик вносит в дом бадняк ²⁶. Он должен нести бадняк в правой руке и переступить порог дома правой ногой. Некоторые полаженики в левой руке несут кошелек или мешок с орехами и, входя в дом, звенят монетами, гремят орехами (Горне Стопане). Внеся бадняк, полаженик поздравляет домочадцев с праздником и произносит благопожелания. После этого дети выстраиваются один за другим и гуськом идут за полажеником, и все вместе ходят вокруг очага. Хозяин с бадняком в руках идет впереди и квохчет: «Кво, кво», а дети отвечают: «Пију, пију». По окончании этого ритуала хозяйка посыпает пшеницей бадняк, хозяина, полаженика и детей (Власе, Горне Стопане) ²⁷.

Черногория. П. Ровинский дал описание черногорского варианта обряда полазник. В сочельник между заутренней и обедней один из младших членов семьи отправляется с поздравлением в дом, особенно почитаемый вообще или связанный с его домом кумовством или приятельством. Это называется *полазити кога*, а исполняющий этот обряд — *полазник* или *полажајник*. Отправляясь, он берет с собой бутылку вина, несколько штук яблок, груш, апельсинов, а также одну из бадняриц (что необязательно, так как при входе в каждый дом стоят наготове баднярицы для каждого входящего).

Войдя в дом, он кладет баднярицу на огонь, а затем, взявши обеими руками главный домашний бадняк, начинает двигать его вперед и назад, чтобы искры вылетали с треском целым снопом, а

²⁴ Николић В. Етнолошка грађа..., с. 143.

²⁵ Ђорђевић М. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави.— СЕЗБ LXX, 1958, с. 325.

²⁶ То же у католиков в Муле. После того как полаженик внесет бадняк и сядет, хозяйка угощает его и дает ему подарки — носки, платок, полотенце и т. д. (*Вукманович, 501*).

²⁷ Ђорђевић М. Живот..., с. 342.

он в это время говорит свои пожелания, чтобы столько же родилось ягнят, телят и всякого скота, а семья чтобы множилась и богатели. Совершив первый акт поздравления, он кладет на бадняк что-нибудь из того, что принес с собой и обращается к хозяину со словами приветствия, они целуются, полазник передает свое вино хозяевам, его выливают в свой сосуд, а полазнику наливают своего вина. Фрукты он отдает детям и женщинам и получает от них такое же отдарье. Его оставляют на обед (*Ровинский, 171*).

Если несколько полазников собираются пойти в один дом, то стараются один другого предупредить, так как ценится только первое посещение, которому и приписывается все, что потом случится в доме, хорошее или худое (*Ровинский, 178*). Посещают друг друга и после обеда, но это уже не считается полагеньем, хотя все посетители подталкивают бадняк с теми же приветствиями и пожеланиями (*Ровинский, 179*).

У Кучей (этническая группа в Черногории) есть песня о божиче, которую поют дети. В ней перечислено все, что человек хочет иметь, а кончается песня приглашением полазника (от лица божича) на рождество:

Божий зове с Мораче:	Божий зове с моста:
Донесте ми погаче!	Донесте ми доста!
Божий зове с Лима:	Божий зове с броћа:
Донесте ми вина!	Донесте ми воћа!

Божий зове с ульника:
Зовите ми полазника ²⁸.

Полазник приходит ранним утром на рождество с поленом в руке, подходит к очагу, шевелит огонь, чтобы искры летели, и закликает: «Да бог да, да у ови дом бидне оволико мушкије глава, оволико волова, крава, оволико овчије брава, оволико јагњади и јаради, телади» и т. д., потом кладет полено на огонь, садится на почетное место и его угощают. В первый день никто по домам не ходит, кроме полазника, а на второй и третий день рождества уже может идти, кто хочет, и вновь совершается тот же обряд ²⁹.

В Риенской нахии на рождественский обед приглашаются братья, ближайшие родственники, кумовья, свойственники. Это называется полагеньем (*polajenje*) ³⁰, а люди, которые приходят, — *polajnici*. *Polaziti se* могут не только два дома, а и три, и более. Когда кто-то приходит в первый раз в дом, он должен войти с бадняницей или дубовым поленом, поздороваться и поздравить с праздником всех домочадцев, все целуются, а полазник ударяет бадняк, чтобы сыпались искры и желает: «*Ovoliko muški'e' glava,*

²⁸ *Дучић Ст.* Живот и обичаји племена Куча. — СЕЗю XLVIII, 1931, с. 236.

²⁹ Там же, с. 239.

³⁰ В Катунской нахии в первый день рождества все идут на *polajenje* в дом старшего брата, на следующий день — ко второму брату и т. д. В дом входят с дубовой веткой, отрубленной от бадняка. (См.: *Pavičević M. M.* Обичаји (*Katunska nahija u Crnoj Gori*). — ZbNZO, XXIX, sv. 1, 1933, s. 152).

ovoliko ovaca i koza, ovoliko konja i goveda, ovoliko svake dobro srese» ³¹.

В общине Горна Крайна (близ оз. Шкодер) хозяин зовет на рождество кума или свата на *полажај*. Когда полазник приходит, с ним все целуются, после чего садятся за стол. Когда же он собирается уходить, женщины и девушки дают ему по пасму конопли, обвязывая их вокруг шеи и руки. Девушки дают еще и по яблоку ³².

Б о к а К о т о р с к а. В Кртоле полазник приходит четыре раза в году; в день св. Игнатия, в сочельник, на рождество и на Новый год. Полазник (мальчик от 7 до 12 лет) приходит рано утром, до рассвета, входит в дом, приветствует хозяев, при этом хозяйке дает веточку маслины или лавра, кладет на бадняк апельсин, яблоко или деньги, целуется с хозяевами и говорит: «Здраво био, бадьяче весельаче, за дуго и много година да идеш напријед као трава о ћурђевдану!», за что его одаривают — дают апельсин, яблоко или гранат (*Вукманович, 491, 501*).

В Рисапе также идут полазники с веточкой маслины и с апельсином. Кроме того, полазник несет полный сосуд вина, украшенный цветами, позолотой и шиповником. При входе в дом хозяйка посыпает его пшеницей или ячменем, а он идет к очагу, ударяет по бадняку и бросает на него флорин или талер. После этого полагается садиться на солому, его угощают, а когда уходит, наливают вина в тот украшенный сосуд, с которым он пришел, хозяйка же дарит ему рубашку или кисет (*Караджич, 105*, Вукова грађа, 56, 57). Если, кроме званого полазника, кто-то придет на второй день рождества, он делает все то же, что и полазник (*Караджич, 105*).

В Кривошиях подают полазнику голову пецива (рождественское ритуальное мясное блюдо), затем он пробует понемногу от всех кушаний и говорит: «Домаћине, овако ти засалили волови, краве, јанци и теоци и свако новорође» (Вукова грађа, 58).

В области Грбаль полагеник приходит на второй или третий день рождества, а кое-где — и на богоявление (*Вукманович, 503*), садится посреди комнаты, а хозяин посыпает его житом. Затем полагеник направляется к печи, берет головню, разгребает огонь и ударяет головней по заслонке печи, чтобы вылетели искры, произнося благопожелания: «Колико варница, толико волова». Потом опять шевелит огонь и стучит по заслонке, приговаривая: «Колико варница, толико оваца!» Полагеник получает калач, опоясанный пасмом конопли, полотенце и серебряную монету (Вукова грађа, 61).

Как видно из приведенного здесь материала, формулы-заклинания полазника по содержанию почти везде одинаковы: в пожелании перечисляется то, что заклинающий просит (требуется?) у судь-

³¹ *Jovičević A.* Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori). ZbNZO, 1928, с. 302.

³² *Ђурић С.* Српски народни обичаји у Горњој Крајини. — СЕЗб I, 1934, с. 199.

бы, у будущего для той семьи, навестить которую он пришел. Здесь и дети, и домашние животные, птица, разного рода зерновые, масло, мед, сыр, конопля, лен, деньги и главное — пожелание долгих лет жизни и здоровья всем. Этим начинаются или кончаются все благопожелания. Иногда в перечислении называются продукты, которые получает человек: хлеб, масло, мед и т. д. В других случаях это делается иносказательно: называются амбары, ульи, хлева и т. д. Реже дается развернутое описание: полные амбары зерна, полные кадки масла, сыра, меда, полные хлева овец, коз, коров, полные курятники кур и т. д. В некоторых пожеланиях используются постоянные эпитеты: пшеница *црвена* и *класата*, свиньи серые, козы черные, беле паре, жути дукати и т. д.

Строятся формулы по нескольким образцам. Одни из них начинаются (или заканчиваются) словами «Даж бог», после чего следует перечисление того, что он даст; в других используется такое сравнение: сколько искр — столько денег, ягнят, телят и т. д. (только... — колько...; оволико; кол'ко... — тол'ко), хотя и здесь иногда вставляется *бог да*. Пожелания третьего типа начинаются со слов, которыми подзывают животных, а потом следует перечисление самих животных. В некоторых местах благословение начинается со слов «*Да се пате*», а потом следует перечисление: дети, цыплята, ягнята...

Пожалуй, ни у одного другого народа не сохранился так хорошо фольклор в обряде «полазник», как у народов Югославии. Это свидетельствует об устойчивости самого обряда, о его жизненности и глубокой древности.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- Бабович* — *Бабовић Гл.* Оролик, Београд, 1963
Вукманович — *Вукмановић Ј.* Божји обичаји у Боки Которској.— *ZbNZO*, XL, 1962
Вукова грађа — *Вукова грађа* (Поп из Грбала).— *СЕЗБ* L, Београд, 1934
Грбич — *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из Среза Бolečког.— В кн.: *Обичаји народа српског*, т. II, Београд, 1909
Дебелькович — *Дебельковић Д.* Обичаји српског народа на Косову Пољу.— *СЕЗБ* VII, 1907
Дмитриевич — *Димитријевић С.* Обичаји о празницима преко године.— В кн.: *Банагске Хере*. Ред. *М. С. Филиповић*. Нови Сад, 1958
Илич — *Илић Л.* *Narodni slavonski običaji*. Zagreb, 1846
Караджич — *Караић В. С.* Црна Гора и Бока Которска. Београд, 1922
Лепеница — *Lepenica. Priroda, stanovništvo, privreda i zdravije*, Sarajevo, 1963
Миличевич — *Милићевић М. П.* Живот Срба селјака.— *СЕЗБ* I, 1984
Миятович — *Мијатовић Ст. М.* Обичаји српског народа из Левча и Темнића.— *СЕЗБ* VII, 1907
Павичевич — *Рајићевић М. М.* Обичаји (Katunska nahija и Crnoj Gori).— *ZbNZO*, XXIX, sv. 1, 1933
Петрович — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи.— *СЕЗБ* LVIII, 1948
Ровинский — *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2.— Сб. ОРЯС, т. LXIX. СПб., 1901

- СЕЗБ* — Српски етнографски зборник. Београд, 1894 и далее
Филипович — *Филиповић М. С.* Живот и обичаји народни у Височкој нахији. Београд, 1949
Филипович 1967 — *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа — *СЕЗБ* LXXX, 1967
Хорват — *Horvat R.* Koprivnica и Hrvatskoj.— *ZbNZO*, I, sv. 1, 1896
Чолич — *Čolić J.* Godišni običaji (Varoš u Slavoniji).— *ZbNZO*, XXI, sv. 1, 1916
Шкарич — *Шкарић М. Н.* Живот и обичаји «плавинаца» под Фрушком Гором.— *СЕЗБ* LIV, 1939.
Ястребов — *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов. СПб., 1866
RJA — *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jekika*, d. X. Zagreb, 1931
ZbNZO — *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*.— Zagreb, 1896 и далее

МАСЛЕНИЦА

(ее состав, развитие и специфика)

В. К. Соколова

Масленица у русских была самым веселым всенародным праздником, справлявшимся как в деревнях, так и в больших городах. Основное место в нем заняли элементы чисто развлекательные, как новые, так и модернизированные древние, утратившие полностью или в значительной мере свой первоначальный смысл. В основе же праздник восходил к древнему весеннему аграрно-магическому обряду и сохранял в значительной мере уже в силу традиции ряд архаических элементов. Вскрыть эти элементы и лучше понять их смысл помогает сопоставление с аналогичными праздниками других славянских народов¹, возникшими на той же основе. Такое сопоставление дает также возможность выявить специфику русской масленицы и представить ее развитие.

Русская масленица второй половины XIX — начала XX в. при наличии областных и локальных различий имела общие основные особенности. Можно выделить наиболее существенные ее элементы: 1) проводы масленицы; 2) обычаи, связанные с молодоженами; 3) катания с гор и на лошадях; 4) блины; 5) поминовение умерших. К этому присоединялись различные увеселения, игры, которые с забвением первоначального смысла обряда все более выдвигались на первый план. Это давало широкий простор народному творчеству и фантазии, проявлявшимся в различных шутках и забавах.

Основной и наиболее древний компонент масленичной обрядности — *проводы*, или *похороны*, масленицы, которым в некоторых местах предшествовала ее встреча. О встрече масленицы говорится в песне «Мы масленицу сустречали», варианты которой были записаны в западных и некоторых южных русских губерниях. В ней описывается встреча желанной гостьи: сыром горошку посыпали, маслом поливали и т. д. Особыми же обрядами встреча, как правило, не обставлялась. Но иногда девушки выходили ее встречать на возвышенность за селом или на горку, с которой потом катались. Встреча масленицы первоначально была, очевидно, встре-

¹ Сирня поклади, сирни заговелки, проштани поклади и др. — у болгар; сирнице, сирна, бела, проштена, загометна недеља и др. — у сербов, черногорцев, македонцев; месопуст, пуст — у словенцев и хорватов; запусты, мьесопуст — у поляков; масепуст, фашанк — у чехов.

чей весны, справлявшейся одновременно с проводами зимы. Когда с принятием христианства из-за великого поста праздник был перенесен на более раннее, еще зимнее время, эта встреча оторвалась от масленицы и стала отмечаться позднее. Проводить же масленицу считали своей обязанностью все.

Провожали масленицу по-разному, но к концу XIX в. самым распространенным вариантом стал обычай жечь поздно вечером в воскресенье костры за деревней. Когда костры догорали, говорили, что «сожгли масленицу», проводили ее. Материалы, собранные фольклорными экспедициями последних лет², расширяют представление об ареале распространения масленичных костров и показывают, что их жгли повсеместно. Особенно важны материалы по северным областям, которые заставляют пересмотреть некоторые высказывавшиеся ранее положения. Так, Г. А. Носова утверждала, что для северных областей сожжение масленицы и другие виды ее проводов нехарактерны и на основании этого выделила два комплекса масленичной обрядности — северный и среднерусско-поволжский (отмечен и смешанный тип)³.

Это обобщение, повторенное Г. А. Носовой и в недавно вышедшей монографии, сделано без достаточного учета источников. Архивные материалы, в том числе записи последних лет, показывают, что сожжение масленицы на севере было столь же широко распространено, как в среднерусских и поволжских губерниях, были там и похороны масленицы.

Масленичным кострам уже в XIX в. не придавали серьезного значения. Это было развлечение, знаменовавшее конец праздника. Костры зажигали за деревней, в последнее время их стали делать иногда на улицах. Для них, как правило, выбирали возвышенное место, причем старались приподнять и костер (в одном сообщении говорится, что его даже поднимали вверх рычагом), делали его высоким⁴. Нередко в середине его ставили высокий шест, на него вешали солому, сноп, веник и зажигали. Но чаще на вершине шеста прикрепляли колесо. В довершение к этому в некоторых селениях бегали с палками, к верхнему концу которых была привязана горящая солома (или пенька, лапти). Украинцы и белорусы подобные костры зажигали на Купалу. У русских купальские огни не сохранились; возможно, что они были перенесены на масленицу.

² Мною были просмотрены записи последних лет в архивах Института этнографии АН СССР, Института русской литературы АН СССР, кафедры фольклора МГУ, Ленинградского государственного института музыки, театра и кинематографии, кафедры русской литературы Горьковского университета и некоторые другие материалы.

³ Носова Г. А. Картографирование русской масленичной обрядности (на материалах XIX — начала XX в.). — СЭ, 1969, № 5.

⁴ Этот обычай сохранялся особенно долго. Так, еще в 1967 г. в дер. Талице (Красноборский р-н Архангельской обл.) рассказывали: «Бочку со смолой припасали, другую ставили наверх и зажигали, чтобы весь сельсовет видел» (МГУ, 1967, п. 1, тетр. 12, № 64, с. 36).

Стремление поднять огонь как можно выше — наиболее распространенная и характерная особенность масленичных костров и, вероятно, наиболее архаическая. Этим думали приблизить огонь к солнцу и тем помочь ему скорее набрать силу и растопить снег, с этой же целью старались освещать возможно большее пространство. Символом солнца было и поднимаемое вверх колесо. Показательно, что для встречи весны также выходили на высокое место, на горки или залезали на деревья и крыши. Все это действия одного порядка, связаны они с весной, с призывом и приветствием ее.

Постепенно свое прежнее значение костры утратили и сжигать на них стали разный хлам, предпочитая то, что хорошо горит, — старые смоляные и дегтярные бочки и т. п. Чаще же всего сжигали солому, а если костер делали из разных материалов, то солома почти всегда входила в их число. «Одной соломы сожгут черт знает сколько», — говорили в Меленковском р-не Владимирской обл. В костер бросали пучки соломы или снопы. Кроме того, зажженную солому или снопы поднимали на палках. Нет сомнения, что первоначально сжигали именно солому.

Следует отметить, что западные и южные славяне масленичное обрядовое чучело чаще всего делали тоже из соломы. Соломе, непосредственно связанной с зерном, с хлебом, в землевладельческой обрядности отводилась важная роль. Она имела большое значение в зимней святочной обрядности всех славянских народов, и с наступлением весны уже отслужившую, выполнившую свою функцию солому сжигали, возвращали земле с тем, чтобы она снова возродилась и принесла плоды. Поэтому костры нередко жгли на озимом поле, а головешки или пепел иногда разбрасывали по полю или зарывали в снег.

Иногда на костре сжигали изображение масленицы. Сведений об этом не так много, но получены они из разных областей; ареала распространения этого обычая на их основе установить нельзя, да и сжигаемое изображение было разное. В середине XIX в. в некоторых уездах Московской губ. сжигали одетый в сарафан сноп соломы⁵. Сожжение снопа бытовало в некоторых деревнях еще в 20-х годах XX в., а в с. Федоровском молодежь в прощенное воскресенье рядила лентами и позументами куклу, каталась с нею целый день, а поздно вечером выезжала на озими и сжигала ее на костре. Когда сжигаемые изображения рушились в огонь, молодежь начинала прыгать через костер (чтобы быть здоровыми), а головни из догорающего костра в ряде мест разбрасывали по озимым посевам; считали, что чем выше подкинешь головню, тем выше и гуще взойдет весной озимь⁶. В Калуге в 70—80 годах XIX в. («лет 60 тому назад», — пишет М. Е. Шереметьева) на окраине города в первый понедельник поста сжигали одетую в женский крестьянский костюм соломенную куклу, которую сначала одевали

⁵ ГО, XX, 17, л. 11.

⁶ Зернова А. В. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде. — СЭ, 1932, № 3, с. 20—21.

на Плацпарадной площади и в разукрашенных санях возили по городу⁷. В Болховском у. сжигали сделанную из соломы «сударню-масленицу», с которой катались несколько дней⁸.

Сожжение чучела или снопа — остаток более древней формы проводов масленицы — ее похорон — с последующим уничтожением (растерзанием, потоплением, сожжением) ее антропоморфного изображения. Кое-где рудименты таких похорон сохранились до XX в. Встречались они редко, но в разных местах: на Крайнем Севере, в западных, центральных и южных губерниях и в Сибири, что заставляет предполагать их широкое распространение в прошлом (позже их повсюду заменили костры).

О том, что этот обряд существовал на севере, сохранилось свидетельство С. Н. Колпакова, наблюдавшего, как «масленицу хоронят» в 1896 г. в Варгузе⁹. Девушки на дырявых санках везли чучело, повязанное по-бабьи платком, за ними с песнями и криками двигалась процессия; когда подошли к берегу, чучело бросили в реку.

Сходную, но более оригинальную процессию проводов масленицы наблюдал В. Бартенев в Обдорске: «В крестьянские дровни, завешенные рогожей, была впряжена лошадь тоже вся в рогоже, в лоскутках, лентах и колокольчиках. На ноги лошади были натянуты старые рваные портки и даже сапоги. Из-под рогожного шатра, укрепленного на дровнях вместе с каким-то соломенным чучелом, неслись дикие звуки. Это были провода широкой масленицы»¹⁰. Примерно так же одевали лошадь для поезда масленицы и на Тавде (Тобольская губ.), где в обряде похорон масленицы наряду с поздними элементами сохранились и архаические детали. Само изображение масленицы делали здесь, как писал П. А. Городцов, как можно смешнее. Кончались же провода тем, что поезд под шум и крики выезжал за пределы деревни и тут «вся толпа, словно по сигналу, бросается на масленицу, стаскивает чучело с трона, разрывает его в клочья и разбрасывает по дороге. Затем разрушают и разбрасывают трон, помост и балдахин, иногда разрушают и разбрасывают лодку и сани, и все это потом складывают в костер и поджигают»¹¹.

В Саранском у. Пензенской губ. (с. Зыково и окрестности) для катания делали очень большие сани, а из пеньки, кудели и веревок делали «гостью-масленицу», ставили ее на те же дровни и с шумом и гамом увозили за околицу. «Здесь пугало, мастерски свитое, сплетенное и обернутое тряпьем, в один миг варварски унич-

⁷ Шереметьева М. Е. Масленица в Калужском крае. — СЭ, 1936, № 2, с. 108.

⁸ ГМЭ, д. 917, л. 8.

⁹ Этот отрывок из дневника своего деда опубликовала Н. П. Колпакова в кн.: Колпакова Н. П. Терский берег. Вологда, 1937, с. 75.

¹⁰ Бартенев В. На Крайнем Севере. СПб., 1896, с. 105.

¹¹ Городцов П. А. Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда. — Ежегодник Тобольского музея, 1915, вып. 26, с. 28.

тожается малыми ребятами, которые затем возвращаются в село, неся в руках те или другие атрибуты масленицы»¹². Несомненно, что это было не простое «исцребение», а, как правильно заметил И. И. Земцовский¹³, парочитое умерщвление обрядовой куклы, растерзание ее.

М. Е. Шереметьева пишет, что в Калужской обл. чучело масленицы не сжигали, а в воскресенье разбирали, чаще же раздирали на части за деревней. Но растерзанию масленицы в ряде мест Калужской области предшествовала инсценировка ее похорон — пародия на церковный обряд¹⁴. Об инсценировке похорон масленицы в Калужском р-не вспоминали еще в 1968 г. и рассказывали работавшей там экспедиции МГУ. В Переяславском уезде Владимирской губ. девушки хоронили масленицу и устраивали поминальную трапезу по ней в четверг.

Подобные похороны масленицы по существу такие же народные представления, как «Пахомушка», «Маврух» и т. п. Возможно, что они появились под влиянием «похорон Костромы» — игры обрядового происхождения, которая бытовала в тех же губерниях. Это явление позднее, но, судя по материалам А. В. Терещенко, проводы масленицы с имитацией элементов церковных похорон встречались и в первой половине XIX в., например в Саратовской губ. в воскресенье вечером хоронили масленицу — деревянный истукан.

Существенные детали древних ритуальных проводов — похорон масленицы — сохранялись в отдельных местах уже без изображавшей ее куклы-чучела. Воспоминания о подобных проводах масленицы сохранились в Архангельской обл., где они раньше не фиксировались. Особенно интересно сообщение из Онежского р-на, где в деревне Верховье «шлюпку таскали». Иногда «барку эту ставили на дровнях. Мужики тянут. Да флагов навесят. Веревки же протянут — шлюпка-то большая была. Там часто это делали». Информатор отнесла это к 1905—1907 гг., но заметила: «Да и раньше это было» (МГУ, 1965, п. 1, тетр. 18-а, № 14).

Сведения о сходных проводах масленицы есть и из Вологодской губ.¹⁵ В Угличском р-не Ярославской обл. (дер. Улейма) «в последний день под рогожей вывозили масленицу — человека, одетого в вывороченную шубу, выволакивали из саней и уходили»¹⁶.

В некоторых селах Московской губ. в середине прошлого века масленицу представлял «какой-нибудь крестьянин, одетый самым странным образом, на лошади, убранный рогожами, мочалами,

лентами и т. п., запряженной в так же странно убранные сани и в сопровождении народа с песнями и кривляниями едет в поле или лес и там переодевается в обычное платье — это значит копец масленицы» (ГО, XXII, 17, л. 10). Подобная картина наблюдалась и в Поволжье, в Пензенской губ. В Ошанском у. Пермской губ. из дальнего починка приезжал мужик, который весь год жил «тихо-мирно», он сажал полон короб ребят и катал их; при помощи полога и коромысла делал «кобылку»¹⁷.

В Пошехонье в середине прошлого века проводы такого типа обставлялись более сложно. Здесь специально изготовляли большую повозку, впрягали в нее лошадей десять, чаще «гусем» (одна за другой): «На каждую из них сажает вершника в рубище, разодранном с ног до головы, всего выпачканного сажкою; один вершник держит большой кнут своего изделия, другой — метлу; везде (даже на свои шеи) навешивают коровьи колокольчики и всякие погремушки; рогожную кибитку, всю запачканную, увешивают венниками... и сажает в нее пьяного человека, тоже испачканного сажкою и в разодранном рубище, облитом пивом; против него раскрытый сундук со съестными припасами — пирогами, рыбою, яйцами, оладьями и пряженцами, по другую сторону ставят штоф вина, и в руки дают ему большой бокал, наполненный вином... Весь этот поезд означает, что масленица едет домой»¹⁸. Как можно видеть, в разных местах с течением времени похороны-проводы масленицы изменялись, упрощались или обростали новыми деталями.

М. М. Громыко, детально рассмотревшая масленичный обряд в Сибири, особенно выделяет, что для проводов масленицы брали все самое старое¹⁹. Так было и во многих местах Европейской России. В прошлом это имело ритуальное значение и было связано со всем характером проводов масленицы, отношением к ней.

Показательно, что исполнителем обряда, возницей, провожавшим масленицу в последний путь, всегда был мужчина, обычно уже пожилым, иногда даже старик. Нередко это из года в год был один и тот же человек, знавший ритуал. Это бывали степенные люди, которые жили «тихо-мирно», а тут как бы выставляли себя на посмешище всему сельскому люду. Они кривлялись, отшучивались разными шутками, нередко непристойными. Не довольствуясь шутовским костюмом, они иногда обнажали публично такие части тела, показывать которые считалось большим срамом. В Тавдинских проводах главные распорядители — «масленица» и «воевода» —

¹² *И-ов П. Н.* Масленица в Саранском уезде (Пензенской губ.). — Этнографическое обозрение, 1895, № 1, с. 124—129.

¹³ *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л., 1975, с. 74.

¹⁴ *Шейн П. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, сказках, легендах, т. 1, вып. 1—2. СПб., 1898, с. 333; см. также: *Шереметьева М. Е.* Масленица..., с. 119.

¹⁵ Например, ГМЭ, д. 242; МГУ, 1967, п. 1, тетр. 13. № 12.

¹⁶ ЛИМТК. Материалы экспедиции 1969 г. в Угличский р-н, тетр. 1, № 64.

¹⁷ *Серебренников В. Н.* Из записей фольклориста. — Пермский краеведческий сборник, 1928, вып. IV, с. 123.

¹⁸ *Архангельский А.* Село Давшино Ярославской губернии Пошехонского уезда. — Этнографический сборник РГО, 1854, вып. II, с. 40—41. Это описание почти дословно повторили, но уже применительно к концу XIX в., А. Балов (Этнографическое обозрение, 1901, № 4, Пошехонский у.) и С. Клименков (ГМЭ, д. 1830, л. 26).

¹⁹ *Громыко М. М.* Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII — первая половина XIX в.). Новосибирск, 1975, с. 101.

после чтения «указа», представления и объезда с чучелом масленицы дворов при всем народе раздевались донага, брали шайки и делали вид, что моются, поддают пар и пр. «И эти банные манипуляции вызывали в народе большое оживление и смех»²⁰. Никого это не коробило, не возмущало. А. Новиков, собиравший материалы в 20-х годах, писал, что в Ишимском округе лет 60 тому назад в числе катающихся на масленице был «король», выбиравшийся из наиболее разбитных мужиков, обязанностью которого было в костюме Адама читать масленичный «указ»²¹.

Обнажались при лютых северных и сибирских морозах и делали это не мальчишки, не отпетые озорники, а пожилые, степенные люди. П. А. Городцов писал: «Для исполнения главной роли в обряде масленицы обычно приглашается крестьянин, опытный в своем деле и хорошо знающий все подробности обряда; такой крестьянин должен быть вообще хорошим знахарем, хорошим поскажителем и певцом народных песен и стихов». Ясно, что выступать в таких ролях подобные люди могли потому, что за ними стояла давняя традиция.

Самая характерная черта проводов-похорон — отчетливо выраженное глумление над масленицей. Это была не чинная похоронная процессия, а какое-то шутовское действо. Сообщавшие об этом корреспонденты и сами информаторы обычно говорили, что все это делалось ради большего веселья, «для смеха», «чтобы помешить православный народ». Так в большинстве случаев это и воспринималось. «Ранее же обряду масленицы, несомненно, придавалось действительное значение религиозного и мистического обряда»²².

Это был своеобразный похоронный ритуал: хоронили злое, враждебное человеку и природе начало — зиму, смерть. Этому радовались и в то же время боялись и всячески старались обезопасить себя от вредоносного влияния провожаемого божества. Поэтому над изображением его всячески глумились. Ритуальный смех на похоронах имел важное значение, он утверждал жизнь, превращал «смерть в новое рождение»²³.

О славившихся в течение многих веков народных праздничных «смеховых формах» говорил М. М. Бахтин. По существу то же было и в русской масленице. Ритуальное значение имели также непристойные шутки и брань, которой иногда осыпали масленицу. Это был своего рода оберег. Традиция эта сохранялась устойчиво; и многие современные информаторы говорили, что когда сжигали масленицу, то ее ругали. Правда, теперь уже масленицу ругали за

то, что быстро кончилась, не дала нагуляться и паесться, «посадила на пост, дала редьки хвост».

Естественно, встает вопрос о соотношении масленичных костров: «сожжения масленицы» и ее проводов-похорон. Имеем ли мы здесь дело со сложившимися в процессе развития локальными формами или это разные стадии жизни обряда, или разные по своей сущности обряды? Как локальные формы рассматривать эти типы проводов нельзя; похороны порою соседствовали со «сжиганием масленицы», которое, как отмечалось выше, было повсюду.

Смысл проводов масленицы и костров правильно раскрыл В. Ф. Миллер: «Можно думать, что в обряде проводов масленицы слились два самостоятельных обряда: провода относились некогда к старому году или к зиме, костры же зажигались как символ новой жизни, возродившегося солнца»²⁴.

Архаической, исконной формой проводов «масленицы» было ее изгнание, погребение ее антропоморфного изображения с ритуальным смехом и глумлением; это погребение содержало и элементы аграрной продуцирующей магии.

У украинцев и белорусов уничтожения обрядового чучела и костров на масленицу не было. Правда, А. В. Терещенко писал, что на Украине в некоторых местах прежде по улице носили с пением чучело, которое с криком сопровождали дети и бросали в него снежные комья. В других местах возили на санях масленицу — деревянное изображение женщины с распущенными волосами, — которую затем бросали в реку или сжигали в воскресенье за городом. «Ныне отправляется масленица без всяких лицедействий... — замечал далее автор, — только празднично одетые люди гуляют по улицам и катаются с гор и по льду»²⁵. Других свидетельств о расправе с масленицей на Украине нет.

Материалы же западных и южных славян показывают, что центральным моментом проводов зимы было ее уничтожение.

В Польше мазуры на запусы возили по деревне соломенное чучело, а потом срывали с него одежду и топили или сжигали, при этом прыгали через костер. Топили изображение зимы и в келецких деревнях²⁶. В Силезии девушки из соломы и тряпья делали большую куклу Мажану и ходили с ней по деревне, а в понедельник сжигали или топили ее (иногда зажженную бросали в воду). Возвращаясь в деревню, пели: «Vyněsemu Maženku ze vsi, přinesemu latorosšl do vsi»²⁷ (эта песня была и у чехов, только она исполнялась позже, весной).

²⁰ Городцов П. А. Праздники и обряды..., с. 27.

²¹ Новиков А. Несколько заметок о сибирской масленице. — Сибирская живая старина, 1929, вып. VIII—IX, с. 177.

²² Городцов П. А. Праздники и обряды..., с. 20.

²³ Пропп В. Я. Ритуальный смех в фольклоре. — ЛГУ. Сер. филологических наук, 1939, вып. 3, № 6, с. 162.

²⁴ Миллер В. Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884, с. 39.

²⁵ Терещенко А. В. Быт русского народа, вып. VII. М., 1848, с. 343—344.

²⁶ Kolberg O. Dizeła wszystkie, t. 33. Wrocław-Poznań..., s. 132—133; t. 18, s. 47.

²⁷ Zibrt Č. Vynášení «smrti» a jeho výklady starší i novější. — Český lid, 1892, s. 4, s. 468.

В этих словах ясно раскрывается смысл обряда. У поляков сохранилось и древнее славянское имя богиши мрака и смерти — Мажана, Маржана (украинцы жгли или топили Морану, Мару под Ивана Купалу). В Кракове торговки из предместья приносили на центральную площадь — Рынок соломенную куклу, плясали с нею, а в заключение раздирали. В некоторых местах в Польше судили и казнили Масопуста подобно тому, как в ряде европейских стран вершили суд над Карнавалом.

У чехов масленичный разгул кончался похоронами Масопуста, или Коптрабаса (Баса), причем с ним хорошили (зарывали в яму) и другие музыкальные инструменты. В ряде мест (например, в Моравской Словакии) при этом имитировали церковный обряд похорон. Хорваты и словенцы в последний день праздника уничтожали Пуста, олицетворяющего карнавал — топили, сжигали, расстреливали его, иногда судили.

Как можно видеть, центральный эпизод масленичной обрядности у всех славянских народов был общим и восходил к древнему источнику. С забвением первоначального смысла антропоморфное изображение мрачного божества стало восприниматься как олицетворение праздника: Масленицы — у русских, Масопуста, Пуста, Карнавала — у западных и южных славянских народов. В разной конкретной исторической обстановке изменялся характер действия с этим изображением, сопровождавших его масок и др. У западных и южнославянских народов-католиков явственно сказались влияние западноевропейского карнавала; у русских кое-где (в частности, в Сибири) сохранялись архаические детали древнего обряда, однако к концу XIX в. антропоморфное изображение масленицы (в виде куклы из соломы, одетой в жепский наряд) встречалось уже редко; заключительным эпизодом праздника стали костры.

Огни занимали существенное место и в масленичной обрядности южных славян²⁸. Особенно большое значение огню придавали болгары. На «сирши заговезши» они, как и русские, зажигали огни на высоком месте, на краю села; головни разбрасывали по дворам и на улице; верили, что костры способствуют урожаю. Сербь, черногорцы и хорваты зажигали костры и факелы посреди деревни, прыгали через потухающие костры и переносили через них детей — для здоровья; около общесельского костра совершалась трапеза по умершим.

Можно с уверенностью говорить, что костры были исконым элементом весенней обрядности, но функции их с течением времени у разных народов изменялись по-разному. У южнославянских народов костры воспринимались как средство аграрной и атропоморфической магии, как средство избавления от всякой нечисти; связывались они и с культом предков. По сохранившимся кое-где

²⁸ См.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1976.

действиям (прыгание через костры, разбрасывание головешек от них по полям) видно, что и у русских кострам приписывались некогда такие же магические функции, но в XIX в. все это было почти полностью забыто, костры стали праздничной иллюминацией, символическое значение которой — «жечь масленицу». Такое осмысление костров специфично для русских.

Проводы масленицы иногда превращались в карнавалы шествия, которые особенно характерны для Сибири. Делали большие сани или чаще связывали несколько саней, на них устраивали нечто вроде корабля с мачтами, на которых развивались флаги, делали помост. Почти везде в середине этого сооружения вставляли высокий шест с укрепленным наверху колесом, на которое сакали какого-нибудь шутника и балагура с бутылкой водки в руке. На помост усаживались несколько человек; сопровождающие шли и по бокам, нередко они были наряжены в различные маскарадные костюмы (чаще всего в них подчеркивалась какая-то деталь военного обмундирования).

В сопровождении большой толпы с пением, музыкой и криками масленицу провозили по улицам. За Уралом при этом обычно разыгрывались разные сценки и целые народные драмы, в том числе «Царь Максимилиан». В сибирских карнавалах явственно выступают новые городские элементы. Не без основания в них усматривали влияние московских карнавалов XVIII в. и прежде всего — знаменитого карнавала, устроенного в 1722 г. по распоряжению Петра I в честь Нейштадтского мира. Об этом говорит состав участников карнавалов: генералы, фельдмаршалы, вельможи, шут и форма экипажа: корабль со всем оснащением. Показательно, что наиболее пышные и сложные карнавалы устраивались в городах с одобрения и даже по инициативе пачальства.

Карнавалыные масленичные шествия в XIX в. (особенно в первой половине) устраивались и в некоторых городах европейской части России²⁹. Они не противоречили народной традиции, а в какой-то мере развивали, модернизировали ее, способствовали превращению аграрно-магического обряда в забавное зрелище, поэтому они воспринимались широкими массами и оказывали воздействие на сельские проводы масленицы.

Любимым развлечением на масленицу у русских повсюду были *катания с ледяных гор и на лошадях*. Там, где были возвышенности, катались с них или со спуском к реке, но чаще делали специальные горы, их иногда украшали. Катались на салазках, а также готовили к масленице ледни — особые скамейки, подмораживали низкие соломенные корзинки — «букаки» и пр.; в последний день, когда катанье оканчивалось, их иногда уничтожали (так, в Воло-

²⁹ См., например: *Терещенко А. В.* Быт русского народа, с. 339—340; *Шурков А.* Сибирский карнавал. — Маяк, 1844, № 17; *Владимирские губернские ведомости*, 1851, № 9; *Забелин И.* Заметки о старинной масленице. — *Москвитяец*, 1850, ч. II, № 5, «Известия разные», с. 44 и др.

годской губ., когда жгли масленицу, разбивали о лед и «корезки», на которых катались).

Каталась с гор в основном молодежь, чаще всего парами — девушка с парнем. Кое-где при этом выработался свой ритуал. Так, в Вытегорском погосте Олонецкой губ. девушки толпою стояли у горки и пели песни; молодцы являлись с салазками, каждый подходил к крайней девушке и приглашал ее прокатиться; скатившись с ней раз, подходил к следующей, а эту девушку приглашал другой молодец, и т. д. (ГМЭ, д. 889, л. 11). В дер. Веркола Пинежского р-на девушки стояли внизу, а парни наверху горы и вызывали девушек. Во многих местах было принято, чтобы в салазках девушка садилась к парню на колени (Архангельская, Вологодская, Курская и другие губ.). В некоторых местах катающихся парня и девушку заставляли целоваться, «примораживали» им сани.

Во время катаний и вообще на масленице обычай допускал более свободные отношения между молодыми людьми. «На этих катаньях, происходящих часто ночью, позволяется молодцам быть свободными и в словах, и в поступках» (ГО, XIV. 79 л. 25.— с. Троицкое, Тетюшского у. Казацкой губ.). Видимо, катанию молодежи, как и катанию молодоженов, первоначально приписывалось магическое значение: оно должно было обеспечить плодородие. Более свободные отношения в это время между полами, возможно, являлись отдаленным, сильно редуцированным воспоминанием о прежних весенних брачных союзах.

Что катание с гор имело первоначально магическое значение, можно видеть и из сохранившегося кое-где еще в начале XX в. пережитка: кататься ради урожая льна с гор на донцах от прялок. Так делали в Маленковском районе Владимирской обл., в Рузском у. (ГО, XXII. 17, л. 11) и других уездах Московской губ. А. В. Зернова отмечала, что в Дмитровском у. на донцах должны были кататься лучшие пряжи: у той, которая дальше прокатится, лен будет лучший.

Заклинания об урожае льна и конопли входили также в масленичную обрядность поляков, чехов и словаков, но они для этого танцевали; чехи и словаки старались во время колядования подпрыгнуть как можно выше и пели при этом: «*Toto bude na kopore, toto bude na len*» («Это будет на конопле, это будет на лене»). Болгары, танцуя вокруг костров, высоко поднимали ноги, чтобы высокими росли хлеба и конопли. У русских появилась своя форма таких заклинаний, явившаяся, возможно, вариацией древнейшего магического приема — катания по земле, чтобы путем соединения с ней заставить ее плодоносить. Пережитки такого весеннего катания по земле кое-где сохранялись еще в конце XIX в. На масленицу, когда земля была покрыта толщей снега, стали кататься по нему.

О том, что катанию с гор придавалось раньше магическое значение, говорит и то, что в нем обязательно должны были участво-

вать молодожены. Особенно много свидетельств об этом записано на севере. На Пинеге катание на масленицу «молодых» с горы вылилось в особый ритуал. На «скопище», устраиваемом в одной из деревень, собирался народ из окрестных селений. Сюда приезжали и молодые. Молодух по очереди вызывали «на горку». Они выходили, кланялись, садились в сани на колени к мужу и целовали его. Собравшиеся держали сани и криками «Еще, еще раз подмажь, ходче пойдет!» заставляли целовать мужа раз десять и больше. Скотившись, молодая еще раз целовала мужа. Так каждый молодожен обязан был прокатить свою молодуху. При этом считали, сколько «молодых» собралось: «где было больше молодых, той деревне и чести более»³⁰.

На вершине горы, с которой должны были скатиться молодые, собирались холостые парни и, задерживая сани, требовали, чтобы молодая поцеловала мужа «сподряд» 25 раз; если она этого сразу не сделает, то еще 25. Это называлось «солить рыжики на пост»³¹. В большинстве же районов Архангельской области (по крайней мере, в XX в.) катание молодых с ледяных гор происходило без особых церемоний, но с обязательной задержкой саней и поцелуями. Сани с молодоженами собравшаяся молодежь «примораживала» и требовала: «Подмажьте горку»³².

Катание было и в других местах. Так в середине XIX в. в Каширском уезде Московской губ. молодая чета обязательно должна была скатиться с горы³³. В Переяславском уезде Владимирской губ. молодых, гостящих у тещи, катали с горки, причем молодого сажали прямо на снег, а молодую — к нему на колени³⁴. В с. Козмодемьянском Пошехонского уезда молодых «укладывали на дровни, а на них садились и ложились человек пять-шесть, прочие же сталкивают дровни под гору. Дровни катятся быстро, а молодые стонут и кричат под тяжестью»³⁵.

Примерно так же поступали с молодыми, пришедшими на горку, в Опанском уезде Пермской губернии, где еще в начале XX в. катали молодых мужей с горы «на лубу», — на них наваливались другие, всего 15—20 человек. «Сверху уминал всю эту массу какой-нибудь молодец. Луб катился немного, сажен 5—6, при уха-

³⁰ Шейн П. В. Великорус..., с. 384—385.

³¹ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, ч. 1. М., 1878, с. 140.

³² МГУ, 1969, п. 1, тетр. 5, № 285 — Холмогорский р-н; там же, 1970, тетр. 3, № 41; там же, 1970, тетр. 16, № 103 — Пинежский р-н и др. В дер. Красное Пинежского р-на этот обычай называли «грибы ломать» (МГУ, 1972, п. 1, тетр. 27, № 40).

³³ Сумароков Н. Очерк сельских празднеств, примет, поверий и обрядов в Каширском уезде. — Москвитянин, 1849, ч. III, № 5, с. 7.

³⁴ Смирнов М. И. Культ и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде по этнографическим наблюдениям. — Труды Переяславль-Залесского историко-этнографического и краеведческого музея, 1927, вып. 1, с. 20.

³⁵ Дерунов С. Масленица в Пошехонском уезде. — Ярославские губернские ведомости, 1870, № 13.

пии и хохоте как зрителей, так и самих катающихся»³⁶. Весьма вероятно, что это архаические пережитки обрядов, имеющих целью повысить плодородие земли и обеспечить молодоженам потомство.

В последние дни масленицы (чаще с четверга или пятницы) катание с гор сменилось катанием на лошадях (иногда катались в одни и те же дни и на горах, и на лошадях). Катались в маленьких деревнях и больших городах. Русская удалая тройка с бубенцами наряду с блинами стала эмблемой русской масленицы. Катание обычно начиналось в своей деревне: ездил вдоль улицы из конца в конец, иногда по центральной площади или редко в определенном месте за деревней, на пруду и пр. Потом ездил в другие деревни. Почти в каждом околотке были установлены традицией «съезжие дни»: в пятницу из окрестных деревень все съезжалось в одну, в субботу — в другую деревню.

Своего апогея катание достигало в воскресенье, когда бывало особенно много катающихся. В этот день из окрестных сел съезжались в волость, в близкий город, приезжали кататься и в губернские города. Вереница катающихся растягивалась порою на несколько верст. Даже в деревнях на катания собиралось иногда несколько сотен сапей.

В катаниях на лошадях, так же как и в катаниях с гор, должны были принимать участие и молодожены. Для этого они одевались как можно лучше, а гуляющие осматривали их особенно придирчиво, судили, чья молодуха лучше. Иногда сапи с ними останавливали и заставляли целоваться.

Катания вносили оживление и разнообразие в праздничное гулянье. В то же время они были и своеобразным смотром. Показывали лошадей, упряжь, сапи, наряды; все должно было быть самое лучшее, красивое. Лошадям в гриву вплетали разноцветные ленты и бумажные цветы, сапи часто покрывали ковром, полость подбивали мехом, упряжь была с украшениями, а под расписной дугой звенели бубенцы и колокольчик. На «съездах» смотрели, из какой деревни больше лошадей; сравнивали, чьи выезды лучше. На катаниях же, особенно в городах, показывали и высматривали невест. Общего ритуала катаний не было, но в отдельных округах и деревнях вырабатывались иногда свои правила и обычаи (например, в ряде мест парни, как и на горах, катали девушек).

Но аналогии с катанием с гор катанию на лошадях кое-где стали также приписывать магическое значение. Так, в деревнях Запроемное, Полново и Приозерная Демянского р-на Новгородской обл. первыми запрягали лошадей и ехали кататься женщины, чтобы леп родился долгий (ИРЛИ, колл. 241, п. 1, № 29). О том, что на «долгий леп» катались в чистый понедельник, вспоминали и в Киришском р-не Ленинградской обл. В Исковской губ. считали: чем дольше кто катается, тем длиннее у того будет леп³⁷.

³⁶ Серебренников В. Н. Из записей..., с. 124.

³⁷ Копаневич И. К. Как проводится масленица в Исковской губернии. Псков, 1903, с. 6.

Русские в Латвии (Даугавпилсский р-н) «по народному поверью, на масленице катались, чтобы хорошо рос леп»³⁸. Но подобные свидетельства единичны, с катанием на горах эти гадания и приметы связывались более органически, к тому же там для катания употребляли донца от прилок.

Катание на лошадях, несомненно, явление позднее. Весьма вероятно, что оно появилось сначала в городах и больших торговых селах, очень распространено оно было среди купечества, желавшего таким путем похвастаться своим богатством. И сейчас рассказывающие о масленице иногда замечают, что на лошадях катались богатые купцы. «В Череховке богатые катались на сапях, а у нас с катушки на катушку ездил. Кататься на сапях по деревне не принято было», — рассказывали информаторы из дер. Н. Шилово Красноборского р-на Архангельской обл. (МГУ, 1967, п. 1, тетр. 1, № 104).

Катание на лошадях появилось как праздничное развлечение, никакой древней магической основы за ним не стояло. Однако его, как и блины, пытались связать с солярным культом: катание по кругу якобы знаменовало движение солнца. Но в деревнях обычно катались вдоль по улице из конца в конец. Показательно, что автор одной корреспонденции конца 80-х годов XIX в., описывая масленичное катание в Кубенском у. Вологодской губ., как исключение отметил: «В с. Троицко-Епальском катаются по кругу на манер города» (ГО, VII, л. 101). В городах же действительно катались чаще по замкнутой линии. Делалось это для того, чтобы экипажи, ехавшие обычно по несколько в ряд, могли двигаться друг за другом без поворотов и столкновений, и движение могло бы продолжаться в любое время. В. Я. Пропп был совершенно прав, утверждая, что мнение о связи катания с движением солнца «не соответствует действительности»³⁹. Такую связь, как отмечалось, скорее можно усмотреть в катаниях с гор.

Катание на лошадях и с ледяных гор было специфически русским масленичным развлечением. Под русским влиянием стали кататься на лошадях украинцы и белорусы, у других же славянских народов этого не было.

Значительная роль в русских масленичных увеселениях отводилась *молодым* (поженившимся в последний год). Это видно уже из того значения, которое придавалось их участию в катаниях. Но этим дело не ограничивалось.

Повсеместно у русских и украинцев было обязательным посещение молодоженами на масленицу родителей молодухи, что нашло отражение в ряде русских шуточных песен: «Теща про зятя блины пекла» и др. Приезд «к теще на блины» (у украинцев для зятьев пекли вареники) порою обставлялся известными церемо-

³⁸ Фридрих И. Д. Русский фольклор в Латвии. Песни, обряды и детский фольклор. Рига, 1972, с. 38.

³⁹ Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963, с. 126.

ниями. Предварительно, чаще в воскресенье перед масленицей, отец молодухи ехал к сватам с угощением, приглашал их к себе и просил отпустить к нему погостить дочь и зятя. Молодые приезжали чаще всего в четверг и гостили два-три дня. Теща в эти дни всячески ухаживала за зятем, готовила лучшие блюда, за столом молодоженов сажали на самое почетное место.

Молодые обычно привозили тестю и теще подарки. В некоторых местах приехать без подарка считалось позором⁴⁰. Именно в это время их «обкатывали», «солили», требовали выкуп с молодого и пр.

В ряде мест Нижегородской (ГУ, колл. 3, п. 6, д. 23, № 8), Казанской, Владимирской губерний молодых (или только одного молодого) зарывали в снег. Во Владимирской обл. это называлось «солить молодых». В Муромской р-не утром в субботу или воскресенье парни и молодые мужчины с деревянными лопатами собирались у дома молодоженов и спрашивали их родных: «Молодых дасте солить?». Если отказывались — молодые откупались водкой, если соглашались, то выходили на улицу, где их валяли в снегу или закапывали в снег⁴¹. В дер. Малахово (Клепиковский р-п Рязанской обл.) молодой обязательно должен был повалить жену и «номаслить» ее снегом по лицу (МГУ, фолькл. практ. 1965, тетр. 1, № 35).

Проводились и «смотри» молодых. В Ярославле в XIX в. они приезжали на базар щегольски одетые и ходили взявшись за руки, образуя в толпе народа тихо движущиеся живые картины⁴². В Ростовском у. в дер. Ильинской во время базара молодожены выстраивались в ряд и стояли «столбами», а проходившие мимо осматривали их и отпускали всякие замечания (ГМЭ, д. 18807, л. 6). В некоторых местах на масленицу были специальные гулянья молодых (в Пошехонском уезде они назывались «кочки» или «горки»).

В обычаях, связанных с молодоженами, большое значение придавалось «выкупу». Первоначально это, очевидно, была плата за невесту, взятую из другого рода; и показательно, что выкуп с молодого требовали представители той деревни, откуда была молодуха.

В южнорусских губерниях во многих деревнях приехавшая гостить к матери молодуха не могла появиться на улице без гостинцев — пряников, баранок, конфет и т. п. Иногда молодежь не выпускала молодых на улицу без выкупа. Платить они должны были и за то, что их катали — «обкатывали». Способы «обкатки» у южных русских были разные: например, взрослые ребята возили «на себе» в больших санях молодуху с подругами или молодуху возили девушки, а молодой давал им за это деньги, и др.⁴³

⁴⁰ Смирнов М. И. Культ..., с. 20.

⁴¹ Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963—1969 гг.). М., 1972, с. 75.

⁴² Терещенко А. В. Быт русского народа, с. 328.

⁴³ О способах «обкатки» молодых см.: Шереметьева М. Е. Масленица, с. 104—105.

Угощение с молодых за «обкатку» требовали во многих местах. Так, в Болховском уезде Орловской губ. мужчины в воскресенье шли «обкатывать молодых», волоча за собой борону зубцами вверх и покрытые ковром салазки. Если их хорошо угощали, то они благодарили, усаживали молодого на салазки, а жену — к нему на колени и провозили по деревне, восхваляя их за угощение, ум, красоту. Если же угощали плохо, то молодых сажали на борону (ГМЭ, д. 917, л. 8). Обычай катать молодых на бороне, если они не давали требуемого выкупа, существовал и в ряде мест Калужской губ.

В некоторых местах, помимо выкупа всей общине, зять должен был принести и специальный подарок теще. Так, в Харьковской губ. на заговены молодые приходили в гости к тестю и теще с хлебом; прийти без хлеба считалось оскорблением⁴⁴.

Выдвижение на первый план повобрачных, чествование их, давшее повод некоторым исследователям утверждать, что масленица в целом — праздник молодоженов, органически связано с сущностью масленицы как первого весеннего праздника. Молодые, недавно пожепившиеся пары, по древним воззрениям, должны были магически способствовать плодородию и одновременно сами, участвуя в обряде, получали как бы новые силы, укрепляли семью, обеспечивали потомство. Особенно явственно магия плодородия выступает в катании молодых с горы, в паваливании на них присутствовавших на гулянии, зарывании их в снег и т. п.

В русской масленичной обрядности чествовали обоих молодоженов. Белорусы же на масленицу особо выделяли молодую. В Могилевской губ. был обычай «молодую возить». В воскресенье жепщины и девушки собирались в условленном месте и шли под ворота молодухи, которую вызывали особыми песнями. Молодая выносила крепдели, сыр и пр. На другой день опять приходили к ней, сажали ее на салазки и везли в корчму. Если молодая сопротивлялась, ее ловили и сажали силой. В корчме пели песню, требуя «горылочки». Тогда молодой угощал всю компанию.

В Минской обл. был обычай «маладуху разуваць». Ходили по хатам повобрачных, а молодые ставили пришедшим угощение. Когда «разувают» молодуху, поют песню, в которой просят ее выпести угощение, за что желали ей сына и дочку⁴⁵. Эти белорусские обычаи, имеющие те же корни и значение, что и у русских, очень близки к польскому обычаю, существовавшему на Мазовщине, в познанских и калишских деревнях. Там замужние женщины везли на санях молодуху в корчму, где она угощала их (или угощение ставил муж).

У украинцев был широко распространен обычай «волочить колодку», составлявший специфику украинской масленицы: женщи-

⁴⁴ Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Куликовского уезда, Харьковской губернии. Харьков, 1907, с. 77.

⁴⁵ С. Абага Крупского р-на, 1974. — Архив Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора АН БССР, ф. 8, оп. 74, д. 92, и 2, № 53.

ны ходили по домам, где были взрослые парубки и девушки, не вступившие до масленицы в брак, и привязывали им к погам колодку — обрубок полена, бревно или щепку (позже иногда прикалывали ленту) и не спинали до тех пор, пока те не откупались; на собранные деньги устраивали пирушку. Привязывание колодки было негативной формой того чествования молодоженов, которое на масленице было у русских и белорусов.

Предавали общественному порицанию тех, кто не выполнил свой долг, не вступил в брак, и тем самым, по древним воззрениям, мог оказать вредное влияние на природу, на плодородие. По во второй половине XIX в. на Украине это было уже шуткой, способом сбора денег для угощения.

Обычай возить колодку находит аналогию в масленичных обычаях западных и южных славян. Очень близок к нему польский обычай, тоже впоследствии ставший шуткой: не вступившим в брак привязывали сзади «клодки» — кусочки дерева (или скорлупку). В Словакии и Восточной Моравии парни с намазанными сажей лицами ходили по деревне с украшенным бревном — «клатиком» и привязывали его к ноге или за шею девушке, которая должна была откупаться; потом с нею ташцевали «на лен и коноплю». Словенцы и хорваты заставляли не вступивших в брак волочить по деревне бревно или забрасывали бревно им на крышу. Была и другая форма осмеяния: их сажали в свиное корыто и возили по деревне.

У русских подобных наказаний не вступивших в брак не было. Единичные случаи — привязывание колодки (в шуточной форме) — были зафиксированы только в смежных с Украиной областях. В с. Разрыта (Ржевский р-н Брянской обл.) рассказывали, что неженатому парню девушки на масленице приносили «колодку» — прикалывали искусственный цветок, а он откупался шоколадом, одеколоном и т. п., и посыл колодку три дня поста (ИЭ, д. 1365, л. 123). В дер. Кувшиново (Южнорусский р-н Калужской обл.) говорили: «Поймают неженатого, полено привяжут, бабы ловят: „Давай бутылку, или денег, или еще что!“» (МГУ, фольк. практ., 1973, тетр. 22, № 206). Здесь, по-видимому, было украинское влияние. «Колодку» привязывали и на Кубани.

Можно сделать вывод, что чествование на масленицу молодоженов, как и осуждение не вступивших в брак, сохранявшиеся в различных пережиточных формах у многих славянских народов, являлось важной частью весенней аграрной магии. Впоследствии они воспринимались как шутка и способ получить угощение. Наиболее разнообразны обычаи с молодоженами были у русских. Они стали элементом масленичного веселья.

Большое внимание на масленице уделялось еде. Все славянские, да и большинство европейских народов потребляли в это время особенно много всевозможной пищи и напитков. И недаром масленица называлась «жирной, объедалой» и т. п. Русское название праздника — «масленица» произошло именно от обилия

жирной, масляной пищи. Изобилие съестного имело, несомненно, обрядовые корни: оно должно было вызвать изобилие плодов и скота. Позднее, с принятием христианства, это было осмыслено как заговореный: старались наестся перед постом. Очевидно, в древности в весенний обряд входили и специальные ритуальные блюда, но они не сохранились. Славяне-католики в эти дни готовили жирную мясную пищу, предпочитая свиному; православным есть мясо на масленицу церковь не разрешала, поэтому ели преимущественно мучные и молочные (сырные) блюда (отсюда и названия: сыропуст, сырная неделя).

У русских обязательное масленичное блюдо — блины. Они стали символом этого праздника. В шуточных песнях, распевавшихся на масленицу, также постоянно говорится о блинах. Одна из распространенных песен:

Как на масляной неделе
В потолок * блины летели...

с припевом

Ай, блины мои, блины,
Блины масляные...

Некоторые исследователи видели в форме блинов отголосок солярного культа, знак оживающего весной солнца. Но это мнение не имеет серьезных оснований. Блины по происхождению действительно ритуальная еда, но связаны они были не непосредственно с масленицей, а с культом предков. У русских это была обязательная еда на похоронах и при поминовении умерших родственников.

Связь блинов с похоронным культом очевидна; и исследователи, начиная еще с А. Н. Афанасьева, указывали на это постоянно (В. Ф. Миллер, Д. К. Зеленин, В. Я. Пропп и др.). В масленичном меню они появились потому, что весенние обряды включали и культ предков. Возможно, сыграло тут роль и то, что масленицу хоронили и, следовательно, нужно было помянуть ее. Но, когда блины стали любимым масленичным блюдом, они уже утратили всякое ритуальное значение.

Знаком масленицы блины стали только у русских; для украинцев и белорусов они не характерны. У украинцев на масленицу делали вареники⁴⁶. Правда, в описаниях конца XIX и начала XX в. у украинцев наряду с варениками упоминаются и блины, но они, видимо, стали появляться под русским влиянием. Так было и в Белоруссии. Да и у русских блины особенно широко распространились, видимо, лишь в XIX в. В некоторых местах их не

* Или под стол, в трубу и т. п.

⁴⁶ Маркевич Н. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860, с. 2.; Малица А. П. Этнографические мелочи (из местечка Беркиевки, Нежинского у. Черниговской губ.). — Этнографическое обозрение, 1898, № 1, с. 160.

пекли. В описаниях сибирской масленицы XIX в. постоянно отмечается, что блины только начали здесь распространяться, обязательным же угощением на масленице был хворост⁴⁷. Не пекли блинов и кое-где в европейской части России, например в с. Большое Широкое (Шахунский р-н Горьковской обл.) говорили: «Блины не пекли, блины стали печь здесь в последние годы» (ГУ, колл. 36, п. 5, д. 14, № 5). Таким образом, рассматривать блины как древний элемент именно масленичной обрядности нет оснований.

Поминование усопших являлось одним из элементов весенней обрядности, проводилось оно и на масленицу. Но в XIX в. этот обычай почти исчез, хотя следы его в разных местностях прослеживаются достаточно ясно. Суббота перед масленицей отмечалась как родительская, иногда ходили на кладбище. В некоторых деревнях Калужской обл. первый блин клали на божницу — родителям (с. Колюпаново Калужского р-на); иногда этот блин мазали медом (с. Милево Жиздринского у.), коровьим маслом и посыпали сахарным песком (с. Щепкино Козельского у.). В других деревнях первый блин несли на погост и оставляли на могилах. Родителей звали и заговеться: после ужина оставляли на столе остатки еды, ожидая, что они придут поужинать⁴⁸.

Обычай отдавать первый блин родителям или поминать их им в первой половине XIX в., видимо, бытовал еще недостаточно широко. И. М. Снегирев отмечал, что в Тамбовской и других губерниях первый блин, испеченный на сырной педеле, кладут на слуховое окошко «для душ родительских»⁴⁹. А. В. Терещенко писал, что «набожные женщины едят первый масленичный блин за упокой усопших»⁵⁰.

Сохранялся в отдельных местах обычай звать умерших родных на заговены. Так, еще в 1970 г. в дер. Орловка (Марьянский р-н Омской обл.) К. П. Агафонова рассказывала участникам экспедиции Омского педагогического института: «Вечером собираются ужинать. Едят рыбу, блины — постное все; как поужинали — все накрывают на столе белой скатертью. Мы были молоденькие, спрашивали, зачем это, а мать говорила, что это будут ужинать родители, которые умершие»⁵¹. Обычай этот уже к концу XIX в. был редко где встречавшимся пережитком.

Более распространен был обычай ходить в прощенное воскресенье (иногда в субботу) на кладбище прощаться с родителями, причем на могилах оставляли блины и пр. Но и этот обычай исчезал.

⁴⁷ Авдеева Е. А. Очерки масленицы в Сибири и в Европейской России. — Отечественные записки, 1849, № 2.

⁴⁸ Шереметьева М. Е. Масленица..., с. 101—103.

⁴⁹ Снегирев И. М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, ч. 1. М., 1837, с. 120.

⁵⁰ Терещенко А. В. Быт русского народа..., с. 329.

⁵¹ Цовгелова Л. В. Народный календарь и его поэзия в Западной Сибири. — В кн.: Фольклор и литература Сибири, вып. 1. Омск, 1974, с. 40.

Так, А. А. Промтов в 1898 г., рассказав, что в с. Демина Поляпа (Краснослободский у. Пензенской губ.) в прощальный день бабы собирались по 15—20 человек и молча шли на кладбище, где прощались у родителей прощения, а затем клали на могилу блины и уходили, отметил: «Такой обычаем исполняют только старухи лет пятидесяти и далее» (ГМЭ, д. 1353, л. 43—44).

Следы культа предков прослеживаются в масленичной обрядности и других славянских народов, особенно южнославянских. Так, сербы, черногорцы и македонцы ходили в последний день праздника прощаться с умершими родными; сербы кое-где собирались вечером у общесельского костра, дрова для него приносили семьи, в которых в истекшем году кто-нибудь умер. Это подтверждает, что культ предков был исконной и органической частью весенней аграрной обрядности, но с течением времени он почти полностью исчез из масленичной обрядности или сохранился частично в сильно редуцированном виде. Здесь, вероятно, имело большое значение и то, что масленица все больше превращалась в веселье, не связанное с поминанием усопших, которое перешло на другие весенние, прежде всего пасхальные, обряды.

У западных и южных славянских народов в масленичном веселье большая роль принадлежала ряженым. Они ходили по домам и колядовали, желая благополучия, организовывали яркие карнавальные шествия, сопровождали Масопуста. Маски были в основном те же, что и в новогодиных играх: от очень древних, зооморфных (конь, тур — «turon», коза и др.) или старика и старухи до новейших бытовых и сатирических (священники и причт, судьи, чиновники, цыгане, турки и т.п.); повторением поговорной обрядности было и колядование. У белорусов молодежь также повторяла колядные игры⁵².

Для русских ряжение на масленицу не было характерно. Правда, сведения о нем имеются из разных областей, но они немногочисленны. Упоминаемые в них виды ряжения разнообразны, и установить по ним распространенность масленичного ряжения и его типологию невозможно. Иногда это были типично святочные маски (например, старик и старуха). В некоторых деревнях Калужской губ. рядились козой, ходили с медведем, водили кобылку и т.п. Здесь же отмечалась и перемена пола — девушки одевались мужчинами, а парни женщинами, старухами. Такие же виды ряжения были и в с. Большая Верейка (Землянский р-н Воронежской обл.): «Наряжались, как кому пошутить хочется, девка парнем и т.д. Или копиную голову сделают из холста и соломы» (МГУ, 1958, тетр. 9, л. 3 об.).

Ф. Костин после подробного рассказа о том, как в некоторых деревнях Болховского у. Орловской губ. делают и провожают «сударыню-масленицу», добавил: «Потом придумывают что-нибудь еще. Сделают соломенную лошадь, ее несут двое парней, на

⁵² Романов В. Белорусский сборник, вып. 8. Вильна, 1912, с. 137.

нее сажают мальчика и несут по деревне. Наряжаются солдатами, ведьмами, которые ездят по горам и полям на помеле» (ГМЭ, д. 917, л. 9).

В дер. Барышкино (Егорьевский у. Рязанской губ.) рядились чертями, медведями, оборотнями и т. п. Девушки рядились цыганками. В дер. Подволочье (Плесецкий р-н) «рядились в пародное» (МГУ, 1964, п. 1, тетр. 1, № 5). Заметим, что ряжение в национальные костюмы распространилось тогда, когда пародная традиционная одежда уже вышла из употребления. Учитель из с. Малахово (Клепиковский р-н Рязанской обл.) рассказывал, что местные жители рядятся в животные маски, покупаемые в магазинах (т. е. обычные бумажные маски, приобретаемые детям для новогодних елок) (МГУ, фольк. практ. 1965, тетр. 2, № 34).

Таким образом костюмы ряженых на масленицу были самые разнообразны. Здесь и дублирование святочного ряжения, и самые новейшие костюмы и маски. Специфической формы ряжения на масленицу не было, рядились ради большего веселья и только в отдельных селах. Появилось ряжение, по крайней мере в некоторых местах, видимо, недавно; широкого распространения оно не получило и не стало существенным компонентом масленичного праздника. Так, в дер. Латуши (Холмогорский р-н Архангельской обл.) вспоминают: «Ряженых не было, а теперь ездят» (МГУ, 1969, п. 1, тетр. 2, № 105).

В Сибири в различные маскарадные костюмы одевались участники представлений и масленичных карнавалов. По-видимому, в ряде случаев и масленичное ряжение было, по существу, маскарадом, не случайно оно более распространено было там, где было заметное влияние западных карнавалов. Едва ли есть основания архаизировать его.

К масленице была приурочена игра «взятие снежного городка», особенно популярная в Сибири. Есть основания полагать, что она достаточно поздняя. В глаза бросается прежде всего ее военный характер. Строили из снега крепость с башнями. В Красноярском крае на стены городков ставили фигуры конных и пеших казаков. Брала городок конные, построенные часто по-военному, в атаку они бросались по сигналу. В с. Лодейка городок в 50—60-х годах XIX в. делали казаки, лишь потом его стали делать крестьяне⁵³. Городок в Торгощице Красноярского уезд, описанный И. Г. Гмелиным в 1735 г. (самое раннее из имеющихся описаний городков), делали служилые люди. В XIX в. этот самый популярный в крае городок украшали фигуры казаков в костюмах времени Екатерины II. Можно предположить, что взятие городка было военной игрой. Служилыми людьми, казаками она была занесена в Сибирь и стала очень популярной среди местного населения. Видеть же в этой специфически русской зимней забаве отголоски мифологи-

ческих представлений (В. Ф. Миллер, М. М. Громыко и др.) или отголоски действительных военных событий (И. М. Снегирев) нет оснований.

Как всякий развитой обрядовый комплекс, масленица сопровождалась различными песнями, прибаутками, приговорами. Но собственно обрядовых масленичных песен сохранилось немного. На масленицу пели разные песни, преимущественно веселые. Уже в указанном сборнике П. В. Шейна большая часть песен, помещенных в раздел масленичных, собственно с масленицей не связана. Это игровые, хороводные и лирические песни, певшиеся во всякое время. То же наблюдается и в сборниках белорусских песен. И когда сейчас фольклористы и этнографы спрашивают о масленичных песнях, то чаще всего получают ответ, что никаких особых песен на масленицу не пели.

В Хвойнинском районе Новгородской обл. в 1970 г. говорили, что «про масленицу никаких песен не пели» (ИРЛИ, колл. 261, п. 2, с. 126); «песен не было про масленицу, пели всякие» (там же, с. 151). Так же отвечали в 1969 г. и в Угличском районе: «о масленице ничего не пели»; «пели всякие песни, какая на ум придет». Пели те песни, которые были популярны: когда жгли костры, пели «Златые горы», «Поле чистое, турецкое» и т. п. Иногда говорят, что пели те песни, которые легче поются, или выбирали посмешнее.

Складывались юмористические и сатирические песни и частушки о масленице (вроде упоминавшейся «Как на масляной неделе»), но никакого обрядового значения они не имели. Интерес их заключается в том, что в них отмечены некоторые особенности проведения праздника, в известной степени раскрывается его характер и отношение к нему; главное же — они свидетельствуют о непрекращавшемся народном творчестве, находившем свое выражение в веселых и сатирических зарисовках масленичного веселья.

Традиционные, собственно обрядовые песни о встрече и провах масленицы сохранились главным образом в западных и некоторых южных областях: Псковской, Смоленской, Брянской, Калужской, Курской, отчасти Новгородской. Записей из других мест почти нет. Древние элементы четче прослеживаются в музыкальной стороне этих песен, их мелодике и ладовой структуре. Именно эти песни И. И. Земцовский рассматривает как собственно обрядовые, масленичные. «Интонационное содержание их свидетельствует как о переходном характере масленичной обрядности (конец зимнего — преддверие весеннего цикла), так и о сложном пути их развития в связи с эволюцией форм исполнения, отражающих их функцию в масленичных обрядах»⁵⁴.

Что же касается текстов таких песен, то они модернизировались гораздо больше, нежели напевы. В них образ масленицы приобрел свой поздний облик — это дорогая гостыя, которую про-

⁵³ Красноженова М. В. Взятие «снежного городка» в Енисейской губернии. — Сибирская живая старина, 1924, вып. 2.

⁵⁴ Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975, с. 77.

сят погостить подольше, упрекают, что она так мало побывала. У нее все те же неизменные атрибуты — блины, сыр, масло; встречают ее устройством гор и катанием с них. По композиции же и строфике эти песни сближаются с обрядовыми.

Сопоставление русской масленицы с аналогичными весенними праздниками других славянских народов раскрывает общую древнюю основу обряда. Аграрно-магическая функция обряда определила состав его основных компонентов, центральным из которых было уничтожение изображения зимы, смерти. Развитие обряда шло также в одном направлении — утрачивалось его первоначальное магическое значение и постепенно он превращался в праздничное увеселение, игру. Однако различные компоненты обряда в силу местных особенностей изменялись по-разному. Это привело к большой пестроте масленичных обрядов и обычаев у славянских народов. Яркий самобытный колорит приобрела, как было показано, русская масленица. В праздновании масленицы имелись региональные особенности, но постепенно они стирались.

В XIX в. у русских сложился в основном единый тип празднования масленицы, хотя отдельные местные особенности сохранялись. Это было уже увеселение, прежнее значение отдельных элементов было полностью или почти забыто.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

ГМЭ — Архив государственного музея этнографии. Ленинград, фонд 7
Этнографическое бюро кн. В. Тенишева, оп. 1

ГО — Архив Географического общества

ГУ — Фольклорный архив кафедры русской литературы Горьковского университета

ИРЛИ — Рукописный архив Института истории русской литературы АН СССР, отдел фольклора Р-V

ИЭ — Архив Института этнографии АН СССР

ЛИМТК — Фольклорный архив Ленинградского института музыки, театра и кинематографии

МГУ — Архив кафедры фольклора Московского государственного университета

СЭ — Советская этнография. М.

ОХРАНИТЕЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С ПАДЕЖОМ СКОТА, И ИХ ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ

А. Ф. Журавлев

Восточнославянские обряды, совершаемые во время массового падежа скота или для его предотвращения, часто не обнаруживают никакого отличия от обрядов, исполняемых при других массовых бедствиях (засуха, неурожай, градобитие и особенно эпидемии и мор на людей). Такие формы коллективной обрядности, как опаживание селения, тканье так называемого обыденного холста (полотенца), вытирание «живого огня», не могут быть определены как формы именно скотоводческой охранительной магии, поскольку они широко применялись в качестве очистительного средства при людских повальных болезнях и смертях. Авторы этнографических описаний часто не указывают, при эпидемии или при эпизоотии совершается тот или другой обряд. По-видимому, это различие считается малосущественным либо вовсе не релевантным, и авторы ограничиваются лишь общим, неконкретным замечанием: «при повальных болезнях», «во время мора» и т. п.¹

Вместе с тем в ряде местностей эти обряды совершались по-разному, с неодинаковым набором минимальных «семантических элементов», в зависимости от того, что служило поводом для их совершения — эпидемия или падеж скота (сравни, например, применение в некоторых местах разных пород дерева или вытирание «живого огня» при море на людей и на скот). Существуют также формы магии, специфические для скотоводческой обрядности (например, предохранительный или очистительный прогон скотины через прорытый насквозь курган и т. п.). Это служит, как нам кажется, достаточным основанием для того, чтобы рассмотреть обычаи при падеже скота отдельно от аналогичных обычаев, совершаемых во время эпидемий. Такой подход, кроме того, позволил бы установить менее явные, не столь очевидные (если они вообще есть) различия, пусть даже эти различия носили бы и чисто количественный характер. Эти явные и неявные различия в «людской» и «скотской» магии должны стать предметом специального анализа и истолкования.

¹ В подобных случаях, вероятно, все же чаще имеются в виду эпидемии: сравни существование специального термина для 'мора на скотину' — *падеж*, который в оппозиции с термином *мор* является семантически маркированным членом.

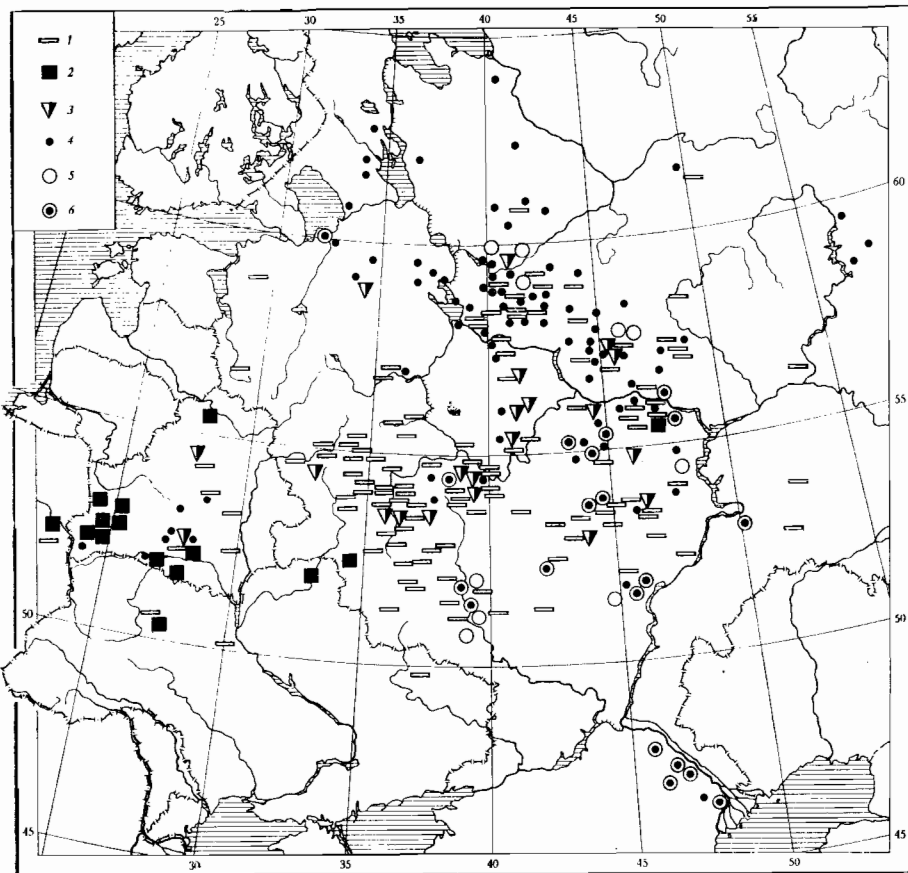


Рис. 1. Распространение основных типов восточнославянской коллективной обрядности при эпизоотиях:

1 — опахивание селений; 2 — обряды с «обыденными полотенцами»; 3 — ритуальное умерщвление небольшого животного или петуха; 4 — вытирание «живого огня» и окуривание стада его дымом; 5 — прогон стада через специально вырытый тоннель; 6 — разведение «живого огня» в тоннеле, рву или овраге (контаминация типов 4 и 5 в разной степени слитности)

В начале статьи мы ограничили предмет нашего рассмотрения восточнославянской территорией. В действительности же определение «восточнославянский» здесь нужно понимать более узко — как «белорусский и великорусский», поскольку украинский материал представлен в наших источниках слабо. Отсутствие добротного украинского материала может объясняться как худшей сохранностью у украинцев обрядов данной группы², так и худшим

² См. замечание Н. Ф. Сумцова, касающееся территориального распространения опахивания: «В Великороссии обычай опахивания лучше сохранился, чем в Украине» (74, с. 86). Сравни редакторское примечание к описанию

по сравнению с белорусами и русскими их описанием. Думается, что в этом случае имеет место и то и другое. Не следует упускать из виду еще одной возможности объяснения такого распределения материала. Мы не располагаем подробной эпидемиологической и эпизоотологической статистикой и географией, однако ее наличие могло бы пролить свет на некоторые факты (например, сильная концентрация описаний обрядов при эпидемиях и эпизоотиях, относящихся к некоторым южнорусским территориям и к Поволжью, может объясняться большей подверженностью указанных местностей этим бедствиям и, следовательно, большим количеством поводов для отправления соответствующей обрядности).

Восточнославянская обрядность, связанная с падежом скота, выступает в нескольких формах, которые, обладая одной и той же функцией — быть средством предохранения или очищения стада от заболеваний и мора, — четко различаются между собой и имеют различное географическое распространение. Иногда (и достаточно часто) эти формы смешиваются, контаминируются, но различия между ними настолько ярки, что никогда не приводят к утрате своеобразия каждой из этих форм. Мы выделили четыре или пять основных форм, имеющих значительное территориальное распространение. Рассмотрим каждую особо, обращая специальное внимание на географию отдельных составляющих ее элементов, а затем попытаемся проследить, каким образом эти формы контаминируются. В статье рассматриваются и обряды с ограниченной распространенностью, но только те, в которых субъектом и объектом выступают деревенская община и стадо, а не отдельный хозяин и его скот.

К наиболее известным у восточных славян формам охранительной магии при падежах относится опахивание селений (79, с. 132; 8, т. I, с. 565—567; 73, вып. 1, с. 204; 26, т. 1, с. 109).

Этот обряд местами исполнялся еще в самом конце XIX и даже в начале XX в. (см., например: 20, с. 188; 90а, с. 224; 76, с. 204; 38, с. 176; последнее по времени из известных нам свидетельств об опахивании относится к 1927 г.: 3а, с. 10). Однако к этому времени он испытал такие значительные изменения и сторонние влияния, что, пытаясь выделить его этнодиалектное «теоретико-множественное произведение», инвариантное ядро, мы не обнаружим ничего, кроме самого факта пахоты³. Неизменным же остается ни один из минимальных элементов этого обряда: ни время его исполнения (в широком смысле — календарная приурочен-

опахивания в Купянском у. Харьковской губ.: «Хутор Ц-ка населен целиком великороссами, а между малороссами в Купянском уезде обряд опахивания совершенно не известен» (20, с. 187). Этот обычай считает великорусским и М. А. Максимович (49, с. 498).

³ Известны, впрочем, примеры очерчивания магического круга при помощи ожега (кочерги), которое, по-видимому, представляет собой результат эволюции опахивания (Белорусское Полесье, см.: 70).

ность или исполнение по конкретному поводу, ad hoc; в узком смысле — ночью или в другое время суток), ни состав исполнителей, ни та особенность, что впрягается в соху человек (есть свидетельства, что опахивание производилось и на животных: на лошадях — в Саратовской губ., в Псковской обл.; на волах — в Гродненской губ., на Воляни⁴), ни даже замыкание магического круга вокруг деревни (так как кое-где ограничивались лишь проведением борозды либо таскали соху не вокруг селения, а по улицам и переулкам).

Но описания, согласно которым собственно опахивание отсутствует (проводится просто незамкнутая борозда) или осуществляется на лошадях или на тракторе, единичны и явно представляют обряд в его крайнем разрушении. Оставляя такие случаи в стороне, можно говорить, что инвариантное ядро восточнославянского обряда опахивания выглядит следующим образом: во время падежа скота или в целях не допустить его появления в селе старухи и целомудренные девушки по предварительной договоренности собираются вместе, раздеваются, иногда донага, распускают волосы, и впрягшись в соху, проводят ею замкнутую борозду вокруг села. Предполагается, что персонифицированная Коровья Смерть⁵ не может переступить эту сделанную сохою черту.

Опахивание производится около полупочи. Исключения из этого правила немногочисленны; например, в Варнавинском у. Костромской губ. (с. Баки) оно проводилось рано утром, до восхода солнца (2, с. 361). То же в дер. Рожан в Белорусском Полесье (Южная Случчина — 70, с. 269). В Нижегородской губ. опахивали на утренней заре (32, вып. 2, с. 795). Малочисленность случаев опахивания ранним утром и их географическая разбросанность говорят в пользу древности ночного опахивания.

В большинстве случаев в обряде участвовали только девушки и старухи-вдовы, а также солдатки (32, вып. 2, с. 957). Старухи-вдовы, ревностно соблюдавшие правила, требовали, чтобы в опахивании принимали участие даже не все девушки, а только те, в невинности которых нет ни малейшего сомнения (90а; 38, с. 176). Ср. важное замечание: «Замужние не участвуют, как менее чистые» (7, № 1371, л. 2).

Почти везде мужчины из участия в процессии исключались. Более того, если обход деревни совершался с ведома ее остальных жителей, то им было строго положено запретить все ворота, двери и окна; если же опахивание совершалось тайно, то заме-

ченный посторонний наблюдатель, особенно мужчина, мог жестоко поплатиться за свое любопытство: «Во время шествия процессии все соблюдали строжайшую тишину и старались, чтобы их шествие пикто из посторонних, а в особенности из мужчин, не заметил, для чего уходили все из домов тайно от семейных. Время совершения этого обряда предварительно пикогда не было известно ни мужчинам, ни детям, ни замужним женщинам; узнавали об этом только на другой день. Если же вдовы и девушки во время процессии замечали, что за ними наблюдает кто-либо из посторонних, то так же тихо и чинно, без шума, всем кружком нападали на него, наносили побои и затем, оставив жертву своего насилия на месте, продолжали шествие в прежнем порядке. Впрочем, после одной такой расправы, бывшей в с. Рудовке, смельчаков следить за белыми женщинами находилось мало» (11, с. 116; Осино-Гаевская вол. Кирсановского у. Тамбовской губ.).

В некоторых местах допускалось участие замужних женщин, иногда с тем ограничением, что они должны быть беременными (сравни: 8, т. I, с. 567 — Воронежская губ.; 32, вып. 2, с. 577 — Мосальский у. Калужской губ.), т. е. в течение определенного времени соблюдавшими половое воздержание. Местностей, где в опахивании принимали участие молодые парни и мужчины, немного.

Состав действующих в обряде лиц говорит о том, что в опахивании, по выражению С. А. Токарева, «апотропеем служила также (т. е. наряду с магическим кругом и железом сошника. — А. Ж.) и женская половая сила» (79, с. 132). При этом невинность девушек и продолжительная «безгреховность» вдов, старух и солдаток, т. е. «чистота» участниц ритуала, служила залогом чистоты опахиваемой территории⁶.

Число участниц процессии и распределение обязанностей между ними повсюду разные. В Воронежской губ. (8, т. I, с. 567) избирались девять девиц, три вдовы и одна беременная женщина: избранных девиц впрягали в соху, ходом сохи управляли вдовы, а беременная возглавляла шествие с образом богоматери. Количество участниц закреплено здесь и в тексте ритуальной песни, которою сопровождается шествие:

...Мы идем, мы идем,
Деять девок, три вдовы...

И. Снегирев в статье «Опахиванье», или изгнание Коровьей Смерти и несколько слов о Волосе, скотием божом» (72), описывая обряд опахивания в Мценском у. Орловской губ., говорит: «Во главе процессии три девки несут образ св. Власия и пред ним фонарь с зажженной восковой свечой и кацею, или ручную кадиль-

⁴ А в рецидивах новейшего времени — даже на тракторе (Опочский р-н Псковской обл., 20-е годы, свидетельство информанта В. Д. Степановой).

⁵ Один из распространенных вариантов внешнего облика *Коровьей Смерти*: «У животных тоже есть смерть, но она является в виде скелета тех животных, к разряду которых они относятся. Коровья Смерть — скелет коровы, лошадиная — в виде скелета лошади и т. д.» (7, № 677, л. 1—2, Московская губ.).

⁶ В ряде случаев «чистотой» должно отличаться и орудие пахоты. В Юхновском и Вяземском уездах Смоленской губ., например, для опахивания «берут соху, еще не бывшую в деле» (7, № 1693, л. 24).

ницу с горячими углями и ладаном; за ними три вдовы, а в некоторых местах три солдатки... Потом идут бабы; одна везет соху, которую другая держит за рогачки, третья едет верхом на помеле. Обращает на себя внимание настойчивое повторение числа «три».

В Знаменской вол. Юхновского у. и в Вяземском у. Смоленской губ. главными действующими лицами в шествии оказываются трое: одна старуха впрягается в соху, две — берутся за обжи, остальные участницы составляют нерасчлененный фон (81, с. 176). В Кирсановском у. Тамбовской губ. процессию возглавляли тоже трое: «Одна несла впереди икону, рядом с ней другая кадила ладаном, третья освещала фонарем дорогу, а остальные сзади тащили соху» (11, с. 116). В Ливенском у. Орловской губ. «три вдовы берут соху, и три управляют ею» (32, вып. 2, с. 958).

Однако нередко число участниц или главных действующих лиц кратно не трем, а двум или четырем. В Купянском у. Харьковской губ. запрягались в борону две девушки, две же девушки и направляли ее (20, с. 187). В с. Кузьминском Рязанского у. Рязанской губ. в соху впрягались четыре вдовы (20, с. 186; 81, с. 175). В дер. Костино Малоархангельского у. Орловской губ. (32, вып. 2, с. 260) «сходка выбирает 8 девиц и 2 вдовы, одну вдову запрягают в соху, а другую в борону». Резко отличается от этого число участниц опахивания в дер. Кадаевой Яранского у. Вятской губ.: оно составляет магическую «чертову дюжину» (38, с. 175). Примечательна концентрация числа три и кратных ему в Орловской и сопредельных с нею губерниях (Воронежская, Тамбовская, Калужская, Смоленская), хотя тут же, в Малоархангельском у., важными оказываются четные числа.

Магическое значение числу три придается и в другом элементе обряда. Речь идет о количестве борозд, очерченных сохой вокруг села. Как правило, проводилась одна борозда, но нередко и трехкратное опахивание. Оно отмечено, например, в Санкт-Петербургской губ., близ г. Луги (12, с. 364), «в окрестностях Смоленска» (78, т. 6, с. 42), в Сомовской вол. Одоевского у. Тульской губ. (20, с. 188), в Жиздринском у. Калужской губ. (5, № 159), в Болховском у. Орловской губ. (7, № 1131, л. 4), в Шигровском у. Курской губ. (6, разр. 19, оп. 1, № 47, л. 5), в Купянском у. Харьковской губ., в Белоруссии. Заслуживает упоминания в этой связи календарное профилактическое опахивание в с. Крылатском Московской губ., которое осуществлялось с регулярностью в три года (90а).

Указания на магическую функцию числа три в опахивании в наших материалах встречаются в описаниях, территориально тяготеющих к юго-западной половине всего основного ареала распространения этого обряда (Белоруссия, центральные, западные и южнорусские губернии).

На южнорусской территории отмечена интересная особенность — засевание пропаханной борозды песком. Это явление отмечено в Воропежской, Орловской, Курской, Калужской гу-

берниях (8, т. I, с. 567; 32, вып. 2, с. 958; 7, № 1280, л. 3—4; 5, № 159). Засевание борозды песком мотивируется в сопровождающей его обрядовой песне:

Вот диво, вот чудо!
Девки пашут,
Бабы песок засевают*;
Когда песок взойдет,
Тогда и смерть к нам придет!

* Или: Где это видано, где это слышано, чтобы вдовушки пахали, молодухи-девушки сеяли.

(8, т. I, с. 567)

Вариант этой песни, записанный в Одоевском у. Тульской губ.:

Удовушка на девушке пашет,
Песок рассеивает.
Когда песок узойдет,
Тогда к нам смерть (т. е. коровья) придет.
У нас на селе Увлас святой
Со святою свечой.
На чужой стороне скот и везут и несут,
А нас господь помилует.

(20, с. 188)

Обряд, записанный в Нижегородской губ. (32, вып. 2, с. 795), представляет собой образец утраты этой мотивировки и, как следствие изменения материальной стороны ритуала: «Главные порядительницы собирают, под секретом, из всякого дома зернового хлеб и складывают собранные семена всякого рода в один кузов; эти самые семена одна из девиц, идя позади процессии, рассеивает по борозде, проложенной сохой». В Кирсановском у. Тамбовской губ. языческий песок заменяется христианским ладаном; обряд полностью демотивирован и лишь очень смутно напоминает прежний ритуальный посев песка: «На каждом переулке останавливались, распахивали сохой борозды, наподобие креста, зарывали на этом месте часть курившегося ладана и тут же молились богу» (11, с. 116).

В одном отношении все случаи опахивания четко делятся на две группы: либо ритуал совершается со строжайшим соблюдением тишины и таинственности, либо его участники стараются устроить максимально громкий шум, зов и стук. Нужно заметить, что картографирование этого элемента опахивания не обнаруживает сколько-нибудь отчетливой закономерности в его географическом распределении.

При реконструкции «шрафмы» ритуала часто бывает трудно решить, какая из модификаций ритуала или его отдельного элемента является ископной, архаичной, а какая — позднейшим преобразованием. В этом случае, на наш взгляд, равноправны и ар-

хаичны оба состояния: и обряд в полном молчании, и обряд с шумом.

Дело в том, что опахивание может быть как предупредительным (профилактическим) средством, цель которого — не допустить в село Коровья Смерть, когда она свирепствует в соседних селениях, так и очистительным (катартическим) — с целью изгнать ее, если падеж скота в данной деревне уже начался.

По представлениям крестьян, проведенная сохой борозда является непреодолимым для олицетворенной Коровьей Смерти препятствием. И соответственно, пока она не пришла в село, опахивание нужно совершить в абсолютной тишине (и ночью), чтобы ничем не привлечь ее внимания. Отсюда многочисленные запреты, наказания о неразглашении тайны среди посторонних и вся эта таинственность, которая «могущественно действует на здоровье скота» (32, вып. 1, с. 383). Напротив, уже появившуюся на селе Смерть необходимо напугать и прогнать за пределы пока еще не замкнутого круга. Поэтому опахивающие вооружаются косами, серпами, сковородами, печными заслонками и т. п., устраивают оглушительный звон, поднимают дикие крики и визг. Этой же цели служат ритуальные песни:

Выйди вон, выйди вон
Из села, из села!

(8, т. I, с. 567, Воронежская губ.)

Смерть, ты Коровья Смерть,
Выходи из нашего села
Из закутья, из двора!

...

Мы тебя сожжем огнем,
Кочергой загребем,
Помелом заметем
И попелом забьем.

Не ходи в наше село!
Чур наших коровушек,
Буренушек, рыжих, лысых,
Белосисих, беловымьих,
Криворогих, однорогих!

(72, Орловская губ.)

Таким образом, опахивание селения с шумом и звоном в своих истоках есть ритуал очистительный, а опахивание в молчании — предупредительный. Оба эти варианта исконны и первоначально характеризовались дополнительным распределением. Позже, с разложением обряда, мотивированность каждого варианта, а вместе с тем и отношения взаимного дополнения были утрачены. Отсутствие определенности в географии этих вариантов косвенным образом свидетельствует в пользу исконности их обоих.

Разновидностью предупредительного опахивания являются случаи его календарной приуроченности, когда оно совершалось

вне непосредственной близости опасности, а как бы «впрок». Эти случаи напоминают христианские обетные праздники (а в ряде мест они таковыми и являлись) и, безусловно, позднейшего происхождения. Об этом говорит также разноречивость в приурочивании опахивания к тому или иному времени года или празднику: в одних местах опахивали деревню осенью (20, с. 187), в других — в феврале (8, т. III, с. 115), в третьих — ранней весной (89, с. 201; 7, № 637, л. 1—2), на вешнего Егория, в день первого выгона стада в поле (90а) или 29 июня, в день св. апостолов Петра и Павла (81, с. 176), и т. д. Характерно, что связь опахивания со скотоводством в таких случаях часто исчезает, или же забота о скоте является не единственной причиной совершения календарного опахивания. В Московской губ., например, оно проводилось также «для испрошения урожая».

Однако преимущественно скотоводческая ориентированность опахивания, может быть, сама по себе вторична. Говоря (74, с. 85—87) об опахивании. П. Ф. Сумцов «расположен видеть в нем остаток древних священных обрядов при основании поселка, обусловленных потребностью местного культа богам, покровителям семейной и общественной жизни. Таким образом освящалось место, изгонялось из него все нечистое и вредное и привлекалось к нему благорасположение божества». П. Ф. Сумцов в этой связи вспоминает известную легенду, согласно которой Ромул при основании Рима провел плугом борозду на месте предполагаемых городских стен⁷, и указывает на аналогичные украинские предания. Большое сходство с исчезнувшими обрядами при основании поселения имеют также украинские обряды при закладке хаты, включающие в себя опахивание избранного для двора места (77, с. 88). Чрезвычайный интерес представляет редкое русское свидетельство из дер. Чадаевки Городищенского у. Пензенской губ., хранящееся в материалах Тенишевского этнографического бюро: «Хозяин при постройке дома выпрягает жену в соху и проводит борозду вокруг строения, чтобы не заходили туда болезни».

Опахивание селения, согласно утверждению К. Мошинского (98, с. 202, 322), широко известно всем славянам и многим неславянским народам (см. еще: 14, с. 516; 29, с. 35). В целом ритуал опахивания у южных и западных славян очень схож с восточно-

⁷ Существует интересное отличие славянских опахиваний от легендарного опахивания Рима: глыбы земли, поднятой плугом Ромула, «старательно отбрасывались внутрь межи, чтобы ни одна частица священной почвы не осталась в стороне чужих...», а в рассматриваемых обрядах сошник прилагивался к сохе так, чтобы пласты земли ложились в сторону, противоположную селу: см. свидетельства из Лукояновского у. Нижегородской губ. (32, вып. 2, с. 778), Керенского у. Пензенской губ. (там же, с. 975), Вереянского у. Московской губ. (6, разр. 20, оп. 1, № 25, л. 1—2), Яранского у. Вятской губ. (38, с. 175—176). В Московской губ. эта особенность мотивируется тем, что таким образом от села отвращаются «скорби, болезни, беда и мор скота» (90а). Важно здесь, однако, не отличие, а сходство, привлекающее внимание к этой стороне пахоты и его мотивировка образами о будущем благополучии.

славянским. По бросается в глаза одна резкая отличительная черта инославянских вариантов обряда. Это — яркое отражение в них близнецного культа, состоящее в том, что опахивание осуществляется на волах-близнецах или двумя братьями-близнецами; если таковых в селе нет, то впрягают двух ровесников-тезок с одинаковым цветом волос (см., в частности: 45, с. 217; 92, с. 412—413; 50, с. 79). Близнецный культ отражен и в других типах охранительной скотоводческой магии у зарубежных славян (см. ниже).

Опахивание селения нередко сопровождалось ритуальными умерщвлениями какого-нибудь не большого животного, обычно кошки или собаки, вспугнутой шумной процессией. «Если попадается навстречу какое-нибудь животное (например, кошка или собака), то его тотчас же убивают — в полном убеждении, что это Смерть, спешающая укрыться в виде оборотня; если кошка вскарабкается на высокое дерево, то его вырывают с корнем, а кошку убивают» (8, т. I, с. 568). Коровья Смерть часто персонифицируется в образе кошки, собаки, особенно черной (ср. другое название Коровьей Смерти — *Черная Немочь*), и такая мотивировка их убийства при случайной встрече с ними во время опахивания вполне оправдана. Иногда Смерть персонифицируется в образе коровы (см.: 8, т. III, с. 115; 70, с. 274 — Полесье). Эту корову также надлежало убить (91, Минская губ.). А. Н. Афанасьев сообщает о таком способе распознавания среди стада Коровьей Смерти: «..крестьяне свечеру загоняют весь деревенский скот на один двор, запирают ворота и караулят до утра, а с рассветом начинают разбирать коров; если бы при этом оказалась лишняя, неизвестно кому принадлежащая корова, то ее принимают за Коровью Смерть, взваливают на поленницу и сожигают живьем» (8, т. III, с. 522).

Думается, что в убийстве Коровьей Смерти мы имеем дело с инверсией и смутным отражением самостоятельного обряда — жертвенного приношения с целью умиловить Коровью Смерть, откупиться от нее коровой или другим, мелким, животным. Чаще всего это жертвенное животное зарывалось живьем в землю вместе с павшей скотиной. Этот обряд дольше всего сохранялся в районе, центром которого является Среднее Поволжье и Поочье (Рязанская, Владимирская, Нижегородская, Вологодская губернии — см.: 32, вып. 1, с. 158; вып. 2, с. 796; вып. 3, с. 1179, 1181; 20, с. 185—186; 27, с. 20; 33, с. 41; 906; 7, № 29, л. 3).

Приведем выдержку из работы Г. К. Завойко о ветлужских обычаях: «... в конце деревни, где обыкновенно скотину гоняли, вырыли яму; затем заставили пастуха бросить туда живой его собаку, с которой он стерег стадо; далее бросили в яму издохшую скотину, причем желали, чтобы упавшая в яму скотина придавила собою собаку; но это, однако, не удалось, так как собака увернулась; яму с живой собакой и скотиной засыпали землей» (28, с. 85). Отголоски именно жертвоприношения животными ощущаются в интересном описании из с. Матчерка Моршанского у.

Тамбовской губ., согласно которому опахивание села от холеры (а не от падежа скота) сопровождалось убиением коровы, свињи, двух телков и собаки (6, разр. 40, оп. 1, № 31, л. 44—46).

В Тульской губ. кошку не закапывали, а раздирали живую на двос (20, с. 188).

Приносились в жертву и другие животные. При погребении павшей лошади или коровы в д. Каликиной Начуевской вол. Вязниковского у. Владимирской губ. «советуют также вместе со скотиной живого зайца (зайчонка) зарыть» (28, с. 125). Сравни: «В Корсунском уезде Симбирской губернии, чтобы велась овцы, зарывают кошку и зайца живыми в самых воротах дома: заяц зарывается лицом, обращенным на двор, а кошка — на улицу» (9, с. 106; сведения из неопубликованного четвертого тома «Описания рукописей...» Д. К. Зеленина). Близость мотиваций налицо: «чтобы не падала скотина» — «чтобы велась скотина»⁸.

Особо нужно выделить жертвоприношения в виде живого петуха. В Полесье это явная жертва, и она мотивируется: «Упа́дак, як пачнёцца, дак ён ідзё ключом і цягне адно за другім. Каб упа́дак заста́навіць, та трэ́ба парва́ць гэты ключ, а дзе́ля гэ́таго знаруо́к зрабіць я́кі пэ́будзь упа́дак, напры́клад, знаруо́к жы́цём закапа́ць пёўня, ці друго́е што-не́будзь іншае» (70, с. 276). В Смоленской губ. перед опахиванием сжигали черного петуха (78, т. 6, с. 41—42). В Борисовском у. Минской губ. черного петуха живьем зарывают на «распутии дорог» (5, № 213, л. 23). Петух (с кошкой) фигурирует и в обряде опахивания в Чембарском у. Пензенской губ. (32, вып. 2, с. 978)⁹.

В Орловском у. Вятской губ. «с первую палую лошадью закапывали в землю 12 деревянных лошадок» (7, № 425, л. 4).

Не меньшей по сравнению с опахиванием селения распространённостью характеризовались обряды, связанные с добыванием священного огня путем трения дерева о дерево. Наиболее распространенные названия этого огня — *живой, деревянный, новый*¹⁰.

Если опахивание при море на скот встречается в основном в средне- и южнорусской зоне, отчасти на территории севернелинкорусских говоров, непосредственно примыкающих к Средней России, и спорадически — на Украине и в Белоруссии, то в вы-

⁸ Сравни еще: в Саратовском у. Саратовской губ. во время эпизоотий «живую сороку опутывают сучьями рябины и черемухи (с листьями), живую сожигают и золу в воде дают пить больному скоту», а также, «от чумы предохраняя скот, кормят с хлебом заживо зажаренным ежом» (32, вып. 3, с. 1254). Здесь, разумеется, не жертвоприношения, а лечебная магия.

⁹ Жертвоприношения живым петухом отразились в совершенно извращенном варианте опахивания в Киевской губ.: «В с. Новоселках, Киевского уезда, говорят, что одна помещица во время повальной болезни приказала опяхать село маленьким плугом, в который был впряжен петух, и болезнь прекратилась» (74, с. 86).

¹⁰ Названия ритуального огня посвящена наша статья «Из русской обрядовой лексики: «живой огонь». — В кн.: Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. 1976. М., 1978.

тирании «живого огня» более всего было известно на Севере, в Поволжье (вплоть до Астраханских степей), в Сибири, в Белоруссии (концентрируясь в Полесье) и нередко — на южнорусской территории. Такое распределение обрядов с «живым огнем» несколько корректирует утверждение С. А. Токарева о «едва ли не повсеместном» применении этого средства крестьянами дореволюционной России (79, с. 66), но отражает, очевидно, позднюю стадию их эволюции — стадию разложения и исчезновения обрядов.

Представление о чистоте и неоскверненности только что добытого трением огня (живущее далеко за пределами славянского и индоевропейского мира и являющееся, по-видимому, общечеловеческим культурным достоянием) порождает веру в его могущественную целительную силу (8, т. II, с. 18; 84, с. 132; 43; см. также: 97, 93; на широком мифологическом фоне рассматривают обряды с «живым огнем» работы последнего времени: 35, 36). Перед возжиганием нового огня во всем селении должен быть потушен старый: не должна гореть ни одна печь, гасятся огни на божницах, запрещается курить, в противном случае новый огонь не вспыхнет. После вытирания огонь разносится по дворам; его дымом окуривается скот, с тем чтобы изгнать болезнь или сообщить скотине силу, способную противостоять болезням и смерти.¹¹

Так же как и опахивание, обряды с возжиганием «живого огня» могут быть и очистительными, и профилактическими. Особо стоят профилактические обряды с огнем, исполнявшиеся в определенных дни христианского календаря. Из таких обрядов, направленных на обеспечение здоровья скота, нужно отметить: Юрьевские (т. е. добываемые на весеннего Егория — Юрия) огни в Дрогобычском, Стрыйском поветах, в Коломые (Западная Украина) (82, с. 192); великий четверг в некоторых местах в Сибири (47, с. 249—250; 71, вып. 4, с. 306; вып. 8, с. 16); ильинскую пятницу в Череповецком у. Новгородской губ. (48, с. 209); великую субботу в Игуменском у. Минской губ. (88, с. 330); «средурусал» у белорусов-сакунов (68, с. VI); обетные дни с вытиранием огня в Череповецком у. (7, № 821, л. 37—38). С сохранением скота иногда связывались и знаменитые купальские огни¹¹.

На Севере и на Средней Волге, а также в Рязанской губ. для добывания «живого огня» использовалось можжевельное дерево, «верес»¹². Белорусы-полешуки применяли для этой цели ясень (68, с. VI; 69, с. 76), а также осипу (88, с. 331). В Городищенском у. Пензенской губ. различались огонь *дубовый* и *осиновый*: «Первого сорта огонь употребляется знахарями при лечении лю-

дей, а второй — при лечении скота» (62, с. 193). Местами берутся также сосна и ель.

В Вологодской и Костромской губ. огонь должен быть вытерт при помощи двух снятых с овина колосников (33, с. 41; 48, с. 208; 27, с. 21).

Кос-где для вытирания огня существовали специальные приспособления. Наиболее детальное описание таких устройств дано в статье А. А. Макаренко (47, с. 250—253). В Повгородской губ. это специальное приспособление носит название *вертушок* (48, с. 209). Вытирание «живого огня» производилось большей частью на месте прогона скота или в пастбищных воротах. В Тобольской губ. «деревянный огонь» добывали в лесу (71, вып. 8, с. 16).

Когда огонь добыт, им разводили костер и через него прогоняли стадо. Обычно разжигался один костер и притом вне селения (на прогоне скота, на поскотине). Однако нередко считалось необходимым разжечь два и более костров. В селах Воскресенском и Троицком Макарьевского у. Нижегородской губ. скот прогоняли между двумя кострами, зажженными при помощи «живого огня» (32, вып. 2, с. 759). Два костра на разных концах деревни разводили в с. Яркие Енисейской губ. (90в, с. 200). То же — в дер. Чудиш на южной Случиче, с мотивировкой: «Каб замкнуць хваробе дарогу у вёску» (70, с. 274). В Вологодской губ. устраивали по четыре костра: «Один на улице, другой в скотском прогоне, третий в начале поскотины, четвертый в середине деревни». Скот перегонялся через второй костер (48, с. 208). В Иркутской губ. полагалось жечь костров как можно больше — вокруг села (13, с. 62) или по дворам (71, вып. 9, с. 154). В Царевококшайском у. Казанской губ. каждый хозяин окуривал «можжуховым» дымом свой скот у себя на дворе, не прибегая к перегону стада через костер (32, вып. 2, с. 534). Аналогичным образом обстоит дело в Лашапгской вол. Варнавинского у. Костромской губ., где прогон стада через огонь не считался необходимым и можно было ограничиться окуриванием скота по дворам (27, с. 21).

В кострах, разведенных вытертым из дерева огнем, вероятно, для того, чтобы больше было дыма и смрада (поскольку именно с дымом контактирует лечимый скот), жгли собранные «по улицам и перекресткам разного рода лохмотья» — «от изношенной обуви, лоскутьев пубных и т. п.» (32, вып. 1, с. 66 — Астраханская губ.; вып. 2, с. 256 — Казанская губ.). В Сибири было распространено сжигание в этих кострах высохшего павоза (15, с. 387; 47, с. 248; 71, вып. 8, с. 16)¹³. А. А. Макаренко (47, с. 250) сообщает о том, что в Ачинском округе Енисейской губ. придавалось большое значение окуриванию скота дымом сжигаемого (на углях от «деревян-

¹¹ Так обстоит дело, в частности, и у южных славян, например у словенцев (103, с. 81), сербов (25, с. 220—222).

¹² В Гжатском у. Смоленской губ. перегон скотины через горящий можжевельник совершается в день первого выгона скотины в поле (7, № 1560, л. 12).

¹³ Сравни календарный обычай в Нижнедевичьем у. Воронежской губ.: «В рождественские святки по утрам среди двора жгут скотский помет — во избежание падежей, по их понятиям» (32, вып. 1, с. 348). В Полесье павоз заменяется волчьим калом (70, с. 273).

ного огня) «вихорева гнезда» — снятых с березы сухих паразитических выростов омелы.

На одной особенности необходимо остановиться подробнее. В Поволжье, в разных местах, было принято перегонять скотину через «живой огонь», разложенный во рву или канаве. Указание на это обстоятельство содержится в воспроизводимых Д. К. Зелениным описаниях, относящихся к Астраханскому, Черноярскому и Енотаевскому уездам Астраханской губ. (32, вып. 1, с. 66—86), к Чебоксарскому и Ядринскому уездам Казанской губ. (там же, вып. 2, с. 503, 526), к Арзамасскому у. Нижегородской губ. (там же, с. 773). А. П. Минх (51, с. 56) сообщает о прогоне скотины черед костер, разведенный в бараке (овраге), — дер. Ивановка Полчаниновской вол. Саратовского у. Саратовской губ.¹⁴ На способ добывания этого огня А. П. Минх не указывает, но говорит, что во время прогона скота печи и лучины в деревне были погашены; видимо, огонь доставали трением, как в соседней дер. Федоровке.

Существует, с другой стороны, вариант ритуального окуривания стада, в котором огонь разводится не в овраге или рву, а в прорытом сквозь холм или высокий берег реки тоннеле. Скот прогоняется по этому подземному ходу. С такими особенностями обряда очистительного окуривания скота мы встречаемся в том же Саратовском у. (32, вып. 3, с. 1254), в Арзамасском и Сергачском уездах Нижегородской губ. (там же, вып. 2, с. 722, 752), в Инсарском у. Пензенской губ. (7, № 1301, л. 11—13).

Полная аналогия этому обнаруживается в Свияжском у. Казанской губ. (32, вып. 2, с. 542) и в Рязанском у. Рязанской губ. (20, с. 186). Прогон стада через прорытый курган был известен и в Кирсановском у. Тамбовской губ., однако остается неясным способ добывания употребляемого при этом огня (11, с. 115). То же нужно отметить и для описаний соответствующих обрядов в Воронежском у. Воронежской губ. (32, вып. 1, с. 355; 31, с. 9). Впрочем, вырывая тоннель в кургане и прогоняя сквозь него скот, «иногда костра тут не зажигали» (31).

Можно предположить, что ров или овраг является более поздней, упрощенной модификацией тоннеля. Ареалы распространения тоннеля и рва в обрядах с очищением скота «живым огнем» перекрещиваются.

В Самарской губ. «живой огонь» разводился вне тоннеля: здесь «... в день Фрола и Лавра (покровителей лошадей. — А. Ж.) молебенствие бывает... в теснине между гор, сверху закрытой земляным мостом, или же прямо прокапывают сквозь гору проход, над которым священник в полном облачении чрез костер зажженного пред ним огня, вытертого из дерева, кропит святой водой табуны лошадей всего края, которые прогоняются сквозь эти земляные ворота; если же в этот год был падеж на скот, то в таком

случае прогонят и весь рогатый скот» (32, вып. 3, с. 1191). Непонятно все же, происходило ли здесь собственно окуривание: «пред ним» можно толковать и как «перед прокопом в горе», и как «перед священником», стоящим над проходом, т. е. возможно, что огонь зажигался над тоннелем, как это делалось у мордвы с. Болдова Инсарского у. Пензенской губ.: «...опи рыли под землей, наподобие тоннеля, образовывая сверху свод, где и прогоняли в прежнее время свой скот, будучи вполне убеждены, что этим они спасают его от падежа. Во время прогона скота над сводом зажигали так называемый живой огонь, добывая его трением дерева об дерево и образуя таким образом большой костер, горевший во все время прогона скота» (87; см. также 90б).

В д. Капдабаево Семеевской вол. Варпавинского у. огонь и тоннель также отделялись друг от друга, но здесь это уже совсем разные обряды, связанные лишь общностью функции и ожидаемых результатов. Совершались они неодновременно: прогон скота через прорытую гору, вероятно считавшийся здесь средством более радикальным, производился спустя несколько дней после вытирания огня, когда жители деревни убедились в неэффективности окуривания скота.

Наконец, в Воронежской губ. (Коротоякский у. и «Воронежский полууезд с левой стороны реки Воронежа») известны случаи прокапывания курганов и прогона стада через тоннель без вытирания огня вообще. Представляет интерес существовавшая при этом примета: если верхний, нетронутый слой земли упадет на последнюю лошадь, то мор прекратится (32, вып. 1, с. 351, 387—388). Прокапывание горы играло здесь, следовательно, совершенно самостоятельную роль.

Д. К. Зеленин (31), вслед за Е. В. Апичковым (3, с. 325), считает, что земля в этих ритуалах служила очищающим средством, принимая заразу на себя (предполагается, что сама она распространителем заразы быть не может). С этим согласуется та особенность, что ров после прогона через него скотины засыпали (Астраханская губ., 32, вып. 1, с. 76)¹⁵.

В Кадниковском у. Вологодской губ. тоннель модифицируется в так называемые *земляные ворота*, сооружаемые перед поскотинной; «остов для таких ворот делают из жердей в виде триумфальной арки и обкладывают дерном, притыкая его клинообразными палками» (там же, с. 252; см. также 86, с. 130). Здесь этот обряд производился во время эпизоотий в деревнях, где падеж еще не начался, т. е. является профилактическим.

Таким образом, обряды при эпизоотиях, связанные с вытиранием «живого огня» и прокапыванием горы, можно классифици-

¹⁵ Магическое значение земли видно хотя бы из обстановки заговоров от скотских падежей, произносившихся в великий четверг или покровскую субботу «над корзиной, в которой лежат по 3 камня с трех полей, по 9 горстей земли из одной межи в каждом поле и несколько ивовых корешков» (32, вып. 1, с. 254, 255, Кадниковский у.).

¹⁴ «...жгли на том костре кости палых животных...»

ровать по наличию/отсутствию и по степени преобладания того или иного элемента или признака. Эти «признаки» можно расположить в такой последовательности: (а) вытирание «живого огня»; (б) вытирание огня во рву или овраге; (в) огонь в прорытом тоннеле; (г) огонь вне тоннеля (единство ритуала сохраняется); (д) тоннель без огня (вытирание огня в данной местности известно, но является самостоятельным, одновременным обрядом); (е) тоннель или его модель («земляные ворота»).

Последовательность эта может быть интерпретирована двояко: либо звенья (а) и (е) представляют собой самостоятельные и первоначально не связанные ступени, а звенья (б), (в) (г) и (д) — промежуточные формы, свидетельствующие о позднейшей контаминации этих ритуалов; либо исходным является звено (в) (форма наиболее тесной взаимосвязанности «живого огня» и тоннеля), а остальные звенья — формы постепенного разложения этого единства с редукцией: или «признака» возжигания «живого огня» — вправо от (в) или «признака» прокапывания горы — влево от (в).

Учитывая большую и в целом самостоятельную роль возжигания ритуального огня путем трения дерева о дерево в других обрядовых действиях, как впекалендарных, так и приуроченных к определенным дням христианского или дохристианского календаря (и, в частности, в купальской обрядности), предпочтение, по-видимому, следует отдать первому решению, т. е. точке зрения, согласно которой вытирание огня и прокапывание тоннеля представляли собой независимые вначале обрядовые акты, которые впоследствии контаминировали. Такое решение можно подкрепить и соображениями о развитии обрядности от простых форм к усложненным.

Обряд вытирания огня, как уже было сказано, известен очень многим народам. В пределах славянского мира он отмечен у поляков (93; 96; 97, с. 457—459), лужичан (100, с. 94), чехов и словаков (95, с. 244, 412), болгар (14, с. 306; 18, с. 58, 293), сербов (80; 102), словенцев (103, с. 81). Широкое распространение имеет обычай добывания «живого огня» у народов карпатского ареала: кроме всех карпатских славян, здесь могут быть названы также венгры и румыны (см.: 99, с. 155—176). Обряд «волошка богомоля» у сербов совершается с прорыванием тоннеля и разжиганием «живого огня» по обе стороны прокопа (см.: 104, с. 170; 30, с. 18—20; 52, с. 288 и др. работы). Как и в ритуалах опахивания, важную роль в южнославянских обрядах с окуриванием стада дымом «живого огня» играют близнецы или тезки (см.: 18, с. 58; 25, с. 220—221; 45, с. 217; 60, с. 478), чего опять-таки не обнаруживается в описаниях параллельных восточнославянских обычаев.

Из всех обрядов, совершаемых для избавления от массовых падежей скота, наиболее четко очерченным ареалом распространения характеризуется тканье так называемого о б ы д ё п н о г о

х о л с т а (или п о л о т н а, п о л о т е н ц а). Выделил этот ареал и детальнейшим образом проанализировал обряд во всех засвидетельствованных в этнографической литературе разновидностях Д. К. Зеленин (31), поэтому рассматривать его в подробностях мы не будем, а ограничимся только общим описанием и некоторыми добавлениями.

Обычай ткать во время мора на скот «обыденные полотенца» Д. К. Зеленин определяет как «исключительно белорусский». В самой Белоруссии он был засвидетельствован большей частью в Полесье и западной части Белоруссии — Гродненской губ. За пределами Белоруссии этот обряд встречается в Севском у. Орловской губ. (см.: 67, с. 16) и у мордвы Лукояновского у. Нижегородской губ. Севский у. находится «на самой границе с белорусами», а лукояновская мордва, по мнению Зеленина, могла заимствовать этот обряд у белорусов-переселенцев.

К пятнадцати зарегистрированным Д. К. Зелениным описаниям обычной ткать «обыденные полотенца» мы можем прибавить еще полдесятка. Неучтенным в его работе оказалось сообщение Б. Д. Гринченко из Повгород-Северского у. Черниговской губ. (21, вып. 1, с. 36—37). После появления в печати работы Зеленина (1911 г.) были опубликованы две статьи, где содержались сведения об «обыденном холсте» в с. Посягва Новоград-Вольнского у. Вольнской губ. (1; 1913 г.) и в Тулуновской вол. Нижнеудинского у. Иркутской губ. (15, с. 387; 1915 г.). Наконец, в последующей работе самого Д. К. Зеленина (1915 г.) сообщалось об аналогичном обряде, совершаемом в с. Алексеевском Чебоксарского у. Казанской губ. (32, вып. 2, с. 503). К тому же селу относится описание В. Магнитского (см.: 46, с. 137).

К этому добавим, что Полесской экспедицией 1974 г., организованной Институтом славяноведения и балканистики АН СССР, записан по воспоминаниям еще один случай обряда с «обыденным полотенцем», совершавшегося, правда, с целью вызвать дождь во время засухи¹⁶. География обряда расширилась не слишком значительно: Вольнь вплотную примыкает к Полесью, Чебоксарский у. находится не очень далеко от упомянутого уже Лукояновского, в Повгород-Северский у. — рядом с Севским у. Орловской губ. В Иркутскую губ. этот обычай явно занесен поздними переселенцами. Однако уже то обстоятельство, что из двадцати описаний рассматриваемого ритуала шесть приходится не на Белоруссию, заставляет с большей осторожностью говорить о его «исключительно белорусской» принадлежности, тем более что сам Д. К. Зеленин настаивает на его некогда общерусском (общевосточнославянском) характере (31, с. 1). Свидетельством в пользу более широкого в прошлом распространения обряда с «обыденным холстом» служит его фиксация у южных славян, в частности у болгар (см.: 85, с. 201—202).

¹⁶ Устное сообщение Н. И. Толстого и С. М. Толстой.

Общее для всех местных вариантов интересующего нас обычая состоит в том, что во время мора на скот (реже — на людей) жепчины деревни должны были сообща в один день (отсюда и название: *обыденный*, т. е. 'однодневный') или (чаще) в одну ночь, от заката до рассвета, напрясть питок и соткать из них холст. Последующие действия с холстом могли быть самыми различными, в зависимости от местности: его могли приносить в качестве пожертвования в церковь, где он вешался на образ (Орловская губ.; Дисненский у. Витебской губ.), его вешали на вновь поставленный специально для этой цели крест (Гродненская губ.) или, разрезав, на ворота всех дворов деревни и на ворота покотины (Иркутская губ.), им могли опоясывать церковь (Слудский у. Минской губ.), часто через расстеленное «обыденное полотно» перегоняли стадо (Белоруссия, Вольнь, Черниговская губ.) и т. д. В последнем варианте «обыденное полотно», как и земля в прогоне скота через тоннель, должно было припять заразу на себя, чем и объясняются факты последующего его сжигания или зарывания в землю¹⁷.

Магические свойства «обыденного полотенца» связаны с его повизной и, следовательно, чистотой. Представления о чистоте «обыденного холста» совершенно аналогичны представлениям о чистоте и вытекающих из нее могучих очищающих сил нового огня. Эту же аналогию Д. К. Зеленин продолжает, обращаясь к обычаю воздвигать во время мора так называемые «обыденные храмы», обычаю, который неоднократно засвидетельствовал в летописях и других исторических документах, относящихся к Московской и Новгородской Руси, но в последние столетия не практиковался (ср. Обыденские переулки по церкви Ильи Обыденного в Москве).

Рассмотренные ритуалы — тканье «обыденного полотенца», опахивание селений, вытирание «живого огня», прогон стада через прорытый сквозь холм тоннель — являются наиболее распространенными при эпизоотиях обрядами, совершаемыми всею общиной (о других обрядах мы скажем несколько слов ниже). Чаще всего в деревне использовали в борьбе с Коровьей Смертью какое-либо одно из этих средств, но нередко жителям деревни было знакомо и опахивание, и вытирание огня, а иногда и тканье холста. Могло применяться одно из них, и если оно окажется малоэффективным, прибегали к другому. Так, в Вятской губ., например, «деревянный огонь» считался средством более действенным, чем опахивание, и применялся тогда, когда опахивание не помогало (38, с. 176). В Полесье, в Слудском у., обряды с «обыденным полотном» совершались, если бесполезными оказались и опахива-

¹⁷ В Рогачевском у. Могилевской губ. известны случаи жертвования «обыденников» в церковь для того, чтобы исполнилось «задуманное обещательницею желание насчет ли здоровья или какого-либо успешного в трудах барыша, или же просто успеха в намерении хорошо выдать любимую дочь, принять хорошего зятя и т. д.» (5, № 367, л. 6).

ние, и «живой огонь» (70, с. 270). В Тамбовской губ. использовали опахивание селения в том случае, если не останавливал падежа прогон скота через прорытую гору (11, с. 115—116). В Поветлужье к прокапыванию горы и прогону скотины через тоннель прибегали, когда убеждались в бессилии «трудового огня» (27, с. 20).

Естественно, что при сосуществовании на обширной территории различных форм обрядности могла происходить их контаминация, элементы («признаки») одной формы могли накладываться на другую и т. п. С вопросом о возможной контаминации мы уже столкнулись, когда рассматривали обряды с прокапыванием тоннеля и с вытиранием «живого огня». Бывают и другие виды взаимодействия и наслоений. Например, в Тульской губ. дорога при ночном опахивании освещалась горящей головней, непременно зажженной «живым огнем» (4, с. 501; 40, с. 138). В Казанской губ. «обыденную новину» песли впереди сохи, при помощи которой опахивалось село. В с. Кузьминском Рязанского у. Рязанской губ. опахивание совершалось при потушенных во всем селе огнях — условии, необходимом для возжигания «живого огня» (20, с. 186; 81, с. 175). Напротив, в Новгородской губ. во время вытирания «живого огня» непременно условие для чистоты в точности обряда составляло «всеобщее упорное молчание» (48, с. 210), как во время предупредительного опахивания. В Белоруссии сотканный «обыденник» держался девушками (!) или развешивался в проулке между оградами перед костром «живого огня» наподобие ворот; сквозь эти импровизированные ворота прогонялось стадо и проходили люди (88, с. 290—291, 331; сравни роль пастбищных ворот при возжигании огня, прокоп в холме или его вариант — «земляные ворота» в Вологодском крае).

Вполне возможно, что наслоения или отголоски подобных обрядов с «полотенцами» обнаруживаются в ритуале вытирания «живого огня», записанном в с. Волькове Новоладожского у. Санкт-Петербургской губ.: «...крестьяне выстроили за селом высокие ворота, убрали их полотенцами и вырыли под ними ров... затем собрали весь деревенский скот и хотя бы вытереть огонь из дерева для того, чтобы зажечь приготовленный во рву вересок и прогнать через этот огонь весь скот своего села, чтобы тем прекратить распространение падежа...» (41, с. 30—31; разрядка наша. — А. Ж.).

Упомянем некоторые обычаи при падежах скота, встречающиеся на ограниченных территориях и имеющие местный характер.

Д. К. Зеленин приводит сведения из с. Селитренного Енотаевского у. Астраханской губ., где во время эпизоотий «иногда плавят скот через воду» (32, вып. 1, с. 77). У А. Н. Афанасьева, видимо опирающегося на тот же источник, что и Зеленин (присутствуют текстуальные совпадения), находим важное уточнение: вода в этом ритуале должна быть проточной (8, т. II, с. 188). Роль воды здесь, несомненно, такая же, как и у огня, земли и т. д.: она

служит очищающим средством. Если огонь сжигает заразу, земля ее погребает в себе (сравни засыпание рва), то вода уносит ее прочь.

В Белорусском Полесье прибегали к довольно разумной карантинной изоляции скота, которую, собственно, трудно назвать обрядом: «Як вельмі гóвядо падае, та здаровае хучэй гóняць дзе-нэбудзь у лёс ці на астравòк пасеруòд балòта й там трымаюць у кашары часам аж да зímь, пакўль упадак зацiхне» (70, с. 274) (дер. Чудин). Из этих слов неясно, скопилось ли в лес все деревенское стадо или же этим способом уберечь свой скот от «попашыци» пользовался каждый хозяин отдельно. В дер. Гаврильчи такое средство применялось определенно для всего стада: «Пò-тым загналі ягò ў гущы́эразны лёс, загарадзілі там кашару адну — другую да й загналі туды ўсе гаўядо... Дак от якòе гаўядо захапілі, тóлькі тóе й засталòсо жыво» (там же, с. 271).

Это средство было известно и в Старобельском у. Харьковской губ. (слобода Никольское), но им пользовались не всей общиной, а поодиночке, причем эта мера должна была остаться неизвестной для соседей: «Когда появится в слободе падеж или чума (на скот. — А. Ж.), тогда, говорят, следует пораньше утром, чтобы никто не видел, выгнать скотину на степь и там ее оставить до прекращения падежа. Если так сделаешь, то она останется жива и здорова, и даже зараженная и большая «выходыщья» (39, с. 285). Этот карантинный сгон должен был остаться тайной прежде всего, конечно, для Коровьей Смерти. Лишь секретность сообщает действию характер магического обряда.

Карантинная изоляция стада применялась и в Северной Украине — Харьковская губ., Черниговская губ. (см., например, 6, разд. 46, оп. 1, № 8, л. 7).

В этнографической литературе собран довольно большой материал о мерах уберережения от болезней и мора скота в индивидуальных хозяйствах. Здесь и фиктивная продажа своего «статка» соседу «за копейку» с намерением обмануть Смерть, чтобы она обонялась (Полесье) и осыпание животных маком¹⁸ (Смоленщина — 7, № 1642, л. 12), и апотропеическое подкладывание под порог хлева железных кос¹⁹ (Вятская губ. — 7, № 434, л. 56—57), и зарывание в ворота украденной в полночь задвижки мельничной запруды (Черниговская губ. — 6, разд. 46, оп. 1, № 8, л. 7), и многочисленные заговоры, обереги, способы лечебной магии и т. д. Народная ветеринария представляет для исследования самостоятельный интерес.

¹⁸ Осыпание маком, так же как опахивание, тканье обыденного холста и некоторые другие магические действия, являются общим элементом для скотоводческой охранительной магии, с одной стороны, и группы обрядов, направленных на вызывание дождя во время засухи — с другой.

¹⁹ Прием, имеющий многочисленные соответствия в обрядности, связанной с первым весенним выгоном скота на внешнего Егория (23 апреля ст. ст.).

Таким образом, восточнославянская обрядность при массовых падежах скота, связанная прежде всего с хозяйственными потребностями, выступает в многообразных формах. Сохранившиеся ее следы говорят о высокой некогда степени развитости этой обрядовой сферы, которая, к сожалению, не привлекала (за редкими исключениями) достаточно серьезного внимания исследователей. В своих проявлениях обрядность при эпизоотиях обнаруживает связь с культом огня, земли, воды и, может быть, с культурами плодородия (посев зерна, участие беременных в опахивании и т. п.). Языческое наследие в рассмотренной группе ритуалов в целом явно господствует над поздними христианскими влияниями (которые, впрочем, мы затрагивали весьма бегло).

В плане географического распространения основных обрядов при падежах выделяются: а) Север, Поволжье и Сибирь (преобладание ритуалов с возижением «живого огня»), б) средне- и южно-русская зона (преобладание опахивания селений) и в) Белоруссия (встречаются все основные типы коллективной магии плюс преимущественно белорусский обряд с тканьем «обыденных полотенец», отсутствие обрядов с прокапыванием тоннеля).

ЛИТЕРАТУРА²⁰

1. *Абрамов И.* Поверья, приметы и заговоры жителей Новоград-Волынского и Заславского уездов. — Живая старина, 1913, вып. 3—4.
2. [Свяц.] *А[ндронников] А.* Баковщина. — Костромские епархиальные ведомости, 1899, № 18.
3. *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. 1—2. СПб., 1903—1905
- 3а. *Архангельский В. М.* Из материалов летней экспедиции 1927 г. по Дорогобужскому уезду бывш. Смоленской губ., ч. 1. Смоленск, 1930
4. *Археовил. (...)* — Московский вестник, 1828, ч. 7
5. Архив АН СССР, Ленинградское отделение. Разр. 104, оп. 1 (рукописные материалы П. В. Шейна)
6. Архив Географического общества СССР
7. Архив Государственного музея этнографии народов СССР. Фонд 7, оп. 1 (рукописные материалы Этнографического бюро кн. В. П. Тенишева)
8. *Афанасьев А. И.* Поэтическое в озрении славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований, в связи с мифическими сказаниями других родственных народов, т. I—III. М., 1865—1869
9. *Богданов В. В.* Древние и современные обряды погребения животных в России. — Этнографическое обозрение, 1916, вып. 3—4
10. *Богданович А. Е.* Пережитки древнего мировоззрения у белорусов. Гродно, 1895
11. *Бондаренко В.* Поверья крестьян Тамбовской губернии. — Живая старина, 1890, вып. 1
12. [Броневский В. Б.] Путешествие от Триэста до С.-Петербурга в 1810 году, ч. II. М., 1828
13. *Бухарева Н. Т., Федоров А. И.* Словарь фразеологизмов и иных устойчивых словосочетаний русских говоров Сибири. Новосибирск, 1972
14. *Вакарелски Хр.* Этнография на България. София, 1974

²⁰ Кроме работ, ссылки на которые имеются в тексте данной статьи, в библиографию включены работы, использовавшиеся для составления карты.

15. *Виноградов Г. С.* Самоврачевание и скотолечение у русского старожилото населения Сибири.— Живая старина, 1915, вып. 4
16. *Герасимов М. К.* Из Череповецкого уезда Новгородской губ.— Живая старина, 1898, вып. 1
17. *Герасимов М. К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губ.— Живая старина, 1898, вып. 2
18. *Героев П.* Речник на българския език, т. 1. София, 1975
19. *Городцов В. А.* Погребение животных в муромских могильниках.— Этнографическое обозрение, 1916, вып. 3—4
20. *Городцов В. А., Броневский Г. П.* Этнографические заметки. Обычаи во время эпидемий.— Этнографическое обозрение, 1897, вып. 3
21. *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях. вып. 1, 2. Чернигов, 1895—1896
22. *Гуцульский примивки.*— В кн.: Етнографічний збірник, т. 5. Львів, 1898
23. *Даль В. И.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа. М.— СПб., 1880
24. *Добрышкин П. Г.* Обряд опахивания в г. Меленках.— Владимирские губернские ведомости, 1872, № 42
25. *Дробняковский Б.* Етнологија народа Југославије. Први део. Београд, 1970
26. *Ермолов А. С.* Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах, т. 1—4. СПб., 1901—1905
27. *Завойко Г. К.* В Костромских лесах по Ветлуге-реке (Этнографические материалы, записанные в Костромской губ. в 1914—1916 гг.)— Труды Костромского Научного общества по изучению местного края, вып. VIII. Кострома, 1917
28. *Завойко Г. К.* Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губ.— Этнографическое обозрение, 1914, вып. 3—4
29. *Зарубин Л. А.* Сходные сельскохозяйственные обычаи у индоарийцев и славян.— Советское славяноведение, 1969, № 1
30. *Зега Н.* Воловска Богомоља.— Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 2. Београд, 1927
31. *Зеленин Д. К.* «Обыденные» полотенца и «обыденные» храмы. (Русские народные обычаи).— Живая старина, 1911, вып. 1
32. *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского Русского Географического общества, вып. 1—3, Пг., 1914—1916
33. *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губ. М., 1890
34. *Иваницкий Н. А.* Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность.— Живая старина, 1898, вып. 1
35. *Иванов В. В., Топоров В. П.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974
36. *Иванов В. В., Топоров В. П.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965
37. *Ивановский И., Бов А.* Об опахивании скота в Ефремовском уезде.— Тульские епархиальные ведомости, 1863, № 12, 15
38. К вопросу об опахивании.— Этнографическое обозрение, 1910, вып. 3—4
39. *Калашиковы Г. А., А. М.* Сл. Никольское.— Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ.: Очерки по этнографии края, т. 1. Харьков, 1898
40. *Каллаш Вл.* Мелкие этнографические заметки.— Этнографическое обозрение, 1900, вып. 4
41. *Кедров П.* Народный взгляд на уход за рогатым скотом в Новгородском крае. Этнографический очерк.— Новгородский сборник, вып. 3. Новгород, 1865
42. *Коллин А.* Верования крестьян Тульской губ.— Этнографическое обозрение, 1899, вып. 3
43. *Косвен М. О.* Огнепоклонничество.— Большая Советская Энциклопедия, т. 42. М., 1939
44. *Крачковский Ю. Ф.* Быт западно-русского селянина. М., 1874
45. *Кулишиев Ш., Петровић П. Ж., Пантелић П.* Српски митолошки речник. Београд, 1970
- 45а. Культ и народное сельское хозяйство. Анкета Антрополого-этнографической станции Костромского научного общества по изучению местного края (1922—1923).— Архив Костромского историко-архитектурного музея-заповедника (бывш. Ипатьевский монастырь), ед. хр. 339
46. *Магнитский В.* Материалы к объяснению старой чувашской веры. Собранные в некоторых местностях Казанской губ. Казань, 1881
47. *Макаренко А. А.* Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губ.— Живая старина, 1897, вып. 2
48. *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903
49. *Максимович М. А.* Дни и месяцы украинского селянина.— Собр. соч., т. 2. Киев, 1877
50. Материалы по этнографии Гродненской губ., вып. 1. Вильна, 1911
51. *Минц А. П.* Народные обычаи, обряды, суеверия и предрассудки Саратовской губ., собранные в 1861—1888 гг.— Записки Русского Географического общества по отделению этнографии, т. XIX, вып. 2. СПб., 1890
52. *Миџатовић С. М.* Темнић. Антропологеографска студија.— Српски етнографски зборник, књ. 6. Насеља српских земаља, књ. III. Београд, 1906
53. *Н.* Корреспонденция.— Тульские губернские ведомости, 1898, № 140
54. *Н.* Корреспонденция.— Тульские губернские ведомости, 1898, № 154
55. *Неуступов А. Д.* Следы почитания огня в Кадниковском уезде. (По программе В. Н. Харузиной).— Этнографическое обозрение, 1913, вып. 1—2
56. *Никифоровский Н. Я.* Очерки простонародного житья-бытья в Витебской Белоруссии и описание предметов обиходности. Витебск, 1895
57. *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии... Витебск, 1897
58. *Нікольскі Н. М.* Жывёлы у звычайях, абрадах і вераньнях беларускага сялянства. Менск, 1933
59. -оць -скій. В дополнение к заметке «Еще суеверный обычай...» — Руководство для сельских пастырей, 1866, № 28
60. *Пантелић П.* Један сточарски обичај у околини Београда.— Годишњак Музеја града Београда, књ. IV. Београд, 1957
61. *Подпорич.* Загадочный обычай.— Самарские губернские ведомости, 1862, № 35
62. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. По материалам этнографического бюро князя Б. Н. Тенишева. СПб., 1903
63. *Попроцкий М.* Материалы для географии и статистики России. Калужская губерния, ч. II. СПб., 1864
64. *П-цкий.* Этнографический очерк. Опахивание селений.— Калужские губернские ведомости, 1863, № 48
65. Русские ведомости, 1890, № 225
66. *С. П. Н.* Еще суеверный обычай, требующий уничтожения.— Руководство для сельских пастырей, 1866, № 8
67. *Святский Д.* Крестьянские костюмы в области соприкосновения Орловской, Курской и Черниговской губерний.— Живая старина, 1910, вып. 1—2
68. *Сербов И. А.* Белорусы-сакуны. Краткий этнографический очерк.— Сборник Отделения русского языка и словесности, 1915, т. XCIV, № 1
69. *Сергунтовский А. К.* Памуорак.— Живая старина, 1906, вып. 4
70. *Сергунтовскі А. К.* Прымхі і забавы беларусаў-паляшукіў. Менск, 1930
71. *Словарь русских народных говоров.* Под ред. Ф. П. Филина, вып. 1. М., 1965
72. *Снегирев И. М.* Опахиванье, или изгнание Коровьей Смерти и несколько слов о Волосе, скотьем боге.— Московские ведомости, 1861, № 195
73. *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. 1—4. М., 1837—1839
74. *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания. Киев, 1889—1890

75. *Сухомин С.* Несколько обрядов и обычаев в Тульской губ. — Этнографическое обозрение, 1912, вып. 3—4
76. *Сырцов И.* Мировоззрения наших предков русских славян язычников до крещения Руси. — Костромские епархиальные ведомости, 1897, № 8—9
77. Тамбовские губернские ведомости, 1890, № 110, 113
78. *Тереженко А.* Быт русского народа, т. 1—7. СПб., 1848
79. *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957
80. *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа. Београд, 1930
81. *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов. — Этнографическое обозрение, 1896, вып. 2—3
82. *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю. — Етнографічний збірник, т. 5. Львів, 1898
83. *Харитонов А.* Врачевание, забавы и поверья крестьян Архангельской губернии, уездов: Шенкурского и Архангельского [Б.м.], [б.г.]
84. *Харузина В. Н.* К вопросу о почитании огня. Введение в программу для собирания сведений о почитании огня у русских крестьян и инородцев, с приложением программы. — Этнографическое обозрение, 1906, вып. 3—4
85. *Шапкаревъ К. А.* Сборникъ отъ български народни умотворения, ч. III. Български обичаи, обряди, суевѣрія и костюми. София, 1891
86. *Шоповалова Г. Г.* Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор. — В кн.: Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974
87. *Шевелевич А.* Село Болдово Ипсарского уезда (этнографический очерк). — Пензенские губернские ведомости, 1890, № 227
88. *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, т. III. СПб., 1902
89. *Шеплинг Д. О.* Русская народность в ее поверьях, обрядах и сказках, вып. 1. М., 1862
90. Этнографическое обозрение: а) 1890, вып. 2; б) 1891, вып. 1; в) 1904, вып. 2. [Раздел «Газеты и журналы»]
91. *Янчук П. А.* По Минской губ. — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. 1. М., 1899
92. *Burszta J.* Lecznictwo ludowe. — Kultura ludowa Wielkopolska, t. 3, Poznań, 1967
93. *Ciszewski S.* Ognisko. Studium etnologiczne. Kraków, 1903
94. *Ciszewski S.* Wzniesanie ognia za pomocą tarcia. — Wisła, t. 3, 1889
95. Československá vlastivěda, d. 3. Lidová kultura. Praha, 1968
96. *Dowojna-Sylwestrowicz.* Niecenie ognia za pomocą tarcia. — Wisła, t. 7, 1893
97. *Lubicz R., Ciszewski S., Kolberg O.* Niecenie ognia. — Wisła, t. 4, 1890
98. *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian, t. II. Kultura duchowa, cz. 1. Warszawa, 1967
99. *Podolák J.* Uralte Arten des Feuerbereitungen bei den Hirten des Karpatengebietes. — In: Ethnologia slavica, t. 2, 1970. Bratislava, 1971
100. *Schneeweis E.* Feste und Volksbräuche der Sorben. Berlin, 1953
101. *Schneeweis E.* Serbokroatische Volkskunde: Erster Teil: Volksglaube und Volksbrauch. Berlin, 1961
102. *Titelbach V.* Rozněcování «živého ohně» u Jihoslovanů. — Český lid, 1896, V
103. *Vlahovič P.* Etnologija naroda Jugoslavije: Etnološki pregled Slovenije. Beograd, 1971
104. *Zelenin D. K.* Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin — Leipzig, 1927

ЗАМЕТКИ ПО СЛАВЯНСКОМУ ЯЗЫЧЕСТВУ. 2. ВЫЗЫВАНИЕ ДОЖДЯ В ПОЛЕСЬЕ

Н. И. и С. М. Толстые

Проблема изучения славянского язычества, недавно вновь применительно к современным задачам исторической науки поставленная акад. Б. А. Рыбаковым¹, 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

¹ *Рыбаков Б. А.* Языческое мировоззрение русского средневековья. — Вопросы истории, 1974, № 1, с. 3—30.

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 специальных работ, посвященных нашей теме, если не считать отдельных упоминаний в известной монографии Д. К. Зеленина о заложных покойниках² и в исследовании Е. Аничкова о весенней обрядовой песне³. Лишь в двух небольших статьях, помещенных в изданиях, давно ставших библиографической редкостью, есть некоторые сведения о вызывании дождя. Мы имеем в виду выпедшие в конце 20-х годов статьи А. Максимова⁴ и Н. Дмитрука⁵. 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 вопросника⁶, 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 Макарки⁷. Там же были приведены все известные нам исторические свидетельства о славянских языческих требах, начиная с XI в. и кончая XVI в. Из них наиболее древним и самым интересным является сообщение-вставка славянского переписчика «XIII слов Григория Богослова» о языческом молебствии у источника — колодца: «Овъ трѣбоу створи на стоуденьци дѣжда иски отъ нѣго забывъ яко бгъ съ нбсе дѣждъ дасть, овъ не сѣщимъ богомъ ижреть и ба створыша^o небо и землю раздражаеть».

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 послу-

² Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916, с. 65—75, 80—88.

³ Аничков В. Е. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. СПб., 1903, с. 210—217, 244—247, 322, 339, 347, 364, 380; ч. II, СПб., 1905, с. 340.

⁴ Максимов А. Пахание реки.— В кн.: Труды этнографо-археологического Музея 1-го МГУ (III). М., 1927, с. 15—20.

⁵ Дмитрук Н. Голод на Україні, р. 1921.— Етнографічний вісник, кн. 4. Київ, 1927.

⁶ Список обследованных населенных пунктов и программа-вопросник помещены в приложении к статье.

⁷ Толстые Н. И., С. М. Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызыванию дождя у колодца.— В кн.: Сборник в честь профессора Эвелия Гаспарини. Рим (в печати).

жить 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 микрзон (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, можно, например, оспаривать чисто балканский, по мнению некоторых ученых, характер обряда «дождь» (то же «пеперуда», «прпоруша» и т. д.), и говорить о 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

де; 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 регионам⁸. К таким ритуальным действиям, имеющим более общий смысл и более широкую сферу применения, помимо молений и обыденных актов, относится опахивание⁹. 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 комплексе 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, озе-

ром, 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.).

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 механизм атмосферных явлений (облака, дождь, град) в языческих представлениях у славян (прежде всего у сербов, украинцев, белорусов) правила 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 позакидовани, потом брали церковний процес, форецьги, хрести, стил брали до кирниць, ходив батюшка і певчі правити туди, правила молебствія. Святити воду і правила молебствія до святих: святий Гурий, Самвоний і Авіл моліт бога за нас. Дож, дож, дож! І знов: святий Гурий, Самвоний і Авіл моліт 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.)¹⁰.

⁸ Ср., например, сербские обычаи «богомолье за киту». См.: *Ђорђевић Т.* Природа у веровању и предању нашега народа. — СЕЗб LXXI. Београд, 1958, с. 80—83.

⁹ См. статью А. Ф. Журавлева в настоящем сборнике.

¹⁰ 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.

В этом же селе был обычай во время засухи «дубувати» (добывать, отворять) ключи, источники на дне высохшей реки¹¹. Поясительный факт 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 (сравни 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 па жито» (Сб. Рпк. Ч.). «Біля криниці ставили ікону, стелили рушник, на рушник клали хліб, святити воду в криниці і все це збризували свяченою водою. Тут же читали різні молитви, молилися, просили бога, щоб він дав дощ» (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, молилися, просили дощу. Колодязь обходили три рази.

¹¹ Анализ мотива отмыкания земли в связи с ритуалами вызывания дождя см. в кн.: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 108–115.

Робили це тільки жінки» (Лдв. Ов. Ч.). «Коли по дорозі [во время обхода села] зустрічають колодязь чи криницю, всі люди обходять кругом нього, кроплять його водою, співають пісні» (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 набиралі собі в пляшечки цюсі 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. Лгп. 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 бытия у славянских народов. Приведем еще раз текст, записанный в с. Стодольичи 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, сыночок, да вулезь

из воды, розлей слёзы по съветуй земли. Так вот голосом и вела. Уже так голосить як по мертвому все равно. Ну, да так вот помешала да вуюла [выпула] — на те [на тебе] с того дня да и пошоу 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, колотили ее, сыпали свечаный на Маковой мак-видун, бросали монеты, только белые» (Бйн. Ллч. Г.). «Коли піп співав молебственных пісень, то в колодязі воду били палками, закаламчувалі 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 притяжевіс» (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 посветили вербу, святою палицею мешали воду в каком-нибудь колодце. Это делала женщина, начитанная в церковной литературе» (Св. Кзл. Ч.). Сравни битие скотины на св. Юрия освященными ветками вербы, ритуальное битие детей с пожеланиями здоровья, битие 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 воду¹². Чаще всего отмечается обычай сыпать освященный *мак-видун*, имеющий широкое сакральное применение в Полесье — им обсыпали хату, хлеб, 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. Сравни: [в колодець] «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 свячений мак, зерна льону и свячену соль: ака була одсвячена до Стрічення» (Лдв. Ол. Ж.).

¹² По сообщению краеведа В. Крылова, в тургенских 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 кидують у колодязь, не залежно від того, чи свій, чи сусідський, вирваний на городі часник або мак» (Жл. Ов. Ж.); «Сиплють в криницю освящений мак-відук маленькіє діти» (Лт. Лгн. Ж.); «Давали детям мак, который они должны были высыпать в три колодца, стоящие рядом» (Гр. Н. — Св. Ч.). Сравни также приведенный выше рассказ, записанный в с. Стодолочи, 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. Зечевич 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 додолой должна была быть сиротой. В других местах она должна была быть последним ребенком у матери — перогодепа, как говорят в народе»¹³. Это же характерно и для болгарского обычая переруда: «Исполняется девочками под руководством взрослых женщин. Для этой цели украшают девочку-сироту ветками и листьями и др.»¹⁴.

В той же функции, что мак и лен, широко употребляется чеснок, наделяемый магической силой не только у славян, но и других народов¹⁵, а также лук: «Лук рвуць, у колодезь кидуюць, крадуць, обязательно надо красць» (Жч. Ел. Г.). Несколько особняком стоит свидетельство о подобных свойствах *капустной рассады*: «Рассадину рвуць да у калодезь кидали, пойдуць да вурвуць рассаду капусту — три калюць вурвуць да у калодезь як дажда доўга нема» (Дб. Хйн. Г.). Помимо растений, в колодец бросали хлеб («Під час засухи з метою викликати дощ в криницу кидали також свячений хліб и орали ставки». — Лт. Лгн. Ж.); «Кидали цілутки хліба в криницю. Крали в сусід, в єврея. Хто в кого попаде» (Пр. Кзл. Ч.); зерна пшеницы или жита (Жр. Врв. Ч.), соль (Св. Кзл. Ч., Лдв. Ов. Ж.), деньги (Ст. Лгн. Ж., Бйн. Ллч. Г.), *просвирки* (Стр. Хйн. Г.).

¹³ Zechević S. Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru. Zenica, 1973, s. 126.

¹⁴ Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1974, с. 612.

¹⁵ См.: Поршевић Т. Зле очи у веровању јужних Славена. — СЕЗБ LIII. Београд, 1938, с. 193—195.

В колодець могли лити также освященную *воду* (Ст. Мнс. Ч.) и бросать *крест* («Кидали крест, сыпали свечепый мак». — Бр. Жтк. Г.; «У колодець от малилися богу, крест — на воду штоб дожд йшоў: дзве драначки — и крест». — Дб. Хйп. Г.). В одном селе отмечен обычай обмакивания креста в колодець во время моления о дожде: «Не кидали ничого и не сыпали, а только батюшка макал туда крест» (Гл. Рпк. Ч.).

Особого внимания заслуживает почти повсеместно распространенный в Полесье ритуал бросания в колодець *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 калодясь 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. Хйп. Г.); «Вот як пема дажджу, дак украдом где у евреюў... гладышку да у калодесь бух — жыдуўску кино и тоже кажуць што возьме да дожд пуйде» (Жх. Мэр. Г.); «Кидали глечики і горшкі крадени у гончарів, кидала вдова. Коли ідуть гончарі, вдова краде глечик чи горшок і кідас в колодець в тому дворі, коло чий-ого двору вкрала» (Гр. Нжн. Ч.).

В ряде случаев в колодець 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 колодець 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 колодець с целью вызывания дождя» (Зл. Чрн. К.); «Викрадали з печі сусід у сусіда [борщ] і песли 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 колодець 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:

Дощину, дощину	Іди, іди, дощину,
Зварю тобі борщину.	Зварю тобі борщину.
Мені каша, тобі борщ,	В доливі'янім горщину
Щоб ішов густіший дощ	(Жр. Врв. Ч.)
(См. Клк. 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 колодець 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 паваруць кушыны да пабейце да их у калодесь у чый папала. Ну, тады што? От уже пуйде дожд, уже рады, уже ка [кажуць]: што, му [‘мы’] справили уже эта» (Дб. Хйп. 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 регионах¹⁶. 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 заклинательной функции.

Как мы уже указывали в предыдущей статье, эти акты и особенно бросание в колодець горшков, краденых 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 древним действиям черепичников относится прежде всего закапывание в землю живого животного, например кошки или осленка, что приводит к засухе¹⁷. 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: «Ідуть до кринички, де сама вода б'є (жива) і кидают туда цеглу»¹⁸.

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 — черепич-

¹⁶ Филиповић М. Мађијско разбијање судова. — В кн.: Научни зборник Матице Српске, I. Нови Сад, 1950, с. 110—125.

¹⁷ См.: Кепов И. Народнописни, животнописни и езикови материјали от с. Бобошево Дупнишко. — СбНУ, кн. XIII. София, 1936, с. 129; Генчев С. Обичаи и обреди за дъжд. — В кн.: Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974, с. 345; Торђевић Т. Природа у веровању..., с. 77.

¹⁸ Дмитрук Н. Голод на Україні, р. 1921.

никах и кирпичниках как виновниках засухи. Восточнославянские свидетельства, не содержащие вовсе этого мотива, оказываются, по нашему предположению, более архаичными и отражают древнейшую магическую связь *печь* (*rekti) → *засуха* (полесск. *спёка*), которая прослеживается и в некоторых запретах, связанных с дождем, например в запрете печь хлеб на благовещенье, 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 укоренившемуся ритуалу. 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, причём 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 нейтрали-

зации 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 причиной-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 ископно 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. Зеленина¹⁹. 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 вивозять далеко від села на границю, де сходиця земля одного села і другого. Топленіка ховають, це нечаяність» (Пр. Кзл. Ч.); «Засуху пояснюють тим, щодесь похоронили вишальника» (Пв. Лгн. Ж.; Лдв. Ов. Ж.); «Причиною засухи могло бути захоронення на кладбище человека, умершего не своей смертью, особенно *вишальника*. Прежде таких хоронили в канаве во рве, окружающем кладбище» (Кч. Ел. Г.); «Вважають, що причиною засухи може бути втопленік, похований на кладовищі» (Пщ. Ов. Ж.); «Щитають, що причиною засухи може бути самовбивця або втопленік, похоро-

¹⁹ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии.

нений на кладбищі (Жр. Врв. Ч.); «Вважають навпаки, якщо ховають втопленика на кладовищі, то значить буде сильний дощ» (Змс. Ол. Ж.).

За всіма цими повір'ями стоить представлення о том, що бездождем наказується осквернення нечистим 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. Сравни характерный рассказ: «Повесился на хачи чоловік. Ну, його похоронили на кладбищах. Уперод не хоронили на кладбищах — де повесица, там уже, на том месци и хаваюць или на разходных 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 вуроваць [‘вырывать’] этого висельника. И вуровали, вуровали, аfony внизу зробили поэрэчку такую, штоб не вуцягци не можна... Хоили два дни мушчыны — не вурвали. То послали трактор да вурвали трактором того креста. Вуцягли и пошоў дожд, пошоў, пошоў и уже иде другой месяц» (Ст. Лич. Г.).

Сравни 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 дни²⁰), 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 близкую 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!»²¹ Сравни также в болгарском обряде переруда потопление в воде *светицы* — деревянного надгробного памятника с неизвестной могилы (Добруджа)²².

²⁰ 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.).

²¹ Грбић С. М. Српски народни обичаји из Среза Бољевачког. — СЕЗб XIV. Београд, 1909, с. 334.

²² Генчев С. Обычаи и обряды за дъжд, с. 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 существовавшим признаком 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



Рис. 1

Рис. 2

Рис. 3

Рис. 4

Рис. 2. Типы надгробий

очень мало общего с крестом и изображавшего человеческую фигуру.

Эти деревянные (реже — каменные) антропоморфные надгробия, во многих случаях именуемые также «крестом» (на восточнославянских Карпатах, на Коломыйщине: *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 (Коломыйщина — рис. 4), на Украине (Проскуровщина — рис. 2, 3)²³. 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 покойника²⁴. Вместе с тем нельзя не заметить 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

²³ Подробнее см.: Толстой Н. И. Об одной карпатско-южнославянской изопрагме. — Симпозиум по проблемам карпатского языкознания. М., 1973, с. 50—55.

²⁴ Эту мысль высказал С. Зечевич в статье «Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије». — В кн.: Гласник етнографског института, XI—XV (1962—1966). Београд, 1969, с. 37. Подтверждением ее может служить следующее свидетельство из Полесья: «Руйнували могилу самовбивця, висельника 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.).

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 пішов 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 силляни дубули як була суш, відкрили гроб і даже кришку відкрили і налили води. Зняли даке 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 покойниках²⁵. Аналогичные обычаи существуют и у южных славян. Так, в Болевачком срезе, когда бывает засуха, «выбирают нескольких разбитых 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»²⁶. В Шумадии, в Груже, «если кто-нибудь погибнет, и наступит засуха, то место, где пал убитый, поливают водой. А в доме самоубийцы льют воду через трубу»²⁷.

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 пойдет»²⁸. Аналогичное полесское свидетельство приведено выше (см. сноску 24). Общим для всех этих случаев приемом вызывания дождя оказывается изъятие из земли трупа заложного покойника (или функционально замещающего его могиль-

ного креста, либо других предметов, например кости²⁹, одежды или носилок³⁰) и предание его воде (или функционально замещающей 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 извлечет из воды, или что в воде оставлен труп какого-нибудь утопленника»³¹.

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 Мозырщине. Одна из них приведена на с. 102, другая следует ниже: «Ну вот колодезя му [мг] цепер вулевали, а и нема дожджу от весь эты месяц. Ну, кажу, постойце. Я пришла, узяла съвечаного, там мак таки, пиче што... сало есьць съвечанэ як на пасху съведим и вот в эты колодезь сыпали, колоцци круком и голосяць жонки: Макарко утопйўса, Макарко утопйўса... Спываюць, так просто голосяць, не спываюць песьни, а як пукойника: Ой, Макарко, утопйўса... да па всю голову да все так поюць, кричаць кругом, голосяць як пу пукойнику и вот соўнало и дож пошоу» (Ст. Ллч. Г.).

Описанное здесь голошение по утопленнику представляет собой символическую сцену погребения и оплакивания утопленного мифического Макарки, сочетающую в себе элемент чисто магического вызывания дождя (слезы → дождь)³², и прием, актуализирующий мифологическую связь между утопленником и дождем. Прямой параллелью к этому полесскому ритуалу может служить оплакивание Германа (специально изготавливаемой, обычно из глины, куклы) в известном болгарском и сербском обряде³³, который це-

²⁵ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии, с. 66—85.

²⁶ Грбий С. М. Српски народни обичаји..., с. 334.

²⁷ Петровић П. Ж. Живот и обичаји народни у Гружи. — СЕЗБ LVIII. Београд, 1948, с. 334.

²⁸ Порђевић Т. Природа у веровању..., с. 79.

²⁹ Сравни зафиксированной П. Михайловым в Македонии обичай вешать на *пеперугу* кость из неизвестной могилы и трех-четырёх живых лягушек и после обхода бросать их в какой-нибудь водоворот или ручей (см.: Михайлов П. Български народни песни от Македония. София, 1924, № 32—33, цит. по: Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди, т. 1. София, 1971, с. 176).

³⁰ Сравни: «Если стоит засуха, то берут одежду самоубийцы и топят ее в воде, чтобы пошел дождь, или привязывают мертвецкие носилки за ногу и за таскивают в реку». (Петровић П. Ж. Живот и обичаји..., с. 334); сравни также: Арнаудов М. Студии..., т. 1, с. 175.

³¹ Филиповић М. Живот и обичаји народни у Височкој Нахији. — СЕЗБ LXI. Београд, 1949, с. 205.

³² См.: Мошински К. Сълзи и дъжд. — В кн.: Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933, с. 475—478; Толстой П. И. «Плакать на цветы» (этнолингвистическая заметка). — Русская речь, 1976, № 4.

³³ Костов Ст. Л. Култът на Германа у българите. — Известия на българското археологическо дружество, 1912, т. III, св. 1; Генчев С. Обичаи и обреди за дъжд; Он же. Обичаит Герман в Добруджа. — В кн.: Векове, 2/73.

ликом подчинен мотиву погребения (обычно потопления или закапывания у воды) и непременно включает плач по покойнику:

Ой, Германе, Германе!

Умрял Герман от суша за киша.

Н.п.п:

Германе, мама, Германе,
я помогни, мама, дьш да завали³⁴.

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 покойником³⁵.

Этот же акт погребения содержится в полесском обычае оплакивания и *похорон лягушки*, совершавшемся детьми во время засухи: «Дечи, бийце жабу да прасице бога да буде дожд. Вот пойдучь да злаваюць жабу, ани ж палаваюць ее гожики... и тады бьюць и кажэ: от, штоб дош. Дожд буде, му жабу бьем. И закапували у землю де папала и кресыцк ис палачки делали, плакали: ой-ой-ой, жабка наша памерла, да о-о, да й сьмеюцца да плачуць нарочна, не то што па жабе яны плачуць, але так уже» (Дб. Хйп.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 послы абеда» (В. Б. Хйп. 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»³⁶.

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 празд-

София, 1975; *Зечевич С.* Герман. — Гласник етнографског музеја у Београду, 1976, књ. 39—40, с. 249—263. 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» (см.: *Грбић С. М.* Српски народни обичаји из среза Бolečког, с. 66).

³⁴ *Генчев С.* Обичаи и обреди за дъжд, с. 349.

³⁵ *Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. 8. Вильно, 1912, с. 61. Приведенное свидетельство Романова (к сожалению, лишённое подробностей) ставит под сомнение представление некоторых ученых о болгарском обряде «Герман» как о фракийском наследстве. (См.: *АриAUDов М.* Студия..., т. 1, с. 226—228).

³⁶ *Костов Ст. Л.* Култът на Германа...

нику. К ним относится прежде всего запрещение копать, рыть землю до благовещения и совершать любые действия, предполагающие прикосновение к земле, т. е. вбивать в землю кольца, столбы, ставить заборы, закладывать дома и другие постройки и т. п. Эта группа запретов, судя по нашим материалам, распространена в Полесье повсеместно:

«До благовещения не копають і не тривожать землю, говорят, що земля спить. А після благовещения говорят, що земля вже встала і тоді вже орють і сіють» (Брз. Брз. Ч.); «Нас вельми ругали старые люди, што платы кутали да Благовешчэня — як нема дажджу, дак звали, хто закутал, да и раскидаюць» (Дб. Хйп. Г.); «Копання землі до благовещения викликає засуху» (Дв. Прд. Ж.); «Вважають, що скопування землі до благовещения викликає засуху» (Жл. Ов. Ж.); «Рахують, що якщо загородять пліт до благовещения, то може бути засуха» (Пв. Лгп. Ж.); «Вскопування землі до благовещения 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. Тоді йде дощ» (Лт. Лгп. Ж.); «Люди вважають, що дотик [‘прикосновение’] до землі до благовещения викликає засуху» (Змс. Ол. Ж., Пщ. Ов. Ж., Ст. Лгп. Ж., Эл. Чрп. К.); «Щоб не було засухи, потрібно не копати до благовещения» (Змс. Ол. Ж., Пщ. Ов. Ж.); «До благовещения 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 земли и кольев не били до благовещения» (Сб. Рпк. Ч.); «Нема дощу, як хто плет огородиў до Благовешання. Нельзя землі до благовешання торкацца. Трэба обернуть плота, коб дощ був» (Кч. Ел. Г.); «До благовешчэня землі торкаць не можна — буде суша, не буде дожджу! Землю не положено торкаць до того благовешчэпя, пока не мипе» (Кч. Ел. Г.). В одном случае этот же запрет относится к пасхе и троице: «Нельзя было городить, плести плетень на святой и грянной 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»³⁷. А между тем есть основания считать, что первичная мотивировка этой группы запретов связана с представлениями о годовом цикле сна и пробуждения земли (сравни 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 бла-

³⁷ *Дмитрук Н.* Голод на Україні, р. 1921.

говещения — спит³⁸. С всепшим 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 у ж а или ж а б у и вешать их на дерево, на забор или на ворота: «Вбивали вужа і вшали його на осіку» (Дв. Нрд. Ж.); «Відомий звичай під час засухи вбивати вужа або жабу і вшати їх на гілку дерева» (Жл. Ов. Ж.); «Під час засухи вбивали вужа і вшали на ворота. Вбивали жаб з метою визвати дощ» (Нв. Лгн. Ж.); «Під час засухи вбивали вужа і вшали 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»³⁹. Сравни также украшение пеперуды живыми или высушенными лягушками⁴⁰. В болгарских ритуалах вызывания дождя мотив змей вообще прослеживается гораздо отчетливее: сравни распространенный в Северо-Западной Болгарии обычай изгнания змея (*гоненето на змий*)⁴¹.

Что касается благовещения, то вновь прежде всего болгарские материалы указывают на связь этого праздника с мотивом змей.

³⁸ Славянский языческий годовой календарь, который издавна и справедливо считается многими учеными аграрно-магическим, построен по принципу изоморфности времени суток и времени года. Лето, большая часть весны и осени соответствует дню (дневному свету), а зима — ночи (ночной тьме). Два раза в сутки — ночью от полуночи до первых петухов, т. е. довольно длительный срок («глухое» время, *глупица* в Полесье, *глуво доба* у сербов и т. д.), и в полдень всего мгновение — время активности злых духов, черта, лешего или полудницы, обязательного присутствия бесовских сил. В годовом цикле этому соответствует пора святок (по-сербски — *некрштенни дани*, по-болгарски — *погани дни*) зимой, длящаяся от рождества до крещения и в ночь под Ивана Купала (рождество Иоанна Крестителя) или иногда под Петра и Павла, когда «открывается» преисподняя и действуют хтонические, бесовские силы. Иван Купала и святки совпадают с летним и зимним солнцеворотом. Благовещение же в годовом цикле соответствует восходу солнца в суточном цикле, а воздвижение — заходу.

³⁹ *Маринов Д.* Жива старина, кн. 1. Вярванията или суеверията на народа. Руссе, 1894, с. 188; см. также: *Арнаудов М.* Студии..., т. 1, с. 197.

⁴⁰ *Вакарелски Хр.* Етнография на България, с. 613; см. также: *Михайлов П.* Болгарски народни песни... (лягушек после обхода бросают в водоворот или ручей); *Арнаудов М.* Студии..., т. 1, с. 175, 189 (лягушек зарывают на чужой меже).

⁴¹ *Вакарелски Хр.* Етнография на България, с. 614.

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 вылезает змея; 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»⁴². Те же самые действия в Полесье приурочены к четвергу на страстной неделе, который не случайно называется *чистым*: «У чысты чэцьвер абмітаеш сваё селишчэ кэб гадоўя не было» (Дб. Хйн. 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 народов⁴³.

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 и жара» (Гл. Рик. Ч.); «На благовіщення нічого не можна пикти, бо буде засух і спека» (Пр. Кэл. 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 дождя⁴⁴: «Зліву зупиняють лопаткою, якою печуть хліб, її виносять на вулицю і ставлять під стіною. Викидають кочергу» (Нв. Лгн. Ж.); «Під час великого дощу викидають під хату хлібну лопату» (Жр. Врв. 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

⁴² *Маринов Д.* Народна вяра. София, 1914, с. 387.

⁴³ См., в частности: *Аничков В. Е.* Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 54, 89, 261.

⁴⁴ Чаще, однако, эти действия применяются для прекращения града.

скатертиною» (Змс. Ол. Ж.); «Кидають яйця, 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 бездождье (прекращение дождя) посредством предметов, символизирующих такие действия, которые считаются причиной засухи и категорически запрещаются, когда засуха нежелательна.

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»⁴⁵ (сравни 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 *кличання* — 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 кладуть перед порогом навхрест; потім ще палят у пічі кличання те, що обтикають на трійцю хати, ворота, дівчат» (Пр. Кзл. Ч.).

Здесь мы имеем дело с четким противопоставлением о г о н ь — в о д а; 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. Сравни также известные у славян акты поливания или кропления водой этой зелени, «плача на цветы» и т. п.⁴⁶

Это одно из немногих свидетельств связи полесских троицких обрядов с вызыванием дождя. Другим, более ярким, но также косвенным свидетельством может служить отмеченный на Шипщине 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 пеперуда⁴⁷. В большинстве случаев этот обряд приурочен к троице, почему кустовые песни иногда носят название *трійца* (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 устроіць у галле, паяскамы папрывязваюць, так што зусім выдаецца што Куста, і абводзяць яе спяваючы ад хаты да хаты, а хлопцы іх вадай абліваюць, а калі рэчка дзе блізка, то Куста і ў воду кідаюць. А пасля ідуць да карчмы і гуляюць цэлу ноч»⁴⁸. 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 мотиву⁴⁹.

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, пеналитого зерна будет» (Зл. Чрп. К.) [белье → побел во ржи]; «Белья на улице ніколі не вішалі [до благовещения], яго вішалі у хату, у сарай, на дах у хати. А на улице не вішалі, бо сціталі, што гріх. А хто як повісіць, то будуть у селі і утопленікі і самоубійци, а, скарее всего, будуть віпальнікі» (Рж. Ичн. Ч.) [вешать

⁴⁶ Толстой И. И. «Плакать на цветы» ...

⁴⁷ См.: Ковалева Р. М. Белорусские кустовые песни. Автореф. канд. дис. Минск, 1976; Беларускі фальклор у сучасных запісах. Мінск, 1973, с. 58—60.

⁴⁸ Federowski M. Lud białoruski, t. 1. Kraków, 1897, s. 316.

⁴⁹ См.: Зебевіч С. Elementi..., s. 125—144; Арнаудов М. Студии..., т. 1, с. 165—234.

⁴⁵ Гилчев Ц. Труд III, 1890, 1057 (цит. по.: Арнаудов М. Студии..., т. 1, с. 197).

белье → повесившиеся, 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 веселый 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 потеряла лёп восень да й дождю нема. Нетёртый лён ховають, коп сонца не бачив, бо не буде дощу. Як люди не видять, нетёртый лён выкидать, растрясаць трэба, коб дощ був» (Кч. Ел. Г.); «Також рахуюць, що прычыною засухи е непотрепаны восени льон» (Лдв. Ов. Ж.); «[Лен] уже весной не трепали, сжигали» (Бйп. Ллч. Г.); «Не можна павесні садіць часник, бо не буде дощу. Якщо хтось посадить, то крадуть цей часник (виривають) і кідають 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 пабирали з колодезя у відро, а потім з кружки обливали вагітну жінку» (Св. Кзл. Ч.); «Обливали вагітних жінок водою, щоб пішов дощ» (Пв. Лгн. Ж.); *пастуха*: «Обливали водой пастуха. Обливали жінчину, 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 жінчину 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-зем-

лю⁵⁰, 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 женщин⁵¹. Мотив пастуха несомненно связан с приписываемой ему сакральной ролью охранителя скота и жреца, отраженной во многих пастушеских обычаях разных славянских народов⁵². Можно думать, что обливание попа представляет собой более позднее и вторичное явление, предполагающее переносило на попа функций пастуха (пастух → пастырь). Сравни в архаических сербских преданиях о волке замещение образа пастуха св. Саввой⁵³.

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

Наконец, отметим обычай поливать во время засухи *угли дома*: «В хати угли обливали водою, а у відкриті вікна з хати лили воду в двір» (Св. Кзл. Ч.); «Лили воду сусід сусіду на хату на вугли» (Пр. Кзл. Ч.); «Обичай під час засухи обливать 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: «Єсь свято двадцять 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 снарукі хату нахрест — на кожний угол відро води зверху донизу. Це так в Коптівщині роблять»⁵⁴ (ныне Овручский район).

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 благовеще-

⁵⁰ См.: *Галстой М. I. Rutheno-serbica.* — В кн.: *Беларускае і славянскае мовазнаўства.* Мінск, 1972, с. 270—274.

⁵¹ См.: *Арнаудов М.* Студии..., т. 1, с. 196; *Zečević S. Elementi...*, s. 139—140.

⁵² См., например: *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Паптелић П.* Српски митолошки речник. Београд, 1970, с. 307 (статья Чобанин). Об обливаниях пастуха см.: *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня..., ч. 1, с. 322.

⁵³ См.: *Чајкановић В.* Мит и религија у Срба. Београд, 1973, с. 319—321. Об обливаниях священника см. также: *Аничков Е. В.* Весенняя обрядовая песня..., ч. 1, с. 245; *Арнаудов М.* Студии..., т. 1, с. 195—196.

⁵⁴ *Дмитрук П.* Голод на Україні, р. 1924.

ния и, в частности, закладывать дома, сараи и другие постройки, то становится понятным, что в приведенном П. 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.

В подтверждение этого толкования приведем следующие полесские примеры «искупительного» обливания: «Обливали водой женщин, которые на благовещение пекли блины» (Бйн. Ллч. Г.); «На людину, яка пекла на благовіщення, із крипиці виливали воду. Виливала люба людина» (Змс. Ол. Ж.); «Взагалі воду із крипиці 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 заложных покойников в обрядах вызывания дождя. Предлагаю 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»⁵⁵. С этой же целью в реку могли бросать различные предметы. Сравни, например: «Іздили на річку і кидали святий хліб у воду» (Св. Кзл. Ч.)⁵⁶.

⁵⁵ Грбић С. М. Српски народни обичаји..., с. 336. См. также: Zečević S. Elementi..., s. 137—138; Арнаутов М. Студии..., т. 1, с. 195—198.

⁵⁶ Сравни также: «В с. Кортеи Новозагорской околии мочат в сельском источнике мартовские кросна с пряжей, чтобы шел дождь» (Арнаутов М. Студии..., т. 1, с. 196).

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, кажуць, шо як пима дощу, то треба, щоб відьма скупалась в річці. Я ше сама пампятаю: це в пашуму силі було. Більш не буде як років трицять. Тоже так, шо довго дощу не було. Сказали, шо треба відьму в річку загнати. Ну а як ти її визнаїш, 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»⁵⁷.

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 висхла, то тую часть річки орали, патом барапавали. Це ділалі мужики, а присутствували 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 высохнувшую 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, сделанное таким образом: несколь-

⁵⁷ Дмитрук Н. Голод на Україні, р. 1921. См. также: Аничков Е. В. Весенняя обрядовая песня..., ч. I, с. 245.

ко женщины 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 у них так же, как и на Кавказе, специфически женский»⁵⁸. Исходство дало основание Максиму высказать весьма правдоподобное предположение об иранском источнике или иранском едстве, объясняющем происхождение этого обряда у славян. Скорее всего, этот обряд, как можно судить по литературе, не陌生 славянам других территорий, кроме восточнославянской. Эти материалы, хотя и несколько расширяют географию этого обряда, все же подтверждают его первоначальную локализацию (весьма вероятно в Белоруссия), хотя есть основания предполагать, что этот обряд был известен и южным славянам.

Так, на окраине южнославянского мира, в Штирии (с. Павлов-под Орможем), «чтобы превратить надвигающуюся грозу в благодатный дождь, бросали плуг или воз в воду», а в районе Лендава в Прекмурье в аналогичной беде «вечером бросали украденный плуг в воду, а затем шел дождь»⁵⁹. Ввиду малочисленности описаний этого обряда приведем еще одно его описание, любезно сообщенное нам А. А. Мирским: «Старые бабы сабраліся, укралі плуг на калхозным дварэ. Запяслі яго на рэку, бабы самыя. Самыя запрагліся, а другія бабы паганялі пугаю, доўгаю пугаю. Кожны занялі з Славатыч (назва імя деревні. — Н. Т.) ды аж пад мост прыгнулі (≈1 км. — Н. Т.). Па беразе ідуць кілька бабаў, ідуць і пяваюць песні. Цягнулі плуг, пераорвалі рэку упопярок у трох мясцах і спявалі царкоўныя песні, якія мы зналі. А тады вылязлі з рэкі, паселі на ровы і спявалі. А потым ўсе хутка пайшлі па сваіх дамах. Трацяга дня пайшоў дождж» (с. Павловичи Зельвенского р-на Гродненской обл.).

Па х а н и е д о р о г и. «Каждущь так, люди старые казали, нада перараць шлях, дарогу. Ну вот возьмуць плуга ци у вам ци у каго да у двох возьмуцца ззаду, а спереду одна, за ручки ззаду,

⁵⁸ Максимов А. Паханье реки, с. 17. Максимов не приводит интереснейшего материала о вызывании дождя у абхазцев, где обряд пахания реки сочетается с бросанием в воду женской куклы и убийством лягушек. См.: Миллер А. А. Из поездки по Абхазии в 1907 г. — В кн.: Материалы по этнографии России, т. 1. СПб., 1910, с. 68.

⁵⁹ См.: *Mönderdorfer V. Verovanja, uvere in običaji slovencev. Celje, 1946, s. 247.*

девушки, женщины, ну да паскидаюць юпки да толька у споднюх, а верхние паскидаюць, ну да возьмуць пераруць да каже пуйде дош, а ци праўда, ци не» (Дб. Хйп. 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, вдень, ввечері» (Лдв. Ов. Ж.); «Чоловіки переорювали дорогу кіньми» (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 поле, малебен правили; плуга цягаюць, вулицу аруць голые, дѣтки гадоў па тринаццаць — чатырнаццаць и баранавали, як засуха» (Дб. Хйп. Г.); «Плугам пераедуць дарогу да пуйде, ка, дож, спадниці паскидаюць да пераруць уперок, перахресьцица» (Дб. Хйп. Г.); «Дорогу перепажували і переганяли через цю дорогу скот 10 разів» (Св. Кэл. Ч.); «Орали дорогу і перегоніли скот, брали в пазуху хусточку, яка 12 разів сятилася на паску в церкві. Ця хусточка пиридавалася по роду» (Пр. Кэл. Ч.).

П е р е к а п ы в а н и е д о р о г и. «Ямок на дорозі не вивривали, а дорогу перекопували і прогонили 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 паханье дороги совершалось *женщинами* (старыми женщинами, девочками-подружками, 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 дождя⁶⁰. Подобно тому как в додолах и пеперудах нагота в большинстве случаев сменялась обыкновением совершать обряд в нижней рубахе, и в полесском ритуале пахания дороги девушки снимают верхние юбки, хотя в некоторых рассказах упоминается прежний обычай перепаживать дорогу голыми.

К о п а н и е я м о к. «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. Хйп. Г.).

Следует еще раз обратить внимание на параллелизм понятий *река* и *дорога* (сравни паханье реки — паханье 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

⁶⁰ О ритуальной наготе см.: *Zečević S. Elementi...*, s. 135—136.

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.

Опахивание села и придорожного креста. «Сабиралися ж бабу да шлях орали, ну багата баб сабереца, давайце плуга... ета не то што шлях — круга села абарачь три разы ж еним плугам прайци. Запрагуць уже баб, а тые идуць да паганяюць: ей, арима; и адна плуг держыць, а трыку баб запражэ, а тые уже идуць да смотраць. Так ета. И круга села три разы. Тады дош пуйдо» (Дб. Хйн. Г.); «Абворвали етый крест, дак старые бабу запрягалиса» (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 восточнославянской 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 расплзающиеся муравьи соответствуют водяным брызгам. Сравни: «Это колие була такая постанова — як все погода и погода, возьми муравья да кийм разбушуй и кажи: як этые мурашки плувуць, так и дощ пусьць пливве» (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.); «Е поговорка: не чіпай муравейника бо буде дощ» (Пр. Кзл. Ч.); «Руйнують мурашки 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»⁶¹; 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 капльица!»)⁶².

Эта заклинательная формула интересна и важна. Подобные формулы произносятся в другом, рождественском, обряде в Бо-

левачком 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, шилића, класате пшенице, мушке дечице, телача, 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!»)⁶³. То же действие производит ползаник⁶⁴, 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»⁶⁵. Там же на Юрьев день после окончания обеда кости от ягненка собираются и закапываются в муравейник, чтобы овцы «плодились, как муравьи»⁶⁶. 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. Забржчик) 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 надежда, 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.

⁶¹ Грбић С. М. Српски народни обичаји..., с. 334.

⁶² Милосављевић С. Српски народни обичаји из среза хомољског.— СЕЗБ. XIX, 1913, с. 393.

⁶³ Грбић С. М. Српски народни обичаји..., с. 89.

⁶⁴ См. статью В. В. Усачевой в настоящем сборнике.

⁶⁵ Грбић С. М. Српски народни обичаји..., с. 90.

⁶⁶ Грбић С. М. Српски народни обичаји..., с. 64.

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 обычай разбрасывания палкой муравейника, не сопровождающийся в Полесье даже словесным заклинанием, становится понятным, если его поставить в ряд с другими обрядами, не подчиненными задаче вызывания дождя, а предопределяющими или символизирющими плодородие, обильный приплод и урожай.

Для понимания семантики важно, чтобы общие акты (и общие ритуальные предметы) сопровождалась 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 духовной 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. — Коцище Ельского р-на, запись авторов и В. Супруца, 1975 г.
 Бр. Жтк. Г. — Березняки Житковичского р-на, запись А. Д. Ганалайко, 1976 г.
 Бйп. Ллч. Г. — Буйновичи Лельчицкого р-на, запись Я. И. Гаврильчик, 1976 г.
 Ст. Ллч. Г. — Стодолчи Лельчицкого р-на, запись авторов, 1974 г.
 Жх. Мзр. Г. — Жаховичи Мозырского р-на, запись авторов, 1975 г.
 Гл. Птр. Г. — Голубица Петриковского р-на, запись авторов, 1964 г.
 В. Б. Хйн. Г. — Великий Бор Хойницкого р-на, запись авторов, 1975 г.
 Дб. Хйн. Г. — Дубровица Хойницкого р-на, запись авторов, 1975 г.
 Стр. Хйн. Г. — Стреличево Хойницкого р-на, запись Т. Марченко, 1976 г.

Житомирская обл. (Ж.)

- Лт. Лгн. Ж. — Летки Лугинского р-на, запись Н. Ф. Тищик, 1975 г.
 Пв. Лгн. Ж. — Повч Лугинского р-на, запись В. Н. Закусило, 1975 г.
 Ст. Лгн. Ж. — Староселье Лугинского р-на, запись Н. Ф. Тищик, 1975 г.
 Дв. Прд. Ж. — Давыдки Народицкого р-на, запись Н. Ф. Тищик, 1975 г.
 Жл. Ов. Ж. — Жолудеевка Овручского р-на, запись Н. Ф. Тищик, 1975 г.
 Лдв. Ов. Ж. — Людвиновка Овручского р-на, запись В. П. Закусило, 1975 г.
 Пщ. Ов. Ж. — Пищаница Овручского р-на, запись Т. В. Мостовой, 1975 г.
 Змс. Ол. Ж. — Замысловичи Олевского р-на, запись Т. В. Мостовой, 1975 г.

Черниговская область (Ч.)

- Пр. Кзл. Ч. — Прогресс Козелецкого р-на, запись Л. В. Грушко, 1976 г.
 Св. Кзл. Ч. — Спвуха Козелецкого р-на, запись В. М. Федченко, 1976 г.
 Чм. Кзл. Ч. — Чемер Козелецкого р-на, запись Л. В. Грушко, 1976 г.
 См. Клк. Ч. — Смолянка Куликковского р-на, запись Д. Д. Морского, 1976 г.
 Ст. Мнс. Ч. — Стольное Менского р-на, запись П. Г. Мороза, 1976 г.
 Тр. Нжк. 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 Репкицкого р-на, запись В. В. Бачуриной, 1976 г.
 Сб. Рпк. Ч. — Сибереж Репкицкого р-на, запись Л. В. Кавасиной, 1976 г.
 Двг. Тл. 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. Потапенко, 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.

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 муравейника, 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 увидеть 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 изготовляли рушник (пряли, сповали, ткали, стирали, качали)? Опишите подробно весь ритуал.

16. Из чего изготовляли рушник (из льна, конопли, из особых сортов)? Где брали лен или коноплю (подписали другие женщины, заранее приготовляли)?

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 (кряницы)? Кто их совершал? У скольких колодцев?

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

24. Сыпали ли в кряницу 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 гладытки (крянки) или кирпич? Должны ли они быть краденые (у соседа, еврея), повые? 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 колодец 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 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 кряницу 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, топанье 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 перенахивали 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 хату, 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 «похороны 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 (всканывание, выбивание кольев, тына и т. п.) до благовещенья вызывает засуху?

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

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

53. Считали ли, что причиной засухи может быть не тронутый 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 во двор, под дом, на крышу хлебной лопаты, кочерги, хлебной дежки или другой утвари)?

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

МАТЕРИАЛЫ К ОПИСАНИЮ ПОЛЕССКОГО КУПАЛЬСКОГО ОБРЯДА

С. М. Толстая

Известные у славян обряды и ритуальные действия, связываемые с праздником Ивана Купалы (или Иоанна Крестителя, св. Яна и т. д. — 24 июня ст. стиля) представляют собой по существу совокупность нескольких, в какой-то мере автономных, элементов¹, которые могут иметь различную территориальную и календарную приуроченность. Иначе говоря, границы распространения этих отдельных элементов не совпадают друг с другом. В разных областях славянского мира эти элементы представлены в различных комбинациях и с разной степенью полноты и, кроме того, они могут соотноситься с другими датами народного календаря. Так, например, возжигание огня, составляющее центральное звено купальской обрядности, в ряде областей приурочено к масленице, пасхе, благовещенью, троице и т. д. Явление «игры солнца» в одних зонах связано с Купалой, в других — с пасхой, в третьих — с троицей.

Отдельные фрагменты и детали купальского обряда, зафиксированные в разных славянских и, в частности, восточнославянских областях и нашедшие отражение в этнографической литературе, представляют несомненный интерес для исследователей славянской духовной культуры древнейшей поры и дают определенные основания для реконструкции ряда дохристианских мифологических представлений и верований.

Было бы, однако, неверно интерпретировать эти фрагменты во всех случаях как реликты единого обряда или единой системы представлений и считать их одинаково показательными при реконструкции древнейшего вида и смысла этого обряда, т. е. приписывать им всем равную степень архаичности, всеобщности и неизменную для всех областей символическую функцию или мотивировку. По всей вероятности, при реконструкции древнейшего состояния следует учитывать возможность существования промежуточной стадии *локальных* разновидностей обряда, в рамках которых прежде всего должны интерпретироваться и полнее всего могут быть истолкованы дошедшие до нас реликты.

¹ Анализ основных элементов и мотивов купальской обрядности в контексте других важнейших элементов духовной культуры древних славян см. в кн.: Иванов В. В., Топорова В. И. Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 247—243.

Полесский вариант купальского обряда² отчетливо распадается на следующие основные звенья: 1) возжигание огня; 2) охранительные ритуальные действия, направленные против нечистой силы; 3) откровение тайн природы — целебных и чудесных свойств цветов и трав — и связанные с этим действия; 4) различные виды «бесчистств» и нарушений установленных норм поведения; 5) «игра солища».

Рассмотрим подробнее каждое из этих звеньев.

1. Обычай разжигать костры в ночь на Ивана Купалу сохранился в Западном Полесье до сих пор. В 1963 г. в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл., а в 1974 г. в с. Спорово нам пришлось наблюдать эти костры. Теперь в обряде участвуют лишь дети и подростки, а прежде, по рассказам жителей, участвовали и взрослые. В с. Спорово, расположенном на берегу Споровского озера, было устроено три больших костра: два — на низком берегу озера (в западной и восточной части села) и один — вдали от озера, ближе к кладбищу (в юго-восточной части села). В течение нескольких дней дети и подростки стаскивали со всех концов села ветки, хвосты, поваленные деревья, палки для костров и складывали их в высокие кучи.

6 июля к 11 часам вечера, когда стемнело, к кострам стали собираться дети и молодежь. Погода была сырая, поэтому костры плохо разгорались, их поливали бензином и керосином — и тогда огонь всхлывал огромным факелом. Бензин лили также из бутылки на траву змейкой, поджигали его, и дети прыгали по этому огню, стараясь его затоптать. Все это делалось с весельем и криками. Из костра вытягивали головешки, горящие ветки, крутили ими в воздухе, бросали их в разные стороны, гонялись с этими ветками друг за другом, били ими об землю³. Веселье и крики около костра не смолкали до полуночи.

В этом же селе нам рассказывали, что в старину взрослые девушки и парни всю ночь жгли костры, кипятили воду, в воду клали «*цъдйлох шо цъдйть молоко*» (кусочек полотна, через которое процеживают молоко), в *цъдйлох* втыкали девять иголок с обломанными ушками (*проторы*) и ждали, пока придет ведьма, а она будто бы непременно должна была прийти на этот огонь, и тогда стало бы известно, кто в селе ведьма: бало большие, кавалеры

² В статье приводятся материалы, собранные в 1974 г. в селах Спорово (сокращенно — Сп.) Березовского р-на Брестской обл., Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. (Западное Белорусское Полесье) и Стодоличичи (сокращенно — Ст.) Лельчицкого р-на Гомельской обл. (Восточное Белорусское Полесье). В последующие годы (1975—1977) в экспедициях в Белорусское Полесье был собран новый материал, существенно расширяющий и дополняющий наши представления о полесском купальском обряде. Однако этот новый материал, так же как и имеющийся в распоряжении автора записи других собирателей по Украинскому (Житомирскому) Полесью, не могли быть учтены в настоящей статье и будут специально рассмотрены в другом месте.

³ Сравни: К. Moszyński. Polesie wschodnie. Warszawa, 1928, s. 220.

диўкы протороў натычуть з голбк полáманых и кáжуть — от, бўдэ видьма до их иты, то вонй усю нуч палáть, вжэ вопй гóвóрать — як йогó вжэ варытымэш, то вонá мýсыть прыты, мусóво прыдэ; у такюю кóстрóлькy рýбы пакладуть да влóжать тáмэки дэв'яць протороў з голбк шо шыюць, вўшка поодлáмваюць, гэто проторы, ну й ёто вжэ тоды в той цыдйлох шо цыдйть молоко вжэ йогó тычуть и вонó вжэ вáрыца там, а вопá йдэ на той огóнь и зняюць, хто видьма, и вжэ коб вонá коб и пы хотйла, то як вáраць, вонá мусóво прыдэ вжэ»⁴.

Любопытно, что в восточном Полесье (с. Стодоличичи) применяют подойник с иголками против порчи молока; рассказывают, как *баба одробляла молоко*: девять иголок положит в подойник и ставит «на месяц» (т. е. на место, освещенное луной), а затем водой из подойника обмывает корове вымя.

В с. Симоновичи хорошо сохранился мотив сжигания ведьмы: конский череп, называемый *видьма*, укрепляли на высоком шесте над костром, называемом *купайло*, и сбивали в огонь, где он и сгорал; после чего молодежь веселилась, пела и плясала у костра. Рассказ об этом был записан нами в 1974 г. от А. А. Климчук: «Возылы дрóва в кúчу, убывáлы па сырэдзы такюю насыльцоу высóку, на насыльцоу, навэрх чыплялы кыньску гóлову, такюю кысть, и палылы тую кúчу, ну и назывáлы ёто купайло, купайлу палыты, ну и кйдалы в тую гóлову, шпурлялы хто чым, збывáлы йий, гэто назывáлы йий видьмоу тую гóлову, ёто ужэ сáма видьма и видьму ёту трéба збыты, збывáлы йий, збывáлы, пóкы зобьóть, ужэ и укынуть йий у вогóнь, спáлять и всё, видьму спалылы, а сáмы гуляють, играють кóло костра, пачынають з вэчора и гуляють там вонй, кысть згорйла, то ужэ видьма, ужэ былыш нычóгá пы бўдэ, вонá пóрчы робыты ны бўдэ, бо всё ж, вонá згорйла».

В с. Стодоличичи купальский обряд вообще сохранился хуже; нам удалось записать лишь несколько кратких рассказов, из которых следует, что купальские костры клали непременно у воды (реки или озера), девушки плели венки из полевых цветов, а парни — из кленовых листьев, на костре сжигали чучело черта, молодежь прыгала через огонь, девушки и парни играли «в воду», т. е. обливались водой, причем если парень обольет девушку водой, то будто бы она выйдет за него замуж. Совершенно отчетливо здесь осознается охранительная функция костра: большой, главный костер, по словам информаторов, должен был оградить все село от нечистой силы, а, кроме того, раскладывались по углам улиц малые костры. По другим сведениям, костры раскладывались, «у концы селá на такóм прогóне што и хатюй нема».

⁴ Кипячение цедилки в купальскую ночь отмечено также К. Мопинским в Восточном Полесье (с. Голубица), где, однако, этому действию приписывается иной смысл: от кипячения у ведьмы в груди будто бы варится и кипит сердце, болят руки, и она становится совсем больной. См.: Moszyński K. Polesie..., с. 221. Сравни также: Kolberg O. Dzieła wszystkie, t. 52. Białoruś-Polesie. Wrocław-Poznań, [1968], s. 123.

В одном из рассказов содержится подробности о том, как устраивали купальские костры: «*у лётку, на купального Івана ставили вострѣгу з йблки, вѣшали хто кошеля старѣго, хто трапки, хто постолы*⁵, *хто што сумее, запалювали и скѣчуць и спиваюць:*

На Івана, на Купайлу
ведзьмина дочка зелье копала.
То не зелье да петрушка,
вѣйми, бѣжа, с тебе дѣшку».

Вообще у костра пели больше всего *весну*, т. е. веснянки (их начинали петь с первого дня пасхи и кончали петь на троицу или на Ивана Купалу).

2. В Полесье бытует широко распространенное представление о том, что купальская ночь — время разгула и особенной власти нечистой силы: «*Купайло — это говорить в нас празнык, шо на гэтый празнык вѣдьмы вробляють, на гэто свѣато вси вѣдьмы хѣдять*». В купальскую ночь ведьма обращается в лягушку, кошку, свинью, курицу или какое-нибудь другое животное: «*Вона ж всякою скѣнѣца, тѣя вѣдьма, вона и жабою, вона и дѣ чым, ля котком чы ля кѣрочкою, чым-пыбѣдъ*» (Сп.)⁶.

Ведьма в облике лягушки тянет молоко из коровы: «От вона корѣву сѣ, от вона сѣ корѣву, прѣмо очѣпыца за цѣцку и сѣ». К. Мошинский приводит свидетельство Е. Р. Романова, относящееся к Гродненщине, о том, что в купальскую ночь ведьма ходит по полям с подойником, собирает в него росу и таким образом отнимает молоко у коров⁷. В Стодоличах тоже существует поверье, что с помощью росы можно отнять молоко, однако это действие здесь приурочивается не к Купале, а к Юрию (весеннему), и, кроме того, росу собирают не в подойник, а с помощью священного куска полотна, которым проводят по мокрой от росы чужой меже на рассвете, затем полотно выжимают, а росу дают пить своей корове, чтобы у нее молока стало больше, а у чужой коровы молоко бы пропало: «Як голый человек вѣйдзе, свѣчаною трапкою цягае по гэтой росѣ да збирае, а тоды укучывае и дае корѣве пиць, молока бѣдзе многа, а у нѣкого одберѣцца; гэто на Юрья до сонца»⁸. Вообще в Стодоличах купальская ночь и Юрий весенний считаются одинаково опасными для молока: «Если на купального Івана поцѣгне (ведьма) молоко или на Юрья, то ужэ все».

По-видимому, в купальскую ночь ведьма угрожает прежде всего скотине или даже только коровам; в другое время ведьма опасна тем, что, во-первых, она может человека «перевести» (т. е. извести, сделать больным или совсем погубить, причем «переведенный» становится «ходячим мертвецом», либо обратить

человека на какое-то время в волка, корову и т. п.), а во-вторых, «гонять скотину». Приводим рассказ на эту тему, записанный в Спорово от М. Г. Лютыч: «Гэто вжэ як кажуть вѣдьма так зрѣбыть шо человек умрѣ, пѣрѣвѣдѣны — в нас гѣбратъ — то той вжэ хѣдять, то вжэ йгоб опсыпають хату окѣла, опсыпають хорѣмы лѣшчыком. сѣмне такѣе, и на могѣлу той лѣшчык, коб ны хѣдыв, и вжэ вуи шы пѣйдѣ, бойца гэтого лѣшчыку. У хливѣ ганѣе корѣву — прыдѣи в хлив, вона бѣдѣ пѣтна, корѣву ганѣе йли копя, и с тѣждѣнь бѣдѣ так мѣчыты, тѣжэ той сѣмый лѣшчык опсыпають кругѣм хлива и в хливи посѣплѣш, там шэ такѣи зилѣи е свѣатыи: чортѣполѣх гѣтой, свѣатѣтѣ йгоб вжэ и вѣшають у хливѣ на двѣрух, над двѣрыма, корѣвы на лѣню вѣшають».

Важно отметить, что и охранительные действия против ведьм в купальскую ночь, видимо, носят иной характер, чем в другое время. На Купалу в Спорово и Симоновичах главным «охранительным» средством служила крапива, ее втыкали в двери, окна дома и хлева, оставляли на пороге, «*коб вѣдьма попыклѣ пѣльцы як бѣдѣ лѣзты*». В другое время крапивой не пользуются, а вместо нее применяют семя самосейного льна (*лѣшчык*) и освященные травы: *чортѣполѣх*, *боржѣн* и *свѣвѣтѣн*. В восточном Полесье, в Стодоличах, в купальскую ночь затыкали в щели, помимо крапивы, также ветки пижовника, ежевики, клена и осины. В функции же споровского *лѣшчыка* здесь выступает *мак-вѣдѣн*: им обсыпают могилу *знѣхорѣ* (колдуна), обсыпают хату, чтобы «мертвец» не ходил, обсыпают хлев, чтобы оградить скотину от нечистой силы и т. д.⁹

Важным купальским мотивом, помимо защиты от нечистой силы, является мотив *узнавания* ведьмы, отраженный и в приведенном выше рассказе о кипячении щедилки с «проторами» на купальском костре, и в других элементах купальской обрядности, связанных с общими представлениями об откровениях тайн и возможности «сверхзнания» в купальскую ночь (сравни ниже о чудесных свойствах цветов, трав, окладах, «игре солнца» и т. п.).

В Спорово было записано несколько типичных рассказов о способах узнавания ведьмы: в купальскую ночь старались поймать лягушку (т. е. ведьму, обратившуюся в лягушку) и нанести ей вилами какое-нибудь увечье: выколоть глаз, проткнуть лапу или просто ударить, а затем на следующий день узнавали, кто из женщин ведьма по тому, завязан ли у нее глаз или повреждена рука или нога. Сравни: «На Купайлу то вжэ вѣдьма пѣрѣхѣдять,

⁵ Сравни: Kolberg O. Dzieła..., с. 126.

⁶ Сравни: Moszyński K. Polesie..., s. 221.

⁷ Сравни: Moszyński K. Polesie..., s. 220—221.

⁸ Сравни: Kolberg O. Dzieła..., s. 123.

⁹ Вообще, как известно, охранительная сила приписывается в разных местностях различным растениям, причем нередко их достаточно велик, о чем, в частности, свидетельствуют специальные карты в атласе К. Мошинского, где для польской территории отмечены ольха, осина, клен, явор, орешник, верба, сирень, панпортник, крапива и др. (См.: Moszyński K. Atlas kultury ludowej w Polsce, z. 11. Kraków, 1935, карты 8—10). Кроме растений, в качестве оберега в разных районах Полесья используются различные острые колющие, режущие или жгущие предметы и орудия: штолки, позж, серп, коса, борода, ошипый кол, угли и щепел от купальского костра и т. п.

прыходьць вонá в хлив, жабою прыходьць гэта відьма, то одын чововік взяв такó вылкамы пробыв ланку юй, ну тая ж баба кульгае. А вжэ знов одын був чововік — ёко выколов туй жабы, то баба слипáя ходыла. Или: Бўтыха (собств. имя) на Яна пэрэтворица у жабу да пўйдэ чужу корову подонть. Баба ей одна пырпула в ёко жабу ту, а Бўтыха ослепла. Корова та уж поврэдэна, молока мáло. Иногда такую лягушку ловили и бросали в воду, и тогда будто бы ведьма должна была утопиться.

В восточном Полесье, в Стодоличах, известен другой способ узнавания ведьмы: из стеблей конопли прядут нитку и протягивают ее через улицу по песку; если корова, переступив эту нитку, повернет назад, домой, то считают, что это корова ведьмы, занимающейся порчей молока. Сравни два очень близких текста: «Бэрўць плóскуні олэечныи, урываюць и з йих вўпрадуць нитку — до сонца тóжэ трэба — и пэрэплетуць по пэску вўлицу коб не видно, на пэску процягнуць и вжэ чий корова, хто ужэ гэтим знахоруе, прибежыць абязательпо».

«На Купáйло до сонца нарвўць плоскуней — конопель, вўпрадуць пйтку у пóчи, пэрэпўць ўлицу рáно до сонца, корова ведьмина прибегае до дóму, не бўдзе пáстись, ужэ бежыць рыкаючи».

Из другого рассказа, записанного там же, следует, что можно было просто набросать плоскуней на дороге: «На Купáло Ивáна кóлись стáвтели у нас великую вострóгу и багáто туды назьбэраюць усёго да вогонь велики клáли да ёто знахоровáли да ётые ж плóскуні сёяли, конопли, плóскуні розделяюцца да смўкали да кáжуць: от, ужэ чий... хто ёто цягне, неки цягнуць молокó, некие були цягли молоко, а як то цягли, як ёто они приробляюць, то чорт йих зна, — чий кáжэ прибэжыць корова, ей, насыплюць серод вўлицы тых плоскуней, насмўкаюць, чий прибэжыць корова, тот... а и ничьей нэ прибэжыць, пўйдэ да и... от так удумляли да ходили да пели кругом тогó вогни тáко, вогонь велики, велики» (Рассказчица Г. Ф. Видура)¹⁰.

3. Сбор целебных трав и цветов в ночь на Ивана Купалу — один из самых распространенных наряду с возжиганием огня элементов купальской обрядности. По народному представлению, именно в эту ночь все цветы и деревья обладают особыми целебными и чудесными свойствами: «На Ивана на Купалу все деревья и цветы в лесу заговорят — я от того, я от этого, от всяких болезней» (Стодоличи, запись Д. А. Бейлипой). Ритуальный сбор растений предусматривал несколько обязательных условий: и в Спорово, и в Стодоличах в лес ходили до восхода солнца, из трав и

цветов вили венки непременно «не до пары» (т. е. нечетное количество). Сравни в Спорово: «На Яна у три часа уставáла до схóду сонца и пўйдэм по зйля — лыпа, шчэбрэц, румьянок, боркун, розыхудник, дражчик, сэрбччик, спурник, малину, навьем вишочкув альбо дэвьять альбо пять, а до пары нэ мóжна, хóдым у цэркву сьватыты, а пóтым повэсымо у хáти и як трэба бэрэмо од болэсти» (запись Д. А. Бейлипой). В с. Стодоличи прежде, чем рвать травы, непременно молились: «Старые як пўйдуць зйлле рвáти, мóлюцца бóгу, а вжэ пэрэмóлился бóгу, а потóm:

Сьватí Оврам да на зйлле ораў
Сам госпóд посеваў и людáм на помуч даваў.
Бóжа мáти поливала да й на помуч давала».

Там же отмечен обычай «выкуна» растений: «Як рвеш гэти зйля, то платить трэба, кладёш йли хлба йли дёньги».

Собранные в купальскую ночь растения освящали в церкви. Вообще растения освящали два раза в год: в Спорово, — «альбо на спас, альбо на спáлне» (успение), в Стодоличах — «на трўйцу и на маковёл» перед спасом. Освященные венки вешали в хате на стене, а в случае болезни их заваривали и пили, либо ими «подкуривали» больного, т. е. направляли на него дым от тлеющих на очень слабом огне растений. Не использованные до следующего года растения следовало непременно сжечь: их нельзя было выбрасывать, бо вонь сьватыти. Вообще применение купальских растений было очень разнообразным: освященный мак, например, сыпали в колодец в обряде вызывания дождя (Ст.), тóю, боркун, бóжы дрéвок клали в детскую колыбель, чтобы ребенок лучше спал (Ст.), растения широко применялись от испуга, от слеза (Сп., Ст.) и т. д.

Немало рассказов можно услышать и сейчас о чудесных свойствах цветов и трав. И в Спорово, и в Стодоличах известно вообще повсеместно распространенное поверие о том, что в купальскую ночь цветет папоротник, и всякий увидевший его может понимать язык животных. Одно такое поверье мы записали и в с. Симоновичи от Д. Ф. Климчука: «На Яна цвытэ пáпороть одын раз в рик и цвытэ вонá в пáлноч, трэба пылновáты тогó момэнта колы вонá зацвытэ, зловыты тогó цвытка и тогды бўдэш знáты як гóворыть скотына. Шоб побáчыты тую пáпороть, трэба пуйты в корчи, в лис, там вонá цвытэ, сйсты, около сёбы обвысты круга рукамы; ну, як сыдыш, дождыдаешся шоб зацвыла пáпороть, то трэба ны боытыс вычóга, бо лыкы вськы бўдут, прийдэ жáйба з вóзом, с хўрою солóмы, бўде тую солóму палáты, на тыбэ кыдаты, алэ боытыса ны трэба, бо солóма тогó круга ны пырылитыть и трэба сидыты соби спокойно и всэ и дождыдатыс пóкы пáпороть зацвытэ».

То же известно в Стодоличах: «На купáльного Ивáна цвите пáпороть, хто тогó цвытка знайде, бўде знáть што худóба гóво-

¹⁰ Сравни отмеченный К. Мошинским в Голубице и хорошо известный в других зонах Полесья обычай «пересыпать выгон» высушенными и измельченными листьями папоротника с той же целью (*Moszyński K. Polesie...*, s. 221). Дорогу пересыпают также пеплом от купальского костра, «мурашкамы» (муравьями), маком и др.

рыдь, ужэ в пámети онó нáвек бúде и мóжна бúде вéдьмою стáть»¹¹. Далее рассказывают, что «папоротник цветет ровно в полночь красным цветом, по его трудно схватить, потому что вокруг и ужи, и гадюки, и черепахи. Как папоротник начинает зацветать, то летит звезда и так ярко светит, что страшное дело. Когда цветет папоротник, муравьи в муравейнике масло бьют и выбрасывают его наверх; взять его можно только до восхода солнца, а потом оно растает. Из него делают лекарство от простуды, от туберкулеза»¹² (запись Д. А. Бейлипой).

Магические свойства приписываются подорожнику, сорванному в купальскую ночь *зубами*: «Ходили же на дорогу женихов гадать, руки назад, а подорожник рвали зубами и клали под голову, молились богу, какой приспится жених, такой и будет. На Купайлу это делали» (Ст.). Кроме того, подорожник, сорванный зубами на межах, давали корове с целью *выцягти молоко* из чужих коров (Ст.).

В Стодоличах записан рассказ о змеях, прилетавших на Ивана Купалу и сообщавших людям о чудесных травах, которые могли сделать скотину и людей бессмертными: «Була во тут яворбина и туды злетáлися змéи на ётого сáмого на купáльного Ивáна и гóвóрили ётыи змéи што кáжэ у Кормé (название села) есть такэ зылле што коб ёго хто знав, тоб никóли худóба б не дóхла, жыла б усю жызынь, не дóхла. И у Стодóличах була така кришица и був такй пóплаў, ёго нихтó не ораў, сичáс ужэ ёго пемá, зорáли, то понад стодóлицкой криницы такэ зёлле, штоб никóли лóуди не умирали. Коб ёго хто знаў да урвáў» (рассказчица Т. К. Козаченко).

4. Мотив «бесчинств», совершаемых в ночь на Ивана Купалу, занимает несколько изолированное положение в полесском купальском обряде, он как бы выпадает из его общей структуры, не будучи связан непосредственно с центральной идеей откровения тайн и возможности противодействия нечистой силе. Вместе с тем его, может быть, следует связать с известным из литературы, по не отмеченным в наших записях обычаем, по которому в купальскую ночь допускалась большáя свобода поведения, а частности в сфере брачных отношений. Как бы то ни было, в споровском (западнополесском) варианте купальского обряда элемент бесчинств хорошо сохранился до настоящего времени, в стодоличском (восточнополесском) его, во всяком случае, хорошо помнят.

Конечно, в современном, весьма редуцированном купальском обряде, который нам пришлось наблюдать в с. Спорово, и этот элемент сохранился лишь частично, но все же мы видели выпущенное из колодца и брошенное посреди дороги ведро с цепью, лежащую поперек дороги жердь, вытащенные на дорогу лодки, переверну-

тые телеги, снятые и заброшенные на соседний огород ворота. Прежде, по рассказам жителей, такие бесчинства совершались глубокой ночью перед рассветом: лодки, телеги, рыболовные снасти забрасывали на крыши хат, загромождали улицу, закрывали печную трубу стеклом, чтобы наутро, когда затопят печь, дым заволок хату, и т. п. Приводим несколько кратких рассказов на эту тему.

«Бáло (бывало) тые вжэ кавалéри насмýчуть на дорóгу всякого брэвпá, лóдки повытягáють, на кóмын на гáты позасмыкáють, тыпэр ни рóблять вжэ гэтого (*другой голос*: чомý? навывсмыкáлы й тэпэр, паробылы коё чогó, але ж мáло). Прóшлого рóку то вжэ мой старýй помогáл лóдки шукáты; смыкáлы, смыкáли, óндэ пы далы палыты бо бо́йца шчо сáло... (сгорит)» (Сп.).

«Иу шчо робылы — тягáлы дэрэво кудá, лóдки вытягáлы, гáты пацáпы, бúду якýю пибúдь на ўлицы, дэякэ брэвнó, дэ шчо ны попáло; и возы пáвэт шэ тяглы й на хáту, засýнуть вóза, хáта як якáя благáя, то на хáту затýгнуть; гáты шо рýбу лóвлять паставкы, о, як мы зовэм, и гáты смыкáлы тудá» (Сп.).

В Стодоличах также рассказывают о распространенном прежде обычае в купальскую ночь ходить по дворам, забирать и забрасывать куда-нибудь возы, затягивать на крышу бревна или жерди, бочками закрывать печную трубу, выводить из хлева корову и привязывать ее в порогу дома и т. п.

Хотя в структуре описываемых здесь вариантов купальского обряда бесчинства оказываются, как уже было сказано, достаточно изолированным элементом (как во времешном, так и в функциональном отношениях), они обнаруживают несомненную связь с теми известными из литературы восточнославянскими разновидностями этого обряда, в которых подобные действия (сбориание или кража старой попошепной одежды, обуви, всякого тряпья, ненужных вещей и специально старых телег или только колес от них) совершается перед возжиганием костра, а все собранные или украденные вещи сжигаются в этом костре. С другой стороны, сходные, нередко текстуально совпадающие описания бесчинств содержатся во многих рассказах о рождественских, святочных обрядах в Полесье.

5. Завершающим элементом купальского обряда в Спорово является обычай наблюдать «игру солнца». Считают, что это явление можно видеть только на рассвете после купальской ночи и только праведному человеку (*грýшны ны побáчыть*). Многие пожилые женщины в Спорово говорили, что видели «игру солнца». Приводимый ниже рассказ записан 7 июля 1974 г. от К. С. Прокурат. Любопытно, что рассказчица наблюдала это явление не на восходе, а на заходе солнца.

«Вчóра я бáчыла, на зáходи я бáчыла, бо рáпо була ж хмáра, сóнца ны выднó булó, онó грáло, áли нихтó ны вíдив, а вжэ на зáходи прóйсшылося булó и нызэнько прóйсшылося и коб мицýт дэсать, а пóтым закрьóлось всё. Я вот вййшла з дóму, от тут,

¹¹ Сравни: *Moszyński K. Polesie...*, s. 222; *Kolberg O. Dzieła...*, s. 122—123; *Pietkiewicz Cz. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938*, s. 146.

¹² Сравни: *Pietkiewicz Cz. Kultura...*, s. 146.

я сюды повырнулася, дывлісь: сонца такэе все вышло и началó от такымы, такымы лэнтамы, лэнтамы, а пóтым такымы хорóшымы крыжкáмы, началó зразу лэнтамы, а пóтом такымы крыжкáмы усякымы — и сыни, и злэпы, и серэпэвы, и чырвóпы — всякы кружкы, всякы; так думаю, це, гэто, муть, кáжут, баба дурная; я бачу гэты дівочки, от, кажú, дивчáта, вот, вíдэтэ, оны й побáчылы вси; там сто́яв Васыль — бáчыш, кажú, грае сонца, ну й побáчылы, я мнóгум показáла. А гíншому ны побáчыты, онó увéк ны побáчыты. Грiшны ны побáчыты. Я ж ны знаю, мо я вжэ тогó рóку умру́, а мо мни буг показáв йогó послéдний раз, бо всéдно умру́, бо мни вжэ сáмдисат вóсьмый год. Старыи люды казáлы, што гэто од гóспода, од бóга, гэто показáе, чы гэто такэе положэнье, чы прырóда, я ны знаю. Старыи люды казáлы, што прбсто так. Алé, алé, чомú онó на Купáлу, чомú воно́ бульш ны грае?»

В этом рассказе дается не только подробное описание явления, но и характерная интерпретация, которая, по нашему мнению, совершенно справедливо подчеркивает чудесную природу купальской игры солнца и объединяет его тем самым с другими элементами обряда, носящими характер «откровений».

В другом западнополесском селе — Симоновичи рассказывают, что солнце играет не только на Купалу, но и на пасху: сонца грае на Яна в рáно и шэ гóвóрать на пáску.

В Стодоличах игра солнца связана уже только с пасхой и, таким образом, не имеет отношения к купальскому обряду. Однако косвенную связь с этим обрядом можно, вероятно, усмотреть на языковом уровне: если в западном Полесье говорят обычно *сонца грае*, то здесь — *сонца купáецца* или *меняецца*: «Ну, ёто рáненъко на пáску, усхóдиць як сё онó мае усхóдиць, сонца, и онó меняецца, от так, и сiнэ, и вишнёво, такэе прбсто, рáзными цвeтáми — и зелёныи, вишнёвуи, и голубúи, и рóзово; от так вот меняецца, ёто дáжэ я спешú самá побáчыць як усхóдиць на пáску сонца, пóкуль зойде, як ужэ зыйшлó, округлилося — усё ужэ; ёто называéцца купáецца сонца, як усхóдиць, тóльки у пáску до зыхóда, ёто вáдо йогó цикавáць ужэ, як вот мае усхóдиць и хорóшая погóда». Сравни другую запись от того же информанта (Т. К. Козаченко): «На вóлiгдэи сонца меняецца, рáзными цвeтáми блiскае — и зелёныи, и вишнёвуми, я пáвек рано убегаю на пáску».

Но свидетельствам, приводимым в этнографической литературе, явление игры солнца может относиться к периоду либо весеннего (благовещение, пасха), либо летнего солнцестояния (Купала, петров день)¹³. В южнорусском обряде «караулить солнце», приуроченном в петрову дню, присутствуют элементы, общие

¹³ См.: Лепер Е. Р. Южновеликорусский обряд «караулить солнце». — Этнография, 1928, № 2, с. 32—64. В Полесье, однако, нередко игра солнца приурочивается к осеннему или зимнему периоду, а именно к воздвижению и рождеству.

с купальской обрядностью: таскашие телег, колес, бочек, жердей и прочие бесчинства. Весьма вероятно, что и здесь первоначально эти действия были связаны с возжиганием купальского костра, в котором сжигались старые вещи, всякий хлам и т. п.

Как видно из приведенных полевых материалов, купальский обряд в Полесье сохранился в достаточно полном виде до настоящего времени. Однако некоторые мотивы этого обряда, известные из других описаний или реконструируемые из купальского песенного фольклора, представлены здесь в редуцированном или стертом виде. Таковы прежде всего мотивы воды и гаданий. В Спорово нам вовсе не удалось их зафиксировать, в Стодоличах они все же прослеживаются в обычае класть купальские костры над водой (рекой или озером), обливать друг друга водой у костра, бросать купальские венки на воду и по тому, в какую сторону поплывет венки, загадывать, куда девушка выйдет замуж. Не представлена в наших материалах и тема купальских кладов.

В литературе, посвященной купальской обрядности, почти не упоминается ритуальная пища, приготовляемая на праздник Ивана Купалы. В западном Полесье, по нашим сведениям, к этому дню пекли лепешки из муки, смешанной с льяным семенем:

«Вот парэд Купáйлом булó в нас пэчúть такые лёныкы, коржаны такые пэчúть бабы старыс, вжэ от лёп товчúть, мукы прысыпáють, сiмье сыплють и мукы крóхы, сiмье натовчéш и з гэтуй мукóю пэрэмышáеш, замéсиш такые крúглые, ны такые як хлеб, алé такые о (показывает, что это плоские лепешки), гэто на гэтый прáзнык пыклы в нас, сыпáлы в йих мукú, ны квасылы, прáмо так, замéсиш йих и з гэтым сiмнем, три чáстки мукы а дви чáстки сiмня гэтого; и с постóм булы — тóльки цыбуля, сáхар, як хто мае, пчэ рыбынька, а тэпэр жэ сáло и мýсо йидяць. И мы пчэ робылы покá вуйна́ и пры Пóльшчы булó гэтэ а вжэ тэпэр не» (Сп.).

«Цыбульку и буракы трéба йiсты па Купáйла, квас пыты, коржы з льном пэклы, бубы збирáлы» (Сп.).

«Пыклы ляныкы, варылы холóднык, варáть ботвiнне и ужэ туды лют, кiдають квас сыры́й, и цыбулю сыру́ю и рéдку сыру́ю» (Сiм.).

Приведенные в статье материалы характеризуют купальский обряд в нескольких полесских селах. Различия между западнополесским и восточнополесским вариантом этого обряда и даже между двумя западными его вариантами (Спорово и Симоновичи) довольно значительны. Сведения, полученные из иных зон Белорусского и Украинского Полесья, обнаруживают еще большее разнообразие как в общей структуре, так и в деталях обряда.

Эти различия касаются практически всех его составных частей. Так, возжигание огня может быть трансформировано в украшение дерева (которое тоже может называться *купáйло*) через следующие, реально засвидетельствованные стадии: купальский костер из хвороста, веток, старых вещей и т. п. → такой же костер, по устра-

иваемый вокруг высокой жерди, на которой укреплялась «ведьма» (конский череп, чучело и т. д.) → такой же костер, раскладываемый вокруг специально выбранного, одиноко растущего дерева (например, дуба) → поджигание пучков соломы на специально укрепленном и передко украшенном срубленном в лесу дереве (сухая сосна, верба и др.) → украшение срубленного дерева живыми и бумажными цветами, лентами, сладостями и т. п. (вовсе без огня) с последующим (после окончания веселья) его спусканием на воду. Иногда на воду могут спускать (например, в лодке) небольшое украшенное деревце или деревце с зажженными свечками и т. п.

Локальные варианты обряда сильно различаются также в отношении фигуры ведьмы, сжигаемой в огне купальского костра (реально или символически) или потопляемой в воде. Ведьма может быть изготовлена из тряпья, соломы и т. п., ведьмой могут наряжать одну из девушек — участниц обряда; наконец, ведьму может символизировать конский череп или просто кости животных, бросаемые в купальский костер.

Все отмечаемые собирателями различия такого рода, примеры которых можно было бы значительно умножить, еще раз свидетельствуют о возможности и целесообразности ареального подхода к явлениям традиционной духовной культуры, какой бы запоздалой ни казалась постановка такой задачи в наше время¹⁴. Полевые разыскания последних лет в Полесье убеждают в том, что значительный пласт древнейших культурных представлений, законсервированных в форме языковых или фольклорных штампов, в более или менее вырожденных и зачастую утративших мотивировку остатках обрядов и ритуальных действий, сохранился в памяти или даже бытовой практике старшего поколения до настоящего времени и с помощью специально составленной программы может быть выявлен еще и сейчас, особенно в архаических зонах славянского мира, к которым, несомненно, принадлежит и Полесье.

¹⁴ Ни купальские, ни иные обрядовые элементы и мотивы по существу не изучались в географической перспективе. К числу единичных опытов такого рода относится атлас К. Мошинского, посвященный, однако, лишь польской территории и сравнительно небольшой группе фактов (См.: *Moszyński K. Atlas kultury ludowej w Polsce. Kraków, z. I 1934; z. II 1935; z. III 1936* (всего 31 карта)). См. также публикуемое в настоящем сборнике исследование В. В. Усачевой о славянском ползании, где последовательно проводится ареальный принцип.

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ ОБЩНОСТЬ ПОВЕРИЙ И БЫЛИЧЕК О ПОЛУДНИЦЕ

Э. В. Померанцева

В 1901 г. Александр Блок записывает в дневнике: «В Боблове поверье — «она мчится по ржи»¹. Год спустя в юношеском дневнике поэта появляется запись: «Еще вечером за чаем толкнул меня ужас — вспомнилось бобловское поверье»². Блок задается вопросом, кто занес в Боблово это поверье, которое он связывает со смертью деда и с обнаруженным трупом неизвестного самоубийцы, как попало в народ «ужасное и глубинное поверье?»³.

В 1908 г. в статье «Стихия и культура», говоря о сущности народной мистики, Блок пишет: «Они видят сны и создают легенды, не отделяющиеся от земли». Перечисляя эти легенды, он приводит это же поверье: когда ветер клонит рожь, это «она мчится по ржи»⁴.

Итак, в начале XX в. в Подмосковье еще жили мистические рассказы о «ней», связанные с цветущей или волнуемой рожью, о страшной нечистой силе, несущей смерть, мор, гибель. Знали о ней не только в Боблове; рассказы о «ржанице», или «полуднице», бытовали у русских, а частично бытуют и сейчас преимущественно на севере России (в Архангельской и Ярославской областях).

О полуднице рассказывали и еще рассказывают и в Сибири, однако там ее образ несколько иной, и она связана преимущественно с огородами, а не с рожью.

Отмечена полудница и в толковых словарях русского языка В. И. Даля и М. Фасмера. В словаре Даля слово «полудница» обозначается как сибирское и раскрывается следующим образом: «Привидение, коим пугают ребят, чтобы они не зорили огородов, что случается именно в общий полуденный отдых взрослого населения: это вклокоченная старуха в лохмотьях с клюкою»⁵. В словаре М. Фасмера слово «полудница» определено как архангельское и сибирское и толкуется так: «Злой дух в полдень во ржи, в полях и огороде, которым пугают детей» (арх.), затем

¹ Литературное наследство, т. 27—28, М., 1937, с. 322.

² Литературное наследство, т. 27—28, с. 333.

³ Литературное наследство, т. 27—28, с. 334.

⁴ Блок А. Собр. соч., в 12-ти т. Т. 8, М., 1932—1936, с. 28.

⁵ Даль В. И. Толковый словарь, т. III, М., 1935, с. 258.

приводятся сведения Даля. М. Фасмер считает, что «сама мифическая фигура является старой», и приводит чешские, польские, верхне- и нижнелужицкие параллели⁶.

Несмотря на несомненную древность и ископность образа полудницы, рассказы о ней в русском фольклоре встречаются значительно реже, чем былички и бывальщины о таких духах природы, как леший, водяной и русалка. Недаром уже в середине XIX в. А. Н. Афанасьев отмечал, что «на Руси сохранились о полудницах слабые и отрывочные воспоминания»⁷. Подтверждает это позже и Д. К. Зеленин: «О полуднице теперь в русском народе знают и говорят очень мало»⁸. С. А. Токарев говорит о «бледности и бесформенности» образов полевых духов, противопоставляя их в этом плане «яркому и определенному образу лешего»⁹.

Несмотря на малую популярность полудницы в русском репертуаре, нельзя не согласиться с Д. К. Зелениным и М. Фасмером, что «образ этот очень старый». В пользу этого говорит и широта ареала распространения поверий и рассказов о полевом духе женского рода, связанного с полднем и враждебного людям.

Прежде чем выяснять межэтнические связи русских представлений о полуднице и искать типологические параллели к рассказам о ней, следует установить доминантные черты в ее облике и функциях.

«Полудница, — писал Д. К. Зеленин, — это полевой дух, представляемый в виде высокой девицы, одетой в белую блестящую одежду: она «стерскает хлеб в поле и в полдень бывает видна на межах»¹⁰. Примерно такой же образ полудницы давал несколько ранее С. В. Максимов: «В Ярославском Пошехонье знают особого духа «полудницу»: красивую высокую девушку, одетую во все белое. Летом во время жатвы она ходит по полям ржи и, кто в самый полдень работает, того берет за голову и начинает вертеть, пока не натрудит шею до жгучей боли. Она же заманивает во ржи малых ребят и заставляет их долго блуждать там. Здесь, очевидно, народное поверье сливается с наивной деревенской моралью, придуманной для острастки ребят»¹¹. Видимо, в силу малой распространенности поверия о полуднице Максимов эти сведения дает в примечании к главе о полевике.

Очень скупо и бегло о полуднице говорит и Е. Г. Кагаров: «Народ верит также в существование «полудниц», красивых вы-

соких девушек, одетых во все белое»¹². Он отмечает, что любимое их время — полдень, что живут они в хлебе и «передко поражают людей во время уборки хлеба солнечным ударом»¹³.

Не случайно в высказываниях о полуднице настойчиво повторяется такая деталь ее облика, как белые одежды. «Белый цвет, — писал В. Я. Пропп, ссылаясь на специальное исследование о значении белого цвета в народном восприятии И. В. Негслайна, — цвет потусторонних существ»¹⁴.

Источником суждений о полуднице для исследователей XX в. послужили прежде всего сведения, опубликованные П. С. Ефименко и С. И. Гуляевым.

П. С. Ефименко в связи с публикуемым им заговором от полудницы писал: «Есть и полудницы, действующие, как само имя показывает, в полдень»¹⁵. Он сообщает, что полудницей страшат детей: «Ужо ты полудница съест»¹⁶. В редакционном примечании к этим сведениям приводится высказывание члена Комитета Михайлова: «Полудница, по понятиям народа, — хранительница поля с рожью, к ней относятся так: «Полудница во ржи, покажи рубежи, куда побежи». Нам случалось слушать, как пугают детей: «Не ходи в рожь, полудница обожжет»¹⁷. Позже П. С. Ефименко отнес к «категории нечистых духов ягу-бабу и полудницу» и писал: «Полудница есть та же ржица, ржицей называют потому, что живет во ржи; а полудницею — ходит во ржи в полдень»¹⁸.

Иным образ полудницы предстает в очерках Гуляева, где сведения о ней даются в приложенном словаре: «Полудница — воображаемое существо, представляемое в виде старухи в лохмотьях с волосами, всклокоченными и покрытыми отрепьями. Она охраняет огороды от опустошения детей»¹⁹.

В 90-х годах скудные сведения о народных представлениях о полуднице изредка поступали от корреспондентов Этнографического бюро кн. К. Н. Тешинцева и Русского Географического общества. Среди них заслуживает внимания корреспонденция А. Балова из Пошехонского у. Ярославской губ.: «Из остальных духов крестьянам Пошехонского уезда известны, между прочим, «ржаница» (по другим, «полудница» и «кикимора»).... «Ржаница или полудница» ходит в жаркие летние дни в подень по полям, засеянным рожью. Она заманивает с собою в глубину полей малых детей, которые долго блуждают среди высокой ржи, прежде чем выйдут на открытое поле. «Ржаницей» обыкновенно пугают маленьких детей, чтобы те не ходили в ржаные поля и не

⁶ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. т. III. М., 1971, с. 319.

⁷ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, М., 1865—1869, с. 137.

⁸ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Пг., 1916, с. 202.

⁹ Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М., 1957, с. 84.

¹⁰ Зеленин Д. К. Очерки..., с. 202.

¹¹ Максимов С. В. Нечистая, псевдомая и крестная сила. СПб., 1904, с. 80, примечание.

¹² Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 17.

¹³ Кагаров Е. Г. Религия..., с. 17.

¹⁴ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, с. 158.

¹⁵ Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 г., с. 17.

¹⁶ Памятная книжка..., с. 17.

¹⁷ Памятная книжка..., с. 17.

¹⁸ Ефименко П. С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии, т. 1., М., 1877, с. 17.

¹⁹ Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири. [Б/м], [б/г], с. 132.

мяли высокой ржи»²⁰. Именно эта корреспонденция, очевидно, и была использована С. В. Максимовым в его книге.

Незадолго до революции П. Г. Богатырев в Шенкурском у. Архангельской губ. записал следующую быличку: «Не знай, врали, нет ли. На меже траву жала, потом выскочила из межи полудница. «Что, — говорит, — попалась тепер!» И за ей бежать. Она до огорода добежала, опять вернулась обратно эта полудница»²¹. Уже здесь звучит сомнение в достоверности информации: «Не знай, врали, нет ли». Эта тенденция крайне характерна для позднейших рассказов о полуднице, информации, которые лишь изредка выходят за пределы поверия и лишь в незначительной своей части являются быличками или бывальщинами, т. е. суеверными меморатами или фабулатами.

Таким образом, в нашем распоряжении лишь крайне ограниченный материал. Все же мы можем установить, каковы были представления о полуднице у дореволюционного северного русского крестьянства, какие черты доминируют в ее облике. Это — дух женского рода, связанный с полднем, показывающийся во ржи или в огороде, охраняющий посевы, враждебный людям, особенно детям.

Полудница — не изолированный мифологический образ. Представления о ней входят в систему разнообразных поверий, связанных с полем. Отдельными своими функциями она аналогична прежде всего полевику и является как бы парным его образом, а также вихрю, кикиморе, русалкам, с которыми образ ее иногда совпадает и по внешнему виду. Теснее всего благодаря совпадению функций ее связь с полевиком, сведения о котором территориально распространены несколько шире и выходят за пределы русского Севера. Так, например, в Калужской губ. рассказывают про полевика, «что хозяйничает в поле»²².

В Смоленской губ. крестьяне считали, что «поля населяют полевики», рассказывали о нем, что он дух злой, насылает нездоровые ветры²³. Знали хозяина полей — межевого, с бородой из колосьев, и в Орловской губ. Воспитаник Вологодской духовной семинарии Порфирий Крупнов сообщает, что «крестьяне признают существование вихоря, полевиков и овипшиков». Он же записывает, что «вихорь в летние дни часто гуляет по пожням». Полевика, по его словам, крестьяне представляют молодым мужиком с очень длинными ногами, покрыт он шерстью огненного цвета, у него рожки и длинный хвост, которым он поднимает пыль. Корреспондент сообщает, что «полевик наблюдает за травой и хлебными растениями». Полевики бывают видимы в летние лушные ночи и «в жаркие летние дни, когда воздух бывает сильно

раскален»²⁴. Там же считали, что полевик изобрел пиво и вино. Обычно «заслуга» эта приписывается черту.

Корреспондент Тепишева сообщает быличку, записанную в Новгородской губ. о полевику, которого видела крестьянка, пошедшая искать коров, не вернувшихся со стадом. С поля подул сильный ветер. «Как оглянулась на поле и вижу, стоит кто-то весь в белом, да и дует, так и дует и свищет. Я испугалась и про коров забыла, убежала скорее домой. Алена говорит: «Коли в белом, — значит, полевой это»²⁵.

Знаменательно, что доказательством того, что рассказчице привиделся именно полевик, является белый цвет его одежд, т. е. одна из примет и полудницы. С полевиком полудницу роднит не только связь с полем, но и представления о нем как о враждебном человеку хозяине полей, связь его с ветром, вихрем, «блудом» (от глагола «блуждать») и даже белый цвет одежд. Это дает основание рассматривать полевика и полудницу как две ипостаси — мужскую и женскую, единого представления о полевом духе. Учитывая это, надо все же рассматривать эти образы отдельно, ибо каждому из них свойствен особый комплекс доминантных признаков.

Не меньше точек соприкосновения у полудницы и с русалками, на что в свое время обратил внимание Д. К. Зеленин²⁶. Русалки, как и полудницы, резвятся в цветущей ржи. Подмосковная крестьянка вспоминала, как ее мать в жаркий день видела во ржи русалок в белых холщевых рубашках с широкими расшитыми рукавами. Рассказывают, что русалки перевертывают и откручивают головы своим жертвам, похищают детей. Полудницы иногда, подобно русалкам, губят пойманных ими людей тем, что безжалостно щекотят их. Как у русалок, так и у полудниц длинные распущенные волосы.

В записях студентов Иркутского пединститута мы находим такой, совпадающий с описаниями русалок, портрет полудницы: «Обросшая женщина, косы по заднице, груди большие, красивая по себе, но только косматая и волосы будто бы на грудях есть»²⁷. Студентка 1-го курса того же института передала рассказ своей матери о том, как дед ее видел сидевшую на дереве полудницу, которая при виде его прыгнула в воду. На вопрос о том, в чем ее односельчане видят различия между русалками и полудницей, девушка сообщила, что «полудница типа что-то русалки. Она живет в воде. У нее такие длинные волосы всегда. Но русалка какая-то симпатичная. Вот говорят: «Ты как русалочка». У нее волосы причесапы. А у полудницы волосы распущены, неаккуратная вся».

²⁴ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, дело № 96, л. 17-18.

²⁵ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, дело № 703, л. 16.

²⁶ Зеленин Д. К. Очерки..., с. 262.

²⁷ Архив кафедры русской литературы ИГПИ. Материалы фольклорной экспедиции 1971 г. Запись Р. Базилишиной от А. Л. Кузнецова.

²⁰ Архив ГМЭ, ф. 7, оп. 1, дело 1779, л. 7.

²¹ Богатырев П. Г. Верования великорусов Шенкурского уезда. — Этнографическое обозрение, 1916, № 3-4, с. 55.

²² Архив, ГМЭ, ф. 7, оп. 1, дело 54а, л. 28.

²³ Архив, ГМЭ, ф. 7, оп. 1, дело № 1577, л. 17.

Информатор подчеркнула, что о полудницах у них много рассказывают, вместе с тем образ полудницы в ее информации настолько утерял свои доминантные черты, что она сообщила, что полудницы зимой бывают на проруби и при виде человека бросаются в воду²⁸. В данном случае можно не столько говорить о близости образа полудницы к образу русалки, сколько о том, что и те и другие, очевидно, в силу забвения старых поверий обозначаются одним и тем же именем и легко заменяют друг друга.

Отдельными чертами, в частности распушенными волосами, образ полудницы совпадает с представлениями о ведьме, которая «может, вылетев в трубу, лететь в поле, там с распушенными волосами она вершит в самую полночь с чертями и прочей нечистью разные свои дела и делишки»²⁹. Все эти информации говорят о том, что имя полудницы механически прикрепляется к женским мифологическим персонажам, причем в информации не сохраняются такие ее существенные черты, как связь с полем и с полднем.

Подобная размытость первоначального мифологического солярного образа особенно характерна для записей последних лет, т. е. для информации, которые явно спровоцированы вопросом собирателя. Сбивчивость, скомканность современных рассказов о полуднице объясняется тем, что они активно не живут в устном репертуаре и их с трудом вспоминают для записи, в угоду собирателям старательно восстанавливают в памяти рассказы, слышанные в детстве от стариков. Рассказы эти взамен мифологической интерпретации приобретают «исторические», рационально объяснимые черты: полудниц связывают с древней чудью, беглыми ссыльными и каторжанами. Вместе с тем ряд черт образа полудницы (женский пол, связь с полем, с огородом, враждебность к детям, распушенные волосы) сохраняется и в этих поздних версиях, что дает нам право связывать их с древней мифологической традицией.

Наиболее близки из числа записей последних лет к старым поверьям и рассказам о полуднице тексты, записанные в 1970 г. на р. Пинеге Г. Я. Симиной. Например: «Прежде-то ходили полудницы; щокотом защекоят(т) до смерти, татонька все рассказывал. До полудня они ничего не сделают, а с полдня с пожни уходить домой. Как жнут рожь, так полудницы-то сидят, скокоркаются все, руки-ноги эх вот складут. Теперь полудницы стали куда-то деваться, давно уже их нету. Тата в глаза-то не видывал их, а старухи-то жнут, так видали»³⁰.

В информации, записанных студентами МГУ в том же году в Холмогорском районе, уже утеряна такая существенная черта полудниц, как ее связь с полднем. Информаторы считают, что по-

лудницы ходили по ночам, от них закрывали ставни. Вспоминают, что полудницы ходили в поле, щекотали свои жертвы. Однако, «если кто в поле работает, того не трогали». При этом все информаторы ссылаются на слышанные ими рассказы стариков, подчеркивают, что видели полудницу очень давно («Это еще в первом веке было»), пытаются в ответ на расспросы собирателей рационалистически объяснить появление полудниц: «Здесь много ссыльных было. Может, они выходили». Или же: «Сказывали, что полудницы — это чудь, когда стали их новгородцы угонять, на Пинеге они и появились».

Такой же характер носят записи, сделанные студентами МГУ в 1971 г. в Пинежском районе. В одной из них о полуднице говорится как о женщине, жившей в древние времена: «Полудница людей горбушей косила. Умница, хитрая женщина. Полудница лежит до двенадцати часов, потом идет людей косить. В двенадцать часов все убегают домой. Она была женщина с длинными волосами, в годы пращура жила. Окошки в то время были маленькими, со ставнями. В полночь, у кого не были закрыты ставни, полудница разбивала стекла, а если кого встречала на улице, косила его. Зимой ее нету, а летом в кустах лежит. У них и одежда прежняя, домотканная. Их дикарями звали, к ним никто не ходил, кроме писарей и судей. Это рассказывал один старик Семп. Его родители помнили полудницу»³¹.

В рассказах о полуднице, записанных в последние годы студентами Иркутского университета, в образе полудницы подчеркивается черта, отмеченная еще С. Гуляевым: ею пугали ребят, чтобы они не лазили в огород. Все информаторы в один голос уверяли собирателей, что слышали эти рассказы в раннем детстве от дедов и бабушек. Вспоминали они эти рассказы, несомненно, в ответ на целенаправленный вопрос собирателя: «Не-е, ничё не знаю о полудницах об этих... Ими же раньше детей пугали. Если там ее не слушают, вот и говорят: «Полудница придет». Будто девки такие ходили и детей таскали. Это вот детей пугали раньше. Только это все неправда, все неправда! Не верьте, девчонки!»³²

В поздней сибирской традиции в облике полудницы твердо сохраняется образ, отмеченный еще С. Гуляевым — образ страшной взлохмаченной старухи, сторожащей огорода: «Полудница — она в огороде сидит. Сначала маленькая, черная, как кошка. А потом растет, растет — и до самого неба. А волосы-то длинные, белые. Если пойдешь в огород, она тебя схватит. Это мама моя сказывала, еще когда я девчонкой была, ну годов восемь»³³.

²⁸ Запись Шастиной Е. И. Иркутск, 1976 г.

²⁹ РО ИРЛИ АН СССР, Р. V, колл. 114, п. 8, № 3, л. 14. Место записи неизвестно.

³⁰ Личный архив Симиной Г. Я. Запись 1970 г., дер. Кеврола Пинежского р-на Архангельской обл.

³¹ Архив кафедры фольклора МГУ. Северная экспедиция 1971 г., Тетр. № 20, № 53, Архангельская обл., Пинежский р-н, дер. Еркино.

³² Архив Иркутского Гос. Университета. Записано в 1971 г. в с. Башкирово Шелюгунского р-на Читинской обл.

³³ Архив Иркутского гос. университета. Записал в с. Даякон Шелюгунского р-на Читинской обл. от С. Лемченко, 56 лет, студент ИГУ А. Кукса.

То же и в другой записи: «Мне еще в детстве бабушка все говорила: «Не рви редиску одна. Если пойдешь без меша, тебя полудница пойма!» Я говорю: «Но и чё будет? А на кого она похожа?» А она: «На ведьму, на старуху». Описывала ее внешность, что у нее ни зубов, ничего нет, древняя старуха»³⁴.

Обыкновение пугать ребят «полудницами», что бы они не лазили в огород и не рвали зелень, сохранилось и по сей день во многих селах Читинской области, несмотря на то что представления о полуднице и ее функциях, как правило, самые смутные: «Ну вот, чтобы горох поспелить, а ребятки ведь тащат его, сладко ведь... Дак вот, чтобы их напугать, ложат шубу туды ко грядке, что дескать вот полудница-та, а что такое полудница, я и теперь не представляю»³⁵.

Крайне характерен для современного бытования поверий о полуднице, переставших быть поверьями, рассказ А. К. Колегова 1896 г. р. о том, как он пугал полудницей своего внука: «Полудницей, знаете, детишек у нас пугали. Если по до времечка (или не созрело чё там: горох, огурцы) — вот их пугали. Девочек, мальчиков — озорников этих. «Не ходите! Во-он там, в огороде-то полудница!» — «Да как полудница?» — «А во-он, вои! Смотрите!» — Они тожно оттуда и бегут, ребяткишки. Боятся полудницы... А полудница — это что-то сверхъестественное, страшно как-то. Не шибко злая, но озорников наказывала, которы преждевременно рвут овощи. А вид у нее, стало быть, под вид бабы-яги. Как баба-яга страшна! Я Сережку напугал. Он, значит, все в огород лезет, внук-от. Ну, рвет, рвет... А мне и потом моя жена говорит: «Сережка вот в огород, в огород. Справу с ним никакого нету». А я потом дожжевой плащ взял, выворотил, шапку каку-то стару надел, взял палку толсту. И вот она подпесла его к воротам-то: «Вон там полудница». А я оттуда вышел, старый-то пес. Дак ить он аж затрясся. Она мне тожно кричит: «Брось все это! Напугали парнишку-то». Я и бросил. И с тех пор покаялся пугать ребяткишек»³⁶.

Итак, как правило, перед нами не былички, не момораты или фабулаты и даже не поверья, а лишь «свидетельские показания» о том, что в старицу бытовали рассказы о полуднице, что в устах стариков жили поверья о ней.

Несколько ближе в жанровом отношении к быличке следующая информация: «Жали. Было это со старухой. Время-то солнце уже склоняется вот эх уж, с поля уходи — полудницы. Полудницы тут уголят, защекотят, порешат человека. И вот, говорили, одна женка на Пузовочке у нее жала. Жала да поглядела — никого

нету: «Дай еще снопа панесу». Рано снопа не донесла — прилетела полудница, ее и схватила щекотать. Щекотит вот она панесерт. Вот хоть или меня до тех пор, пока до смерти не защекотит. А вниз повались — отступитесь»³⁷.

Быличка о полуднице, перекликающаяся с рассказами о полуднице, записана в 1975 г. и в Полесье: женщина, копавшая картошку, вдруг увидела страшного черного человека. Она кинула тяпку, хотела закричать, бежать, но не смогла. Спаслась она тем, что произнесла: «Господи, помоги». Когда она рассказала о случившемся с ней матери, та сказала, что это был полудзенник, и прибавила, что по полудни ходят умершие нечистой смертью³⁸. И в той, и в другой быличке осязтимая связь не только с представлениями о полевике, но и о русалках — заложных покойниках, враждебной человеку нечистой силе, щекочущей свои жертвы.

Поскольку в сравнительно многочисленных записях быличек последних лет сведения о полуднице крайне смутны, неопределенны, частично утеряли свои доминантные черты и, как правило, добыты искусственно, т. е. целенаправленными вопросами собирателя, они могут рассматриваться только как рудименты, доказывающие наличие в недавнем еще прошлом русских поверий и рассказов о полуднице.

В пользу древности этого образа русской мифологии говорит общность его с представлениями о полевых духах других славянских народов, в поверьях которых обнаруживается при наличии ряда локальных деталей весь комплекс доминантных черт русской полудницы (женский пол, солярный характер, связь с полднем, враждебность к людям, в частности к детям). Совпадает и характер позднейшей трансформации образа от верования к средству воспитательного воздействия. Наконец, совпадают берущие начало от обозначения полудня и имени этого полевого духа в поверьях, меморатах и фабулатах разных славянских народов: чешская *polednice*³⁹, польская *poludnica*, *przepoludnice*, *poludniowka*⁴⁰, сербобулицикая *ripoldnica*⁴¹, словенская *poludnica*⁴², словацкая *polednice*⁴³.

Все это дает полное основание считать, что русская полудница, о которой еще и сейчас помнят в Архангельской обл. и Сибири. —

³⁷ Архив кафедры фольклора МГУ. Материалы Северной экспедиции 1972 г. Запись Н. Б. Ивановой.

³⁸ Личный архив Страхова А. Б.

³⁹ См.: *Mačal H.* Nakres slovenskeho bajeslovi. Praha, 1891, s. 134; *Bajeslovi slovanske*, 1907, s. 104; *Niederle L.* Slovenske starozitnosti, dil II, sv. 1. Praha, 1924.

⁴⁰ См.: *Bystron J. S.* Zwyczaje žniwiarskie w Polsce. Kraków, 1916, гл. 1; *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian, cz. 2, zesz. 1. Kraków, 1934; *Ou жв.* Atlas Kultury ludowej s Polsce. Kraków, 1934, карта 7.

⁴¹ См.: *Černý A.* Istoty mityczne Serbow lužyckich. — *Wisła*, t. 9, s. 280; *Meiche* Sagenbuch des Königsreichs Sachsen. Leipzig, 1903, S. 353.

⁴² См.: *Moszyński K.* Kultura..., s. 697.

⁴³ См.: *Polická J.* Du surnaturel dans les contes slovaques. — *Revue des études slaves*, 1922, n. 2, p. 118.

³⁴ Архив Иркутского гос. университета. Записано в 1971 г. в пос. Газимурский завод от шофера В. К. Кузнецова 1912 г. р.

³⁵ Архив Иркутского гос. университета. Записана в 1971 г. в пос. Шелопугино Читинской обл. от Д. С. Егорова 1909 г. р. студентка ИГУ Е. Какунина.

³⁶ Архив Иркутского гос. университета. Записано в 1976 г. в пос. Газимурский завод Читинской обл. от А. К. Колегова.

древнее общеславянское мифологическое существо. Прав был А. Н. Афанасьев, подчеркивая общеславянскую сущность полудницы. Приводя весь комплекс доминантных черт этого общеславянского полевого духа, он писал, что, по мнению лужичан, в пылы вихрей летают жепские мифические существа⁴⁴, что лужицкая полудница «является на поля допрашивать женщин, как должно обрабатывать лен, и тем, которые не сумеют дать ей ответа, свертывает шеи»⁴⁵. Он указывает, что не менее опасна и чешская полудница: она бродит по нивам в полуденное время и подменивает оставленных без присмотра детей. Недаром детям грозят: «Вот придет полудница и возьмет тебя»⁴⁶.

Славянская полудница, по свидетельству собирателей, — существо противоречивое, как и другие духи природы. О ней рассказывают много страшного, но она делает порой и добро. И. И. Срезневский, суммируя сведения о сербо-лужицкой приполднице, пишет, что это высокая прекрасная девушка, она выходит в жару около полудня, завернута в белое, расчесывает волосы, поет, расспрашивает жниц: рассердившись, сворачивает жертве голову. Он сообщает, что жниц, оставшихся в неурочное время работать в поле, в шутку спрашивают: «Разве не боишься, что упадет на тебя приполдница?»⁴⁷.

С поверьями о приполднице у лужичан связаны многие запреты: не сеять в полдень, не оставлять в полдень одних в поле и др. Сообщая эти запреты, рисуя портрет приполдницы — высокой стройной женщины в белой одежде, — В. Шуленбург сообщает поверье, что если в поле встретится приполдница, надо, чтобы спастись от нее, до 12 часов рассказывать ей о чем-нибудь одном⁴⁸. Именно этот образ красивой и вместе с тем коварной жепщины в белых одеждах запечатлен на картине сербо-лужицкого народного художника Мартина Новака «Prepoldnica a Wochosanka»⁴⁹.

О славянской демонологии, связанной с полем, существует огромная литература, частично указанная выше. Сведения о славянских духах поля суммированы в работах французского исследователя Руже Кайуа⁵⁰. Нельзя не согласиться с его утверждением, что у разных славянских народов образ полудницы в основных его чертах крайне константный, единый и разнится только в малозначительных деталях⁵¹. Он справедливо полагал, что славянские материалы убедительно показывают, что «сдвинные мифоло-

гические представления, связанные с полднем, развивались в каждой социальной среде, принимая локальные особенности в зависимости от климатических условий, уровня цивилизации и традиции»⁵².

Р. Кайуа подчеркивает особую активность славянских полуденных духов в жаркое время года и дня, сообщает, что они охраняют поля и враждебны детям. Появление последнего мотива он объясняет тем, что полуденный жар вреден для детей, этим же объясняются запреты работать в поле в полдень. Что же касается мотива похищения детей, то, по мнению Кайуа, он привнесен в славянские поверья о полевых полуденных духах чужеземной традицией. Что касается русского фольклора, мотив этот, связанный с представлениями о лешем, русалках, черте, мог легко прикрепиться к полуднице, поскольку он характерен для нечисти в целом.

Связь полуденных духов с вредоносным вихрем, по мнению Кайуа, встречается только у чехов и изредка — у поляков. Однако она наблюдается, как мы имели возможность убедиться, и в русских поверьях.

Заслуживают внимания наблюдения Кайуа над трансформацией поверий о полуденных духах; при исчезновении веры в мифологические существа их образ используется как средство педагогического воздействия⁵³. Аналогичный процесс, как указано выше, имеет место и на русской почве. Интересно, что при этом, как отмечает Кайуа и как мы видим на примере сибирской традиции, славянская полудница утрачивает свой солярный характер и характеризуется как страшная безобразная старуха⁵⁴.

Кайуа считает органичными в образе полудницы эротические мотивы, причем связывает их с античными истоками представлений о полуденном божестве. В русском фольклоре эти мотивы связаны преимущественно с образом русалок, которые лишь на основании связи с цветущей рожью входят в круг поверий о полуднице.

Итак, мы убеждаемся, что при известных локальных различиях у славян едины не только сама модель мифологических солярных женских образов, связанных с полем, но и их историческая трансформация в «буку», в существование которой уже не верят взрослые, по которой по традиции пугают детей до настоящего времени. Даже переодевание с этой целью стариков, т. е. использование маски полудницы, совпадает в нашей северной деревне и в Праге. Приведенные примеры и наблюдения собирателей и исследователей достаточно убедительно говорят о том, что перед нами единое древнее общеславянское поверье, варьирующееся лишь в отдельных деталях, но по существу меняющееся не столько в традиции разных народов, сколько во времени.

⁴⁴ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения, т. I, с. 329.

⁴⁵ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения, т. III, с. 76—77.

⁴⁶ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения, т. III, с. 311.

⁴⁷ Живая старина, 1890, вып. II, с. 59.

⁴⁸ Willibald von Schulenberg. Wendische Volkssagen und Gebräuche aus dem Spreewald. Leipzig, 1880, S. 85—93.

⁴⁹ Wamile serbskoho Inda Mercin Nowak Njechorski. Krakow, 1950, s. 61.

⁵⁰ Cailliois R. Les spectres de midi dans la demonologie slave. — Revue des etudes slaves, 1936, n. 16; 1937, n. 17.

⁵¹ Revue des etudes slaves, 1937, n. 17, p. 83.

⁵² Revue des etudes slaves, 1937, n. 17, p. 92.

⁵³ Revue des etudes slaves, 1937, n. 17, p. 88.

⁵⁴ Revue des etudes slaves, 1937, n. 17, p. 88—89.

Если мы с достаточными основаниями можем в отношении славянских народов говорить о едином праисточнике представлений о полуденном божестве, то несколько по-иному дело обстоит с взаимоотношениями русских поверий о полуднице и мифологией угро-финнов. В славянских поверьях полудница предстает как опасное, страшное, смертоносное существо, несущее гибель, бедаром А. Блок говорит об «ужасе», который возбуждает в нем услышанное в Боблове поверье «Она мчится по ржи». Это солярный дух, воплощение губительного солнечного удара. В системе угро-финской мифологии это прежде всего мать-ава, хранительница поля. Вместе с тем этот образ рядом своих функций и прежде всего связью с цветущей рожью близок к славянским полудницам.

Покровители и хозяйева поля постоянно упоминаются в мордовских молянах, свадебных и календарных обрядах. «Наиболее резкие отпечатки язычества, — писал этнограф П. Масленников, — сохранились в верованиях мордвы. Они еще знают Пакся-аву, или полевою старуху». П. Масленников установил, что каждая деревня имеет свою Пакся-аву, свою хранительницу поля, она безвредна для человека до семенова дня (17 августа), после которого ее следует остерегаться. Он сообщал, что во время жатвы при ночевке в поле перед спом молятся богу и Пакся-аве⁵⁵.

У эрзи еще недавно существовал обычай оставлять в поле некоторое количество колосьев и, связав их, класть в середину дар Розь-аве, т. е. покровительнице, хозяйке ржи⁵⁶. П. И. Смирнов сообщал, что мокша и эрзя в равной степени убеждены в существовании особых «хранителей» возделанных человеком полей. Таковыми он считает у мокши Паксязыр-аву, у эрзи — Паров-аву⁵⁷. По представлениям вятских черемис, поля бережет полевой дух Кава-Юмо⁵⁸.

Помимо этих, достаточно далеких от русской полудницы, представлений о хозяйевах поля (очевидно, исконном слое в угро-финских верованиях), в них обнаруживается и другой пласт верований, образная система которых более близка к славянским полудницам. Так, например, у пермяков П. И. Смирнов обнаружил рассказ о Вун-шорике, которую он, имея на это основания, прямо назвал полудницей: «Период цветения ржи представляет собой у пермяков время десятилетия Вун-шорики, полудницы. Она расхаживает по межам и волцует цветущую рожь»⁵⁹. «В былое время, — сообщает он вслед за этим, — пермяки в полдень забира-

лись в избы, закрывали окна кошмами и сидели тихо. Детей не выпускали на улицу, у баб, которые выходили колотить холсты, десятник отбирал их»⁶⁰.

О пермяцкой полуднице писал и В. М. Янович: «Православный пермяк верует в множество других второстепенных духов. В поле живут полудницы»⁶¹. Он дает и описание полудницы: «Полудница по виду — здоровенная баба, всегда одетая в вывороченную навыворот шубу. Ровно в полдень она выходит из земли позавтракать, и тогда ей не попадается: в припадке злости она может съесть всякого, в остальное время она — существо безобидное»⁶².

О близости к русской полуднице некоторых представлений угро-финнов о богине, живущей во ржи, говорят и зырянские материалы конца XIX в.: В. В. Кайдацкий упоминает зырянскую «богиню, живущую во ржи и охраняющую ее», по имени «полдничка»⁶³. «Теперь, — пишет он, — вера утрачена» и добавляет, что боятся ее только дети, старики же считают, что она ушла куда-то, рассердившись на маловерие. Имя богини «полдничка» (полднічка) в словаре П. Савваитова переводится как полудница, «которая, по мнению зырян, живет во ржи»⁶⁴. Все это дает основание принять точку зрения Н. С. Трубецкого, усматривавшего в мифологии угро-финских народов, в частности в мифе о богине, ходящей в полдень по полю и вступающей в разговоры со жницами, влияние славянской полудницы⁶⁵.

Склонен констатировать славянское влияние на поверья о так называемых растительных демонах и эстонский исследователь О. Лоритс, считающий, что именно в этом разряде эстонских поверий особенно ощутимо влияние чужой мифологии⁶⁶. Он, с одной стороны, устанавливает наличие немецкого влияния в поверьях Западной Эстонии, а с другой стороны, ставит вопрос: не является ли русская полудница прототипом одного образа восточноэстонских поверий, а именно — «ржаной девушки», которой в период цветения ржи следует бояться в полдень? Учитывая сложность генетических связей эстонской мифологии с поверьями приволжских и пермских угро-финнов, Лоритс отмечает бесспорное влияние на последние русских поверий.

Таким образом, соответствия некоторых угро-финских и русских версий о духах поля, в частности о полдненных женских духах, объясняются не только общетипологическими предпосыл-

⁵⁵ Масленников П. Из быта мордвы с. Кузеньяво Алатырского уезда Симбирской губернии. — Известия Общества антропологии, истории и этнографии при Казанском университете, т. XXIX, вып. 4. Казань, 1968, с. 194.

⁵⁶ Архив Мордовского Научно-исследовательского института. И. 494, л. 8, запись 1958 г.

⁵⁷ Смирнов П. И. Мордва. Казань, 1895, с. 201.

⁵⁸ Смирнов П. И. Черемисы. Казань, 1889, с. 187.

⁵⁹ Смирнов П. И. Пермяки. Казань, 1891, с. 267—268.

⁶⁰ Смирнов П. И. Пермяки, с. 268.

⁶¹ Янович В. М. Пермяки. — Живая старина, 1903, вып. 1, с. 56.

⁶² Янович В. М. Пермяки, с. 56.

⁶³ Кайдацкий В. В. Из материалов по этнографии сысольских и вычегодских зырян. — Этнографическое обозрение, 1889, № 3, с. 116.

⁶⁴ Савваитов П. Зырянско-русский и русско-зырянский словарь. СПб., 1850, с. 171.

⁶⁵ Трубецкой П. С. К вопросу о золотой бабе. — Этнографическое обозрение, 1907, № 1—2, с. 58.

⁶⁶ Looits O. Estnische Volksdichtung und Mythologie Tartu, 1932, s. 43; *On же*. Grundzüge des estnischer Volkslaubens, B. II. Heft 1. Lund, 1951, S. 78.

ками, но и конкретным славянским влиянием на мифологию ряда угро-финских народов.

То же можно сказать, если сопоставлять русские поверья с немецкими поверьями и суеверными меморатами о духах, связанных с полем или солнцем. Лишь часть из них крайне близка славянским поверьям, что давало основания ряду исследователей считать их «опемеченными» славянскими представлениями о полуднице⁶⁷. Первые сведения о немецкой «ржанице» относятся к XVII в., рассказы о ней (Roggenmuhle) неоднократно фиксировались немецкими собирателями и исследователями, начиная с братьев Гримм⁶⁸. Однако, как правило, эти рассказы не несут в себе всего комплекса доминантных признаков, которые мы наметили как характерные для славянских поверий о полуднице.

Отдельные соответствия русской полуднице мы находим в литовском и латышском фольклоре. В литовских преданиях они обнаруживаются в образе Pietu gene — полуденной женщины и в образе Balta mergele — белой девушки. Полного же соответствия полуднице в литовском фольклоре нет. В каталогах народной прозы (в каталоге И. Балиса 1931 г. учтено 16 000 текстов, в новейшем каталоге Б. Кербелите — свыше 35 000) отмечено лишь четыре предания, связанных с жнивьем. Так, в 1902 г. в Вилковишском у. записана следующая информация: «Когда я был маленьким, рассказывали о бабах из ржи (Ragru bobes) и пугали ими детей» (LMD, 1, 336/4).

В Тракайском у. в 1910 г. записана следующая, достаточно далекая от русских поверий быличка: Ионас Микалаускас и Пятрас Скарнявичус пасли быков накануне св. Ионаса, в полночь они увидели — по ржи бежит женщина с распущенными волосами, в одной рубашке; они стали ее ловить, но не смогли поймать; начали бросать в нее топорами — рогана (т. е. ведьма) похватала топоры и спряталась во ржи; утром не пашли ни ведьмы, ни топоров (LMD, 1, 209/2).

Остальные два поверья касаются последнего снопа и засеваания холмов и описывают происки коварной Лауме. Связывать их с полудницей нет оснований.

На латышские (довольно далекие и порой произвольные) соответствия русской полуднице указывал В. Маннгардт в статье о латышских солнечных мифах⁶⁹. В книге А. Анцелане мы находим рассказы о призраках, среди которых встречаются и красивые девушки, которые, как правило, являются в полночь и лишь изредка — в полдень⁷⁰. Предания эти связаны с рассказами о кладах и провалившихся замках, т. е. входят в совершенно

ипую повествовательную систему, чем поверья о полуднице. То же можно сказать о латышских песнях, в которых поется о матери полей, которая заботится об обильном урожае и антропоморфном полевом духе Юписе, именем которого называют последний сноп, а также зерно-двойчатку.

Латышские и литовские предания настолько далеки от русских поверий о полуднице, что на их основании можно только лишний раз констатировать широкий ареал существования поверий, связанных с солнцем и полем, но не говорить об общности их с русскими поверьями о полуднице. На это даже меньше оснований, чем в отношении к немецким поверьям. Немецкая Roggenmuhle прочно связана с полем, она властна увеличить урожай или погубить его. Будучи бездетной, она охотно играет с детьми и даже похищает их, особенно младенцев, положенных на межу⁷¹. Ею пугают детей. Однако она не носит столь ярко выраженного солярного характера, как славянская полудница, и не связана столь неразрывно с полднем. Очевидно, и здесь не может идти речь об общем первоначальном источнике, который мы имеем право предполагать в традиции разных славянских народов.

Нет оснований предполагать и прямое взаимодействие между немецкими и русскими преданиями, подобно тому, как между немецкими и эстонскими или немецкими и чешскими поверьями о полевых духах. Таковы же и немецкие предания, записанные в Саарской обл. о «ржаной бабе», которая в прошлые времена оберегала рожь и погубила многих детей, собиравших во ржи васильки⁷². На основе подобных рассказов поэт Густав Мюллер (1868—1938), автор многочисленных баллад и песен в народном стиле, создал популярную балладу «Die Roggenmuhle» о ребенке, погубленном поцелуем «ржаницы»⁷³. Пелзья не вспомнить аналогичную знаменитую балладу К. Я. Эрбена.

Предания о «ржаной матке» входят в единый цикл немецких суеверных рассказов о духах поля, в которых фигурируют также полевик (Kornmännl), ржаной страх (Roggenschreck), ржаной волк (Roggenwolf), а также женское существо (Schmarkenweibl), которое охраняет от детей луга. Множество таких рассказов было записано в свое время в Померании⁷⁴. Сравнительно недавно многочисленные рассказы о немецких полевых духах были опубликованы Ульрихом Бенцелем. Среди них и рассказ о сней, как василек, ржанице, которая градом уничтожила посевы скупых хозяев⁷⁵.

⁶⁷ *Grau D.* Das Sonnengespenst. Bonn, 1966, S. 124.

⁶⁸ Deutsche Sagen herausgegeben von den Brüdern Grimm. Erster Band, Dritte Auflage. Berlin, 1894, N 90, S. 75.

⁶⁹ *Mannhardt W.* Die lettischen Sonnenmythen. — Zeitschrift für Ethnologie, 1875, B. 7.

⁷⁰ *Анцелане А.* Латышские народные предания. Рига, 1962, с. 132—133.

⁷¹ *Mint-Wendlandt W.* Erzählgut der Kurischen Nehrung. — In: Schriften des Volkskund-Archivs, B. 9, 1961.

⁷² *Lohmeier K.* Die Sagen von der Saar. Saarbrücken, 1935, N 160.

⁷³ *Müller Th., Kraft H.* Das Balladenbuch. Berlin, 1960.

⁷⁴ *Ulrich Y.* Volkssagen aus Pommern und Rügen. Stettin, 1886.

⁷⁵ *Benzel U.* Volkserzählung aus dem nördlichen Böhmenwald. — In: Schriften des Volkskunde — Archivs, B. 5, N 86, Marburg, 1957, S. 25.

А. В. Гуря

Ареал распространения представления о солярных полуденных духах (*daemonium meridianum*) мужского и женского рода крайне широк. Он охватывает всю Европу⁷⁶. Духи полдня отмечены также в африканских и юго-восточных азиатских традициях. В связи с этим нельзя установить генетических связей этих традиций или их взаимодействия, а можно говорить лишь об очень общих типологических соответствиях русской полуднице в мировом масштабе, при этом, если под типологией в широком смысле понимать, как предлагает Б. Н. Путилов, «закономерную, обусловленную рядом объективных факторов повторяемость в природе и обществе, которая обнаруживает себя в предметах и явлениях, в свойствах и отношениях, в элементах и структурах, в процессах и состояниях»⁷⁷.

В исследуемых нами поверьях немецкий исследователь Дитрих Грау различает два основных момента: появление в полдень и злобность⁷⁸. Это дает основание для типологического сопоставления крайне широкого материала.

Целесообразно сужение круга этих сопоставлений и привлечение лишь тех параллелей, которые совпадают с образом русской полудницы во всем комплексе его признаков. Таковы, с одной стороны, поверья о полуденном духе поля жепского рода, бытующие в славянской мифологии, и, с другой стороны, поверья, известные угро-финским народам и частично — немецкой традиции. Межэтническая общность русских поверий со славянскими объясняется генетическими предпосылками, общность же их с угро-финской и немецкой мифологией в ряде случаев вызвана влиянием, подготовленным и поддерживаемым типологическим соответствием не только мифологической системы, но и всей фольклорной традиции и духовной культуры в целом.

Образ зайца в славянской народной культуре представлен в самых разнообразных формах: в поверьях и приметах, обрядовых действиях или предметах, игровой пантомиме с элементами драматического действия (ряженье), в танце и словесном фольклоре (в различных песенных жанрах, обрядовых приговорах, заговорах, загадках, пословицах, поговорках и сказках).

Песенный фольклор, пожалуй, наиболее богат мотивами, связанными с образом зайца. Так, широко распространены хороводы «Зайньки», сопровождающиеся пением песни про зайца. Такие хороводные и игровые песни встречаются на Севере и на Урале, в западной России и у русских в Латгалии, в центральных и южных районах России, на Украине и в Белоруссии¹.

Сюжетно к ним примыкают плясовые песни². Хороводы, связанные с образом зайца, встречаются и у других славян. В Гер-

¹ Соболевский ВВП, № 499; Песни Печоры, № 253; Игры народов СССР, № 587, 588; Шадрин ЛЗГПН, с. 91, 98—101; СРНГ, с. 105, 106 (Архангельская губ.); Соболевский ВВП, № 682; Шейн В., № 342, 514; Иваницкий ИСПИЗ, № 410—412; Миш и Савушкина СПВО, № 38, 93; Ефремов ВФ, № 4, 5; СРНГ, с. 105 (Вологодская губ.); Васнецов ПСВР, № 114; Соболевский ВВП, № 493 (?); Шейн В., № 350 (Вятская губ.); Соболевский ВВП, № 685 (Пермская губ.); СРНГ, с. 105 (Пермская губ., Урал); Снегирев РПНСО, с. 36; Голейзовский ОРНХ, с. 141 (Костромская губ.); Соколовы СИБК, № 371, 372; 378, 379; Соболевский ВВП, № 497 (?), 498, 683; Шейн В., № 339, 349, 513; Голейзовский ОРНХ, с. 138—139; Бонфельд РНПВО, № 51; СРНГ, с. 105 (Новгородская губ.); Соболевский ВВП, № 684 (Петербургская губ.); Голейзовский ОРНХ, с. 139 (Псковская губ.); Фридрих РФЛ, № 393—395 (Латгалия); Шейн В., № 345 (Тверская губ.); Соболевский ВВП, № 495, 509, 513; СРНГ, с. 106 (Ярославская губ.); Голейзовский ОРНХ, с. 140—141 (Московская губ.); Игры народов СССР, № 43, 586; Народные лирические песни, с. 376—377; Соболевский ВВП, № 505 (Владимирская губ.), № 687 (Уфимская губ.), № 594, 648, 686 (Казанская губ.), № 507; Шейн В., № 352, 353; Голейзовский ОРНХ, с. 140 (Тульская губ.); Соболевский ВВП, № 508 (Рязанская губ.), № 506 (Тамбовская губ.), № 494, 495 (Воронежская губ.), № 496; Игры народов СССР, № 59 (Курская губ.); Акимова ФСО, № 204, 205 (Саратовская обл.); Игры народов СССР, № 39, 40 (Кубань), № 39, 41 (Харьковская губ.), № 38 (Полтавская, Волынская губ.); Жаргонные песни, № 331 (Минская обл.).

² Соболевский ВВП, № 576 (Олопецкая губ.); Шейн В., № 344 (Вологодская губ.), № 348 (Вятская губ.); Серебрянников МСИС, № 12 (Пермская губ.); Народное творчество Дона, с. 218—219 (Кубань, Дон).

⁷⁶ Grau D. Das Sonnengespenst...

⁷⁷ Путилов Д. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Л., 1976, с. 9.

⁷⁸ Grau D. Das Sonnengespenst..., S. 127.



Рис. 3. Жанровый состав песен о зайце

цеговине, например, известно «зечко коло», в котором участвуют мужчины: в круг выпускали пойманного зайца и мужчины с пением двигались по кругу, не давая зайцу выбежать из него. Хоровод продолжался до тех пор, пока зайцу не удавалось сбежать (Gasparini MS, p. 667). В Великопольше детская хороводная игра с бегом называется «zajaczki». Кроме того, повсеместно в Польше распространена игра «w zajaczki», которая сопровождается пением специальной песни про зайца (Fischer LP, s. 194).

Образ зайчика встречается в шуточных песнях и частушках, а также в детском фольклоре: в колыбельных песнях Архангельской обл.³, в игровых и хороводных песнях детей, детских

³ Песенный фольклор Мезени, № 188; Русские народные песни Карельского Поморья, № 173.

припевках, прибаутках, закличках, дразнилках⁴ и считалках⁵.

Образ зайца имеется и в песнях, приуроченных к календарным праздникам. Здесь можно назвать курскую и уфимскую колядки⁶, белорусскую колядную хороводную⁷, тульские и рязанские святочные подблюдные песни⁸, харьковскую веснянку⁹, костромские, егорьевские¹⁰, пермскую и смоленскую троицкие¹¹ и белорусские живниные песни¹².

Особое место занимает образ зайца в свадебном обряде. Свадебные песни про зайца зафиксированы у восточных славян во многих районах: в Архангельской обл. поется в предсвадебную неделю (зайка скочил в одну сторону — золото схватил, в другую — там глубокая река, затем просьба молодой паре поцеловаться)¹³; у русских в Латгалии могла использоваться как игровая на свадьбе (девушка просит зайчика не ходить по сенам, не топтать, обещает лечь с ним, затем — с любимым)¹⁴; в Саратовской обл. исполнялась на сговоре (зайца побил за то, что он щипал в огороде капусту)¹⁵; в Калужской губ. поется во время дележа каравае в доме жениха в день венчания (зайчик переходит глубокую реку)¹⁶; в Смоленской губ. поют перед приездом жениха к невесте (писарь-жених побил зайку) и в доме жениха, перед отправлением жениха к венчанию (жених бьет зайку за то, что он перебежал ему дорогу)¹⁷; у русских переселенцев Харьковской губ. поется в день венчания, когда испечется каравай (за-

⁴ Шейн В., № 222 (Тверская губ.); Можаровский ОЖКД, с. 141 (Казанская губ.); Акимова ФСО, № 209, 214 (Саратовская обл.); Иванов ИКДКУ, с. 74 (Воронежская губ.), № 89 А, Б, В (Харьковская губ.); Чубинский ТЭСЭ, № 57 А (Киевская губ.), № 57 Б (Подтавская губ.); Дзцячы фальклор, № 936 (Белоруссия), № 492, 493 (Могилевская губ.), № 937 (Гродненская губ.), № 491; Шейн БНП, № 60, 76 (Витебская губ.).

⁵ Соколовы СПбК, с. 486 (Новгородская губ.); Кедров МЛНГ, с. 404 (Петербургская губ.); Серебренников МСПС, № 34, 37, 40, 45, 46 (Пермская губ.); Шейн В., № 252 (Тульская губ.); Игры народов СССР, № 58 (Курская губ.); Фридрих РФЛ, № 597 (Латгалия); Дзцячы фальклор, № 803, 905 (Смоленская губ.), № 1028 (Виленская губ.), № 881 (Белоруссия), № 450, 745 (Витебская обл.), № 811, 813, 869 (Минская обл.); № 746 (Могилевская обл.), № 814 (Гомельская обл.); Игры народов СССР, № 49 (Харьковская губ.). Среди других славянских народов детские игры и считалки, в которых фигурирует заяц, есть у сербов (см.: *Ђорђевић* СНИ, с. 134—135, 171, 222).

⁶ Поэзия крестьянских праздников, № 41, 62.

⁷ Зимовья песни, № 621 (Витебская обл.).

⁸ Шейн В., № 1682, 1123, 1130; Поэзия крестьянских праздников, № 273.

⁹ Иванов ЖПККУ, № 47.

¹⁰ Поэзия крестьянских праздников, № 454, 455.

¹¹ Шейн В., № 1207, 1254.

¹² Живниные песни, № 251 г (Витебская губ.), № 273а (Гродненская обл.). Сравни также чешскую дождичную песню, в которой упоминается заяц: Zibrť VchZLC, s. 396.

¹³ Колпакова ЛРС, № 94.

¹⁴ Фридрих РФЛ, № 395.

¹⁵ Акимова и Архангельская ПСЧСП, № 25.

¹⁶ Шереметьева ХОП, с. 239.

¹⁷ Добровольский СЭС, № 96, 97, 601.

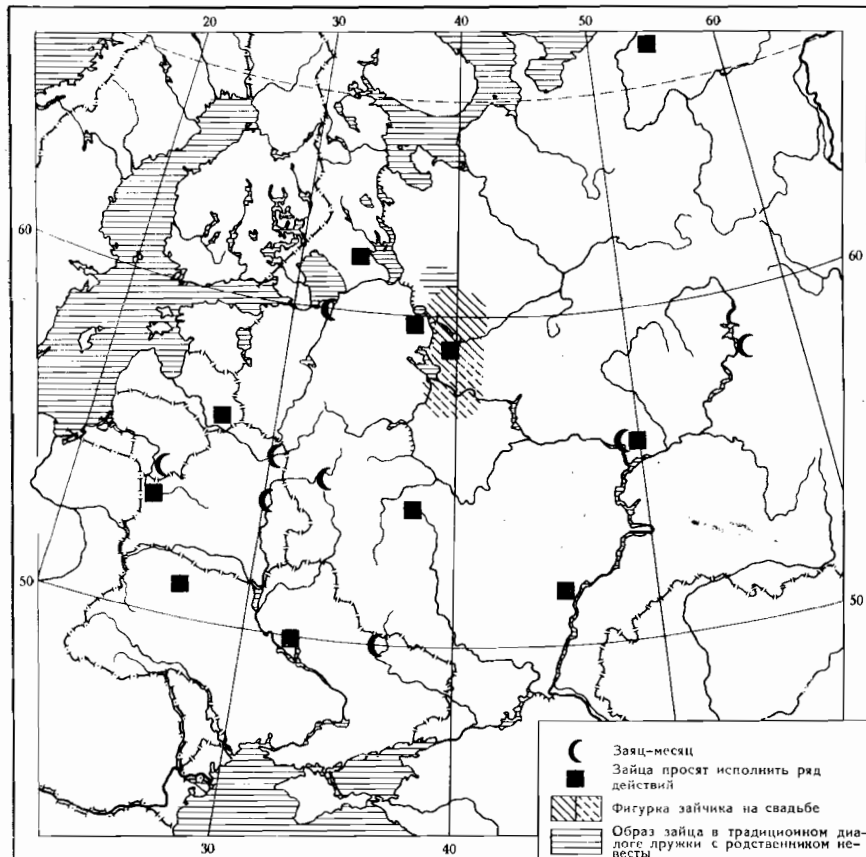


Рис. 4. Фольклорные мотивы, связанные с образом зайца. Заяц в свадебной обрядности

инька заглядывает в печь, смотрит, не готов ли каравай)¹⁸; в Подольской губ. поют на «перезве», обряде в доме невесты после свадьбы, в котором участвуют лишь замужние женщины (заяц плачет, что оп шигде не мог найти капусты)¹⁹; в Украинском Полесье (Черниговская губ.) исполняют участники поезда перед отъездом к невесте (зайчик скачет по саду — невеста выглядывает из сеней, чтобы увидеть жениха)²⁰; в Белорусском мозырском Полесье (Минская губ.) поют гости после отвода молодых на ночь («Заспівайце, молодзічки, // Полескаго зайца: // Сам серий, // Хвост белий, // Поджарий...»)²¹; в Могилевской губ. поется на свадьбе в доме жениха после приезда невесты (зайка бежит по

¹⁸ Этнографический сборник, с. 11.

¹⁹ Чубинский ТЭСЭ, № 1924.

²⁰ Колодийченко ВСП, № 29.

²¹ Чубинский ТЭСЭ, № 1308.

«ячишню» — жених едет по городу, хвалясь богатством своей невесты)²²; в Витебской губ. поется в доме жениха перед венчанием (жених бьет зайку за то, что он перебежал ему дорогу)²³.

С зайцем связаны и некоторые обрядовые действия на свадьбе. Так, в Смоленской губ. свадебному поезду (обычно перед венчанием) заграждают дорогу — «закидывают зайца», т. е. бревно или палку, чтобы в качестве выкупа за проезд получить от участников поезда водку (Добровольский СОС, с. 101). Подобный же обряд существовал и в Калужской губ.: «Поезд остановился от того, что ему перегородили дорогу — зайца закинули» (Добровольский СОКГ, с. 248, с. Пятницкое Мосальского у.). В Новосибирской обл. обряд перекрывания дороги свадебному поезду для получения выкупа за проезд называется «ловить зайца» (Словарь фразеологизмов Сибири, с. 75).

На Севере, на компактной территории, охватывающей восточную часть Новгородской губ. (Кирилловский у.), юго-западную часть Вологодской губ. (Кадниковский, Вологодский и Грязовецкий уезды), а также в Ярославской губ. распространен обряд подношения «зайчика» с просьбой денег или угощения за него (см. рис. 4)²⁴. Такой зайчик чаще всего бывает матерчатым — наиболее распространена фигурка зайца, свернутая из платка. Реже свадебного зайчика покупают в магазине или шьют из заячьей шкуры (например, в дер. Ожегово Междуреченского р-на Вологодской обл. — Наша запись 1971 г.). Фигурка зайчика часто украшалась лентами, цветами, кольцами, серьгами и т. п. Выносят зайца девушки (иногда девочки) со стороны невесты, а деньги за него получают со стороны жениха. Преподнесение зайчика сопровождается пением величальных песен или приговором девушек, например:

Тысяцкий чеснбй, князь молодбй,
Поиграйте, да не изломайте,
Также и нам отдайте.
Наш зайчик не по лесу ходит,
Не осинку гложет —
По свадебкам ходит,
Прянички кушает
Да нас, красных девушек, слушает.
Если охотнички — так подстрелитё,
А не охотнички — так подарите.

(Наша запись 1971 г. в дер. Дор Вологодского р-на).

²² Добровольский СЭС, № 376, 377.

²³ Шейн БИП, № 590.

²⁴ Описание этого обряда имеется в наших записях, сделанных в Вологодской обл. (деревни Дор, Дулепово, Рождество Вологодского р-на; Гаврилинцево, Кроптево, Огнево, Одомыно Междуреченского р-на; Починилово Усть-Кубинского р-на), а также в следующих источниках: Александров ВС, Афанасьева СОДВ, Волков СПЗК, Дилакторский СДКУ, Дилакторский СС, Мельниченко КЯОС (с. 70), Решетова СОДП, Соколовы СПБК (с. 382), Ученый Архив ВОИСК (№ XXII), Шустиков ТКУ.

В прилегающем к этому ареалу с севера районе Каргополя (Олопецкой губ.) образ зайца встречается в обрядовом диалоге дружки с одним из родственников невесты перед закрытыми дверями дома невесты в день венчания, когда дружка просит впустить в дом приехавших за невестой поезжан во главе с женихом. Так, в Воезерском приходе Каргопольского у. образ зайца в этом диалоге представляет собой последнюю ступень превращений невесты, желающей ускользнуть от жениха (*Малиновский* СОВП, с. 36). В подобном же диалоге в Корбозерской вол. Пудожского у. образ зайца связан с мотивом охоты на него (*Колобов* РСОР, с. 60—62).

В Восточном Полесье, в Гомельской обл., мотив зайца в свадебном обряде представлен в обрядовой пантомиме и в танце, который исполняется с подскоками и сопровождается пением песен про зайца. В дер. Казялужье Хойницкого р-на на второй день свадьбы один из участников надевает паизнанку кожух и изображает зайца, а другие делают вид, что стреляют в него, желая его убить (паша запись 1975 г.). В дер. Кочище Ельского р-на в конце свадебного обряда, в попельник, «на хвосту»²⁵, «баба («сестра свекрушина») надевала кажух», вывернутый паизнанку, и изображала зайца: «Танцую, нагнѣцца, скакае...» (паша запись 1975 г.).

В дер. Балажевичи Мозырского р-на «ў поне́ділок, на ўторой дзень» на дворе у жениха «бѣлу сарѣку дзѣляць» — парни, девушки и невеста танцуют: невесту берут в кружок и, если она «честная», она «танцую са свекрухаю», причем мать жениха танцует с сорочкой на шее — той, в которой невеста провела брачную ночь («Ана́ ужэ напнѣ сарѣчку, як свекруха́ ужэ не вы́сыцрае...»); при этом «сва́хі танцуюць» и «спева́юць»:

І скакала б я,
І плясала бы я,
Да баюса мужыка́,
Штоп н'атрэзаў языка́.
Ох, заюхно,
Ох, баюхно,
Тадо зайко попрыгіў²⁶,
Туды зайко поплыгнуў,
Да серэсенькій,
Да белэсенькій,
Ты зайчик маладэсенькій.
(Наша запись 1975 г.)

Если невеста «нечестная», то танец не танцуют, тогда невесту «ругаюць разнымі славамі такімі некрасівымі» и поют: «Сват кабу́-

²⁵ «Хвост» представляет собой повторение в пародированном виде основных моментов свадьбы: каравайного обряда, завивания невесты, выкупа свадебного дерева и т. д.

²⁶ Эти слова в магнитофонной записи звучат неотчетливо. Возможно, исполнительница тут сбилась, так как исполняла песню и танец одновременно.

лу лупіў, // Да пажы паламаў, // Да зубамі рваў...» Тогда же, когда устраивают «бѣлу сарѣку», исполняют также тапец, посящий название «зайца»: играющие надевают веночки из цветов и тащуют подбоченившись, подсакивая на поскоках между положенными крест-накрест вилами («вілкі»); при этом поют:

Ох, пу-ну мамо,
Да ў крывого танца
Ці не вўведом па́нца.
А ста́лі вясці
Да вяно́чка плясьці.

Или:

Абгарадзілі зайца да гальѣм-вальѣм,
Да нікудо́й за́яц да не вўскачѣць,
Да нікудо́й за́яц да не вўляцѣць.
Да скоч, за́яц, да на ё́лушку,
Да пайма́й сабе́ дзѣвушку,
Като́рую хоч, каторую хоч.

(Наша запись 1975 г.)

В соседней деревне Скрыгалово этот тапец исполняли таким же образом, причем исполняться он мог не только на свадьбу, но весной:

Заюшко да белэсенькі,
Заюшко да серэсенькі,
Гарадзілі зайца гальѣм-бульѣм,
Да нікуды зайка да не ўўскачыць,
Ці на го́рушку, ці на ё́лушку,
Пайма́й сабе́ красну́ дзѣўушку,
Каторую хоч, каторую хоч,
Тудá скоч.

(Запись Т. Тюриной 1975 г.)

По словам другого информатора этой же деревни, «зайца» исполняли на троицу: «Сажали нас за качані да гулялі ў крывого танца... <напевае: > ... да ў крывого танца... Это вот эта песня... На трѣицу спяваюць. Саджаюць детей, такіх круглялкіх сабіраюцца да робяць карагода, і саджаюць детей і да ўжэ яны́ ётых дятей увіліваюць с тым, с карагодам». Вот эта песня (текст исполнительницей почти забыт):

Ой, ну мо́ла, ну мо́да,
Да ў крывого танца (3 раза)
Ці ня вўведом вѣнца.
Гарадзілі зайка гальѣм-бульѣм,
Да някуды зайку да ня вўскачыць,
Да някуды зайку да ня вўбрыгнуць
... ..
Куда хош, туда скоч.
... ..

(Наша запись 1975 г.)

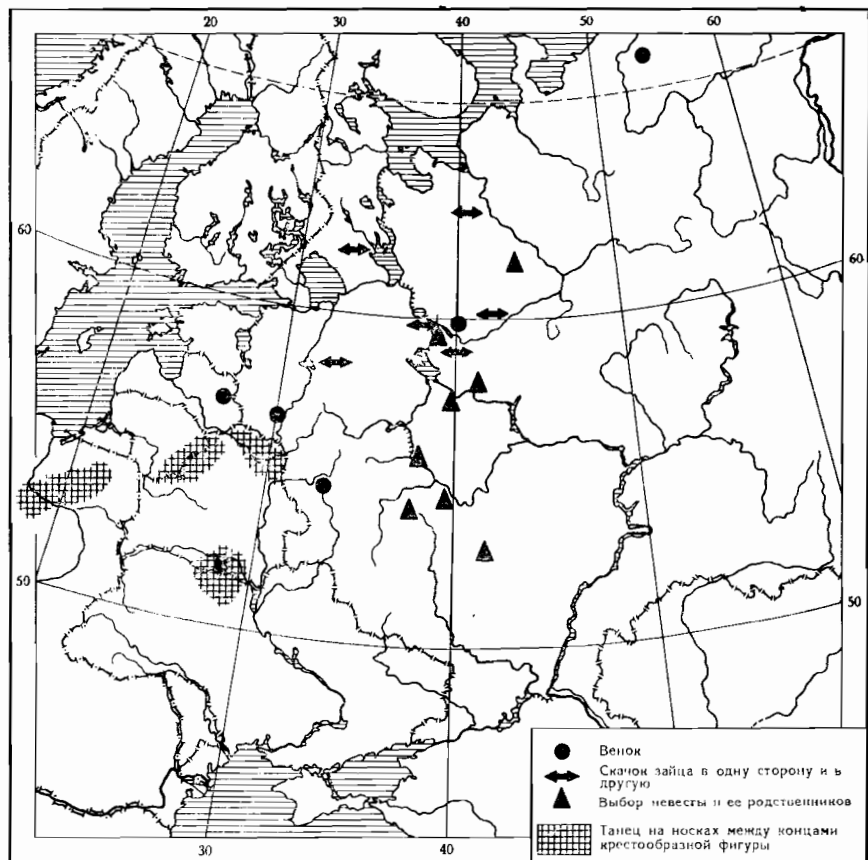


Рис. 5. Фольклорные мотивы, атрибуты и хореографические формы, связанные с образом зайца

Ареал танца с тем же названием, исполняемого на носках между концами крестообразной фигуры, видимо, довольно обширен (см. рис. 5): под названием «зајбнец» он известен в житомирском Полесье (*Никончук* ИПСЛ, с. 83), а под названием «zajaczek» — на территории Польши (в Мазовше). В. Скерковский описывает этот танец в Курпёвской пуще, но указывает, что он известен и в плочком Мазовше, например в Славенчине (*Skierkowski* НТК, с. 160). У белорусов танец такого рода мог исполняться и с другим текстом, не связанным с зайцем, например: «Гей, гей товкáчки!» (*Романов* БС, № 39, Дисненский у. Виленской губ.); «Гэй, гэй тоўкачки!» (*Шейн* БНП, с. 267, дер. Вороново Витебского у.) или «Магер, магер, магера» (там же, с. 26, 267, Витебск).

Танцы с подскоками, связанные с зайцем, имеются и у других славян. У болгар танец с подскоками называется «зайчо», а с под-

скоками двумя ногами одновременно «зáешки», «зáяшки» или «зáечки» (*Григорьев, Гълъбов, Заимов, Илчев* БЕР, с. 587, Ихтиманская околия). В Малопольше детская игра, участники которой скачут, называется «zajaczek» (*Fischer* LP, s. 195).

В рассмотренных фольклорных текстах про зайца выявляются общие, повторяющиеся мотивы, многие из которых имеют отношение к любовной и брачной тематике, причем мотивы эти свойственны не только свадебным песням. В хороводных песнях заяц часто выбирает себе девушку или брачную пару («Скоч, заяц, да на ёлушку, // Выбери себе да красну дзевушку»). В некоторых русских губерниях были распространены хороводы с выбором тестя, тещи и, наконец, невесты. Гораздо реже встречается выбор жениха. В этих песнях мотив выбора и образ зайца независимы друг от друга, так как невесту выбирает себе не заяц, а молодец — образ зайца же фигурирует лишь в повторяющемся после каждого стиха действием песни и выполняет лишь орнаментальную роль в тексте. Однако важно уже само упоминание зайца в песне, раскрывающей тему сватовства.

Выбрав невесту, молодец приглашает всех к себе на свадьбу. В белорусских шуточных песнях звери решают женить зайца на купе (ср. свадебный поэтический термин «куна», обозначающий невесту): «Ажэнім мы зайца, // Шэрага кітайца; Ажэнема зайца, // Чумака кітайца» (*Жартоўныя песні*, № 329, 329а). В одной белорусской детской припевке бабе советуют выйти замуж за зайца: «Ох ты, баба старая, // Чаму не йдзеш замуж за зая» (*Дзіцячы фальклор*, № 493).

Свадьба упоминается и в других песнях о зайце — заяц спешит на свадьбу: «Мне тепере не до вас: // У нас свадьба завелась» (*Соболевский* ВНП, № 648, Казанская губ.); «А мне некуда годить: // У волка-то свадьба, // Отдает лисичку» (*Шейн* В, № 222, Тверская губ.). С браком связаны также образы венка («Зайнька, свей венок»; «На третьей сестрице золотой венок»; «А стáлі вясці // Да вянóчка плясьці») и поцелуя («Зайнька, поцелуй»). Мотив поцелуя очень распространен, но при этом он специфически великорусский: ни в белорусских, ни в украинских текстах он не отмечен.

Некоторые охотничьи мотивы, встречающиеся в ряде текстов, также могут быть соотнесены в темой брака. Так, охотничий по происхождению мотив ловушки, в которую попадает заяц («Некуда зайчику // Выскочити, // Некуда серому // Выпрыгнути», ворота на замке, «Замки золотыми ключами позапирании», у ворот сторожа) представлен уже в переосмысленном виде: как символ брачных уз. В святочной подблюдной песне заяц в ловушке предвещает свадьбу: «Ты виляй, виляй — // Не отвильяешься.» // — «Вилял, вилял — // В тепета попал» (*Шейн* В, № 1082). Так же рассматривает этот мотив в хороводной игре К. Голейзовский: «Зайнька» <...> пытался выбраться из круга, что должно было означать желание молодца пожить еще холостой жизнью, увильнуть от жепитьбы» (*Голейзовский* ОРНХ, с. 139.)

Мотив охоты на зайца («Ахотнічкі вязыжалі, // Серых зайцоў пабівалі», «Подем бегчы — стральцы забьюць»; «Если охотнички, так подстрелятё»; сравни выше мотив охоты на зайца в свадебном обряде Хойницкого р-на Гомельской обл.) иногда тоже может переосмысливаться в связи с браком. Мотив охоты на невесту имеется в свадебном обряде, где в поэтических текстах жених часто предстает как охотник: он охотится на куниц и лисиц, посылает каменную стрелу, которой наказывает убить девицу в терему, уткушку на заводи. Невеста в причете иногда сравнивает дом жениха со «стрельницей» и т. д. Не случайно сочетание мотивов охоты и брака в польской любовной песне, записанной в Курпёвской пуще: «Baz wyjecl of pan starosta z rana na zajunca. // I naprotkol trzy dziewcyu na zieluny lunc». [Пан староста, или лесничий, или псарь выезжает с утра охотиться на зайцев и встречает на зеленом лугу трех девушек, из которых одна затем проводит с паньчем ночь] (*Skierkowski* РКР, № 255, 528, 702).

Наличие сходных мотивов в свадебных и хороводных песнях про зайца обусловлено в значительной степени тем, что большинство хороводов связано с темой любовных и брачных отношений. Кроме «Зайчики», к хороводным играм, развивающим эту тему, можно отнести, например, «Выбор невесты», «Выбор жениха», «Вьюнок», «Пресо», «Полукрест», «В кобылы», «В быка», «В гуся», «Олень» и многие другие. В игре «Пресо» Н. П. Колпакова видит пережиточное отражение группового брака (*Колпакова* РНБП, с. 64). В музыкальном отношении, как указывает И. И. Земцовский, взаимосвязь свадебных песен и хороводной песни «Пресо» прослеживается на ритмическом уровне, причем ту же ритмическую формулу используют и игровые песни типа «Зайчык, попляшк» (*Земцовский* МКП, с. 108, 109).

Обращает на себя внимание и наличие общих черт в свадебной и хороводной символике. Такие поэтические образы, как «уткушка», «лебедушка», «голубок», «селезень», «тур», «воля батюшкина» и «пега матушкина», «сеи», «ключи», «полк» и некоторые другие, свойственны как свадебным, так и хороводным песням. Иногда целые элементы свадебного обряда, например расплетение невесте косы, могут переноситься в хороводную игру (см.: *Голейзовский* ОРНХ, с. 209—210).

Как и в хороводных песнях, появление образа зайца в календарно-обрядовых песнях, прежде всего святочных и троицких, также обусловлено связью этих календарных признаков с браком.

Брачные мотивы присутствуют в троицких хороводах. Замужество — главная тема как троицких, так и святочных гаданий и песен. Обрядовый эротизм, как указывают исследователи, составляет исконную основу святочной и семицко-троицкой обрядности. Эротическая основа содержится в многочисленных святочных играх холостой молодежи («В быка», «В блины», «Женитьба Терешки», игры, имитирующие свадьбу), в переодевании женщин в муж-

скую одежду и наоборот, с подчеркиванием признаков пола, в ряженьях (например, беременная старуха) и т. д. В святочных подблюдных песнях и колядах нередко встречаются те же образы, которые имеются и в свадебных песнях («сокол», «голубушка», «лисицы», «бояре») ²⁷.

Свадебную, святочную и семицко-троицкую обрядность объединяют и некоторые общие атрибуты: брачный венец в свадебном обряде, в святочном фольклоре и венок троицко-семицкой обрядности; каравай в свадебном обряде, название свадебного каравай «моленник» (*Герасимов* ГК, с. 380, Череповецкий у. Новгородской губ.) и существовавший в Орловской губ. обычай «молить каравай» в троицын день (*Снегирев* РПСО, с. 135). Венец упоминается и в хороводных песнях о зайце (см. выше).

В восточном Полесье свадебная игра «заяц» исполнялась с веночком из цветов на голове (дер. Балажевичи Мозырского р-на). Троицкие гадания о замужестве происходили путем бросания венков на воду, а на святки — путем бросания в воду колец. Вода и кольца, как известно, являются атрибутами и свадебного обрядности: умываясь водой, невеста расстаётся с девичеством (теряет «волю», смывает с лица «девью красоту», когда моется в бане); иногда в воду для умывания невеста бросает кольцо. Кольцами, кстати говоря, иногда украшают и сделанного из платка свадебного зайчика (*Шустиков* ТКУ, № 13, Троищина Кадниковского у. Вологодской губ.).

Нередки случаи свободного перемещения одних и тех же текстов из обрядовой сферы (календарной или семейной) и наоборот. Среди свадебных песен о зайце большинство таких, которые в других местах функционируют как хороводные. Иногда и в одной местности тот же самый песенный текст может встречаться и в составе свадебного и календарного обряда, и как внеобрядовый, игровой, меняя в зависимости от этого свою функцию, что лишней раз подтверждает, насколько близки связи между песенным фольклором хороводным, свадебным и календарным. Так, русская хороводная песня «Зайчык серенький, да не ходи по сеилям» в Даугавпилском р-не Латвии использовалась как игровая и во время святки, и во время свадеб (*Фридрих* РФЛ, № 395). В полесской дер. Скрыгалово игровая песня про зайца, как уже отмечалось, исполнялась как в свадебном обряде, так и на троицу.

Наличие общих брачных мотивов, атрибутов и образов (в том числе и образа зайца) в свадебной поэзии и поэзии, связанной с календарной обрядностью, позволяет усматривать в их основе

²⁷ Это относится не только к подблюдным песням, которые предвещают свадьбу. В подблюдных песнях, предвещающих разлуку, дорогу, встречу, например, мотив «чужой сторонушки», чрезвычайно распространенный в свадебных причитаниях. В примечании П. В. Шейна к одной такой песне («Зайчык-ковылянык, слава те! // Ковылять тебе на чужу сторону! Слава те!») содержится указание: дорога — мужчине, женщине — далекое замужество (*Шейн В*, № 130). Этот же мотив имеется и в троицких песнях.

общий источник, а образ зайца связывать с браком. Предположение о том, что образ зайца в фольклоре, соотношенном в темой брака, служит брачным, а еще точнее — эротическим символом, подтверждается конкретным анализом текстов.

Обычно заяц осмысливается как мужской образ. Лишь в севернорусском свадебном обряде зайчик каким-то образом связан с жепским началом. В поэтическом диалоге дружки и брата невесты по приезде поезжан за новобрачной невеста обращается в зайца. Брат говорит жениху: «Обернулась она зайком и убежала в темный лес». По окончании этого обрядового диалога родители невесты просят сына отворить дверь и встретить жениха: «Отворяй ворота, сын, запускай-ко доброго молодца, вот тебе и зайко» (*Малиновский СОВП*, с. 36, Воезерский приход Каргопольского у. Олонецкой губ.).

Роль девушек и женских атрибутов проявляется и в обряде подношения фигурки зайчика: просит на зайца всегда сторона невесты (ее подруги), а дает деньги за него сторона жениха (жених и поезжане); и сам этот обряд происходит большей частью на стороне невесты (в ее доме); наиболее распространен зайчик, свернутый из головного или носового платка — женского головного убора, вообще жепской принадлежности; наконец, и наряжают зайчика девичьими украшениями — лентами, цветами, пуговицами, в уши вдевают серьги и т. п. Интересно заметить, что цветами и лентами украшают также «красоту» — свадебную елочку, символизирующую девичество (сравни украшение лентами и цветами семицкой березки). В дер. Дулепово Вологодского р-на зайчика прямо украшают «красотами», т. е. цветами и лентами (наша запись 1975 г.). В приговоре, который произносят девушки, подавая зайчика, о зайце говорится так:

Наш зайчик не по лесу ходит,
Не осинку глобжет —
По свадебкам ходит,
Прянички кушает
Да нас, красных девушек, слушает.
(Наша запись 1971 г. в дер. Дор Вологодского р-на)

Наш зайка не по лесу ходит,
Не пивинки глобжет,—
Где бы нашему зайчику свадебку услышать,
На княжеском столе побывать!

(*Диалекторский СДКУ*, № 46, Грибцовская вол. Кадниковского у. Вологодской губ.)

Интересно отметить, что в вятских свадебных приговорах, которые произносят при одаривании родни жениха, имеются следующие варианты зачина, в которых место зайца занимает невеста («княгиня»):

Наша княгиня не по лесу ходила
Не лычка драла,
Не лапти плела,—
Пряла да ткала,
Дары смышляла:
Тонко пряла,
Звонко ткала.

(*Шейн В.*, с. 484, с. Ухтомское Глазовского у. Вятской губ.)

И наша княгиня молодая,
Она не по лесу ходила,
Не чвэтики шшинала,
Не ягодки брала,—
Она тонко пряла
Да звонко ткала.

(*Зеленин СПВГ*, с. 22, починок Бахта Яранского у. Вятской губ.)

Все это, однако, свидетельствует скорее не от том, что заяц символизирует здесь пезамужнюю девушку, невесту, а о том, что в севернорусской свадьбе этот мужской образ представлен в трагестированном виде, что характерно именно для обряда.

Обычно в мужской символике зайца не приходится сомневаться. Так, полесский свадебный заяц явно связан с мужским началом: он выбирает себе «красу девушку», к нему обращаются: «Ох заюхно, ох бацюхно». Обращение «заюшка-батюшка» встречается и в некоторых игровых песнях (Кубань, Харьковская губ.). В хороводах центральных губерний зайка предстает женихом, выбирающим себе тестя, тещу, шурипа, свояченицу и в конце концов — невесту. С браком и эротикой связаны такие элементы сюжета песен про зайца, как поцелуй и ловушка (потеря холостяцкой свободы и связанность брачными узами), возможно, также побой (сравни побой невесты) и скачок зайца в одну сторону, а затем в другую: «Ему в сторону скочить — // Много с б р о м у хватить» (*Шейн В.*, № 513)²⁸. Мотив совоплощения зайца с девушкой нередко встречается в исследуемых песнях:

Зайнка, серенький,
Да не ходи по селям,
Не топай ногою,
Я лягу с тобою.

(*Фридрих РФЛ*, № 395, пос. Вишки Даугавпилсского р-на Латвии)

— Заюшка, с кем ты спал да ночевал,
Беленький, с кем ты спал да ночевал?
— Спал я, спал я, пане мой,
Спал я, спал я, сердце мой,

²⁸ Другие варианты: «много сору накопил», «много золота схватил» — являются вторичными искажениями. Различие вариантов обусловлено чисто языковыми причинами — звуковым сходством слов: «сбору», «сбром», «сблodu», «зблота».

У Катюхи — на руке,
У Марюхи — на грудях,
А у Дуньки вдовиной на всем животе.
(Соболевский ВВП, № 493)

Обрядовый эротизм песен и игр в зайца давно забыт, они превратились в чисто развлекательные, игровые, частью перешли в детский фольклор. Однако в Полесье эротика свадебных песен о зайце осознается носителями фольклора и поныне: информаторы рассказывают об этих играх неохотно или наоборот, со смехом, иногда вовсе отказываются петь такие песни, говоря, что слова в них «паганые». Свадебные песни про зайца, сопровождающиеся танцем, хороводом или игрой, исполняются в Восточном Полесье в понедельник, после брачной ночи, и, поскольку это удалось выяснить, связаны в большинстве случаев с определением «честности» или «печестности» невесты. Свадебную песню «Заспівайце, молодзічкі, // Полскага зайца» в Турове Мозырского у. поют гости вечером после отвода молодых на брачное ложе (Чубинский ТЭСЭ, № 1308). В песнях про зайца упоминаются такие известные брачные символы, как ключи и замок. Сравни еще в белорусской хороводной песне:

Праскачы, зайка, ў дзірачку
Да выламі сабе да былішачку.
(Дзіцячы фольклор, № 936)

Та же окраска свойственна и таким польским поговоркам, как «Na to zajace się nie parkali» и «Dogodził jak zajac kobyłe» (Krzyżanowski НКР, т. III, s. 817—820).

Интересный материал дают севернорусские охотничьи заговоры о зайцах из одного старинного сборника, которые приводит П. Ефименко (Ефименко М, с. 26—31). В них к зайцам прилагаются эпитеты «пчелые» и «ярые»: «Бѣлые пчолые серые зайцы», «бѣлые пчолые ярые зайцы», «бѣлые пчолые и ярые зайцы». В одном из этих заговоров содержится такая мотивировка этого названия: «Какожде ярова пчола вьетца около маточки, такожде бы бѣлой зверь заяць вился около моеи раба божия Іоанна ловушки» (там же, с. 27).

Появление образа пчелы наряду с зайцем здесь не случайно. Пчелы также имеют отношение к брачным представлениям, что связано, видимо, с эротической символикой укуса. В свадебном обряде дер. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл. на следующий день после брачной ночи исполняется песня, в которой невеста рассказывает свой сон:

Прылецел, мамко, шэрсень,
Да й ўтыкнуў жа́ло,
Да й ўтыкнуў жа́ло,
Сэрца маё задрыжа́ло.
Деўку не за пуп, да за чэрэво
Укусиў на серэду.
(Наша запись 1975 г.)

Многочисленны свадебные пожелания молодым во время раздачи каравай, в котором упоминаются пчелы: «Дарую пчолы па дубы, // Штоп цалаваліся ў губы»; «Карава́й апелі — // Маладому пчолы селі», а молодой говорят: «Каб маладая пчоліла» или «Маладую пада апчоліць» (наши записи 1975 г. в дер. Кочище Ельского р-на Гомельской обл.). Ясно, что вся эта поэтическая лексика, связанная с пчелами («пчолы», «апчоліць», а также «пчелые» в применении к зайцам), служит для выражения идеи плодovitости. То же самое относится и к слову «ярые», характеризующему зайцев: «Слова этого корня обычно относятся к обозначению весны и того, что непосредственно связано с ее плодоносящей функцией — с растениями, животными, человеком, и т. п., с обозначением соответствующих действий и состояний» (Иванов, Топоров ИОСД, с. 181 и сл.).

В связи с этим понятно, почему на Украине детям объясняют, что их приносят зайцы (Иванов ЭМСКУ, с. 39)²⁹, и почему у сербов в народной медицине заячья кровь служит средством от бесплодия, способствует плодovitости. «У срезу Болевачком пероткиња ако је рада да има порода ваља од онога зеца што је убијен на Велики петак да окуси мало крви па ће имати порода» [«В Болевачком срезу (уезде) женщина, не имеющая детей, если хочет иметь ребенка, должна выпить немного крови зайца, убитого в страстную пятницу, чтобы иметь потомство»] (Ђорђевић ПВПНН, с. 285).

Во многих песенных текстах зайца бьют за то, что он ломает в огороде капусту. Есть основания считать, что мотив заломы капусты символизирует брачный акт, где заяц воплощает мужское, а капуста — женское начало. Украинская свадебная песня («Бежить заец дорогою та й скаче, // Обтирається лобочками та й плаче: // — А всі ж бо я города обшустав, // Нигде же бо я капусты не кушав») в Ущицком у. Подольский губ. не случайно исполняется в послесвадебном обряде «перезвы», в котором участвуют лишь замужние женщины и поют песни нескромного содержания (Чубинский ТЭСЭ, № 1924).

В разных текстах образ зайца чередуется с образом кочана, например в тульской подблюдной песне, предвещающей брак:

Серая капуста —
Зеленый кочанок.
Они сбьдуться,
Не разбьдуться.

(Шейн В, № 1116)

Брачный смысл этого образа виден в вятской песне «Я люблю тебя очень, как капустный кочень» (Картотека СРНГ, «кочан») и в прозвище жителей г. Тотмы и Тотемского у. «кочанники». На-

²⁹ Такое же объяснение рождения детей имеется и у немцев (Афанасьев ИВСИ, т. III, с. 255).

родный рассказ так объясняет происхождение этого прозвища: муж, вернувшись домой и обнаружив послушника, любовника своей жены, за грудой кочанов, спрашивает его: «Ты зачем здесь?» — «Я за капустой!» — «Вижу, что за капустой спрятался!» (Картотека СРНГ, «кочанники»). Послушник делает вид, что не понимает вопроса и, отвечая, говорит не о цели своего прихода, а о своем местоположении. Комический эффект, заключенный в этом диалоге, достигается игрой слов, построенной на многозначности предлога «за» (целевое и локальное значение) и столкновении языковой семантики слова «капуста» с его мифологическими ассоциациями.

Интересно, что с мужской символикой кочана можно, как нам кажется, связать и свадебное угощение в доме жениха через несколько дней после венчания — поездку «на кочень» (*Иваницкий СК*, с. 62, дер. Марково Сольвычегодского у. Вологодской губ.), а также свадебный танец «качан», исполняемый наутро после брачной ночи: «свахі» (матери повобрачных) встают в круг и пляшут «качанá» (наша запись 1975 г. в дер. Жаховичи Мозырского р-на Гомельской обл.). Обрядовый эротизм передает записанная П. В. Киреевским в Новгороде купальская песня с мотивом залама капусты:

Уж как все люди капустку заламывали,
Уж как я ли, молода, в огороде не была,
Уж как я за кочан, а кочан закричал.
Уж как я кочан ломить, а кочан в борозду валить:
«Хоть бороздушка ўзенька — уляжемся!
Хоть и ночушка мálенька — понабаемся!»

(Поэзия крестьянских праздников, № 673)

На Черниговщине подобная песня встречается как жнивная, капусту и кочан в ней заменяют Марфачка и Гардзейка: «Яна яму кажá: // — Баразёнка вузенька — // Не памесцімся, // Ночка летняя каротка — // Не нацешымся» (*Жніўныя песні*, № 286). Сопоставление этих текстов, в которых фигурируют женские и мужские образы (девушка — парень, девушка — кочан, капуста — кочан, капуста — заяц), показывает причастность образа зайца к символике брачных отношений.

Кроме соотнесенности с брачным актом, эротическая сущность образа зайца проявляется также и в связи его с обрядовым хлебом, особенно со свадебным караваем. Игровая песня про зайца («І скакала бь я, // І плясала я, // І байса мужыка, // Штоп не трэзаў языка») в дер. Балажевичи Мозырского р-на Гомельской обл. исполняется на следующий день после брачной ночи, а в соседней дер. Скрыгалово поется во время печения карава (наша запись 1975 г.). Известно, что эта церемония в белорусском свадебном обряде издавна сопровождалась исполнением эротических песен и плясок. В Харьковской губ. записана такая русская песня, которую поют, когда испечется каравай:

Зайчыка на лавочки хóдя,
Серинький в печь зазирая,
Уже, уже каравай паспел,
Уже, уже яравой паспел.

(Этнографический сборник, с. 11, слобода Трехизбянская Старобельского у.)

В Калужской губ. во время раздачи карава на свадьбе поют:

Друженьки каравай кроить,
А палдужья сыр калуцаить,
Свашунька мáслам паливаить,
Малоденькя мáслам паливаить.
Зайчыка реку бредётъ,
А серинькяй глубокаю.

(*Шереметьева ХОП*, с. 239, дер. Кузменки Перемышльского у.)

На севере в песнях упоминается, как зайца кормят калачами, в вологодском свадебном приговоре говорится, что зайчик на свадьбах «прѣнички кúшает». Пряники и различные хлебные изделия (калачи, пироги) в севернорусском свадебном обряде могут функционально замещать традиционный каравай, так что возможно, что соотнесенность образа зайца со свадебным хлебом, исконно олицетворявшим, как можно предполагать, мужскую силу, имеет место и в этом случае. В дер. Горки Столбцовского р-на Минской обл. печется «зайчык» — маленький хлебец из остатков теста, в середину которого хозяйка кладет мясо (*Жыдовіч МСММГ*, с. 51). Наконец, в некоторых районах Полесья сухие выросты по краям булки хлеба называются «зайчыкамі». В соседних полесских районах они называются «шишкамі» (*Вешторт ННГП*, с. 337), причем на той же территории «шишкамі» называются и особые украшения на свадебном каравае. Каравайные шишки несомненно являются фаллическим символом. Это ясно как из самих каравайных обрядов, так и из свадебных белорусских и украинских песен непристойного содержания. Сравни, например:

... А під ілкою спала —
Не дзівкою встала,
З гори покацілася
Да на шишку пробилася.

(*Чубинский ТЭСЭ*, № 1363, дер. Михалково Мозырского у. Минской губ., см. там же более сильный вариант: № 1363А)

Отсюда очевидна былая связь образа зайца с сакральной фаллической символикой. В этом смысле показательна «прыкаса» (короткий приговор, имеющий характер пожелания), которую говорят молодым именно тогда, когда вызывают на каравай.

Вполне очевидна, например, фаллическая символика «заветных зайчиков» в сказке «Иван-дурак», записанной братьями Соколовыми, варианте широко распространенного сюжета с заячьим

пастухе (*Соколовы СИБК*, № 78, Ферапонтовская вол. Кирилловского у. Новгородской губ.) или в русской поговорке, переданной по-французски как 'une pîne sur une peau de lièvre' (*Carey PER*, p. 60, № 177). Не случайно в связи с этим и полесское спотолкование: «побáчыць зáйця» во сне значит вскоре забеременеть (наша запись 1977 г. в с. Олтуш Малоритского р-на Брестской обл.). Н. Ф. Сумцов, посвятивший зайцу в фольклоре отдельную статью, ничего не говорит об эротическом значении этого образа, хотя и упоминает «великорусские скабрзные сказки о том, как заяц был свидетелем при половой связи медведя с женщиной (*хрпѣдѣа*, I, № 1 и 2)» (Сумцов ЗНС, с. 78).

В более поздних исследованиях эта сторона образа зайца продолжала оставаться незамеченной несмотря на то, что примеров, свидетельствующих о брачной семантике этого образа, в славянском фольклоре достаточно. Представления эти можно считать довольно архаичными, связанными с древней магией плодородия.

Образ зайца присутствует не только в свадебном, но и в календарных обрядах, в которых наличествует брачная тематика, восходящая к представлениям о единстве плодородия земли и плодovitости человека. Вряд ли это можно объяснить лишь прямым заимствованием этого образа из семейной обрядности в аграрную или наоборот, хотя и возможен был позднейший переход фольклорных текстов, в которых фигурирует заяц, или их отдельных сюжетных элементов и мотивов из календарной обрядности в свадебную или наоборот, или же переход их из обрядовой сферы во внеобрядовую — в хороводные игры любовного, брачного характера, не приуроченные к народному календарю, или в детский фольклор. Все это вовсе не означает, что образ зайца всегда и всюду осмыслился лишь как сакральный эротический символ. Заяц как элемент славянской мифологической системы мог иметь различную функциональную нагрузку.

В народных поверьях заяц, как и многие другие животные, связан с миром духов и пещистой силы. У гуцулов, например, существует представление, что зайцы, олени и медведи — это скот лешего (*Moszyński KLS*, cz. 1, s. 683). Заяц у славян часто оказывается оборотнем — своего рода посредником между миром человека и миром пещистой силы, или духов. Образ зайца может принимать душа умершего (*Афанасьев ПБСП*, т. III, с. 305; *Moszyński KLS*, cz. 1, s. 557). У восточных славян зайцем может обернуться домовый (*Померанцева МПРФ*, с. 174).

В Западной Европе широко распространены поверья о превращении колдунов и ведьм в зайцев (*Сумцов ЗНС*, с. 72). При этом заяц может и не осмысливаться как враждебный миру человека. В отношении к водяному, например, он выступает как противостоящий ему: «На Руси существует поверье, что, плывя по воде, не должно поминать зайца, потому что этого не любит водяной, и, осердившись, подымает бурю» (*Афанасьев ПБСП*, т. I, с. 643—644). Хвост и лоб зайца у южных и северных славян служит

магическим средством, охраняющим от злых духов (*Moszyński KLS*, cz. 1, s. 331). По-видимому, та же способность зайца отгонять пещистую силу отразилась и в названии «чертогон», представленном в русской загадке про зайца: «Чертогон, чертогон, // Он и богат, как огонь» (*Садовников ЗРН*, № 1616).

В более поздних представлениях о черте, бесе или дьяволе, с которым также связан заяц, прежние отношения животных к духам предстают в переосмысленном виде. Заяц-оборотень в этом случае является, как правило, отрицательным персонажем, враждебным человеку. Связь с чертом в значительной степени мотивирована, видимо, и наличием у зайца косых глаз — сравни семантически родственные названия «косой» (заяц) и «лукавый» (черт). У украинцев считается, что заяц создан чертом и находится у него в услужении (*Сумцов ЗНС*, с. 70). Известна украинская загадка про зайца: «Косий бiс побiг у лiс» (*Местонал УНЗ*, № 1008).

В Белоруссии П. В. Шейном записана дразнилка, в которой черти представлены детьми зайца: «Косый заяц папес яйц, // Вывеў дзяцей, косых чарцей» (*Шейн БНП*, № 76, Витебская губ.). Имеются чешские былички о зайце-черте (*Сумцов ЗНС*, с. 71) и болгарские сказки о том, как дьявол верхом на зайце едет к богу на свадьбу солнца (*Маринов ЦВРНО*, с. 108, Кутловская, Орханьская и Свищовская околии). У сербов заяц может припести пещастые охотнику, «jer се сатапа може у њега претворити и изаћи пред ловца, па ће се ловцу догодити песрећа < . . . » Једино може у овом случају срећно проћи ако има у пушци запис или ако је уз њега црн кер без бильевга» [«так как него может превратиться сатана и появиться перед охотником, и с охотником произойдет несчастье < . . . » Он может надеяться на счастливый исход в единственном случае — если у него в ружье есть записка с оберегом и если с ним черная собака без светлого пятна»] (*Ђорђевић ПВПНН* с. 287).

Как и у немцев, «треногий заяц встречается также в серболужицких поверьях (*Veckenstedt, Wendische Sagen*, 303) в значении черта» (*Сумцов ЗНС*, с. 72). Интересно, что на севере у финно-угорских соседей русских представления о зайце в этом отношении сходны со славянскими. Так, в ижорской свадебной песне среди угощений, приготовленных сватами для гостей, упоминаются *sarvipäät jänikset* — 'рогатые зайцы', т. е. имеющие, как и черт, рога (*Народные песни Ингерманландии*, № 132).

В народных поверьях животные — персонажи мифологической системы — могут служить предвестниками определенных явлений, благоприятных или неблагоприятных для человека. Заяц, как правило, несет в себе злое начало. Свинья, собака, кошка, мышь, змея, жаба, а также заяц выступают как отрицательные по отношению к беременной женщине, так как считается, что они могут повредить ее потомству. Поэтому у сербов, например, в присутствии беременной женщины нельзя упоминать зайца, будущей матери нельзя видеть глаз мертвого зайца, нельзя смотреть на ране-

ного зайца, чтобы ребенок не родился уродом, а также есть зайчатину, иначе ребенок родится с заячьей головой и косматый, или косоглазый, или будет спать с открытыми глазами (см.: *Ђорђевић* ПВПНН, с. 280, 288). «У Бoleвачком срезу не ваља трудној жени «да пређе пут змија или зец, јер јој дете који носи неће живети» [«В Бoleвачком срезе верят, что нельзя, чтобы беременной женщине перешли дорогу змея или заяц, иначе ребенок, которого она носит, не останется в живых»] (там же, с. 280).

В славянских приметах выявляются некоторые типовые, повторяющиеся действия и ситуации для разных животных персонажей (например, перебегание дороги, появление вблизи жилья, внутри дома, подача голоса и др.), которые предсказывают определенные явления или события человеческой жизни, так или иначе влияют на нее. Не только у славян, но и у многих других народов заяц, перебегающий дорогу (или попадающийся навстречу), обычно имеет отрицательную функциональную нагрузку. В России такое поверье распространено повсеместно (см., например: *Сумцов* ЗНС, с. 69; *Афанасьев* ПВСП, т. I, с. 642; *Даль* ПРН, с. 940; *Померанцева* МПРФ, с. 178).

В речичком Полесье «z zającem wiąże się przesąd, że jeżeli przebiegnie komuś drogę, to tego człowieka spotka nieszczęście» [«с зайцем связано представление, что если он перебежит кому-то дорогу, то этого человека ожидает несчастье»] (*Pietkiewicz* КДРР, с. 77). В Витебской губ., «если свадебному поезду дорогу перебежит заяц, кошка или перейдет женщина, то супружество будет неблагоприятное» (*Шейн* БНП, с. 444). «Щобы му заяц дороги не перебег!» — говорят в Галиции, выражая тем доброе пожелание путнику (*Афанасьев* ПВСП, т. I, с. 642). Это поверье объясняет появление в некоторых смоленских и витебских песнях о зайце мотива побоев (молодец-жених бьет зайца за то, что тот перебежал ему дорогу и отпугнул коня):

За гарою зайнька выў, выў; 9
Кто ж тябе, зайнька, біў, біў, біў? 9
— «Біў мяне, зайньку, Ванічка; — 9
Ти я яму дарожку пірыбег, 10
Ти я яму коніка спабудіў? 10
Пірыбег дарожку серый воўк, 9
Спабуділи коніка жирыбцы; 10
Спабуділи Дуничку мылайцы, 10
Усё Резаныўцы удалцы!» — 9.

(*Добровольский* СЭС, № 97; сравни там же № 96, а также *Шейн* БНП, № 590)

Приведенный выше обычай перекрывать палкой дорогу свадебному поезду («закидывать зайца») также может быть объяснен этим поверьем: палкой через дорогу заставляют остановиться поезд, подобно тому, как перебегающий через дорогу заяц отпугивает путника, мешает ему продолжать путь.

Аналогичное поверье существует и у поляков: «Gdy jada w droge, a zając przebieży drogę, za nieszczęśliwą wróżkę poczytuje» [«Когда отправляются в путь, а заяц перебежит дорогу, это считается несчастливой предзнаменованием»] (*Krzyżanowski* НКР, т. I, с. 485); «Z zającem się potkać gotowe nieszczęście» [«Встретиться с зайцем — несчастье готово»] (там же, т. III, с. 817—820). Бытует эта примета также у чехов, серболужичан и у болгар (см.: *Сумцов* ЗНС, с. 69—70 с указанием на соответствующие источники), в том числе и у болгарских переселенцев в России (*Державин* БКР, с. 174, № 24).

В Орханийской околии, в Болгарии, говорят: «Ако ти мине заяк път, че ще ти се случи нещастие, или ако отиваш на съд, ще изгубиш, или ще бъдеш осъден» [«Если заяц перебежит тебе путь, у тебя случится несчастье, или, когда идешь в суд, то проиграешь дело или будешь осужден»] (*Маринов* НВРНО, с. 81). «Също лоша среща е, ако, като излезне вън от селото, в полето, или в гората, предръсне пред човека заек» [«Плохая примета, если человек выйдет за село, в поле или в лес, и перед ним проскачет заяц»] (там же, с. 178, с. Ресен).

В Сербии говорят: «Кад путнику зец пређе пут — не ваља» [«Когда путнику заяц перебежит дорогу — плохо»] (*Ђорђевић* ПВПНН, с. 288). «У Мачви» многи и многи ће се са намишљенога пута вратити, само ако му је зец пут прешао» [«В Мачве многие возвращаются с намеченного пути, только если заяц перебежит дорогу»] (там же). «У Колашину кад ко сретне зеца, или кад му зец пређе пут, верује се да му посао који је желео да сврши неће испасти за руком. < . . . > Неки верују «да је зец баксуз само онда кад пређе пут и кад бежи на ниже» [«В Колашине, когда кто-нибудь встретит зайца или если ему заяц перейдет дорогу, верят, что намеченное дело окажется неудачным. < . . . > Некоторые верят, что заяц приносит несчастье только тогда, когда перебегает дорогу и бежит под гору»] (там же). «У Босни и Херцеговини ако ко на путу сретне зеца, или ако му зец претрчи преко пута, онда је то знак каквој несрећи» [«В Боснии и Герцеговине считают, что если на пути встретится заяц или заяц перебежит дорогу — это предвестие какого-нибудь несчастья»] (там же, с. 280).

На всем этом фоне выделяется один редкий случай, когда перебегающий дорогу заяц получает положительную характеристику: П. Ф. Сумцов приводит «записанное в Померании народное поверье, что если дорогу перебежит заяц — к счастью, волк — к несчастью (*Temme*, Die Volkssagen von Pommern und Rügen, 346)» (*Сумцов* ЗНС, с. 70).

Чтобы показать, какое место в славянском народном представлении занимает заяц среди других животных, приведем для сравнения еще некоторые приметы, связанные с животными, перебегающими дорогу или встречающимися на пути. Поверье, что кошка, перебегающая дорогу (иногда любой масти, иногда только черная), сулит неудачу или несчастье, распространено у всех славян

(см., например: *Борђевић* ПВПНН, с. 275, 277). У восточных славян предвестниками неудачи в этом случае являются также белка и лисица (*Афанасьев* ПВСП, т. I, с. 642, 646; *Даль* ПРН, с. 940). У сербов лисица, перебегающая дорогу, — тоже плохая примета (*Борђевић* ПВПНН, с. 269—270), у болгар же, напротив, добрая (*Маринов* НВРНО, с. 81, 190).

В районе Дубровника верят, что жаба, попадающаяся на пути, сулит неудачу рыбаку (*Борђевић* ПВПНН, с. 280). Доброй приметой у восточных славян считается медведь, перебегающий дорогу (*Афанасьев* ПВСП, с. 390; *Даль* ПРН, с. 940), а также встреча со свиньей (Никольский у. Вологодской губ., л. 41 об.). У русских собака, перебегающая дорогу, не приносит неудачи, но не способствует и большому успеху (*Даль* ПРН, с. 940), в то же время в Вологодской губ., например, встреча с ней обещает путнику удачу.

В России и в восточном Полесье считается добрым предзнаменованием, если волк перебежит дорогу (Запись А. Страхова 1975 г. в дер. Избынь Хойницкого р-на Гомельской обл.; *Даль* ПРН, с. 940); такая же примета существует и у южных славян в Боснии и Герцеговине, а в Топлицком округе верят, что встреча с волком припосит счастье (*Борђевић* ПВПНН, с. 236). С другой стороны, «белорусы говорят, что по пути свадебного поезда в церковь черт может перебежать дорогу черным зайцем или волком, и это всегда предвещает несчастье» (*Сумцов* ЗНС, с. 70), а сербы в Хомолье считают, что если волк перейдет дорогу, то следует немедленно вернуться назад (*Борђевић* ПВПНН, с. 236). Волк, перебегающий дорогу, служит предвестником злого и в приведенной выше примете, записанной у поморян.

Заяц, появившийся вблизи жилья, служит предвестником смерти или пожара: заяц, пробежавший под окном — к покойнику (Запись Э. Азим-заде 1975 г. в дер. Скрыгалово Мозырского р-на Гомельской обл.)³⁰, «заяц по селению бегаёт — к пожару» (*Даль* ПРН, с. 930), «если в деревню забежит заяц или белка, в пей будет пожар» (*Власов* П, л. 8, Череповецкий у. Новгородской губ.). У чехов заяц, пробежавший через деревню, тоже предвещает пожар (*Афанасьев* ПВСП, т. III, с. 793). Мотив пожара встречается и в некоторых песнях о зайце, и его, видимо, следует рассматривать в связи с указанным представлением о зайце как предвестнике пожара. Сравни:

Я не заяшка,
Я не батушка,
По пужарки ходыв,
Били ножки томив.

(*Иванов* ИКДКУ, № 89А, хутор Малиевка Купянского у. Харьковской губ.)

³⁰ Сравни финское поверье: если на дворе появился заяц, значит в доме скоро кто-то умрет (сообщил О. Росси).

Вергузай, горностаи
По пожарцу скакал,
Белы ножки прижал
И ушки пришалил,
Кошение, мошение.

(*Соболевский* ВВП, № 687, с. Николаевка Мензелинского у. Уфимской губ.)

В следующей песне фигурирует жених-«косые глаза», «косой» (= заяц):

Да косыми-то глазами овин сушишь.
Овин-от загорелся, косой загляделся.
Что и люди-то тушить, — косой опучи сушишь.
Что и люди-то на пожар, — косой с пожару побегал.

(*Шейн* В, № 1207, с. Богородск Красноуфимского у. Пермской губ.)

В последнем тексте содержится намек на косой взгляд как на причину пожара. Вера в магическую силу дурного глаза (в «глаз»), в том числе и у животных, встречается не только у славян. «Среди животных, — пишет Т. Р. Джорджевич, — наибольшей способностью напускать порчу обладают те, которые имеют необычные глаза или глаза навывкате» (*Борђевић* ПВПНН, с. 279). Что касается зайца, то взгляд его необычных, косых глаз может быть причиной не только пожара, но и всякой иной порчи, поэтому, например, беременной женщине нельзя видеть глаз мертвого зайца.

Некоторые восточнославянские фольклорные тексты выявляют связь зайца с месяцем (см. рис. 4). Эти образы обычно соотносятся друг с другом метафорически: «Заяц-месяц, де ты був? // — В лиси» (Игры народов СССР, № 49, Харьковская губ.); «Заяц-месяц, // Где быў? // — В лесе» (Дзіцячы фальклор, № 803, Смоленская губ.); «Заяц, месяц, // Где был? // В лесе» (*Можаровский* ОЖКД, с. 111, Казанская губ.); «Заяц-месяц // Сорвал травку, // Положил под лавку» (*Серебренников* МСПС, № 37, Пермская губ.); «Місяц-заяц // Вірвал травку, // Пóложил на лавку» (*Кедров* МЛНГ, с. 404, Петербургская губ.).

Возможна и такая взаимосвязь этих двух образов, когда в разных вариантах одной песни из одной и той же деревни «заяц» и «месяц» занимают одинаковую синтаксическую позицию: «Раз, два, три, чатыры, пяць, // Выйшаў зайчы пагуляць» и «Раз, два, три, чатыры, пяць, // Выйшаў месяц пагуляць» (Дзіцячы фальклор, № 745 и 450, дер. Закорье Брестлавского р-на Витебской обл.). Такое упоминание месяца в связи с зайцем не встречается ни на свадьбе, ни в хороводных или календарных песнях, оно имеет место лишь в детском фольклоре: игровых песнях, закличках

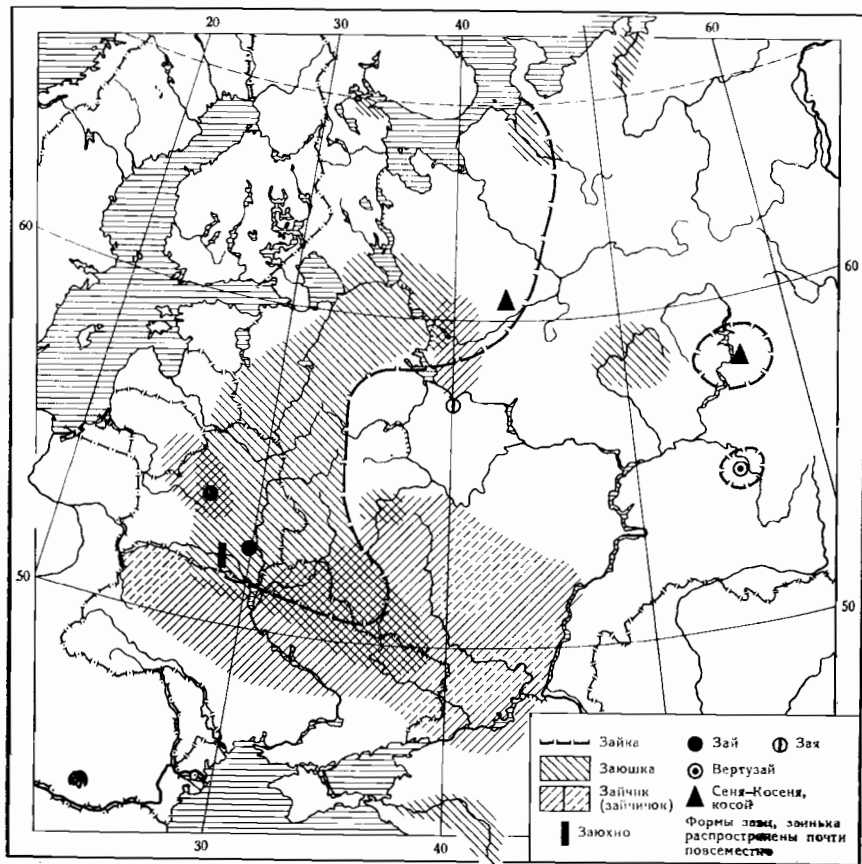


Рис. 6. Названия зайца в песнях

и особенно в считалках. Как исключительной принадлежностью детского фольклора является мотив зайца-месяца, так же и принадлежностью языка детей являются слова «заенька», «зай», «зайка», употребляемые по отношению к огню — в Тверской, Вологодской, Ярославской, Костромской и Владимирской губерниях (СРНГ, с. 105—106). Отсюда и мотив зайца-месяца в казанской детской закличке объясняется А. Ф. Можаровским в связи с огнем и светом: «Здесь слово заяц, как эпитет к месяцу, означает не зайца, всем известного животного, но скорее зайку — огонь, в смысле света» (Можаровский ОЖКД, с. 114).

Вряд ли такое объяснение можно считать убедительным. Наличие некоторых (хотя и немногих) славянских поверий и обычаев, касающихся этих двух образов, заставляет предпочесть мифоло-

гическое объяснение, на которое указывал К. Мошинский, хотя сам он и не предлагал собственного толкования (см.: *Moszyński KLS, cz. 2, s. 779*). Предложения Н. Ф. Сумцова о связи зайца с месяцем выглядят фантастичными и не выдерживают критики³¹.

Кроме восточнославянских текстов о зайце-месяце, связь этих двух образов подтверждается и некоторыми южнославянскими параллелями. Она обнаруживается, например, в болгарском народном танце, в котором двое участников изображают зайцев, играющих при свете месяца: они прыгают друг через друга и время от времени останавливаются, чтобы внимательно прислушаться (*Gasparini MS, p. 667*). В Хорватии известна песня с такими словами:

Vedre mi se crne oči,
Kako zesp na misecu.

[Светятся у него глаза, // Как у зайца от месяца] (там же, с. 668). В Герцеговине смеются над тем, кто показывает на месяц: «Ено мјесеца! — Г. . . ти од зеца» [«Вон месяц! — Г. . . тебе зайца»]. Или другой вариант:

А. — Ено мисеца!
Б. — Месо ти од зеца!
А. — Покри га капом,
зови га ћаћом . . .

[А. — Вон месяц! // Б. — Мясо тебе зайца (зайчатины)! // А. — Надень на него шапку, // зови его тяткой. . .] (там же, с. 669). Роль месяца особо подчеркнута в севернорусском заговоре о зайцах, где перечисляются все лунные фазы, а новолуние прежде всего: «Лнитъ и въснитъ в мои питки в новце месецу в ветху и молоду по всякой часъ во всѣ времена»; «И стоять храбръ Егорей и на силномъ конѣ самъ бѣлъ и кнутъ бѣлъ и рукавицы бѣлые и борода бѣлая и залучаетъ и загопяетъ (. . .) бѣлыхъ пчолыхъ ярыхъ зайцовъ короткохвостыхъ и кривоногихъ и черноусыхъ и черноушныхъ по утрынымъ зорямъ и по вечернымъ по всякой день по всякой часъ

³¹ Н. Ф. Сумцов в связи этих образов усматривает «первобытный, по-видимому, общечеловеческий космогонический миф, в котором заяц играл роль бога, принимающего участие в сотворении мира, светил небесных и человека». Из персонажа этого предполагаемого космогонического мифа — некоего «злого духа, стоявшего в какой-то недостаточно ясной в настоящее время связи с месяцами или, точнее, лунными пятнами» — он выводит и связь образа зайца с чертом, его «демонический характер» (см.: *Сумцов ЗНС, с. 73*). Для сравнения Н. Ф. Сумцов привлекает мифологические и фольклорные данные не только индоевропейских народов, но и китайцев, монголов, американских индейцев, египтян, народов Африки и Океании, но, несмотря на это (а точнее говоря, именно в силу этого), все эти построения выглядят по меньшей мере искусственными и произвольными.

и время божиихъ в молодѣ мѣсяце и сполни в ветху и перекрое ³² в межныхъ дняхъ ³³» (Ефименко М, с. 31).

Интересные факты приводит Ш. Кулишич: «По селима на границе Босне и Кордуна некада су у божиѣну печеницу обавезно остављали зеца. На Божиѣ би се ритуално омрсили месом овог зеца, и то најприје домаћин, а за њим и остали укућани. Главу зеца чували су до Нове године када су је јели заједно са главом печенице. Од божиѣног зеца остављали су једну кост којој је придавана мистична моћ. Вјеровање да ова кост љековито дјелује на младу недељу одговарало би опште познатом вјеровању о лунарној природи зеца» ³⁴ [«В селах на границе Боснии и Кордуна в прејшне времена среди рождественског мяса, запеченог на вертеле, была и зайчатипа. На рождество происходило ритуальное разговение этой зайчатипой, при этом первым разговлялся хозяин, а затем и остальные домашние. Голову зайца берегли до Нового года, когда ее съедали с головой запеченного поросенка. От рождественского зайца оставляли одну кость, которой приписывали магическую силу. Вера, что эта кость имеет целебную силу в первое воскресение новолуния, соответствует общеизвестному представлению о лунарной природе зайца»] (Кулишич ССР, с. 91; см. также: Кулишич, Петровић, Пантелић СМР, с. 141).

На основании этих данных трудно делать вывод о лунарной природе зайца. Из них можно лишь заключить, что мифологические свойства зайца в народных славянских представлениях ставятся в определенную зависимость от смены лунных фаз. Новолуние, в частности, выполняет в этом отношении роль своеобразного катализатора. Именно в первое воскресенье после него заячья кость получает свои целебные магические свойства и именно на новолуние, по полесским поверьям, особенно проявляется связь зайца с нечистой силой: «На маладзіку і чорт зайцам ста́не» (Pietkiewicz КДРР, с. 194).

В народном представлении новолуние вообще занимает особое место среди лунных фаз. Оно активизирует все природные силы — деятельность животных и рост растений, усиливает качества и свойства различных явлений и предметов, часто способствует

³² По объяснению П. Ефименко, «перекрой — первые дни после полнолуния, название, происшедшее от верования, что молния или солнце ежемесячно перекраивают (перерубают) месяц за его волокиство за утренницею» (Ефименко М, с. 39).

³³ «Межные дни — летние тихие дни, в которые не бывает ветра» (там же).

³⁴ Примерно ту же мысль высказывает и Э. Гаспарини. Кроме того, опираясь на слова детской считалки «Мясяц-заяц // Вырвал травку», он делает такой вывод: «Месяц-заяц, после того как он исчезает в новолуние (в зимнюю спячку), вновь появляется в виде прибывающего серпа» (Gasparini MS, p. 668). Хотя в восточнославянских детских песнях заяц-месяц действительно совершает действия, связанные с уничтожением растительности, которой питается заяц («вырвал травку», «сорвал травку», «траву жажу», «листья рвав», «лыки дражу»), это утверждение вряд ли что-либо доказывает.

плодородию, богатству, здоровью и долголетию. Не пытаюсь дать исчерпывающего ответа на вопрос о связи зайца с месяцем, укажем лишь на некоторые точки соприкосновения этих образов, на их соответствие между собой.

Как известно, месяц у славян является мужским символом, причем в полной мере это, видимо, относится к молодому месяцу (сравни, например, болгарские поверья, которые связывают новолуние с рождением мальчиков, а полнолуние и последующие дни — с рождением девочек. — Kowatscheff BVGH, s. 332—333). С мужским же началом, как правило, соотносен и образ зайца. Кроме того, месяц, как и заяц, может выступать как брачный и эротический символ. «Князь молодой» в свадебных поэтических текстах обозначает жениха, и та же формула применяется в заговорах для обозначения месяца (сравни также польское название месяца — księżyc. В Витебской губ. к молодому месяцу обращаются так: «Князь мыладэй! Рог сірэбріный, рог зылатэй!» или «Мыладэй князь! Запайтайся у старбогю князя» (Moszyński KIS, cz. 1, s. 455). Зашифрованность брачных отношений ощущается и в приведенной выше южнославянской дразнилке с образами месяца и зайца («Покри га капом, // зови га һаћом. . .»).

Сущность образа зайца раскрывается, таким образом, в целом ряде свойств, основные из которых здесь рассмотрены, хотя и не всегда с одинаковой степенью подробности для всех славянских территорий. Нельзя не упомянуть и такой общеизвестный факт, что заяц в народном представлении служит олицетворением трусости. Такое мифологическое осмысление зайца сейчас общеизвестно и наиболее популярно (сравни, например, появление значения «безбилетный пассажир» у слова «заяц», современные анекдоты с участием зайца и т. п.).

Значения этого образа существуют не изолированно друг от друга; связь прослеживается, например, между брачной, эротической и космической символикой образа зайца, отчасти и между соотносительностью его с миром духов, нечистой силы и его отрицательной характеристикой в приметах и поверьях (положительная семантика зайца выражена здесь заметно слабее). Однако в полном объеме рассмотреть функциональные отношения этого образа в исторической ретроспективе, выявить более древние черты и отделить их от позднейших представлений и переосмыслений возможно будет только тогда, когда хотя бы в общих чертах будет описана система «низших» персонажей славянской мифологии.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Акимова ФСО — Фольклор Саратовской области, кн. 1.: Сост. Т. М. Акимова. Саратов, 1946.

Акимова и Архангельская ПСЧСП — Песни, сказки, частушки Саратовского Поволжья: Сост. Т. М. Акимова и В. К. Архангельская. Саратов, 1969.

Александров ВС — Александров В. Вологодская свадьба. — Библиотека для чтения, 1863, № 5, 6.

Афанасьев ПДСП — Афанасьев А. Е. Поэтические воззрения славян на природу, т. I—III. М., 1865—1869

Афанасьева СОДВ — Афанасьева А. А. Свадебный обряд дер. Вохтоги Раменской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. — Гос. Архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, д. 172

Бонфельд РНПВО — Русские народные песни Вологодской области: Сост. М. Бонфельд. — Вологда, 1973

Васнецов ПСВР — Васнецов А. Песни Северо-Восточной России. Изд. 2-е. Киров, 1949

Вешторт НППП — Вешторт Г. Ф. Названия пищи в говорах Полесья. — В кн.: Лексика Полесья: Под ред. Н. И. Толстого. М., 1968

Власов П — Власов. [Приметы]. — Гос. музей этнографии народов СССР, ф. 7 (Этнографическое бюро В. Н. Тенишева), оп. 1, д. 834

Волков СПЗК — Волков И. В. Свадебные причеты, записанные крестьянином... — Живая старина, 1905, вып. 1—2

Gasparini MS — Gasparini E. Il patriarcato Slavo. Firenze, 1973

Георгиев, Гълъбов, Заимов, Илчев, БЕР — Георгиев Вл., Гълъбов Ив., Заимов Я., Илчев Ст. Български етимологичен речник. София, 1971

Герасимов ГК — Герасимов М. О говоре крестьян южной части Череповецкого уезда Новгородской губернии. — Живая старина, 1893, № 3.

Голейзовский ОРНХ — Голейзовский К. Образы русской народной хореографии. М., 1964.

Даль ПРН — Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1957

Державин БКР — Державин И. С. Болгарские колонии в России. — В кн.: Сборник за народни умотворения и народопис, кн. XXIX. София, 1914

Дзцячы фальклор — Дзцячы фальклор. (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1972.

Дилакторский СДКУ — Дилакторский П. А. Свадебный день в Кадниковском уезде. — Вологодские губернские ведомости, 1890, № 42, 44—46, 48, 50

Дилакторский СС — Дилакторский П. А. Свадьба в Сямжино. — Архив ИРЛИ (Пушкинского Дома) АН СССР, собрание В. Н. Тенишева, колл. 169, папка 2, тетр. 12, л. 1—40

Добровольский СОКГ — Добровольский В. П. Свадебный обряд в Калужской губернии. — Живая старина, 1902, № 2

Добровольский СОС — Добровольский В. П. Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914

Добровольский СЭС — Добровольский В. П. Смоленский этнографический сборник, ч. II. СПб., 1893

Горђевић ПВПНН — Горђевић Т. Р. Природа у веровању и предању нашега народа, књ. I. — Српски етнографски зборник, књ. LXXI. Београд, 1938.

Горђевић СНИ — Горђевић Т. Р. Српске народне игре, књ. I. — Српски етнографски зборник, књ. IX. Београд, 1907

Ефименко М — Ефименко И. Молитвы. — В кн.: Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год, кн. 1 (отдел этнографический). Архангельск, 1866

Ефремов ВФ — Вологодский фольклор: Сост. И. В. Ефремов. Вологда, 1975

Жартоўныя песні — Жартоўныя песні. (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1974

Жніўныя песні — Жніўныя песні. (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1974

Жыдовіч МСММГ — Матэрыялы для слоўніка мінска-маладзечанскіх гаворак: Пад рэд. М. А. Жыдовіч. Мінск, 1970

Зеленин СПВГ — Зеленин Д. К. Свадебные приговоры Вятской губернии. Вятка, 1904

Земцовский МКП — Земцовский И. И. Мелодика календарных песен. Л., 1975

Zibrť VChZLČ — Zibrť Č. Veselé chvíle v životě lidu českého. Praha, 1950

Зімовыя песні — Зімовыя песні. (Беларуская народная творчасць). Мінск, 1975

Иваницкий ПСПНЗ — Песни, сказки, поговорки и загадки, собранные Н. А. Иваницким в Вологодской губернии. (Памятники русского фольклора). Вологда, 1960.

Иваницкий СК — Иваницкий Н. Сольвычегодский крестьянин, его обстановка, жизнь и деятельность. — Живая старина, 1898, № 1

Иванов ЖПККУ — Иванов П. В. Жизнь и поверья крестьян Кулянского уезда Харьковской губернии. — В кн.: Сборник Харьковского Историко-филологического общества, вып. XVII. Харьков, 1907

Иванов ИКДКУ — Иванов П. В. Игры крестьянских детей в Купянском уезде. — В кн.: Сборник Харьковского Историко-филологического общества, вып. II. Харьков, 1890

Иванов ЭМСКУ — Иванов П. В. Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губ. — Этнографическое обозрение, 1897, № 1

Иванов, Топоров ИОСД — Иванов В. В., Топоров В. И. Исследования в области славянских древностей. М., 1974

Игры народов СССР — Игры народов СССР: Сборник материалов, составленный В. Н. Всеволодским-Герингресс, В. С. Ковалевой и Е. И. Степановой. М. — Л., 1933

Carey PER — Carey C. Les proverbes érotiques russes. Etudes de proverbes recueillis et non-publiés par Dal' et Simoni. The Hague—Paris, 1972

Картотека СРНГ — Картотека «Словаря русских народных говоров». Словарный сектор Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР

Кедров МЛНГ — Кедров П. Материалы лексикографические по новгородским говорам. — Живая старина, 1899, № 3—4

Kowatscheff BVGH — Kowatscheff I. D. Bulgarischer Volksglauben aus dem Gebiet der Himmelskunde. — Zeitschrift für Ethnologie, LXIII-ster Jahrgang (1931), Heft 5—6. Berlin, 1932.

Колобов РСОГ — Колобов И. В. Русская свадьба Олонецкой губернии, Пудожского уезда, Корбозерской волости. — Живая старина, 1915, № 1—2

Коломийченко ВСП — Весілля в селі Прохори Борзенського повіту Чернігівської губернії: Записав П. Коломийченко. 1919. — В кн.: Весілля, кн. 1. Київ, 1970

Колпакова ЛРС — Колпакова Н. П. Лирика русской свадьбы. (Литературные памятники). Л., 1973

Колпакова РНБП — Колпакова И. П. Русская народная бытовая песня. М. — Л., 1962

Krzyżanowski НКР — Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich: W opraciu o dzieło Samuela Adalberga opracował zespół redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, t. I—III. Warszawa, 1969—1972

Кулишић ССР — Кулишић Ш. Из старе српске религије. Новогодишњи обичаји. Београд, 1970.

Кулишић, Петровић, Пантелић СМР — Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Пантелић И. Српски митолошки речник. Београд, 1970

Малиновский СОВП — Малиновский И. Л. Свадебные обычаи в Воезерском приходе (Каргопольского у.). — В кн.: Олонечский сборник, вып. 2. Петрозаводск, 1886

Маринов НВРНО — Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — В кн.: Сборник за народни умотворения и народопис, кн. XXVIII. София, 1914

Мельниченко КЯОС — Мельниченко Г. Г. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961

Мициц в Савушкина СПВО — Сказки и песни Вологодской области: Сост. С. И. Мициц и Н. И. Савушкина. Вологда, 1955

Можаровский ОЖКД — Можаровский А. Ф. Очерк жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, остротах, стишках и песнях. —

- В кн.: Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, кн. IV, М., 1877
- Moszyński KLS — Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian, t. II, cz. 1—2. Warszawa, 1967—1968.
- Народное творчество Дона — Народное творчество Дона, кн. 1. Ростов-на-Дону, 1952
- Народные лирические песни. — Народные лирические песни: Изд. 2-е. (Б. сер. «Библиотека поэта»). Л., 1961
- Народные песни Ингерманландии — Народные песни Ингерманландии: Издание подготовили Э. Киуру, Т. Коски, Э. Кюльмясу. Л., 1974
- Никольский у. Вологодской губ. — Никольский уезд Вологодской губернии. — Архив Географического общества СССР, ф. 7, оп. 1, д. 73
- Никоичук ЛПСЛ — Никоичук И. В.* Из лекции полесского села Листвин. — В кн.: Лексика Полесья: Отв. ред. Н. И. Толстой. М., 1968
- Песенный фольклор Мезени — Песенный фольклор Мезени: Издание подготовили Н. П. Колпакова, Б. М. Добровольский, В. В. Митрофанова, В. В. Кургузалов. Л., 1967.
- Песни Печоры — Песни Печоры. (Памятники Русского фольклора): Отв. ред. Н. П. Колпакова. М. — Л., 1963
- Pietkiewicz K DPR — Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Warszawa, 1938
- Померанцева МПРФ — Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Поэзия крестьянских праздников — Поэзия крестьянских праздников. (Б. сер. «Библиотека поэта»). Л., 1970.
- Решетова СОДП — Решетова Н. А.* О свадебном обряде в д. Понлевино Шуйской вол. Грязовецкого у. Вологодской губ. — Гос. Архив Вологодской обл., ф. 4389, оп. 1, д. 153
- Романов БС — Романов Е. Р.* Белорусский сборник, вып. 7. Вильна, [1912]
- Русские народные песни Карельского Поморья — Русские народные песни Карельского Поморья: Сост. А. П. Разумова, Т. А. Коски, А. А. Митрофанова. Л., 1971
- Садовников ЗРН — Загадки русского народа:* Сост. Д. Н. Садовников. М., 1959.
- Серебрянников МСПС — Меткое слово. Песни. Сказки:* Собрал В. Н. Серебрянников. Пермь, 1964
- Skierkowski NTK — Skierkowski W.* O niektórych tańcach kurpiowskich. — Polski rocznik muzykologiczny, 1936, t. 2
- Skierkowski PKP — Skierkowski W.* Puszca Kurpiowska w pieśni, cz. II, z. 1—3. Płock, 1929—1934
- Словарь фразеологизмов Сибири — Словарь фразеологизмов и иных устойчивых сочетаний русских говоров Сибири: Сост. Н. Т. Бухарева, А. И. Федоров. Новосибирск, 1972
- Снегирев РППСО — Снегирев И.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. III. М., 1837
- Соболевский ВВП — Соболевский А. И.* Великорусские народные песни, т. VII. СПб., 1902
- Соколовы СПБК — Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915
- СРНГ — Словарь русских народных говоров, вып. 10. Л., 1974
- Сумцов ЗНС — Сумцов Н. Ф.* Заяц в народной словесности. — Этнографическое обозрение, 1891, № 3
- Ученый Архив ВОИСК — Ученый Архив Вологодского общества изучения северного края и его научные ценности. — В кн.: Труды ВОИСК. Вологда, 1926.
- Fischer LP — Fischer A.* Lud polski. Podręcznik etnografii Polski. Lwów, 1926
- Фридрих РФЛ — Русский фольклор в Латвии:* Сост. И. Д. Фридрих. Рига, 1972
- Чубинский ТЭСЭ — Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, т. IV. СПб., 1877

- Шадрин ЛЗГШН — Шадрин А.* Летние и зимние гулянья пенкурского народа и околородных крестьян. — В кн.: Труды Архангельского статистического комитета за 1865 год, кн. 1 (Отдел этнографический). Архангельск, 1866
- Шейн БНП — Шейн И. В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. СПб., 1874
- Шейн В — Шейн И. В.* Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. 1, вып. 1—2. СПб., 1900
- Шереметьева ХОП — Шереметьева М. И.* Хлеб и обрядовое печенье в б. Перемышальском уезде Калужской губернии. — В кн.: Известия Гос. Русского Географического общества, т. LXI, вып. 2. Л., 1929
- Шестопал УНЗ — Українські народні загадки:* Сост. М. Шестопал. Київ, 1963
- Шустиков ТКУ — Шустиков А.* Трончина Кадниковского уезда (этнографический очерк). — Вологодские губернские ведомости, 1883, № 11—13
- Этнографический сборник — Этнографический сборник, издаваемый Русским Географическим обществом, вып. III. СПб., 1858

ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ ЗАПАДНОПОЛЕССКОГО СЕЛА СИМОНОВИЧИ¹

Ф. Д. Климчук

С. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. расположено в 10 км севернее г. Дрогичина (Дорогичина), южнее р. Ясельды. Первое упоминание об этом населенном пункте в письменных источниках относится к 1554 г.² Столетием ранее, в 1452 г., вместе с упоминанием о современном Дорогичине (Загородском) называется Симоновское дворище³, которое, может быть, имеет отношение к Симоновичам Дорогичинским. Археологические данные позволяют предположить, что постоянное поселение на месте Симоновичей существует с VI—VIII вв.⁴ Они же дают основание для предположения об этнической принадлежности первоначального населения Симоновичей: это воляняне Берестейщины или северные воляняне, сформировавшиеся на основе западной части местных надпирятских славян-корчаковцев при участии южноволынского компонента.

В с. Симоновичи выделялось несколько частей, которые располагались в направлении с севера на юг следующим образом:

¹ Автор данной работы, филолог и историк, уроженец с. Симоновичи, жил в этом селе с перерывами до 1968 г., в 60-е годы работал учителем в Симоновичей средней школе, изучал историю села, являлся руководителем школьного краеведческого кружка и совместно с учащимися и некоторыми учителями в пределах с. Симоновичи и его окрестностей выявили значительное число археологических памятников, которые хранятся в Симоновичей школе, в секторе археологии Института истории АН БССР, и у автора. — *Ред.*

² *Wyslouch S. Rozwój granic i terytorjum powiatu Kobryńskiego do połowy XVI wieku.* Wilno, 1930, s. 84—85.

³ *Wyslouch S. Rozwój...*, s. 75—76.

⁴ С VI—VIII вв. археологически прослеживается непрерывная культурная преемственность Симоновичей. Так, в урочище Курганка наблюдается концентрация обломков керамики (сосудов), относящейся последовательно к VI—VIII (культура Корчак), IX—XIII, XIV—XV, XVI—XVII, XVIII—XIX вв. Здесь же находились два парных кургана, т. е. тип памятников, который Ю. В. Кухаренко относит к VIII—X вв. и считает их волянянским. (*Кухаренко Ю. В.* Полесье и его место в процессе этногенеза славян. — В кн.: *Полесье*, М., 1968, с. 30). Концентрация обломков каменных орудий труда в урочищах Курганка, Пырыдзіл, Пудльбокэ и Крывы — Володин Хутор, вероятно, свидетельствует о древних стоянках, существовавших задолго до возникновения постоянного населенного пункта на месте Симоновичей. Датировка археологических памятников произведена научным сотрудником Пинского краеведческого музея Б. В. Миролубовым.

Забрід, Сылб, Кайдашчэ (западнее Сыла), Козы́нці, Скрырукы, Поясы, Грудбк, Рыныхы, Скабарчэ, Грыцэ. Все они сформировались очень давно и только Грудок был заселен выходцами из других частей села после отмены крепостного права.

Количество дворов и жителей с. Симоновичи в конце XIX — первой половине XX в. показаны на таблице⁵.

Таблица

Годы	1886 ⁶	1927	1927*	около 1940 г.	около 1950 г. ⁹
Количество дворов	82	279	294	288	340
Количество населения	992	973	1472	1446	1200

До отмены крепостного права приблизительно $\frac{3}{4}$ населения Симоновичей являлись крепостными крестьянами, $\frac{1}{4}$ — государственными крестьянами.

Село Симоновичи характеризуется этнической однородностью. В прошлом крепостные и государственные крестьяне жили чересполосно по всему селу, между ними отсутствовали диалектные различия и различия в быту, материальной и духовной культуре. Они часто заключали между собой браки. Диалект Симоновичей един, относится к среднезагородской группе¹⁰, правда, в речи жителей северной части села (примыкает к старинному пути Кобрин — Пинск или Берестье — Киев) ощущается влияние более северных диалектов (в определенных позициях отвердение мягких шипящих, мягкого *p'*, смягчение заднеязычных перед *и*).

В XIX—XX вв. нередки переселения из Симоновичей в другие места и совсем незначителен прилив из иных населенных пунктов. Браки преимущественно заключались с представителями своего села, в значительно меньшей степени — с представителями других населенных пунктов этой же диалектной зоны. Религиозная принадлежность жителей Симоновичей — православные (до 1829 г. — униаты).

⁵ В 1928 г. около 80% населения с. Симоновичи расселилось на хутора, в результате чего образовались группы хуторов: Бырызыны, Горамх, Корчи, Крочот, Осовэ, Рынчыча.

⁶ Волости и важнейшие селения Европейской России, вып. V. СПб., 1886, с. 74.

⁷ *Skorowidz miejscowości Rzeczypospolitej Polskiej. Opracowany na podstawie wyników pierwszego spisu ludności z dn. 30 wrzesnia 1921 r. i innych źródeł urzędowych*, т. 8. Województwo Poleskie. Warszawa, 1924, s. 14. За 1921 г. данные вместе с д. Осовляны (в 1950 г. 60 дворов); из 279 дворов 83 незастроенных (не вернулись «из беженцев»).

⁸ Сведения о числе дворов и числе жителей в каждом дворе во всех частях с. Симоновичи в 1927 г. и 1940 г. получены от местных старожилов.

⁹ Данные Вульковского сельсовета Дрогичинского р-на.

¹⁰ *Климчук Ф. Д.* К лингвогеографии Западного Полесья (Фонетика четырех полесских говоров). Автореф. канд. дис. Минск, 1973, с. 3—5.

С конца 40-х годов до 1974 года в с. Симоновичи нами систематически проводились записи фольклорных текстов, которые в нашем рукописном сборнике представлены следующими жанрами: 512 песен, 345 частушек, в том числе 242 на диалекте и 103 — на русском языке, 40 анекдотов, 3 сказки, 1000 пословиц и поговорок, 14 песенок-присказок, 19 загадок, 2 заговора, 1 отрывок из плача.

В нашей работе мы остановимся лишь на песнях. Распределяются они следующим образом: «новые» — 100 песен, старинные необрядовые (кроме детских и песен слепцов) — 85, детские — 27, песни слепцов — 4, пародия на песню пиццего — 1, «бородайка» — 12, призывание аиста — 1, «купала» — 8, «літо» — 34, осенние — 11, «набійкны» (религиозные) — 9, шуточная-колядная — 1, поздравление хозяина колядующими — 1, родинные — 1, свадебные — 217 песен.

Последние по моментам свадебного действия распределяются следующим образом: запіны (обручение) — 4 песни, выкїк (девичник) — 23, благословение дружка перед отъездом молодых в церковь — 1, у невесты и жениха после отъезда молодых в церковь, кроме каравайных песен — 9, каравайные песни в это же время — 14, жених и невеста после венчания возвращаются в дом к родителям невесты — 10, после приглашения молодых в дом родителей невесты и до сборов жениха к своим родителям, включая благословение дружка — 6, в это же время у жениха — 3, сборы жениха в дорогу и его приезд (езда, поездка) к своим родителям — 8, приезд жениха к родителям — 2, сборы жениха с родней в дорогу к невесте на утро следующего дня — 7, поездка жениха и сватов (родни жениха) за невестой — 8, у невесты ожидают жениха — 2, от приезда сватов и жениха во двор невесты и до отъезда жениха с невестой (вместе едет родня жениха и приданки, т. е. несколько человек из родни невесты) — 78, поездка сватов с женихом и невестой к родителям жениха и после их приезда — 11, следующий день, утро у жениха — 2, пырызвінэ (родня невесты) собираются в дорогу к родителям жениха, едут, гостят у жениха и едут назад — 36, следующий день (у жениха и невесты): каравайные песни — 4, другие свадебные песни в этот день — 4; 15 песен из перечисленных исполняются два раза в разные моменты свадьбы.

Распределение песен-присказок: свадебные — 6, детские — 2, пе закреплённые за местом и временем — 2, купальские — 1, летние — 1.

«Новые» песни вошли в репертуар с. Симоновичи начиная с 20-х годов XX в. Одни из них переделаны из «старых», другие приспесены из иных районов (в том числе полесских) и получили западнополесскую (не всегда полную) переработку, третьи являются результатом городского влияния и т. д.

Старинные необрядовые песни (кроме детских и песен слепцов) в начале и в 20-е годы XX в. исполняли представители старшего и среднего поколения на застольных «беседах», молодежь пела их

не только в этих ситуациях. Исполнялись они в любое время года, однако во время постов старались их петь не слишком много и не часто. Теперь они изредка поются представителями старшего поколения.

Детские песни пели взрослые детям, или дети постарше — маленьким детям, или, наконец, исполнялись подростками в детских коллективах. Мелодии многих детских песен мало отличались от сказывания. В настоящее время в основном сохраняются те песни, которые поют детям.

Слепцы исполняли песни так называемого слепецкого цикла передко под аккомпанемент музыкального инструмента — «кaтеринки» (колесной лиры) у церкви во время богослужения, на базарах, при хождении вместе с поводьями по селам. Исполнение слепецких песен фактически прекратилось к концу 40-х годов. Эти песни иногда пели, преимущественно во время постов и не только слепые.

«Бородайка» («бородайко»). До конца 20-х годов XX в. песни этого цикла звучали в великий пост от начала поста до понедельника предпасхальной недели. Пела в основном молодежь обоего пола большими группами на улице. В Симоновичах обычно собирались четыре таких группы: 1. Сылó — Забрїд; 2. Кайданї — Козїнци — Скрырукї; 3. Поясы — Грудок — Рыпыхї — Скабарї; 4. Грыцї. Отдельно собирались группами и пели «бородайку» дети постарше и подростки. Люди среднего и старшего возраста пели «бородайку» мало. Сборы и игры молодежи в великий пост назывались «бородайко» (будэ бородайко, збираюцца на бородайка). Это время иногда называли «бородаї». В 30-е годы изредка пели «бородайку» девушки. Теперь изредка поют ее в великий пост пожилые женщины, которые были девушками в 20-е годы, дома во время стирки, шитья, починки старой одежды и т. д. В д. Осовляны (0,5 км от Симоновичей) девушки иногда пели «бородайку» даже в начале 50-х годов.

Песни из цикла «купала» (купальские) пели люди всех возрастов до начала 30-х годов XX в., когда жгли купальские костры вечером накануне дня Иоанна Крестителя. Вообще «купалу» пели, начиная с первого дня петрова поста и кончая 1—2 днями после праздника Иоанна Крестителя. В 30—40-е годы «купалу» иногда пели девушки. Пожилые женщины часто исполняли ее до начала 50-х годов, изредка некоторые из них поют ее и теперь, в основном за домашней работой.

«Лїто» пели начиная с первого дня петрова поста и до религиозного праздника — дня св. Ильи. Этот цикл песен до конца 20-х годов XX в. исполнялся людьми всех возрастов. Пели их, идя на работу или с работы, во время жатвы, прополки, за сборанием грибов и ягод, когда водили коней в почное и т. д.

«Госэнь» (осенний цикл) начинали петь вечером на день св. Ильи и пели до филиппова поста (до пыльповкы). До конца 20-х годов XX в. «госэнь» исполняли люди всех возрастов. Теперь их

изредка поют некоторые пожилые женщины. В прошлом на мотив осенних песен пели некоторые свадебные песни.

«Літо» и «госэнь» парни и мужчины изредка пели еще в 30-е годы; женщины (реже девушки) пели песни этого цикла до начала 50-х годов. Теперь их изредка можно слышать от пожилых женщин.

Языковая сторона старинных «набижных» (религиозных) песен — брестско-пинский диалект. Кроме того, в них имеются элементы церковнославянского, старого книжного западнорусского и польского языков. В начале XX в., в меньшей мере — в 20-е годы, редко — в 30—40-е годы их пели прежде всего в филиппов пост, на рождество и в великий пост. Они могли звучать и в любое другое время; считалось, что их пение способствует успеху, избавляет от нечистой силы: Если их петь при сборе ягод и грибов в лесу, то не будет водить «ма́ра» (нечистая сила), т. е. человек не заблудится.

До конца 20-х годов XX в. часть этих песен исполнялась во время колядования. В начале XX в. и ранее некоторые из этих песен звучали в церкви во время богослужения. Многие из них пели слепцы. В Симоновичах колядовали на первый день рождества. С начала 20-х годов XX в., а может и ранее, в Симоновичах на русском языке пели колядные песни, связанные с рождением Христа. В тех населенных пунктах Дорогичинщины, где колядовали на Новый год по старому стилю, до середины XX в. сохранялись старинные колядные песни на местном диалекте (села Субботы, Лосинцы; Дорогичин и т. д.).

Из специальных родинных песен нами записан один текст. Обычно на родинных торжествах пели беседные песни.

Свадебные песни исполняли, прежде всего, на свадьбе. Почти все эти песни строго приурочивались к определенному моменту свадебного обряда или определенной части свадьбы. Отдельные песни могли петь в разное время свадьбы. Некоторые из них исполнялись присутствующими на свадьбе посторонними людьми, односельчанами. Кроме того, свадебные песни пели во все времена года, кроме постов, а также двух рождественских и одной пасхальной недели. Чаще всего их пела молодежь, девушки и парни. Некоторые песни пелись на свадебный и осенний мотив. До начала 60-х годов XX в. во время свадьбы исполнялось не менее 70% песен традиционного репертуара. В настоящее время на свадьбах исполняют менее 20% свадебных песен и поют их почти исключительно люди среднего и старшего возраста.

Кроме того, нами зарегистрировано (без записи текстов) 165 песен на русском языке и 15 песен на польском языке. Здесь они получили распространение преимущественно с начала 20-х годов XX в. Большое число русских песен привезено жителями Симоновичей из России, где в 1915—1922 гг. находилось в беженцах до 95% населения. Мы зафиксировали также 10 песен (без записи текстов), пришедших из южных (УССР) и северных (Центральная Белоруссия, Припеманье) областей и переформированных

на симоновичский диалект; они вошли в репертуар с. Симоновичи с середины 60-х годов XX в.

Помимо песен, следует также упомянуть о плачах-причитаниях, тем более что сведения об их бытовании в Западном Полесье фактически отсутствуют в этнографической литературе. Плакали — причитали («прыплакували»), когда покойник лежал в хате, когда его везли на кладбище, при посещении кладбища на «навського» (в четверг после пасхи), в любое другое время при посещении могилы покойного на кладбище. Плакали — причитали в прошлом, провожая в далекую дорогу, в солдаты, «в наймы», на тяжелую работу. В начале XX в. в с. Торокань (в 18 км от Симоновичей) жила плакальщица, которую напимали на похороны. В плачах-причитаниях «тренировались», как и в исполнении свадебных и колядных песен.

Так, в 1956 г. в д. Осиповичи Дрогичинского р-на в моем присутствии девочка-дошкольница, играя на улице, вдруг начала «тренироваться» в причитании. Бывшие «в беженцах» в южной России западные полешуки нередко отзываются о южном великорусском населении, что те не умеют так причитать, как в Западном Полесье. Однако запись плачей-причитаний весьма сложна, поэтому нами в с. Симоновичи записан только отрывок из плача, да и тот в передаче жительницы другого села.

Наряду с песенным репертуаром в с. Симоновичи в XX в. постепенно менялся репертуар танцев.

I. Старинные танцы: 1) барынька (до начала 20-х годов); 2) шура (до начала 20-х годов); 3) подушечки (до начала 20-х годов); 4) чоботы (до середины 30-х годов); 5) цыганочка (до начала 20-х годов); 6) околыця (до начала 20-х годов); 7) козачок (до начала 20-х годов); 8) качан или кид (до начала 20-х годов); 9) полька; 10) мыгальця (старинный); 11) гопак (редко); 12) мыкыта (старинный).

II. Танцы 20—30-х годов XX в.: 1) ойра (с начала 20-х годов); 2) коханочка (с начала 20-х до начала 40-х годов); 3) полька (песколько вариантов); 4) вальс, валец (с начала 30-х годов); 5) обэрок (с конца 20-х годов); 6) краковяк (с конца 20-х годов); 7) ухар (т. е. ехал на ярмарку ухарь-купец) (с середины 20-х до конца 30-х годов); 8) ночка темна (с середины 20-х до конца 40-х годов); 9) яблычко (с середины 20-х до начала 50-х годов); 10) карапэт или лысый (с середины 20-х до конца 40-х годов); 11) барыня (с начала 20-х годов); 12) нареченька, т. е. выйду ль я на реченьку (с середины 20-х годов до середины 40-х годов); 13) руський-роскамарыцький (мотив камаринской) (с начала 20-х годов); 14) во саду лі в огороде (с середины 20-х до начала 40-х годов); 15) шыбэр (1-я половина 30-х годов); 16) розвінка (1-я половина 30-х годов); 17) коробушка (30-е, начало 40-х годов); 18) плаксуи (30-е годы, очень мало); 19) прыпев (с 20-х годов); 20) ой за гаєм, гаєм (30—40-е годы); 21) грычяныкы (30-е годы).

III. Танцы 40—50-х годов XX в.: 1) полька (несколько вариантов); 2) вальс, валец (несколько вариантов); 3) фокстрот (разные варианты на мотивы песен; с начала 40-х годов); 4) танго (мало); 5) краковяк; 6) сірбіянка (с середины 40-х годов); 7) подіспан (не часто); 8) лявоніха (с конца 40-х годов); 9) руський роскамарыцький; 10) ойра; 11) обэрок; 12) сімёновна; 13) барыня; 14) лысьй; 15) яблычко, 16) прышев.

Ниже приводятся образцы текстов песен с. Симоновичи. Тексты записаны от следующих лиц. В скобках — год записи.

1. Климчук Анастасия Андреевна, родилась в 1912 г. в с. Симоновичи, проживает в с. Симоновичи, грамотная; тексты 7 (1950), 2, 13 (1952), 12 (1956); 9, 19, 20, 22, 23, 36, 37, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 54, 57, 58 (1957), 25, 50, 51, 61, 62 (1958), 24 (1959), 3, 14, 52, 64, 65 (1960), 30, 53 (1961), 11, 39 (1965), 18, 35, 38 (1966), 33 (1967), 59, 60, 64-а (1968), 66 (1971), 55 (1974), последние две строчки текста 21 (1957).

2. Пигас Феодора Тимофеевна, 1888—1969 гг., родилась и жила в с. Симоновичи, грамотная; тексты 26, 27, 28, 29 (1959), 71 (1961), 31 (1961), 32 (1966).

3. Пигас Василий Якимович, родился в 1899 г. в с. Симоновичи, проживает в с. Симоновичи, грамотный; тексты 10; 45, 56 (1968).

4. Климчук Татьяна Герасимовна, 1875—1946 гг., родилась в с. Вулька-Симоновичская, вышла замуж в с. Симоновичи, неграмотная; текст 21 (1946).

5. Репиха Константин Лукич, родился в 1928 г. в с. Симоновичи, проживает в с. Симоновичи, грамотный; текст 17 (1950).

6. Самозапись. Часть песен автор слышал несколько раз от разных лиц, затем один из вариантов песни записал по памяти; тексты 8 (1946), 34 (1950), 1, 4, 5, 6 (1952), 41, 67, 68, 69, 70 (1957), 15, 16, 63 (1960).

Словарь

Борона — ритуальная булочка в виде бороны, пекли на благовещенье; *галёна* — ритуальная булочка с изображением аиста или ноги аиста, пекли на благовещенье; *горбата* — чай (польск.); *горда рваты* — рвать какое-то (?) зелье; *гуляты* — танцевать; *гусялки* — веревки, на которых подвешена колыбель; *дівкью хлопця привьду* — рожу мальчика, будучи девушкой; *дозорэць* — наблюдатель, сторож; *дунцы* — парни с Дуная (Ковнятин); *ёмко*, *ёмэнько* — сильно, крепко, крепенько; *Збараж* — город Тернопольской области УССР; *козак*, *козачэнько* — парень, неженатый молодой человек (фольк.); *кокыль* — куколь; *копа*, *кыпка* — большая укладка снопов круглой формы; *коскамы опустьтысь* — опустить волосы на лицо; *кыска маяты будэ* — коса будет развеиваться, колыхаться; *ласочка* — ласка (животное из семейства куниц); *лывый* — серовато-белый; *навыжяты* — рядить умершего; *оды-*

нутысь — укрыться одеялом; *ошвыроваты* — жертвовать, приносить в жертву; *плен* — дорога — значение неясно; *повага* — уважение; *половіты* — приобретать светло-желтый оттенок; *половый* — светло-желтый; *посылаты* — давать указания, распоряжаться; *прыбыр-ный* — отборный, лучшего сорта; *Пычыйів* — населенный пункт в Тернопольской области УССР (из Симоновичей в прошлом иногда ходили паломники на богомолье в Почаевский монастырь); *роз-май* — растение, не ясно какое; *сторона* — часть риги, где клали снопы; *судошяты* — встречать; *сыба* — разве что; *сэрп* — ритуальный хлебец в виде серпа, пекли на благовещенье; *тарахтяка* — старая, разбитая повозка; *хоронки* — хоругви; *хусты* — одежда, белье; *хылявый* — гибкий; *шуляк*, *шулячок* — коршун.

См. также значение встречающихся в текстах слов в сб.: «Лексика Полесья», М., 1968.

«Новые» песни.

- — Куды, Ваня, йідыш, куды одійжджяйіш?
На кого ты, Ваня, мынэ покыдайіш?
— — Дэ я, Нюра, буду, тыбэ ны забуду;
Я до тыбэ, Нюра, пісьма пысать буду.
Ждала я ныділю, ждала я другую.
Выйду, подывлюся на гору крутую.
А на туй на горі партізаны йідутъ,
А мого Ванюшы оно коня выдутъ.
Оно коня выдутъ, на йім сыдылэчко.
Стану, подывлюся — — заболыть сырдрэчко.
— — Дівчыно, дівчыно, чом стойіш, думайіш,
Нас солдатув много, выбырай любого.
— — Я ны выбырала, выбырать ны буду,
Кого вірно любыла, вовік ны забуду.
- — Ой ты, Грыцю, Грыцю, ты славный козачэ,
Чырыз тыбэ, Грыцю, вся гулыця плачэ.
Плачуть і дывчята, плачуть молодыці.
— — Ой ны ходы, Грыцю, дай на вычорныці.
Ой ны ходы, Грыцю, дай на вычорныці,
Бо на вычорныцях дывкы чаровныці.
А одна дівчына да всі чыры знала,
Вона того Грыця дай прычаровала.
В поныділок врано зіллічко копала,
А у второк рано зілле полоскала,
У сыроду врано зіллічко крышыла,
А у чытвэр врано зіллічко студыла,
У пятныцу врано зіллічко варыла,
А в суботу врано Грыця отравыла.
У ныділю вранці Грыць лыжыть на лавцы.
В поныділок врано маты дочку была:
— Ой ты, доню, доню, шо ж ты наробыла.

- Ой, ты доню, доню, шо ж ты паробыла,
Ой нашо ж ты, доню, Грыця отравыла ?
— Ой ты, мамо, мамо, хай Грыць так ны робить,
Шо вын одну любить, за другю ходить.
3. Світыть місяць, світыть, над йім коло, коло.
Як прыйїдєм додом, будэ нам высёло.
Світыть місяць, світыть, над йім коло, гвяды.
Як зайїдєм додом, прывїта нас каждый.
Прывїтае мамця, прывїта дочка моя:
— Як ты вытывала в тым проклятым дворї?
Вытывала, мамцё, як рыбка в озёры.
Ныгды ны догодыш в тым проклятым дворї.
Далы там нам хлїба як дубовы лысткы,
А шчэ повїдзелї: — — Ззілы ёго вшысткый.
Далы нам горбаты — — з оцтом готована,
А ішчэ до того ны зацукрована.
Далы нам выдэлыцї з довгымы шылямы,
А шчэ поставылы дозорця над намы.
У нашого пана малёвана брама.
Ны одна дівчына в дворї змарнована.
Ны одна змарнована, ны одна змарнуе,
Бо той пан Глуговський в роботы мордуе.
У нашого пана зылёный ганочок.
Ны одна дівчына стратыла выночок.
Ны одна стратыла, ны одна шчэ стратыть,
Бо той пан Глуговський бардэ мало платыть.
4. Ны всі тыйї да сады цвытуть, шо высною розвиваюцьця.
Ны всі тыйї вынчяюцьця, шо люблецьця да кохаюцьця.
Половына тых садыв цвытэ, шо высною розвивайцьця.
Половына тых вынчяйцьця, шо любыцьця да кохайцьця.
— — Чы я тобї да ны казала, як стоялы мы пуд хатыю:
— — Ны йїдь, ны йїдь на Украйїну, бо застаныш вжэ засватану.
Чы я тобї да ны казала, як сьдїлы над крынцїю:
— — Ны йїдь, ны йїдь на Украйїну, бо застаныш молодыцїю.
— — Любыв тыбэ я дівчыню, любытому молодыцїю;
А шчэ тое врэмне прыдэ — — возьму тыбэ й удовыцїю.
5. Там на горї больница стояла,
В туй больницы Маруся лыжяла,
Чорным шовком голову звязала.
Прыйїхалы тры козаки с полку,
Розвязалы Марусї головку.
Пэршый кажэ: — — Я Марусю люблю.
Другый кажэ: — — Я Марусю возьму.
Трэтїй кажэ: — — Я шчэ молодэнькый,
Есць у мэнэ конык воронэнькый.
А крим ёго тры конї на стайні,
Я Марусї зілїчка достану.

- Пэршым конем до мора дойїду,
Другым конем морэ пырїїду,
Трэтїм конем на бэрозы стану,
Я Марусї зілїчка достану.
Як став козак зілле доставаты,
Стала ёму зозуля коваты:
«Нашчо тобї, козачэньку, зілле — —
У Марусї в ныдїлю высїлле.
Прыйїжджяе козачэнько з зіллем,
Судошяе Марусю з высїллем.
У козака шыбля заблыстїла,
У Марусї голывка злытїла.
— — Гэто тобї, Маруся, заплата:
Штыры дошкы шэй без гокоп хата.
6. Ой там за горою выпав снїг былэнькый.
Ходыв до дівчыны козак молодэнькый;
Ходыв до дівчыны, хотів йїїї взятї,
Да ны дозволяе йїїї рїдна маты.
— — Позволь мыні, мамо, крыныццо копаты,
Чы ны прыдуть дывкы воды сюды браты.
Усі прышлы дывчята воды сюды браты,
А мэйї мылэйї ны пускае маты.
— — Позволь мыні, мамо, трактїр будоваты,
Чы ны прыдуть дывкы горїлонькы браты.
Усі прышлы дывкы горїлонькы браты,
А мэйї мылэйї ны пускае маты.
— — Позволь мыні, мамо, цэрков будоваты,
Чы ны прыдуть дывкы бога прославляты.
Усі прышлы дывкы бога прославляты,
А мэйї мылэйї ны пускае маты.
— — Позволь мыні, маты, на лавцы лыжяты,
Чы ны прыдуть дывкы мынэ навьжяты.
Усі прышлы дывчята мынэ навьжяты,
А мэйї мылэйї ны пускае маты.
— — Ох мамця, мамуся, яка ты маловїрна — —
Поныслы хоронкы на мылого пудвирїе.
— — Іды, іды, доню, да тылько ны барыся,
Зайды у свытлыццо дай назад вырныся.
А тая дівчына да свий розум мала,
Зайшла у свытлыццо дай плакаты стала:
— — Ото ж гэты ножкы до мэнэ ходылы,
Ото ж гэты ручки цюкэркы носылы,
Ото ж гэты бровкы на мэнэ моргалы,
Ото ж гэты губкы мынэ цыловалы.
Козак як схватывся, узывся цыловався,
На другый дывчюк з дівчыной повынчявся,
По всьой по крайїны вошла тая слава,
Шо мэртвый з жывэю на шлюбю стоялы.

7. Тычэ річка нывылчка з вышнёваго саду.
Клычэ козак дівчыноньку собі на пораду.
Припев: Гэй — гэй, гэй — гэй, зылёный гай,
Клычэ козак дівчыноньку собі на пораду.
— — Порадь мыні, дівчынонько, як рідная маты,
Чы мні зарэз жынытыся, чы на госэнь ждаты?
— — Ой я тобі, козачыньку, раджу і ны раджу:
Я с тобою вэчор стою — — на другога гляджу.
— Бодай тыбэ, дівчынонько, с твэю порадыю,
Я до тыбэ с шчырым сэрдэм, а ты з ныправдыю.
Бодай жэ ты, дівчынонько, тоды замуж выйшла,
Як у лузі пры дорозі рутка-мятка зыйшла!
— — Бодай жэ ты, козачэньку, тоды ожынывся,
Як у млыні на камыні кокыль зародывся!
Дівчынонька догадалась, пасіяла мяткы.
Дошчык выйшов, мятка зыйшла, — — дівка замуж выйшла.
А у млыні на камыні кокыль ны вродывся.
Ходыть козак як бандура, дай шчэ ны жынывся.
8. У выділю врано стрыльці в бой ідуть,
Кажон з ііх покынув вдома дівчыну. (2 р.)
А позаді ііх дай санітары ідуть,
Пудбырають раняных, на нары кладуть. (2 р.)
Ой там старый батько окопы копав,
Выш здалік пубачыв, як стрылец упав. (2 р.)
Зразу вын ны вірыв дай своїм гочям,
Пудыйшов вын блыжэй — — сына свого взнав. (2 р.)
— — Ой ты сыну, сыну, сыну дорогой,
Чы ты, сыну, вбытый, чы поравяный? (2 р.)
— — Ны пытайся, батьку, про мою судьбу,
Быры ружо в руки, давай по врагу. (2 р.)
Збыв вын шыты дошкы, сколотыв труну,
Похороныв сына в тыхому гаю. (2 р.)
Прышов вын додому, сів в канэць стола,
Опэрся рукою — — болыть голова. (2 р.)
Выйшла стара маты, ташко вздыхае:
— — Пэвно мый сыночок былш вжэ ны жые. (2 р.)
— — Ой жые, жые вын в тыхому гаю,
Высока могола на груді ёму. (2 р.)
9. Ой там за Дунаем, за тыхым Дунаем молодэць гуляе;
Молодэць гуляе, молодэць гуляе, вын крычыть, гукае.
Вын крычыть, гукае, вын крычыть, гукае: — — Подай пырывозу.
Подай пыривозу, подай пыривозу, я пыривызуся,
На свою крайіну, на свою крайіну шчэ раз подывлюся.
Ны так на крайіну, ны так на крайіну, як на тую дівчыну.
Ны так на дівчыну, ны так на дівчыну, як на кары гочы.
Кого вірно люблю, кого вірно люблю, той ны надывлюся,
Кого нынавыжу, кого нынавыжу, той ны розмынуся.
10. За річкыю, за Дунаём козачэнько с конем грае.

Козачэнько с конем грае, дівчыноньку пудмовляе:

- — Дайся, дівко, на пудмогу козаковы молодому.
— — Бодай козак шчыся ны мав, шо ты з мынэ вынка ізняв.
— — Ны я с тыбэ вышка ізняв, зняла с тыбэ охотонька,
Зняла с тыбэ охотонька, козацькая розмовонька.
11. Ой поля, вы поля, вы шырокі поля;
Чом на нашых полях урожэю ныма?
Чом на нашых полях урожэю ныма,
Оно выросла кунджырява вырба?
Оно выросла кунджырява вырба,
А пуд тэю вырбой убіт солдат молодой.
Он убіт, он убіт, крепко ранен лежыт,
Голова у него вся порубленая.
Голова у ёго вся порубляная,
Ох а грудь у него вся порезанная.
Ох а грудь у ёго вся порізаная,
В головах у ёго золотый крэст лыжыть.
В головах у ёго золотый крэст лыжыть,
А в ногах у ёго кынь вороний стойіть.
— — Ох ты конь, ты мой конь, друг, товарищ ты мой,
Ох леті, ты мой конь, у Росію домой.
Ох леті, ты мой конь, у Росію, домой,
Ны кажы ты, мой конь, шо я вбытый лыжу.
Ны кажы ты, мой конь, шо я вбытый лыжу,
А скажы ты, мой конь, шо жонатый ходжу.
А скажы, ты мой конь, шо жонатый ходжу,
Ожыныла мынэ пуля быстрая.
Ожыныла мынэ пуля быстрая,
А звывчяла мынэ шябля гострая.
А звывчяла мынэ шябля гострая,
А жоною була гробовая доска.
А жоною була гробовая доска,
А свытілком була восковая свыча.
А свытілком була восковая свыча,
Моей тэшчой была мать сырая земля.
12. Прощяй, деревя, здраствуй, Кавказ,
Прощяй, дівчыно, последний раз.
Прощяй, дівчыно, бо вжэ я іду,
Благословыла мать на войну.
Лытіла пуля чырыз гору, вдарыла пуля дай в грудь мою.
Вдарыла пуля дай в грудь мою, потыкла кров з іііі річкыю.
Потыкла кров з іііі річкыю дай до тыхого Дунаю.
А в тым Дунаю тыха вода, там жэ стояла мыла моя.
Там жэ стояла мыла моя, сыпала пысок по камынях.
Як той пысок в моры зыйдэ, тоды мый мылий з выйська прыдэ.
13. В полы озырэчко, там плавало выдырэчко;
Сосновы клэпкы, дубовэ дэпцэ. Ны цурайся, мое сэрдэ.
Плавало, плавало трое суток за водою;

- — Выйды, дівчыно, выйды, молода, поговорымо с тобою.
 — — Як жэ мыні выходыты, с тобой, сэрца, говорыты:
 Лыжыты нылубый на правуй руццы, да боюся розбудыты.
 — — Дівчынонько моя любя, одвырныся од нылуба — —
 Буду стрыляты, в сэрца цыляты с-пуд зылёнынького дуба.
 — — Ты козачэ молодэнькый, в тыбэ коньк воронэнькый,
 Садысь на коня, йжджый із двора, ты ны мый, а я ны твоя.
 Козак конька сьдлае, до конька розмовляе:
 — — Рысю, мый коню, рысю, вороный, аж до тыхого Дунаю.
 Як прыйду до Дунаю, стапу собі подумаю:
 Чы миі втопіцца, чы с коня вбіцца, чы додому воротіцца.
 Я в Дунаю ны втоплюся, я і с коня ны убйуся.
 Сам молодэнькый, кынь воронэнькый, я додому ворочуся.
14. Ой ныма так ныкому, як туй сыротыны:
 Ныхто ны прыгорнэ пры лыхуй годыны;
 Ны прыгорнэ батько, ны прыгорнэ маты,
 Хыба той прыгорнэ, хто думае браты.
 Налытілы гусы з далёкого краю,
 Скаламутылы воду в тыхому Дунаю.
 Бодай тыйі гусы с пірйічком пропалы,
 Як нас розлучылы, як голубыв пару,
 Любылысь, кохалысь, нас маты ны знала,
 Тыпэрычкы розыйшылысь, як чорная хмара
 Любылысь, кохалысь, як зырно в горісы,
 Тыпэрычкы розыйшылысь, як туман по лісы.
 Любылысь, кохалысь, як зырно в горосы;
 Тыпэрычкы розыйшылысь, як сырэбраны грошы.
15. Як я була мала, мала, колыхала мынэ мама,
 Як я стала пудростаты, стали хлопці колыхаты.
 То в колысцы, то в коробцы колыхалы мынэ хлопці.
 А коробка тарахтіла, я в коробцы роготіла.
16. Найілася Тянька зылёного маку,
 Залізла на нэбо, продае табаку.
 До святых пудходыты, йіх цыны пытае
 І кажному табакірку свою пудставляе.
17. Йихала Хыма з Русалыма
 Старэю конякыю, слабэю тарахтыкыю.
 Хыма на людэй задывалася, кобыла в хамуті задушылася.
 — — Ой людэ, шо з гэтыі кобылы будэ?
 С копыток чяшычкы.
 Святыі монашкы пйуть выно с чяшкы.
 Ухлебательно, ухлебательно, ухлебательно!
 С хвоста поведыр водыты дывок до воды.
 Усмешытельно, усмешытельно, усмешытельно!
18. Хоч сама я ны хороша, то мый батько богат,
 Купыв мыні чырывычкы, аж запятыкы рыпэты (2 р.)
 Як я выйду на гульцю, то всі хлопці кыпэты,

- І старыйі, і малый, і жонатыі,
 Да шчэ ж тыйі старыкы бородатыі.
 «Старинныя не обрядовые» песни
19. Тыхо-тыхо Дунай воду нысэ, я шчэ тышэй дівка косу чэшэ.
 Чэшэ, чэшэ дай на Дунай нысэ. — Плывыж, коса, пуд тёмвыйі ліса,
 Задай тугу зылёному лугу, задай жялю зылёному гаю,
 Я шчэ к тому да білуй бырозы.
 — — Ты ж, быроза, хылява-былява, ты шчэ вчора зылёна стояла,
 А тыпэркы посухаты стала?
 — — Як жэ мыні зылёнынькуй буты: пудо мною татары стоялы,
 Шабылькымы голле обтыналы, пудкывкымы корінне рубалы,
 Крынычыйі воды доставалы.
 Крынычная вода холодная, солдацькая доля поганая.
20. Ой там на горі, ой там на крутуй, Ой там сьділо пару голубыв.
 Сьділы воны, сызовалыся,
 Сызымы крыльцями обнымалыся.
 Откуда взявся стрыляць-молодэць,
 Розбыв-розлучыв пару голубыв.
 Голуба забыв, голубку пудбыв,
 Узяв пуд полу, поніс додому.
 Поніс додому, пустыв додолу.
 Насынав пшонця аж по колінця,
 Налыв водыці аж по крыльці.
 Голубка ны йісыць, голубка ны пье.
 На крутую гору всэ плакаты йдэ.
 — — Голубка моя сызокрылая,
 Якая вдаясь ты заботлівая:
 Пшонця ны клюеш, водыці ны пьеш,
 Пуд крутую гору всэ плакаты йдэп.
 Ой есця в мынэ сімсот голубей,
 Лытай, выбырай, который мілей.
 — — Ой я лытала, я выбырала,
 Ны нашла такого, як покохала.
21. Ой пьютэ людэ горілоньку — — лывы гусы воду.
 — — Накажтэ, лывы гусы, дай до мого роду.
 Ны кажтэ, лывы гусы, шчо я тут быдую,
 Да скажтэ, лывы гусы, шчо я тут раюю.
 Ой зорву я з рожы квітку дай пупчу на воду.
 — — Плывы, плывы, з рожы квітка, до моёго роду.
 Плывла, плывла з рожы квітка, на бырожку стала.
 Пшла маты воду браты, квіточку познала.
 — — Дэсь ты, дытя, дэсь ты, ріднэ, тры літы лыжыла,
 Ой шчо твоя з рожы квітка на воді зовьяла.
 Дэсь ты, дытя, дэсь ты, ріднэ, высім рык хворіла,
 Ой шчо твоя з рожы квітка на воді збыліла.
 — — Ны хворіла, моя матко, ны дяя, ны годыны,
 Удылылась лыха доля з малэйі дытыны.

- Ны хворіла, моя матко, ны дня, ны годыны,
За вылюбим чоловіком то я марно гыну.
22. Жыла-була вдовушка посырид сыла,
Породыла сыночка, сына сокола.
Узяла нывісточку ны по любові:
Ны білое лычынько, ны чорны бровы.
Выправляла сыночка й у плен-дорогу,
Нылюбу нывісточку в полэ до лёнку.
— — Ой іды, нывісточко, в полэ до лёнку,
Як ны выполэш лёнку, ны іды додому.
Становыся в полюшку тополіною,
Тонкыю, высокыю яворыною.
Ой прыйіхав сыночок с плена, з дороги,
Поклонывся матёнцы нызэнько в ногы.
— — Ой дын добрый, матёнко, жыва-здорова,
Дэ твоя нывісточка, а моя жона?
— — Ой прыйіяла, сыночку, сырая зымня.
Возьмы, сынку, й у руки гострый топорэць,
Зотны-зрубай в полюшку зылін яворэць.
Ой як рубнув першы раз, похылывася,
Ой як рубнув другый раз, кров полывася,
Ой як рубнув трэтий раз, запросывася:
— — Ой ны рубай, мылынський, я твоя жона,
Гэто ж твоя матёнка так наробыла,
Вона ж нашы діточкы посыротыла.
— — Ой коб тобі, матёнко, тешко канаты,
Як мыні жынытыся, другую браты.
23. Ой коб жэ я знала, шо я буду жыва,
То я наробыла б горілонькы, пыва.
Ой коб жэ я знала, шо буду вмыраты,
То я заказала б явора рубаты,
Явора рубаты, труну будоваты.
Малёвалы труну на всі штыры боки.
Простояла труна дваццэт штыры рокы,
А на дваццэт п'яты стала промовляты:
— — Ой докыль я буду порожна стояты?
Альбо порубайтэ, альбо тіла дайтэ!
Ой божэ ж, мый божэ, шо мыні робыты,
Шо мыні робыты, кого й уложыты?
Уложыла б сыстру — — в сыстры дыток много,
Йуложыла б брата — — в брата нова хата.
Уложыла б батька — — за батька гріх будэ,
Уложыла б матку — — ны будэ порядку.
Вложыла бы мылого — — трудно жыть быз ёго,
Лыгла б я самая — — сама молодая,
Сама молодая, — — дытына малая.
— — Лажысь, мыла, сама, ныц тому ны будэ.
Дытыну малую выгодууть людэ,

- А мні молодому друга жынка будэ.
Дытыны малэйі маты й у пысочку,
А мні молодому дівчына в выночку.
24. Ой на горі ячмінь, а в долины жыто.
Пуд білыю бырозыю козачынька вбыто.
Вбыто ёго, вбыто даі вкынуто в жыто,
Чырвоныю кытайкою гочынькы закрыто.
Ой прышла дівчына с чорнымы гочыма,
Пудыйняла кытайічку даі заголосыла.
Ой прышла другая, друга ны такая,
Пудыйняла кытайічку даі поцыловала.
Ой прышла трэтя з богатыйі хаты,
Пудыйняла кытайічку даі стала караты:
— — Було тобі, вражий сынэ, нас трох ны кохаты.
З однэю кохався, з другыю любывся,
До трэтийі залыцявся даі зымні найівся.
25. — — Мый сыночок, куды ты пойідыш?
Рідныський, куды ты пойідыш?
— — Ой матушка, в солдаты, ой рідная, в солдаты.
— — Мый сыночок, шо ж ты там будэш робыты?
— — Ой матушка, стрыляты, ой рідная, стрыляты.
— — Мый сыночок, шо ж ты там будэш іісты?
— — Ой матушка, сухарі, ой рідная, сухарі.
— — Мый сыночок, шо ж ты там собі постэлыш?
— — Ой матушка, шынеля, ой рідная, шынеля.
— — Мый сыночок, чым жэ ты там одэнься?
— — Ой матушка, шынелём, ой рідная, шынелём.
Тры полена пуд колена, а чытвёртэ пуд бока.
26. По доріжцы да по новынькуй, по шырокой столбовой
Тудоу йшло два солдатыкы, на йіх шыпонькы лысняты.
Прышлы вони до деревушкы, до хозяйкы пуд окно:
— — Разлюбезная хазяюшка, пусты ночку зночоваты.
— — Солдатыкы, вы ребятыкы, ох я бідна удова,
Тры дні печкы да ны палыла, не варіла нічого.
— — Мы с походу прытомывыся, мы жэлаем оддохнуть.
— — Ужэ тому дваццэт п'ять годов — сына з мужом з выйська вет.
Одын сыдыть да па лавоццы, другый богу молицыця.
— — Разлюбезная хазяюшка, разве ты нас не узнала,
Свого сына да своего мужа солдатыкамы назвала.
27. Ой гаю, мый гаю, гаю зэленський,
Чом па тобі, гаю, лысточок дрыбнэпський?
Ой чы тым дрыбнэпський, шо вітэр колышэ?
Братко до сыстрынкы білы лысты пышэ,
Ой пышэ вын, пышэ, пыском посыпае.
— — Ой дынь добрый, сыстро, чы жыва-здорова,
Чы жыва-здорова, чы добрая доля?
— — Добра, братко, добра, ныкому ны зычу,
Ныкому, ныкому, ворогу своёму.

- Замужній хліб добрий, вальмо вын довольный.
 Вкройів сьвѣкор лусту як клѣнову лысту
 І шчѣ пытайцьця:— Чы ззысы, нывісто?
 Ны ззіла в хаты, ззіла за двырыма,
 Ны ззіла сухого, обяыла слѣзыма.
28. Ой удова молодая два сыночки вродыла,
 Два сыночки вродыла й у кытайку вповыла,
 Й у кытайку вповыла, до Дунаю занысла.
 — — Ой Дунаю, Дунаю, шо я тобі думаю,
 Шо я тобі думаю, два сыночки готую.
 Ой чыротѣ, осотѣ, ны шумы, ны гуды,
 Ны шумы, ны гуды, мойіх сынкыв ны буды,
 Ныхай мойі сынкы спеть, нихай быльшы пудростуть.
 В дваццѣты пѣятому году прышла вдова по воду.
 Стала вдова воду брать, став корабель прыплывать.
 А у тому корабці два прѣкрасных молодці.
 — — Ой удова молода, чы любыш молодця?
 — — Ой я люблю молодця, як у саду соловця,
 За старшого сама йду, за мѣнчого доч даю.
 — — Ой удова молода, дурна твоя голова,
 Ны вмѣла годовать, ны вмѣтымѣн посылать,
 Ты за сына сама йдѣш, а за брата доч даѣш;
 Ны мѣтымѣн повагы, ны посадеть на лавы.
 Тыхый Дунай годовав,
 Быйый вѣтѣр колыхав,
 Жовтый пысок прыкрывав.
29. Край річынькы, край Дунаю тыха вода льецця.
 Любыв козак тры дѣвчыны, а тилѣр смыецця.
 — Ой хоч смѣіся, хоч ны смѣіся, ны смѣіх тобі будѣ,
 Хворітымѣн, болітымѣн, а смѣрты ны будѣ.
 Хворітымѣн, болітымѣн, смѣрты жадатымѣн,
 Такы мѣіі матуленькы воды прохатымѣн.
 — Ой маю я тонкый голас, пушчу по лыщчыны,
 Ны одну я пычку ны слав, думав про дѣвчыны.
 Ой маю я тонкый голас, пушчу по Дунаю.
 Ны одну я дѣвку зрадыв, а шѣ дѣсѣть маю.
 Одну люблю, другу возьму, а з восьмы выбыру.
 Одна шыѣ, друга мые, трѣтя вышываѣ.
 А чытвѣрта слѣзонькы лѣ, пѣята обяываѣ.
 Шосту люблю, сѣму возьму, а з восьмы выбыру,
 А дывѣту в танѣць найму, дысѣтя гуляѣ.
30. Ой ны шумітѣ, лугы, ны задавайтѣ тугы, ны задавайтѣ тугы.
 Я сама тое знаю, шо мылого нымаѣ, шо мылого нымаѣ.
 Зайіхав мылый за ліс, тыхую мову заніс, тыхую мову заніс,
 Ой за ліс, за дуброву заніс тыхую мову, заніс тыхую мову,
 Ой за ліс, за лісочок дай заніс голосочок, дай заніс голосочок.
 Зайіхав до Дунаю, став коня напояты, став коня напояты,
 Став коня напояты, став Дунай розлыгатысь, став Дунай розлыгатысь,

Став Дунай розлыгатысь, став козак потопаты, став козак потопаты.
 Став козак потопаты, став жѣ выш промовляты, став жѣ выш промовляты:
 — — Ой, ратуй мынѣ, мыла, колы вірно любыла, колы вірно любыла.
 — — Коб я вмѣла плаваты, то пошла б ратоваты, то пошла б ратоваты.
 Дайтѣ човна, высѣлѣ, ратоватому, сѣрцѣ, ратоватому, сѣрцѣ.
 Пошла людѣй збыраты мылого ратоваты, мылого ратоваты.
 — — Ой дывітѣся, людѣ, скыль мылый ііхатѣ будѣ, скыль мылый ііхатѣ будѣ,

- Чы з горы, чы з долины, чы з чужѣйі вкрайны, чы з чужѣйі вкрайны.
 Покры людѣй зобрала, мылого ны застала, мылого ны застала;
 Покры людѣ зыйшлыся, то мылый утопывся, то мылый утопывся.
31. Пуд явором зылынѣнкым гуляв, гуляв сын маерскый
 З дѣвчыною сімліткою.
 — — Ты дѣвчына-сымылітка, я загану сім загадок.
 Як одганѣш,— — гумна будѣш, ны одганѣш,— — дурна будѣш.
 Шо то грѣ быз полоння, шо то ростѣ быз корыня,
 Шо то граѣ, голас маѣ, шо то плачѣ, сліз ны маѣ,
 Хто то живѣ на чужыні, тратыть літа быз дружыны?
 — — Сонцѣ грѣ быз полоння, камѣнь ростѣ быз корыня
 Скрышка граѣ, голас маѣ, сокыль плачѣ, сліз ны маѣ,
 Козак живѣ на чужыні, тратыть літа быз дружыны.
32. Було у вдовы дай чотыры сына, выгодного з ііх у войську ныма.
 — — Пойдѣм, братцы, у вышнѣый садок, вырыжымо чырышнѣый пруток,

Да будымо на пруточку гадать, которому нам у выйсько ступать.
 В старшого братка дай дѣтки маленькы, а в другого той жона молода,
 А трѣтѣго той жыныты пора, а чытвѣртога тай у школу оддала.
 А чытвѣртога тай у школу оддала, вын уміѣ і пісать і чытать,
 Вын уміѣ і пісать і чытать, з ѣго будѣ прынайлуччый солдат.
 Старшый братко той коня выводиты, другый братко сыдылко выносыть,
 Трѣтій братко той коня сыдлаѣ, а чѣтвѣртый на конька сядлаѣ.
 Старша сysterа білы хусты качлаѣ, мѣнча сysterа то братка пытаѣ:
 — — Ой ты братко, самый мѣнчый у нас, колы будѣш дай ты госьцем у нас?

- — Білѣ пыро дай по моры плаваѣ; білѣ пыро дай на дно цотонѣ,
 Сыный камѣнь дай навѣрх выплына, тоды, сysterа, я в вас госьцем буду.
33. Вылытѣла стрѣла дай посырѣд сыла.
 Кого вона вбыла? — — Вдовыного сына,
 Сына вдовыного, мылынського мого.
34. Ой послана мынѣ маты, (3 р.)
 Зылѣное жыто жяты.
 А я жыта ны жяла, (3 р.)
 В борознѣцы лыжяла.
 Борознѣнка гузѣнька, (3 р.)
 Ны помістымося.
 Літня нычка маленька, (3 р.)
 Ны натішмымося.
 А я дня вкорочу, (3 р.)

Дай до пыхкы прыточу.
А я заступа маю, (3 р.)
Борозньку роскопаю.

35. У городу пуд посторпаком посварылася жяба з раком:
— — Чого в тыбэ, рачэ, гочы ззаду?
— — Чого в тыбэ, жябка, ланкы крывэнькы?
Як будэ рак жышытыся, то будэ хорашэ дывытыся,
Як будэ жябка красна ткаты, то будэ ланкы выправляты.

Песни из цикла «бородайка»

36. Высна красна наступае, козак дівку памовляе:
— — Пойідь, дівко, ты із намы, з молодымы козакамы.
В нас на вырбі грушы родеть, в нас дывочки в злоты ходеть.
Тая дівка послухала, с козакамы поііхала.
Йідуть полэм, йідуть другым, а на трэте спочываты,
Білу постіль постылаты.
— — Стылы, дівко, постіль білу, под головы куль соломы.
Тая ж дівка злякалася дай зозулька спыталася:
— — Ты зозулька рабэнькая, ты ж усюды облытала,
Чы ты гэтэ дэ выдала,
Коб на вырбі грушы родылы, коб дывочки в злоты ходылы?
Мышэ ж маты ны пускала, мні постэлі ны давала.
Я вчышыла свою волю, панла собі лыху долю.
37. У выдлію поранэнько наша пані рано встала,
Вірны слугы обуджыла:
— — Встаньтэ, слугы, до работы:
Встаньтэ, дывкы, до кудількы, паробочки до сокіркы.
Сама сіна блысько пана, стала с паном размовляты.
— — Ой пане ж мый молодэнькый, прысьнявся мні сон дывнэнькый:
Бура ліса поваляла, одну яблэнь покычула.
Тая ж яблэнь бійно росла, бійно росла, сылно цвыла,
Вырхом нэба доцягала, лыстом зоркы прыкрывала.
— — Пані ж моя молодая, то я твій сон одгадаю:
Як па пойну я поііду, то до тыбэ ны прыйіду.
Усі паны з войны йідуть, мого пана коня выдуть.
Ох шэж тому ны правдонька, ох шэж бо я ны вдовоцька,
Мойі діткы ны сырїткы,
Моя хата ны пустыня, шэ я в хаты господыня.
Усі паны з войны йідуть, мого пана шубу вызуть.
Ох шэж тому ны правдонька, ох шэж бо я ны вдовоцька,
Мойі діткы ны сырїткы,
Моя хата ны пустыня, шэ я в хаты господыня.
Усі паны з войны йідуть, мого пана тіло вызуть.
Ужэ ж тому дай правдонька, ужэ ж бо я й удопоцька,
Мойі діткы вжэ сырїткы,
Моя хата вжэ пустыня, я в хаты ны господыня.

38. На Сьмоновьскому поплавы (2 р.) чорны галонькы плавалы.
Дэся й узьяея шулячок (2 р.) дай до чорнынькых галочок.
Тыйі галочкы розогнав, (2 р.) шоначырнішу собі взяв.
Тая галонька просыцьця, тая чорная просыцьця:
— — Ой пусты мышэ, шулячок, ой пусты-попусты, шулячок,
Дай до чорнынькых галочок. (2 р.)
— — Ны пушчу, галонька, ны пушчу, ны пушчу, чорная, ны пушчу,
Поки пірїйїчко опунчу, (2 р.)
А як пірїйїчко опунчу, (2 р.) то тоды я тыбэ пушчу.
На Сьмоновьскому грудочку (2 р.) гуляло дывочок таночок.
Дэся узьяея жынышок, дэся узьяея молодый
Дай до хороших дывочок. (2 р.)
Тыйі дывочки розогнав, (2 р.) шо нахорішчу собі взяв.
— — Тая дівонька просыцьця, тая молода просыцьця:
— — Ой пусты мышэ, жынышок, ой пусты-попусты, молодой,
Дай до хороших дывочок. (2 р.)
— — Ны пушчу, дівонька, ны пушчу, ны пушчу, молода, ны пушчу,
Поки кысоньку роспушчу. (2 р.)
А як кысоньку роспушчу, (2 р.) то тоды я тыбэ пушчу.
39. — — Ой маты, маты, мні снывся сон дывный,
Ой ны так дывный, як справядлівый:
С-пуд правыйі ручки сокыль вылынув,
А с-пуд лівыйі ясная зора.
— — Ой сыну, сыну, я сон одгану:
Ой то ны сокыль, то сыночок твій.
То твоя мыла сына вродыла,
Сына вродыла, а сама вміла.
— — Ой слугы мойі, слугы вірныйі,
Ой запрагайтэ коны вороны,
То я поііду до свэйі жоны.
Йіду я полэм — — поля ны горуть,
Йіду поплавамы — — статку ны пасуть,
Йіду сынокосом — — косыці ны косеть,
Йіду я садом — — сады ны цвытуть,
Йіду я сылом — — півні ны поють.
Зайїхав на двір — — мий двір ны мытін,
Зайшов у свытлыцю — — мылая лыжыть.
(Каждая строчка повторяется 2 раза.)
40. Ой слугы мойі, слугы вірныйі,
Запрагайтэ коны вороны,
Я поііду до свэйі жоны.
Йіду я лісом — — лісы ны шуметь,
Йіду я мостом — — мосты ны звываеть,
Йіду поплавамы — — статку ны пасуть,
Йіду я полэм — — поля ны горуть,
Йіду я садом — — сады ны цвытуть,
Йіду я сылом — — півні ны поють.
Зйїхав я на двір — — мий двір ны высїл,

Зайшов святлицю — мылая лыжыть,
Взяв за ручыньку — — выц пы гаворыць.
Зайшов до комысы — — дыця пы дышэ.
— — Ой слугы мойі, слугы вірныі,
Ой подайтэ мні гострого мыця,
Зотну-зрубаю гольвкву з плячя.

41. П р и з ы в а н н е а н с т а п а б л а г о в е щ е н ь е
— — Буську, буську, на тобі галёпу,
Дай мні жыта копу!
— — Буську, буську, на тобі борону,
Дай мні жыта стору!
— — Буську, буську, на тобі сыра,
Дай мні жыта снопа!

Песни из цикла «куна́ла» (кунальские)

42. — — Дэ ты, купала, зымовала?
— — Я зымовала в пір'яічку, а высновала в зіллічку,
А літовала в жытычку.
Прыдуть дывочки жыто жыты, будуть купала выганяты:
— — Іды, купала, в сыножяты, там тобі добра польжяты.
43. Тыпэр Купала, вавтра Ян, пошлы дывочки в зылёный гай,
В зылёный гай горда рваты, шоб трудно ворогам Пытра ждаты.
Дывочки горда ны парвалы, вороговэ Пытра ны дождалы,
Ой пы дождалы, поздыхалы, ііх в свынорыях похавалы.
Над іімы гарбузом позвонілы, а помылом покропылы.
44. Ой у нядлію поранэвлько заказалы людюм на войшоцьку,
Ой усім людюм, шэй боярям, шэй туй нышчяспуі удовоцьцы.
А у вдовонькы сыныв пьма, оно у вдовонькы тры дочынькы:
Пэрша (старша) дочынька Анусінька, Друга дочынька Марусінька,
Трэтя дочынька Костусінька.
Матёнка Ануську выправляе, ой выправляе, пагучае:
— — Ны іідь, Ануська, вперод вйська, пы вперод вйська, пы взад
вйська.

А іідь, Ануська, псырыд вйська.

Бо вперод вйська огнем пычуть, а взад вйська мычем сычуть,
А сырыд вйська своя волянька, своя волянька, сваволянька.
Ануська матёнкы ны послухала, паньрод вйська поііхала.
Пубачыв ііі крулів паньч.

Взяв коньчынька за гривоньку, а Анусіньку за ручыньку;
Завів конька на стайіньку, а Анусіньку в святлычыньку;
Дав коньковы овса-сіна, а Анусіньцы мэду-вына.

45. Ой па моёму выгоновы запалыв Пытро тры купалы.
— — Ой ходы, Янэ, погрітыся
Да на купалу подывытыся.

Песни из [цикл]ы «лїтэ» (лїтніе)

46. Тонка сосонка, нчо в бору. Служыв жынышок королю.
Заслужыв собі конька да сів-пойіхав на лугу.

Ны шарыілок стрыляты — — собі дывочок шукаты,
Ны шарыілок ловыты — — собі дывочок любыты.
За іім батынько гучыты:

- — Ны любы, сыночку, в талочку, ны в зылёному выпочку.
Да любы, сыночку, на нывы, в хороньым ділы, на жынывы:
Ой нчо жыэ вона хутэнько, румшяе жмінькы румнэнько,
Стягае сноікы ёмэнько, ставляе кыпкы густэнько.
47. У лугу, в лугу, у лузі лыжыть мыліцькый пыдужкый.
По ёму мылая тужыть.
— — Ны плач, мылая, ны тужы, ой нчо я довго буду жыв.
Пойды, мылая, до гаю, накопай зілля розмаю.
— — Ой я розмаю ны знаю, я ёго копаты пы стану.
Шэ мыла до гаю вы доішла, вкэ розмай-зіллічко найшла.
Стала мыла розмай копаты, стала возулька коваты:
— — Кыдай, мыла, розмай копаты да іды мылого хаваты.
Кынула розмай на воду, сама побігла до роду.
— — Плывы, розмаю, водою, я ж остаюся вдовою.
Плывы, розмаю, квыткамы, я ж остаюся з дыткамы.
Плывы, розмаю, бырожкамы, я ж остаюся з ворожкамы.
48. Ой за бір сонцэ, за бір, дай за гай зылынэнькый.
Хочэ мыпэ покыдаты дай козак молодэнькый.
Ныхай собі покыдае, колы ліпшюу найдэ.
Ой як собі ліпшу найдэ, будэ мынэ прокlynаты.
Ой як тыршюу найдэ, будэ мынэ спомынаты:
— — Пэрша жопа ліпша була:
Рако обід готовала, в полэ жывці выправляла:
— — Жнігэ, жэвчыкы, жнітэ, самы сыбэ пы пузнітэ.
Наша ныва шырокая, ваша дома далёкая:
Ой сім мыль водою іты, а госьмую дорогыю.
Пушчу голос дубровою.
Ныхай маты голос чье, мні вычэру готуе.
На вычэру галушкы, білу постіль — — подушкы.
49. Ой послала мынэ маты до Дунаю воды браты.
Ой я воды ны набрала, оно в Дунай сама впала.
Ой прышла ж мыпэ маты до Дунаю шукаты.
— — Ой Дунаю, Дунаю, як жэ мні тыбэ зваты?
Ой чы мыві тыбэ гаем, чы зылёным розмаем?
— — Пы зовы мынэ гаем, ны зылёным розмаем,
А зовы мынэ зятем, а зовы мыпэ зятем,
Бо я взяв твою дочку, як голубок голубочку.
(Первая половина каждой строчки повторяется 2 раза.)
50. — Бійный, бійный горошэ, колы пырыстанэі буюты?
— — Тоды пырыстану буюты, як буду в копі стояты,
Як будуть мынэ молотыты, по новуй стодолы котыты.
— — Ой гуляй, гуляй, дівчына, колы пырыстаныш гуляты?
— — Тоды пырыстану гуляты, як будэ кыска маяты,
Жовтая кыска по плячку, дрібная слізка по лычку.
51. Ны тур в ворота торкае, мынэ молоду лякае.

Тож ны турыця рожкамы, той мий свёкорко з міста йдэ,
В новы ворота торкае, мынэ молоду лякае.
А я молода ны дбаю, сырую зэмню копаю.
Білу лілію посію, чырвону рожу посаджу.
Зылёну мнятку потычу.

Біла лілія — — молодочки; чырвона рожка — — дывочки,
Зылёна мнятка — — хлопчатка.

52. Ой полэ, полэ, да ны батьковэ, ой полэ, полэ, всэ свёкорковэ,
Довгый гоны, шырокі загоны.
Тут жэ я буду жытычко жяты, прыдэ свёкорко расстановляты.
Вын свойі діткі на загын по двое, мынэ молоду на загын самую.
— — Ой жыны, нывісто, ны одгынайся, на мойі діткі ны оглядайся,
Бо мойі діткі гостонькы в хаты — — тобі, нывісто, вік коротаты.

53. Ой говорила пшаныця, дай у городаы стоячы:
— — Ой альбо мынэ зожнітэ, альбо косою скоситэ:
Мні надовйіло стоячы, золотое зэрня зорачы.
Ой говорила дівонька в свого батынька жывучы:
— — Альбо мынэ замуж оддайтэ, альбо прыступы прыймайтэ, — —
Я вам сорому нароблю: дівкыю хлопця прывыду.

54. Ой гора, гора, долына дрібны ягодкы вродыла.
Ой там дівонька ходыла, ягодкы брала, дрымала.
Пырыбырала — — заснула, прыйіхав жынышок — — ны чула.
Кынув яблычко — — ны вцэлыв,
Махнув бычыком — — ны зайняв, скочыв с конька — — обыйняв.
— — Спыть мое сэрдынько ёманько — — мні дывытыся лёгэнько.

55. У полы, в полы зылынецъ, выла дівонька свый вынецъ.
Выла, выла, заснула, прыйіхав жынышок — — ны чула.
Кынув яблычко — — ны вцэлыв,
Махнув бычыком — — ны зайняв, скочыв с конька — — обыйняв.
— — Спыть мое сэрдынько ёманько — — мні дывытыся лёгэнько.

56. Пора, маты, жыто жяты, бо вжэ колос половіе.
Пора, маты, жынытыся, бо вжэ сэрдынько мліе.

Песни из цикла «Госэнь» (осенние)

57. Госэнь, госэнь наступае, дрібна роса прыпадае,
Маты сына обуджае:
— — Вставай, сынку, годы спаты, пора в полэ волю пнаты.
Чужы волю по дубровы — — нашы стоеть пры оборы.
Чужы волю по садочку — — нашы в хлыві пры куточку.
Чужы волю напасуцьця — — нашы в хлыві нарывуцьця.
Чужы волю пайідецьця — — нашы в хлыві настоецьця.

58. Васылыша сіно косыть, а дівчына обід носить
Нысла, нысла, пьдоннысла.
Сіла в гайі, започыла дай сыпочка породыла.
— — Ой сынку ж мый малесінькый, дэ ж мыні тыбэ подіты,
Чы мні тыбэ годоваты, чы мні тыбэ похаваты?
Як я тыбэ годоватым, то од людэй сміх мні будэ,

Як я тыбэ похаваю, то од бога гріх мні будэ.
Зачув тое Васылына, шо й дівчына говорила.
— — Ты ж дівчыно молодая, годуй сына маленького.
Пойідымо на містычко да купымо кольсочку,
Повісьымо й у лісочку.

Будэ вітрык повываты — — твое дытя колыхаты,
Будуть пташкы налытаты — — твое дытя годоваты.
Будэ лысток трыпцтаты — — твое дытя забавляты.

59. Пырыхдына зыронька Молодая дівонька
Пырийшла нэбо-хмару Пырийшла хату й сіны
Дай стала в оболоцы. Дай стала в комороньцы,
Місяця в правым боцы. В батынька в головоньцы.
Місяцю журылася: Батыньку журылася:
— — Ой мий місяцю ясный, — — Ой мий батыньку рідный
Дэ мыні подітыся. Дэ ж мыні подітыся,
Як ясенэ сонцэ зыйдэ. Як сваты на двыр зйдуть?
Як туман-хмара найідэ? — — Мое діятко рідно,
— — Моя зыронько ясна. Ты ж пыйдыш позастылло,
Ты ж пыйдыш позахмарйу. Коскамы опустьыся,
Хмаркыю опустьыся, Слізкамы оболысьыся.
Дошчыком оболысьыся.

60. Ой за гаем зылынькым рвала дівка лён дрибнэнькый.
Римно рвала, тонко слала, к сыруй зыміні прыпадала.
— — Зымня ж моя сырэнькая, взяла мого отца й матку,
Быры ж мынэ сырітоньку.
— — Ны казав быг тыбэ браты, да казав быг пару даты,
Да с козаком повынчыты.

«Набижны» (религиозные) песни

61. Паслы пастырі овцы на горі,
Увыдалы матер божу на скалі.
На туй скалі стункы знаты, дэ стояла божа маты.
Там воду быруть, всім вірным дають.
— — Ой прычыстая дева Марія,
Дэ в Пічаевы ікона твоя?
Чуда твоя над чудамы показала над туркамь,
Бо твоя сыла страшна іім була.
З града Збаража в Пычяев прышлы,
Много народу хрыстіян найшлы,
Зачалы ся ублагаты, коб схотіла одогнаты
Злых басурманув, магомэтанув.
— — Матер божая, мошчна царыця,
Мы пред тобою надём на ліца,
Прыбудь в помоч в січах смэрты,
Ны дай жэ нам в грыхах вмерты,
Прыстательніца, всіх заступніца.
В Пічаевы плачуть, рыдають,

Рутцэм нудиосеть, крыжом падають.
С Пічяева втыкають, нывольнікув оставляють.
Марійіна сыла всіх победила.

Крыкнув на войско турэцкый паша:
— — Все мы погыбли, ныдоля наша;
Шо там такого бачу дівного?

А хрыстіянэ так йім сказалы:
— — То матер божка я з ангэламы.

Йійі гобраз в монастырі славен, чуден божуй сылы.
Марійіна сыла страшна йім була.

62. У Ордані тыхая вода стояла,
По туй воді панша Марія ходыла.
Походывшы, божого сыночка вродыла.
Породывшы, в тыхуй воді купала.
Покупавшы, в білій рубы вповыла.
Уповывшы, в гусялочкы вложыла.
Уложывшы, на зыход сонця колыхнула.
— — Люлі-полюлі, мый сыночок ядыный,

Коб я с тыбэ выліких радышч дождала,
Коб я тыбэ до господа бога послала.
Дэсь взялся да тры волю половых,
А с тых волюв тры крулёвэ молодых.
Сталы воны дай радоньку радыты:

— — Чым будымо божого сыночка дароваты?
Пэршый кажэ: — — Божым міром мырую,
Другый кажэ: — — Божым сыночком охвырую,
Трэтій кажэ: — — Золотую квітку в ручкы дам.
Тая квітка роспустылася по нэбу.

- Сталы на нэбы ясны зоркы свытыты,
На прыстола ясны свічы горіты.
63. (Гэто колядныкы вытають господаря)
Пане-господарэ, шо ты поробляйіш,
Чы спыш, чы лыжыш, чы в окэнычко глядыш?
Можэ тобі пісіньку спіты, твый дом звысылыты,
Чы сыновы, чы доці, чы самому тобі?
Чы можна спываты?

(Поют песню; после ее окончания:
За гэтым словом бувайце здоровы).

Песни сленцов

64. *Сырата*
Шо за годына на світы настала — —
Бідна сырїтка од маткы осталась.
Да пошла сырата по світу блукаты,
По світу блукаты, матёнкы шукаты.
Судосыв господь, став йійі пытаты:
— — Куды идэш, сырата? — Матёнкы шукаты.
— — Ны йды, сырата, бо далёко зайдэш,

Бо далёко зайдэш, матёнкы ны найдэш.
Пошла сырата з горы да в долину,
Да нашла сырата мамыну могылу.
Стала сырата сылнэнько плакаты.
— — Ой хто ж гэто плачэ на моёму гробі?
— — Гэто я, мамочко, возьми мынэ к собі.
— — Ны можу, дїтятко, тыбэ к собі взыты,
Бо я тут ны маю ны йісты, ны пыты.
Бо я тут ны маю ны йісты, ны пыты,
Прыказав мні господь в сыруй зымні гныты.
Иды, сырата, мачухы благаты,
Чы ны схочэ мачуха тобі йісты даты
Иды, сырата, мачухы просыты,
Чы ны схочэ мачуха голывоныкы змыты.
Иды, сырата, мачухы благаты,
Чы ны схочэ мачуха сорочыткы даты.
— — Вжэ я, мамочко, мачухы просыла,
Вжэ мыні мачуха віку убавіла.
Вжэ я, мамочко, мачухы благала,
Вжэ мынэ мачуха навікы прокляла.
Ой прылытылы два анёлы з нэба,
Взялы сіротку до ясного нэба.
— — Тут тобі, сіротка, в нэбы раёваты,
А твоей мачусы навік пакло жраты.
— — Коб я відала, шо мні гэто будэ,
Я б сірот гляділа, людэї пагучыла,
Шчовыділэнькы йім сорочку давала б.

- 64-а. Ны йды, сырата, бо далёко зайдэш,
Бо далёко зайдэш, матёнкы ны пайдэш.
Твоя матёнка на высокуй горі,
На высокуй горі, в пычтаным гробі.
Тобі, сіротка, в нэбы раёваты,
А твоей мачусы навік пакло жраты.
65. В ныділю сонцэ рано сходыты; сын матыра с хаты гопыты:
— — Ой ты маты, выйды с хаты, будуть в мынэ госты в хаты.
Будуть в мынэ госты в хаты, будуть пыты-выпываты.
Будуть пыты-выпываты, а ты, маты, выйды с хаты.
66. «Песня» ни чего (народия)
Ны давайтэ йійічка, бо йійічко побьезьця.
Ны давайтэ хлібця, бо хлібэць потрэцьця.
А возьмітэ ножа гострого да вріктэ сала товстого,
Коб у торбы тырчяло, коб у жывоті бурчяло.

Так старэць пресыв.)

Детские песни

67. Козёл-борода — — Нашо тобі кыска?
Продав ворота, — — Сінцэ косыты.
Купыв кыску. — — Нашчо тобі сінцэ?

— — Коровки кормыты.	— — Дә той півэнь?
— — Нашчо тобі коровкы?	— — За морэ политів.
— — Молочко дойты.	— — Дә тое морэ?
— — Нашчо тобі молочко?	— — Чыротом заросло.
— — Сырці лыпыты.	— — Дә той чыріт?
— — Нашчо тобі сырці?	— — Дывкы пожаля.
— — Пастушкы кормыты.	— — Дә тыйі дывкы?
— — Нашо тобі пастушкы?	— — Замуж пошлы.
— — Свыны пасты.	— — Дә той замуж?
— — Нашо тобі свыны?	— — Войпа побыла.
— — Зымныцю рыты.	— — Дә тая война?
— — Шо в туй зымныці?	— — Кровью пошла.
— — Бочка золотая.	— — Дә тая кров?
— — Шо в туй боццы?	— — Мідьвіді злызала.
— — Мыска золотая.	— — Дә тыйі мідьвіді?
— — Шо в туй мысцы?	— — В ліс пошлы.
— — Лошка золотая.	— — Дә той ліс?
— — Шо в туй лосцы?	— — Мужыкы порубала.
— — Зэрнятко золотое.	— — Дә тыйі мужыкы?
— — Дә тое зэрня?	— — А гэто мы с тобою.
— — Півэнь схватыв.	

68. (Приговаривают, похлопывая ребенка по ладошке).

Ласочка-пасочка,
 Дә була? — — В лісы.
 Шо робыла? — — Кросна ткала.
 Шо заткала? — — Кусок сала.
 Дә поділа? — — Мышка ззіла.
 Лясь, плясь.
 Нашо дала? — — Сама взяла.
 Кыш, мышка, кыш, кыш, кыш.

69. (Поют, укачивая ребенка в колыбели).

Люлі, люлі, люлі.	Бочычка забыта.
Прылытілы куры.	Дала б я вам говса — —
Сілы на воротях	Да ны нашла ковша.
В жовтынькых чоботях.	Дала б я вам грэчкы — —
Сталы кокодаты.	Ны нашла торбэчкы.
— — Шо ж вам, куркы, даты?	Дала б я вам пшаныці
Дала б я вам жыта — —	Шэй ложычку водыці.

70. (Приговаривают, когда учат ребенка хлопать в ладоши).

Латкы, латкы.
 Пойідэм до бабкы.
 Бабка дасьць пырошка
 Шэй мыдочку з рожка (з горшка).

71. Припевка к танцу «барынька»

— — Добрый вэчор, барынька, куды йдэш?
 — — Скажы мыні правдоньку, дэ живэш.

— — Я живу, козачыньку, край воды;
 Збудовала хатоньку з лыбыды.
 А шчэ к тому сінонькы прыплыту,
 С красівого дэрыва з осоту.
 Поставью я кроковкы, кроковкы
 С прыбыршого дэрыва, з морковкы.

72. Отрывок плача сестры по брату¹¹

Ой мый братко,
 Ой мый хорошый,
 Ой мый ріднынькый,
 Ой моя сырїтонька,
 Ой чому ж ты тоды ны вмэр,
 Як ты був маленькый,
 Як ты быдовало.
 Як ты було голодное,
 Як ты було холодное,
 Як ты було голое,
 Як ты було босое.
 А тышэр жэ тобі смэрть
 Ны такая, як людом.
 Хай бы ты ліпш сыдів на покуті,
 Хай бы ты ны лыжыв.
 Куды мы тыбэ выправляйімо,
 Куды vyrаджяйімо,
 Куды ты пойідыш,
 Куды ты выбырайісься.
 Чому ты ны прощяйісься,
 Чого ты мовчыш,
 Чому ты ны одозвэсься.
 Цілий дывэк я спываю,
 Ныхто мыні ны поможэ,
 Ны твойі сванычкы,
 Ны твойі дружычкы.
 Чому ты ны встаныш,
 Чому ны подывысься,
 Якую тобі хату зробылы.
 Чы вона тобі будэ ны тісна,
 Чы вона тобі будэ роскышна.
 Зробылы тобі хату
 Да такую нывыднуую,
 І окэнця ны зробылы.
 Хай бы ты встав,
 Хай бы ты сказав,
 Да заставыв, коб окэнцэ прорізала.
 Ой мый братко,
 Ой мый хорошый,

¹¹ По сведениям информатора, плач исполнялся в 1940 г.

А скуль жэ тыбэ выглядаты,
Скуль тыбэ судошыты,
Колы ты до нас прыйдэш?
Шэ прыдэ высна высёлая,
І птушычкы а выр'я прыдуть.
А ты до нас ны прыдыш,
Ты ж до нас ны вэрныся.
Мый братко,
Мый хорошый,
Встань, ны лыжы,
Встань, скажы хоч одна словца.

ЭПИКА ПОЛЕСЬЯ

Ю. И. Смирнов

В июле 1974 г. благодаря любезному приглашению П. И. Толстого нам удалось принять участие в руководимой им лингво-этнографической экспедиции в Белорусское Полесье. Экспедиция работала в двух селах: с. Спóрово Березовского р-на Брестской обл. (западное Полесье) и с. Стодбличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. (восточное Полесье). Кроме того, ряд участников побывали в с. Симоновичи Дрогичинского р-на Брестской обл. Экспедиция проходила в довольно благоприятных условиях при серьезной поддержке со стороны местной интеллигенции и населения, чем и был обеспечен ее успех.

В ходе экспедиции мы повторили опыт, впервые поставленный еще в 1965 г. на Буковине¹, однако на этот раз для сбора текстов использовалось не эмпирическое знание русского и южнославянского материала, а обширный список сходства между песнями южных славян, русских, украинцев, словаков и поляков². Опираясь на этот список, мы стремились раскрыть по возможности шире состав полесских повествовательных песен, сходных с песнями других славянских районов. Наряду с этим мы принимали участие в записи календарных и обрядовых песен, но здесь речь будет идти только о полесской эпике.

При работе с исполнителями мы ориентировались на женщин как на выразителей устойчивости местной фольклорной традиции. Несколько пробных опросов мужчин показали, что мужчины почти или почти совсем не знают традиционных песен. Среди женщин мы не делали выбора. Едва становилось известным, что такая-то женщина знает песни, как ей наносился визит. Возраст наших певиц — от 40 до 90 лет. Певицы Спорова знали в среднем по пять-шесть и не более десяти из опрошенных сюжетов. В Стодбличах же существуют резкие колебания между знанием до 15—20 сюжетов и полным их незнанием при обладании обширным запасом календарных и обрядовых песен.

Опрос проводился исключительно по сюжетам. Большинство песен было получено как ответ на спрашиваемое, а остальные

¹ См. нашу статью: Следы эпической поэзии на Буковине. — Советское славяноведение, 1966, № 3.

² В сжатом виде этот список сходств приведен в нашей книге: Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции. М., 1974, с. 113—143.

тексты певичцы предлагали сами, исходя из своей общей оценки проводимого опроса. Каждая певичца опрашивалась по одному и тому же кругу сюжетов. Этот способ получения материала, конечно, занимал много времени, зато давал уверенность, что опрошенные певичцы в пределах этого круга сюжетов знают только то, что от них записано. Вместе с тем певичцы, стесненные рамками опроса, не имели возможности и потому почти не предлагали популярные и здесь «жестокие» романсы и песни литературного происхождения, от записи которых, имея в виду самолюбие исполнителей, не всегда легко отказаться даже при абсолютном желании их записывать.

Однако наш способ опроса, занимающий много времени, по воле приводил к ограничению круга опрашиваемых лиц. В Спорове и в Стодоличах мы опросили, наверное, не более чем по 20 человек. Для сел, насчитывающих по 300 дворов, это, конечно, мало. Мы пытались возместить ограничение узким кругом исполнителей тем, что проводили опрос женщин в разных концах села, но это не всегда удавалось. Поэтому у нас нет уверенности в том, что сюжетный состав эпических песен в каждом из посещенных сел выявлен полностью. Такая уверенность наступает тогда, когда обследован каждый двор и опрошен каждый возможный исполнитель. Именно так мы работали на русском Севере, но там работа проводилась группой в значительно меньших по числу дворов деревнях и с большим запасом времени. В Полесье же, несмотря на щедрую помощь со стороны Ф. Д. Климчука, который, кстати сказать, стал нашим первым и самым сметливым фольклорным исполнителем, и несмотря на эпизодическую помощь других участников экспедиции, обремененных и без того выполнением собственных обширных программ, метод сплошной записи применить не удалось.

Вопрос о каком-либо конкретном сюжете формулировался как краткий схематичный пересказ этого сюжета. Певичцы таким образом предоставлялась возможность самой отвечать на вопрос той песенной версии, которую она знает. Мы не ставили для себя никаких ограничений (или выбора) при записи текстов. Напротив, мы с удовольствием стремились выявить как можно большее число разных песенных версий, разных параллельных форм. Если обнаруживалась какая-то одна песенная форма, то предпринимался поиск других параллельных форм. Следствием этого явился один заметный результат работы: значительная версификативность (подчас до пяти версий на один сюжет) у довольно небольшого числа записей.

Число и качество песенных версий одного сюжета, с нашей точки зрения, имеет прямое отношение к проблеме этногенеза обследуемого населения. Наличие только одной песенной версии одного сюжета или нескольких, но эволюционно связанных между собой версий свидетельствует об этнической однородности этого населения. В Спорове и Симоновичах, судя по характеру записанных пе-

сен, население, по-видимому, этнически однородно, по фольклорной традиции оно испытало разнородные влияния. В Стодоличах же, где передка множественность версий одного сюжета, эволюционно прямо между собой не связанных, этнический состав населения по своему происхождению, вероятнее всего, неоднороден.

В записанном материале (правда, не во всех случаях) можно выделить пять «этнических», условно говоря, форм песен: украинскую, польскую, белорусскую, русскую и собственно полесскую. Эти пять форм указывают на непосредственный источник происхождения песен, на среду, откуда попадала или к которой могла принадлежать какая-то, быть может, значительная часть населения обследованных сел.

Украинские песенные формы в пределах зафиксированного сюжетного состава (табл. 1) составляют в Спорове и Симоновичах до половины всех сюжетов³, в Стодоличах — только треть⁴. При этом лишь меньшинство украинских песенных форм совпадает в репертуарах Спорова (западное Полесье) и Стодоличей (восточное Полесье)⁵. Отсюда правомерно предположение о том, что украинские песенные формы по-разному попадали в репертуар этих сел. Как конкретно, мы пока воздерживаемся сказать.

Вполне естественно, что украинские песенные формы обследованных сел Полесья переключаются прежде всего с соответствующими песенными версиями Западной Украины: Волини, Галиции, Подолии и Буковины⁶.

К украинским песенным формам Спорова и Симоновичей прилегают польские заимствования⁷, причем из них одна песня — «Подолянка (Сестра отравила брата по совету любовника)» — попала к полякам из украинской среды. В Стодоличах польские формы не обнаружены, хотя именно там по соседству находятся крупные села ассимилировавшихся мазур.

Чисто белорусские песенные формы немногочисленны⁸. Из них общей для всех трех сел является песня «Дочь кукушкой прилетает домой» с началом «Тиче реченька певеличенька, скочу, перескочу».

Русских песенных форм несколько больше⁹. Из них общей для обеих частей Полесья выступает только одна старинная песня

³ Согласно сюжетному перечню (табл. 1), в Спорове это сюжеты 2, 4, 7, 9, 10, 11, 20, 24, 29, 31, 34, 38, 39, 43, а в Симоновичах сюжеты 1, 4, 9, 10, 14, 24, 29, 34, 39.

⁴ Согласно сюжетному перечню (табл. 1), это сюжеты 6, 8, 9, 10, 19, 24, 25, 29, 31, 35.

⁵ Это сюжеты 9, 10, 24, 29, 31.

⁶ Для сравнения мы приводим в приложении несколько своих буковинских записей 1965 г.

⁷ Сюжеты 25, 26, 27. В отношении польских и русских песен, записанных в Полесье, мы можем смело употребить термин «заимствование».

⁸ В Спорове это сюжеты 6, 9, 20; в Симоновичах — 20; в Стодоличах — 10, 20.

⁹ В Спорове это сюжеты 11, 12, 13, 40, 42; в Стодоличах — 15, 20, 27, 40, 41.

«Женщина узнает в солдатах мужа и сына», события которой здесь, как и, например, в Воронежской обл., приурочиваются к минувшей войне. Вообще все русские песни подверглись здесь обработке, минимальная степень которой — попытка приспособить текст к местному диалекту. Их русское происхождение выдают ризмы, довольно часто встречающиеся, и сам конкретный вид сюжета.

К собственно полесским мы отнесем такие песенные формы, сюжеты которых точно в таком виде не встречаются в других восточнославянских районах. Они похожи на отдельные былины или баллады (см. примечания в конце публикации), но конкретное их повествование оригинально, что позволяет говорить об их давней и самостоятельной эволюции. Собственно полесские песенные формы составляют всего лишь одну шестую часть зафиксированного сюжетного состава¹⁰. Однако именно они вместе с редкими украинскими песенными формами или их оригинальными обработками являются поистине драгоценной частью записанного материала.

Время всецело пад фольклором, но фольклор становится бессмертным, если он записан и опубликован. И трудно себе представить, сколько оригинальных эпических текстов потихоньку исчезло из бытования в Полесье, ибо специального их поиска не проводилось. Собиратели в прошлом, вероятно, даже не догадывались о существовании подобных текстов, и ограничивались записью «рядового», активно бытующего и лежащего на поверхности материала. Обнаружение оригинальных текстов в наше время, когда фольклорная традиция на закате, вселяет надежду на будущие находки. Их значение трудно переоценить.

В 1965 г. мы нашли на Буковине песню «Муж на свадьбе своей жены», западноукраинский эквивалент русской былины «Добрыня и Алеша». В связи с этим мы поставили вопрос: не происходило ли оформление русской былинной традиции параллельно с процессом образования украинской народности? Этот вопрос теперь можно переадресовать в связи с находками в Полесье. И на него можно вполне определенно ответить.

Местные эпические формы у восточных славян, как правило, являются по отношению друг к другу версиями или видами одних и тех же сюжетов. Это означает, что восточные славяне в основных районах своего расселения располагали, по-видимому, одинаковым запасом эпических сюжетов. Ход исторического развития в средние века определил расщепление этих сюжетов и образование региональных песенных форм, включая и принципиально новые, порывающие с прежней эпической традицией. С объединением большинства восточных славян в единое государство местные песенные формы покрывались или даже вытеснялись формами, заимствованными из соседних районов. Поэтому обнаружение немно-

гих русских былин, а чаще их пересказов (как правило, в поздних версиях) на территории Украины и Белоруссии свидетельствует лишь о русском влиянии. Зато находки оригинальных текстов, параллельных по своему развитию русским былинам и балладам, раскрывают характер местной, областной эпической традиции, какой она была еще когда-то в средневековье.

Таким образом, если мы хотим шире и глубже узнать местную эпическую традицию, необходим тщательный поиск оригинальных песенных форм. Этот поиск неотделим от учета и всех других, действительно не местных или только кажущихся таковыми песенных форм, ибо история каждой областной традиции есть вместе с тем и история последовательных влияний на нее и взаимодействие этой традиции с соседними. Создание того, что мы назвали бы фольклорной диалектологией, невозможно без предельного учета всех бытующих форм, независимо от их источника происхождения и от субъективного отношения собирателя.

Существуют, как мы недавно констатировали, два основных полюса концентрации славянских эпических сюжетов: на юге — Македония и Западная Болгария, на севере — русский Север. А между ними отделенные историческим временем и пространством Западная Украина и Словакия дают почти или даже более половины параллелей к русско-южнославянским эпическим сюжетам¹¹. Поездка в Полесье показала, что оно по числу сходжений приближается к таким районам, как Западная Украина и Словакия. Сразу же, однако, заметим чувствительную разницу между выбранными селами западного и восточного Полесья: сюжетный состав Спорова и Стодолч совпадает только на одну треть¹², причем в числе этих песен нет ни одной, которую мы назвали бы собственно полесской. Будущие экспедиции покажут, насколько объективно это наблюдение.

Обследование Полесья на эпос несомненно должно быть продолжено. Его задача — поиск общеславянских эпических сюжетов в их местных и запесенных формах. Масштаб обследования необходимо увеличить, весьма целесообразна организация стационарной или полустационарной работы. Важно также провести контрольные экспедиции на Волинь, к стати слабо обследованную, и в какие-нибудь центральные или северные районы Белоруссии.

Паряду с этим для разнообразных исследовательских задач очень нужен систематический указатель сюжетов эпических песен по Полесью и прилегающим к нему украинским и белорусским районам. Создание такого указателя нами начато, и сразу же стало очевидным, что многими текстами трудно пользоваться из-за отсутствия географической привязки. Этим еще раз подчеркивается первостепенность современного полевого сбора материалов.

¹¹ См. нашу статью: Словацкие песни на фоне русских и других славянских эпических песен. — In: Slovenská a ruská literatúra. Bratislava, 1973.

¹² По сюжетному перечню (табл. 1) это 5, 9, 10, 20, 24, 25, 29, 30, 31, 33, 40, 41.

¹⁰ В Спорове это сюжеты 3 и 16, в Симоповичах — 16 и 26, а в Стодолчах — 10, 17, 18, 24.

Таблица 1

Сюжетный состав записанных произведений

Название сюжета	Название местности			
	Спорово	Симоновичи	Стодоличи	Всего
1. Отчего береза не зеленая	—	2	—	2
2. Почаевская богородица отразила турецкое нашествие	1	—	—	1
3. Сокол оставил детей на попечение орла	1	—	—	1
4. Косарь советует девушке оставить ребенка на попечение природы	1	1	—	2
5. Вдова и сыновья-корабельщики	1	—	3	4
6. Волк у колыбели с ребенком Ворона погубили ребенка у жницы	7	—	—	7
7. Сын прогнал мать из дома	1	—	—	1
8. По заклятью матери сын превратился в явор	—	—	1	1
9. Свекровь обратила невестку в явор (тополь)	7	1	3	11
Свекровь обратила невестку в рябину	1	—	1	2
10. Мать отравила сноху и сына	6	1	4	11
Смерть влюбленных	—	—	2	2
11. Данилушка (Муж губит жену по клевете матери)	8	—	—	8
Дуня (Свекровь клеветает на сноху)	1	—	—	1
12. Наказ умирающего воина коню	2	—	—	2
13. Три ласточки у тела убитого	5	—	—	5
14. Девушка-воин	—	1	—	1
15. Насильственное пострижение	—	—	1	1
16. Дунай стал зятем	1	1	—	2
17. Девушка просит мать укрыть ее от царевича	—	—	2	2
Девушка просит мать укрыть ее от наезда жениха	—	—	1	1
18. Плененная татарами девушка убивает себя	—	—	6	6
19. Теща в плену у зятя	—	—	1	1
20. Дочь кукушкой прилетает домой	3	3	5	11
Дочь галочкой прилетела домой	—	—	1	1

Таблица 1 (продолжение)

Название сюжета	Название местности			
	Спорово	Симоновичи	Стодоличи	Всего
Замужняя дочь просит соловья отнести письмо матери	—	—	1	1
Замужняя дочь пускает на воду розу	—	—	2	2
21. Сестра не пускала брата к милой	—	—	2	2
22. Сестры провожают брата на войну	3	—	—	3
23. Брат освобождает сестру от разбойников (?)	1	—	—	1
24. Брат женился на сестре	3	1	1	5
25. Братья-разбойники и сестра	5	1	1	7
26. Сестра отравила брата по совету любовника	6	2	—	8
27. Муж-разбойник	1	—	4	5
28. Муж-уж	—	—	6	6
29. Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку	1	1	1	3
30. Кто достанет из воды венок (кольцо, велерко) девушки, тот встанет с нею под венец	1	—	2	3
31. Тройзелье	1	—	1	2
32. Гадаше венками	—	—	1	1
33. Девушку обручили с другим	1	—	1	2
34. Девушка отравила молодца (Не ходи, Гриц, по вечерникам)	1	1	—	2
35. Девушка чарами возвратила молодца (Еще корень не вскипел)	—	—	2	2
36. Турки увели у милого коня, пока он спал	—	—	1	1
37. Моего пана кони ведут	—	1	—	1
Моего мужа кони ведут	—	—	2	2
38. Сон о рождении сына и смерти жены	1	—	—	1
Муж приезжает к умершей жене	—	—	1	1
39. Милый умер, пока милая ходила за розмай-зелем	1	1	—	2
Милый умер, пока милая варила кисель	1	—	—	1
40. Женщина узнает в солдатах мужа и сына	2	—	1	3

Таблиця 1 (окончание)

Название сюжета	Название местности			
	Спорово	Симоновичи	Стодоличи	Всего
41. Муж жещу губил	2	—	2	4
42. Ванька-ключник	1	—	—	1
43. Только милая выкупила молодца у пшкарки	1	—	—	1
<i>Всего записано текстов:</i>	79	18	64	161

ПРИЛОЖЕНИЕ

Тексты

1. Отчего береза не зеленая

Тї́хо, тї́хо Дунай вѳду нѳсѳ,
А ше тїше дїўка косу чѳшѳ,
Шо начѳшѳ, то на Дунай нѳсѳ:
— Плыві, коса, пуд тѳмные ліса,

5 Задай жалю зелѳному гаю,
Нѳ так гаю, як бїлой бїрозы.
— Ты ж, бїроза хылява-белїва,
Отчого ж ты от сонца завяла?
— Як же мві зелѳенькой буты?

10 Пудо мною татары стоялы,
Шабелькѳмы голлѳ істыналы,
Крїнычної воды доставалы.
Крїнычная вода холодная,
Солдатская служба проклятая.

15 — Дѳвчїнонько, пусты мїшї на ноч.
— Ой нѳ пушчу, бо зрады боюся.
— Дѳвчїнонько, нѳ бїйся нычѳго,
Я, молѳдый, нѳ зрадїў ныкого,
Мїй кѳнїчок в стайнї нѳ простѳїй,
20 Я, молѳдый, лїшка нѳ пролїжу.

2. Почаевская богородица отразила турецкое нашествие

Ой зыйшла зарѳ вїчерняя, над Пїчѳевым стала,
Ой вышло, вышло войско турецкое, як черная хмара.
І застучало, і заграхатїло, началы воюваты,
Матер божию шче Пїчѳевску хотелы звоюваты.

5 Матер божиї на крїжї стала і все чудо доказала:
Пулі вертѳла, туркї убївала, воюваты не давала.
Дозналы туркї шче недовїрky, шо та їе божа маты,

Туркї присяглы, подпїсалыся: Довѳлы воюваты,
Матер божию се Пїчѳевску кажин год дань даваты.
10 Ссукалы¹ свїчу з ярьего воску, сїм пар волоў ўпрагѳлы,
Пуд тую горў се Пїчѳевску у монастыр доставлялы.
Прыснїлося старшему моваху той свїчї нѳ палыты,
Бо у той свїчї большая зрада, як монастыр розбыты.
Вывѳзлы свїчу в чистое полѳ, топорами розбывалы,
15 Пулі-патроны все турецкые по полю роскыдали.
— Віте², туркї шче недовїркі, неслѳвы наробылы,
У славном мїстї шче й у Вїшнїуцы кроў с пїском розмїшала.

3. Сокол оставил детей на попечение орла

Ой ў лісі прї лўзї да на скрыплївой сѳсны
Звыў сокуль, гвїздо, а вѳрол — другѳѳ,
Ой ізнїс сокуль яйце, а вѳрол — другѳѳ,
Ой вывїл сокуль дытѳї, а вѳрол — другїй.

5 — Ой, брлїку брате, да годїў мбї дїты,
А я-то полѳну на трї лета служиты.
Ой живе сокуль лето, ой живе сокуль другѳ,
А на трѳтїе лето сокуль прылытайѳ,
Сокуль прылытайѳ, своїх дїток пытайѳ:
10 — Ой, брлїку брате, дѳ подїў мбї дїты?
— Ох, сокулю брате, былі вѳсны голодны,
Ой однѳ на хлїб продаў, а другѳ на соль отдаў,
А трѳтѳе зрозумїло да само полїтыло.
— Ох, орлїку брате, неправду говорыш!
15 Я лїтаѳ по долины, там лежит по перїны.

(Разорваў орѳ да і покушаў.)

4. Волк у колыбели с ребенком

Молодыця жито жала,
Пїд копѳю дытя клала.
Выбїгаѳе воўк із лісу:
— Молодыця, дытя плаче,

5 Бодѳїй вѳнѳ пцїкї хоче.
— Возьмы, воўче, поколышы.
— Ой рад бы я колыхаты,
Да боюся, коб нѳ ўдраты.
— Озьмы, воўче, поносы.
10 — Ой рад бы я поносыты,
Да боюсь, коб нѳ ўкусыты.
— Ідї, воўче, у дубровѳньку
Да задавы корѳвѳньку,

¹ Имеются в виду турки.

² Местная форма местоимения «вы».

Не лысую, підласую³,
15 Свекроўчыну уласную.

5. *Вороны погубили ребенка у жниці*

Жала Галя жито, ну и ребенок, дитя ее у колыски висяло. Она так буйстро жала и не розгиналаса. Налетели нявечки: галочки, воробны. Ну, спа жала это жито, не доглядела. И вороны вочи повядобували и кишечки тягали.

Чула, что пели, а тўльки то ухобила.

6. *Няньки у забытого на поле ребенка*

Та попала Галя на матё лихёнку,
Та післала жати у ніділю ранёнку:
— Ой же ідэ, Гаю, іди не оглядайся,
Жні же пшеничёнку тай не підэймайся.

5 Ой надлетів сокіл: «Шо ти робиш, Гаю?»
— Ой ти, сёвий сокіл, не питаі, що роблю,
Бо вже сонце вьзко, до дому не близько,
Бо вже сонце не рано — ў мени сплів мало.
— Ой, стаць же, Гаю, тобі да помбжу.

10 Зозулька летаі, споліки знешаіе,
Я сокіл летаіе та у клані складаіе.
— Як буде тебе ненька, буде ся питати,
Да бе си знала, що ійіі відказати.

Ой не ўспіла Галя на поріг ступіти,

15 Загадала пелька пьять работ зробиці:

Першўю роботу — водіці принёсти,
Я другу роботу — дровец урубати,
Я третю роботу — вічерю зварёти,
Я четверту роботу — мисочкі помёти.

20 А пьятю роботу — пьять коров здоити.

Я першў здоила, я під пьятю сіла,
Нагадала Галя, що у полі дитина.
Ой пішла же Галя доліп-долёнамі,
Тай зашла же Галя тай до рідной мамі:

25 — Ой дай, рідна мати, полотно тонкбго,

Полотно тонкбго, пожика гострбго.
— Щоб ж тобі, Гаю, така за причёна,
Чи не ўмерла тобі на полі дитина?

Ой пішла же Галя полем булкабчи,

30 Полем булкабчи, дитя шукабчи.

Ой надлетів сокіл: «Шо ти глядиш, Гаю?»

— Ой же, сёвий сокіл, високо літайеш,
Чо ти мосей дитини собою не бавиш?
— Вже ж твою дитину да три пьаньки бавя:

35 Першая пьанька у очи заглядаіе,
А другая нянька кішечкі сотаіе,
Третья пьанька косточки розноси,
Всю свою родбну на вічерю просі.
Заплакала Галя, заплакала слезою,
40 Заплакала слезою за маленькбю дитинбю.

7. *Няньки у забытого на поле ребенка*

Мала Гандзя, мала свикруху лехую,
Післала ійіі жати в неділю святую:
— Йди, Гандзю, йди, іди не обглядайся,
Жни пшеничёнку тай не підэймайся.

5 Пішла Гандзя, ішла і не обглядалася,
Жала пшеничёнку тай не підоймалася.
Нагадала: «Вже сонци низку,
Вже сонци низку, до дому не близьку.
Ой, маю я, маю дома три работи,

10 Вой³ одна работа — вечерю варити,
А друга работа — вівци загопёти,
А трета работа — корови доіти».
Вже дві здоила, та під третю сіла,
А під третю сіла тай сі нагадала:

15 — Ой, боже мій, боже, що я наробила,
Щом свою дитину у полі ліпёла!
Біжит Гандзя, біжит трёмá дорогáми,
Трёмá дорогáми, трёмá стежичкáма.
Кбго надібайе, та всіх сі питаіе:

20 — Чи ни віділи ві моіі дитини?

— Вой ти, сивий орлі, високо літаіш,
Високо літаіш, далеко відаіш,
Чи ни відіў, орлі, ти моіі дитини?

— Йдэ, Гандзю, йдэ у полі під кланямі,

25 Там твою дитину³ одна нянька баві,
³Одна нянька баві — очічкі доўбайе,
Друга нянька баві — кішечкі сотаіе,
А трета нянька баві — костёчкё розноси.

8. *Сын прогнал мать из дома*

Ой, что же то за трэвога?
Пэма правды, только ў бога,
Правду тэпэр поніжають,
А нэправду повышають;

5 Правда стоіть за порогом,
А нэправда пье за столом.
Ой, боже ж муй, шо рббыца —
Батько с сыном цураеця,
Батько хворый, ніц нэ знаіе,

10 А сын батька осміхайе.

³ Не знает значения этого слова. По мнению других споровцев, так называют корову с белым животом или корову светлорыжеватой масти.

- Батько просыть сповыдатысь,
 А сын з батька стаў смятысь.
 Як батько стаў умыраты,
 Сын зобраўся, вышэў с хаты:
- 15 — Ой на што мне батько й маты,
 Тэпер я сам богатый!
 Осталася у сына маты,
 Трэба юй пострадаты.
 В пиділю рано сонце всходыть,
 20 Сын мятэра с хаты гонить:
 — Выйды, маты, с хаты,
 Бо в мэні будуть госты богаты,
 Будуть пыты-вышываты
 І до тэбэ подаваты,
 25 То лўчей, маты, выйды с хаты.
 В пиділю рано, шче імпа нэ одійшла,
 А маты з двора зодішла.
 Пошла ж вона дорожкой,
 Облилася слёзюнькою;
 30 Пошла она стэжэчкою,
 Сустрілася з дочкою.
 — Чого, матка, похудела,
 Як зэмня почорнела?
 — Як мені, доню, не худіті:
- 35 Выгнаў сынок мэні с хаты.
 Дэ ж мні віку доживаты?
 Возьмы, доню, до сьбэ,
 Буду робыты для тэбэ,
 Буду діток шівноваты
- 40 І худобу загоняты.
 — Рада б, матка, я ўзяты:
 Лыха доля мэні в хаты.
 — Будэм, доньку, заробляты,
 Лыху долю доважаты.
- 45 — Руки-ногы ты одрбыш
 І лыху й дбле нэ угдыш,
 І мні віку укоротыш,
 І мойіх діток посыротыш.
 Чорна хмара выступайе,
 50 Дрўбный дощик накрапайе,
 Сын мятэра догоняйе:
 — Вэрнысь, матку, ты до мэні,
 Скараў бух мэні за тэбе:
 Ударіў гром у хату,
- 55 Забыў жонку богату
 І дытыну малую,
 І хозайство полувину,

- І тэлыцю на подвўры,
 И всі гості позастўлюю.
 60 Вэрнысь, матко, ты до мэні,
 Буду глядіты я тэбэ,
 Буду пыты-есті подаваты
 І постель белу слаты.
 Она ему сказала: «Як не выросло жыто на кáмыні, так я ўже нэ вэрнусь
 на твою белую постель».

9. По заклятю матери сын превратился в явор

- Муї сыночку Васілёчку,
 Чому не пьешь, не гуляешь,
 Чому на коніку не проездежаш?
 — Позволь, маті, удову браті —
- 5 Буду піті ще й гуляті,
 С тобой, маті, розмувляті
 І на коніку поезжаты.
 — Не позволю вдёву браті,
 Бо вдовіца чаровніца:
 10 Очаровала мужа свёго,
 Очаруїе сына мёго.
 А сын маткі не послухаў,
 Оседлаў кбня да й поехаў.
 — Едь, сынок, дорогою,
 15 Кўрїть земля пуд тобою,
 І конік стане твуй горою,
 А седло твое — доліню.
 А муї сыночек Васілёчек
 Стал зелёным яворцем.
 20 Пошла маті жыто жаті,
 Под явором ночоваті
 Да з явором розмувляті.
 (Ўже німа тут нічого, не пёца).

10. Свекровь обратила невестку в явор-тополь

- Жила-была вдовушка посерёд села,
 Уродыла матушка сына-сокалія,
 Такого красивого, что у светі пет.
 Ужяла невесточку не по любви,
 5 Не белое лёчечко, не чёрные бровы.
 Выправыла сіночка у клен-дороги ⁴,
 Нелёбу невесточку у полі до льну:
 — Не выползи лёночку, нейді до дому,
 Становись у пбленці яворїною,
 10 Тонкою высокою тополїною.
 Приїхаў сіночек із клен-дороги,

⁴ Не знает значения слова.

- Поклопиўся маміньки пызко до нбгн:
 — Ой, день добрый, мамінька, жїва, здорбва,
 Дз твоя невесточка, а моя жопа?
- 15 — Ой прїбрала, сїночку, сѣрая земшї.
 Возьмы же, сїночку, гбстрый топорбц,
 Да подї ў поляночку, срубай яворбц.
 Ой як сїкнуў первый раз — похылїлася,
 Ой як сїкнуў другїй раз — кроў полїлася,
- 20 А як сїкнуў трэтїй раз — заговорила:
 — Ой, не рубай, мїленькой, я твоя жопа,
 Гэто ж твоя мамінька так паробыла,
 Она нашї дэточки посїротыла.
 — Ой, каб табе ж, мамінька, так тяжко канать,
- 25 Як мшї, молодбму, другу жоноу брать!

11. Свекровь обратила невестку в тополь

- Мала мати сїна, йїго оженила,
 А бїдну пївїстку вопа й пезлюбила.
 Пїслала сїночка у далеку дорогу,
 А бїдну пївїстку я ў поли дб лїну,
- 5 Та я посїлала тай наповїдала:
 — Як дубереш лїну, тай прїйдеш до дому;
 Не дубереш лїну, тай нїїди до дому.
 Брала, брала лїну, брала, не дїбрала,
 Брала, не дїбрала, у поли ночувала,
- 10 У пблї ночувала и тонолею стала.
 Прїходї сїночок с далїкой дороги,
 Пїтае се мати: «Що чути ў дорозї?»
 — Ой сходиў ўсе козацьке поле,
 Не вїдїў тополи, лини на нашим поли.
- 15 — Ой бзмѣ ти, сїнку, востру сокѣрѣпу,
 Идѣ зрубай, сїнку, у поли тополицу.
 Зарубаў йїїї раз — вона са схилела,
 Рубаў вїн другїй раз — вона говорѣла:
 — Не рубай ня, мѣлий, бо я не тополя,
- 20 Бо я не тополя, я дружѣна твоѣя.
 — Як би ти дружѣна, ти ж би й говорѣла,
 Ти ж би й говорѣла, зо мноў дружно жѣла.
 — Бодай твоя мати на свїтї не жѣла,
 Що нас молоденьких с парѣй розлучила!

12. Свекровь обратила невестку в рябину

- Ой у поле да прокївущка журлївая,
 У моѣм дому да свекровушка сварлївая,
 Сварлїт мене да бранїт менѣ
 Як дѣнь, так і ноч:

- 5 — Іды, іды, да невесточка, от меня проч,
 Не садься у моему дому господинею,
 Да іды садься ў чистое поле рабынею.
 Йїхаты да мой мїленькой с Україны
 Да побачиты рабїнушку за трї мїлі.
- 10 Приехав вун ко рабїносцї,
 Стала к ему рабїнушка хылїтїся.
 Пришов вун до матѣнкї хвалїтїся:
 — Матко ты моя да рудненькая,
 Свет я прошов,
- 15 Такой рабїнушкї вїгде не нашов.
 — Ой возьми, сынушка, сокїрушку-топорушко
 Да сечи-рубай рабїнушку на дровушка.
 Ой, як сїкнув он раз — тело бїло,
 Ой, як сїкнув да вун другїй раз — кров канула,
- 20 Ой, як сїкнув он третїй раз — промолвила:
 — За что ж, да мой мїленькой, счеш-рубаш,
 Дїткы мої малые сїротаеш?
 Ой, як тебе, матушка, так тяжко канать,
 Як мне, молодому, другу мїлу брать!

13. Мать отравила сноху и сына

- Маты сїна ожевыла
 Да й невісткї невзлюбыла,
 Дала сїну каплїн⁵ йїсты,
 А невісты сачѣвїцї⁶
- 5 І насыпала чѣмѣрїцї⁷.
 Мїлий гѣтый догадаўся
 І з мылоу поїєднаўся:
 — Йїжмо, мыла, ўперѣд моїе,
 Ну а после будем твоїе.
- 10 Сїлы вуны, найлїлся
 Тай обой схїлїлся.
 — Мїла маты чароваты,
 Тѣпѣр звай, дѣ йїх ховаты.
 Ховай сїна прї костѣлу,
 15 А невістку прї цвїптару.
 На сїнове й явор вырос,
 На невісты — бїла лына,
 Явор стїпб пробываїе,
 Бїлу лїну доставаїе.

⁵ По объяснению певичы, тюрка из хлеба, сала и подсоленной воды.

⁶ Чечевица.

⁷ Певича знает это растение.

14. *Мать отравила сноху и сына*

- Ой, у лузі, у лузі да каліна стояла,
А на той же каліны зевзюля ковала,
А то не зевзюля, а то рудна маті,
Своего сына в солдаты ⁹управляла:
- 5 — Да ідзі ж, муй сыночек, да ідзі, не журыса,
Не журыса да і не жаніса,
Через два-тры годочки дай назад верныса.
Через тры годы ідзе сын до дому,
Молоду невесту ведае за собою:
- 10 — Ті рада ты, мамо, ті рада ты мною,
Ті рада ты, мамо, моею жоною?
— Рада я, сыночок, рада я тобою,
Да не рада, сынку, твоею жоною.
Посадзіла сына у хаті за столами,
- 15 Молоду невесту в сёнях за дзверамі.
Налівайе сыну солёдкаго меду,
Молодой невесты отруты і ёду ⁸.
Сын меду не пьє да пуд кбніка лье,
А зелёный яд по половіне пьє.
- 20 Сынок яду напиўса да і с коніка звалиўса.
— Ох, боже, муй боже, что ж я наробіла,
Что я свбго сына молодого отравіла!
Хороніла же я сына на цвінтаре перед дзверамі,
А нелюбу невестку за плотамі;
- 25 На сыну посадзіла червону каліну,
А нелюбой невестцы колючу шипшіну.
Каліна цвіте дай усыхае,
А шипшина росте і росцвітае.
І воны росли да й похіліліса,
30 Да й по серёдіне вёрхі счепіліса.
Ой, знайте, все добрые люди, что они верно любіліса!

15. *Смерть влюбленных*

Любів Піліп Воріноньку, Піліма — Воріна,
Любіліса, кохаліса, як булі малые...

Им (его) и ее matka не давали им жениться. Они померли, потравіліса, жись погубили да и все, что матер с батьком не разрешили, девчины matka не разрешила... Например, она бедная, вон богатый... Одного похоронила по этой бок церкви, другого похоронили по другой бок церкви. На одном посадили рабина, на другом — явор, на мужчине явор саджают. Ну они росли, росли да схилиліса, да счепіліса. Мати ходить да глядзить, матерыно сердце скипаетея.

⁸ Вариант второй части стиха: зелёного яду.

16. *Смерть влюбленных*

В этом в селе Піліп был богатый, а Воріна была бедная, да любілі вон еє, что вона хорошая. А батько з матерью не хотіў да вуправлял ёго на Украіну, чтобо розлучить. Да вбн каже: «Ворінко, мое сердце, что нам робіті? Вуправле мене маті на Украіну другбе шукаті». А вона: «Едь, Піліпко, а мене кінь». А вун каже: «Не, Ворінко, лучше нам утопіца, чем нам розлучіца». Да побраліса за рўкі, да пошлі тошца. Вбна скінула хустіну, а вбн скінул шапку, да этбе посплывало, а йіх ісцеплінных і вїтягли. І пріслалі батько з матерью...

(Не знаю, уж я рада бы была вам, добры люди, да не знаю добре казаті вам.)

17. *Данилушка (Муж губит жену по клевете матери)*

- Пойіхаў Данилушка на сім літ на войну,
Покынуў Катярыну у свойёму дому.
Его matka згрезлівая ⁹ була,
Напысала білы лысты до сипа Данила:
- 5 — Прийідь, прийідь Данилушка, хош на гбд, хош на двá,
Уже твбя Катерина! свою волю взяла,
Слўжкі твбї вернёнькие поразгáпівала,
Сўкні твбї дорогие позамарівала,
Кбні твої воронье позагáпівала.
- 10 Як прїйіхаў Данилушка під новіе воротá.
Вышла Катярына отвариць воротá.
Разгорылось сэрце у мїня в грудї,
Забрашчáла гостра шабля у правбї рукї,
Злетела головонька у неверной жены:
- 15 — Скачи, скачи, головонька, по новбму двору,
Гэто тббї, Катярына, по мойёму добру.
Як пошоў же Данилушка по свойёму добру:
Слўжкі ёго вернёнькие пбдоглядываны,
Сўкні ёго дорогие пбвычїшчиваны,
- 20 Кбні ёго воронье пбвычїшчиваны.
— Тэпэр тábэ, моя matka, тры грыхї на души:
Ой пэрший грїх, моя matka, шо дытына мала,
А другый грїх, моя matka, Катярыны нэма,
А трэтїй грїх, моя matka, шо я сам удовец.
- 25 Выбачтэ, кумпанія, моеї пёснї ковец.

18. *Драбеношка (Муж губит жену по клевете матери)*

- Ой поїхал Драбеношка я ў далёку дорогу.
Піше, піше его мати шей дрїмныи листи:
— Я вже ж твбя Катерина у слаббю заходї,
Я вже ж твбї дорогї шуби тай позббсювала,
5 Я вже же твбї дорогї трўнка тай повбпівала,
Я вже ж твбї воронї конї позайбздювала,
Я вже ж твбї нянькі-мамкі поразгáпівала.

⁹ «Поганая», по мнению невицы.

- Ой приехал Драбешка я з далёкой дорогі:
— Вийди, вийди, Катерина, вітчини воротá!
- 10 Вішла, вішла Катерина, вітчине́ла воротá.
Я в той час, в ту мінуту я злетіла голова.
Ой я ўході Драбешка до повбі стани —
Стбя, стбя вброши кони, позастбювані.
Ой, я ўході Драбешка тай у перши покоі —
- 15 Стбя, стбя дбругі трунка позашумливані.
Ой, я ўході Драбешка до другіх покоів —
Стбя, стбя дбруги шуби тай позлбжувані.
Ой, я ўході Драбешка до третів покоів —
Сідя, сідя пняьки-мамки позадумливані.
- 20 Ой виймаіе Драбешка трі ножи с кішені:
— Ой вбдеш, мбя мати, трі ножи на столі,
Тбперь маіеш, мбя мати, трі гріхі на душі.
Першиі гріх, мбя мати, шо я сам са лбшуў,
Другіі гріх, мбя мати, Катерина молодá ¹⁰,
- 25 Третий гріх, мбя мати, ще дитина малá.

19. *Дуня (Свекровь клеветает на сноху)*

- Ой поихав Дуня семь лет на войну,
А на вбсьмый год сам до дому ідбт,
Захватила его ночь ў тбмном лесу,
Привязав копя возле явора,
- 5 А сам лег почевать возле кбрения.
Да пошла до его лютáя змея,
А лютáя змея — это маты моя.
Да пытае его: «Что ты спишь, Дуня?»
— Я не сплю, лежу да думку думáю,
- 10 (Думку думáю) про свою жену.
— А твоя жена закон зменила,
Закон зменила да и замуж пошла...

20. *Нисильственное пострижение*

- Ой, посею конопелюшку ранб в неділку,
Э-э-элюшкі, да рапб в неділку.
— Ой, ростіте, конопелюшка, да, зелбна, рості,
Э-э-элюшка, да, зелбна, рості.
- 5 Ой, як же мне, конопелюшке, да зелбенькбй быть,
Э-э-элюшкі, да зелбенькбй быть.
Із вершбчку конопелюшку воробейкі спілі,
Э-э-элюшкі, воробейкі спілі.
Посербдіне конопелюшка да бурá збуріла,
- 10 Э-э-элюшкі, да бурá збуріла.
С-пуд кбрения конопелюшку да вудá пудмулá,

¹⁰ Явная оговорка. Должно быть: «Катерина мертва» или «Катерини нема».

- Э-э-элюшкі, да вудá пудмулá.
— Ой, чбго же ты, деўка горухна, невесбсла живеш,
Э-э-элюшкі, невесбсла живеш?
- 15 — Ой, як же мне, діўцы горухны, да весбленькбй быть,
Э-э-элюшкі, да весбленькбй быть.
Ой кáзала мбя матухна, что за князя вотдаст,
Э-э-элюшкі, что за князя вотдаст.
Ой, стукнуло да грбкнуло на вумі воротымі,
- 20 Э-э-элюшкі, на вумі воротымі.
Я ж думала, молодблька, что з боірам ідб,
Э-э-элюшкі, что з боірам ідб.
Ох, а же то мбя матухна да с чарічкам ідбб,
Э-э-элюшка, да с чарічкам ідбб.
- 25 — І скідай, і скідай, моя допечку, девбчке убраньб,
Э-э-элюшкі, да девбчке убраньб.
Надзевай, падзевай, моя допечку, да жонбцьке убраньб,
Э-э-элюшкі, да жонбцьке убраньб.

21. *Дунай стал зятем*

- Ой послала мбпі маты
Ой ў тыхий Дунай воду браты,
А я воды ны набрала,
Кай Дунаю скакала.
- 5 Пришла маты шукаты
Да й Дуная пытаты:
— Ой, Дунаю, Дунаю,
Як мне тббб называты:
Чи мні тббб Дунаіком,
- 10 Чи мні тббб потоцплбнныком?
— Называй мбнэ зятем,
Бо я над твобім дытятем.

22. *Дочь просит мать укрыть ее от царевича*

- Ой, булá удоўка любогая,
У еі дбчка хороббй.
Да влюбіўса в еб сам царевич,
А вупа ёгб невзлюбіла й, невзлюбіла й,
- 5 Да на бережечку погі помі.
Да выступіла тбмная хмарка.
— Ох, мама мбя рбднбнькбй, рбднбнькая,
Да какая хмарка тбмнбнькбй, тбмнбнькая?
— То сам царевич по тббб еі.
- 10 — Ох, матко мўя рбднбнькая,
Где ж ты меня захобай?
— Ой, бежи, доню, в поле,
Бежи поле, бежи другб,
На третбім поле кльбн-дерево ¹¹,

¹¹ Клён-дерево.

- 15 Там я тебе заховай, заховаю,
Золотыми замками зам^окай.
Да зачул этбе сам царевич.
— Ой, слугі мої верпенські, верненькі,
Беріте мечі вострєнькіе
- 20 Да рубайте дубьє і берузье,
Да доставайте вдовину доч!
— Ох, не рубайте дубья, берузья,
Да простеліте кѳніную шуб, кѳніну шуб,
На кѳніную шубу білий кам.
- 25 Ой, як упаду на кѳніну шубу,
То царевичу жона буд!
Ой не попала на кѳніну шубу,
Ой да попала на білий кам.
— Ой, дякуй богу, что я убилас,
- 30 Я с царевичем не любілас!

23. Дочь просит мать укрыть ее от царевича

- Была удоўка убогая,
У ей дочка хорошая.
Да влюбіўса в еє сам царевич,
А вуна егѳ невзлюбила,
- 5 Да на бережечку ногі помыла.
Да выступіла да тѳмная хмара.
— Ох, мама моя роднєнькая,
Что то за хмарка темнєнькая?
— То сам царевич по тебе, мое дітя, єде.
- 10 — Ох, мамко муя рўдная,
Где ж ты меня заховаеш?
— Бежи, доню, в поле,
Бежи поле і бежи другєе,
А на трєтєм поле кљон-деревѳ,
- 15 Там я тебя заховаю,
Золотыми замками позамкаю.
Дознаўса это царевич.
— Слугі мої верпенськіе,
Беріте мечі вострєнькіе,
- 20 Да рубайте дубьє і берузье,
Да доставайте вдовиную дочку!
— Ох, не рубайте ж вы дубья і берузья,
Да простеліте кѳніную шубу,
А на кѳніную шубу білий камень.
- 25 Як упаду на кѳніну шубу,
То царевичу жона буду.
Не попала на кѳніную шубу,
Да попала на білий камень.
— Дякуй богу, что я убилас,
- 30 А с царевичем я не любіласа!

24. Дочь просит мать укрыть ее от жениха

- Ох, маткѳ моя рўдна, ох, маткѳ моя рўдна,
Ўже ж моя вѳйна йїде.
Ўже ж моя вѳйна йїде, ўже ж моя вѳйна йїде
У мой двѳр воеваць.
- 5 Да ў наш двѳр вбєваті, да ў наш двѳр вбєваті,
Да менє к сѳбе брать.
— Не журіса, да ж дітя мѳе, не журіса, да ж дітя мѳе,
Я ж тебя заховай.
Я ж тебе заховаю, я ж тебе заховаю
- 10 За стєну каменнў й.
За стєну каменнўю, за стєну каменнўю,
За скамью цєсовў-ой.

(Малєнькая!)

25. Плененная татарами девушка убивает себя

- Бўло у вдовушкі да трі дочєчкі,
Да пошлі ж вѳны в лес по ягѳдѳчке й.
Да вустўпіла да темпая хмара,
Да і стал дождїк да накрапаті.
- 5 Да вудна сталá пуд берозѳю,
Я другá сталá пуд крїніцаю,
Я другá сталá пуд крїніцькѳю,
Я третя сталá да прі бітому шляхў.
- (Нехороший голос!)
- А что пуд крїнічкѳю стоялá — та втопїласа,
10 Что коло берѳзы стоялá — то й звїрі іє зїлі,
то звїрі зїєлі,
Что стояла на бітому шляхў — то й татарі взялє й,
Да татарі взялї, в свою сторону повєзлі,
Ю гљыбокѳю (!) земљю, ю велїкую семью.
Ждала я годѳк, да ждала другєй,
15 Я на третїй годѳк стала й плакатє.
Пойду я, я да й до кѳваля:
— Да покуйте ву мне золотые крыльєчка, —
Да полєчу я є чужў сторону,
Є чужў сторону, є татарскую сѳмью.
- 20 Да залєчу я є вишнєвый сад,
Закую голоснѳ да й заплачу жалоснѳ,
Тї не вўїде ко мне да тотарѳчка,
Да татарѳчка, мой й рудна дочка.
Не выйшла татарѳчка, вышел стáрий татарѳн,
- 25 Да послухаў же вун, да что в єгѳ саду
Да кує голоснѳ, да плачє жалоснѳ.
— Да вўїдїтє, да послухайте, что ю нашѳм садѳ.
— ^вОй дайте мне, дайте золотые пояса,
Да пойду же ю сад, шаберу я траву.

- 30 — Не давайте поясбў, бо вона повесица,
Не давайте ведёркоў, бо вона втопица.
— Ой, дайте ж мне, дайте золотэе ключэ,
Ой пойду я до сондука да й отрежу полотно,
Да пошею рубашку да татарину,
35 Да татарину да й одену ёгб.
Не пошала ж вона в полотэеpečко,
Да попала вона собэ в сэрдечко.
— Ето тббе, сынкб, да хорбша жонá,
Да хорбша жонкá да ще й русская!
40 Да туды лётела маті, то бурé¹² сушила,
Я назад летелá — бурé топіла.

26. *Плененная татарами девушка убивает себя*

- Булб у ўдовкі да трі дочечкі,
Пошли вуны в лес по ягбдочкі.
Да выступіла да тёмная хмара,
Да стал дождік накрáпать.
5 Да водна стала пуд крiницею,
Другая стала пуд берозою,
А третя й стала да й прі бітому шляху.
Что стояла пуд крiницею, то й втопіласа;
А что пуд берозой стояла, то звірі зылі;
10 А что прі бітому шляху стояла, то татары ўзялі,
Да повезлі в чужую сторону да в татарскую семью.
Да жила маті годок, да жила маті другій,
А на третій годок стало матері скучненько й.
Да пойду ж я да до мблера:
15 — Ох, мблер, мблер, да покоуй мне крыльечка,
(Да покоуй мне крыльечка) з золотого перьечка.
Да полечу же я да в чужую сторону,
(Да в чужую сторону), да в татарскую семью.
Да туды же летіла да лугі сушила
20 Да все своїмі думками.
Да залетела ж я да в татарскій сад,
Заковала я гблосно, а заплакала жáлосно:
— Да ті не выйдеш, да татарочка,
Да моя родная дочкá?
25 Да не вышла ж тотарочка, моя дочкá,
Да вышел старій татарін:
— Да выйдіте, послушайте, что в нашем саду
Кве голосно, а плаче жалосно.
(А дочкá ўже позвала мáтер, что эта мать, да просіть у человека своего):
— Дай мне шоўковье поесы,
30 Да пойду я в сад да наберу траву.
(Татарін старій отвечао:)

¹² Боры.

- Не давай, сынок, юй да шоўковых поясбў,
Бо з великого жáлю повісица.
— Дайте ж мне ведра, да пойду я пб воду,
Да наберу я воды.
35 — Не давай, мой сынок, ведер,
Бо з великого жалю утопица.
— Ох, дайте мне, дайте золотые ключи,
Да пойду же я до сундука,
Да вутрэжу ж я полотэеpečка,
40 Да пошію ж я рубашечку да татарину.
Не попала ж вуна ножэм ў полотэеpečко,
Да попала просто в сэрдечко.
— Ох, ето тобі, сынок, да хорошая жонка,
Да хорошая жонка да ще й русская!
45 Да летіла ж маті назад до дбму,
Да все борй слезамі топіла.

27. *Теща в плену у зятя*

Тогда я сідела в Бакалэвском сельсовете, в дэревні Скребелічах. Там булá баба старáя Лизавета Клімова, она тепер вўмерла, годоў пять, як вона вўмерла, ті больше.

То вона мне говорыла, что як булб татарскее іго, так вот оны узялі, татары, в краі деўку, у матері, у вдовы, хорошую, да повезлі у татарщину.

Вона пошла тоб деўкі шукать да і найшла тбе діўку. Да найшла вона тбе діўку, подказалі ёй, то она подійшла на двур, то еб татары хотелі убить. А еб дочкá познала да не допустила, да каже: «Не трэба этб старушкі бить, трэба, — каже, — вона буде у нас за няньку, где нам ребенка глідить.»

Да й вот она і глядела тэй дiтя. Тэй дiтя пдросло да каже: «Бабушко!» — «А якая я тобб баба? Ты ж у бабы мое вученітко, ты ведь татаренітко.»

А татарін чуў за дверіма да спрашивае еб, что это за такая, что у еі внук за татарскій. Она ка: «Это маті моя». І снова вони хотелі истребить іі. Она (жена) стала просіть ёго. А вон сказал, татарін: «Трэба зловить кўру да дать ей ў рўкі, да хай вона с етой кўрой ідзё!»

Ето у йіх такé, такé було поведенье, что дай в рўкі куру, да вона пўйде, да ей нікто на дороге не убьё^{12а}.

28. *Теща в плену у зятя*

Ци ви, кури, не пійети,
Ци ви, люди, не чўйети?
Турки сілб зробўáli,
Три сістрици рiдні украве,

^{12а} В упоминании «куры», служащей пропуском на дорогах, можно видеть переосмысленное отражение, пайцзы — пластинки, выполненной из дерева или металла, с нанесенным изображением птицы или зверя. Пайцза у монгол служила своеобразным документом, характеризующим социальное и служебное положение ее обладате. В известных нам вариантах песни «Теща в плену у зятя» заключительный эпизод с «курой» не встречается.

5 Тай зачали се паювати,
Котра кому паде узяти.
Одівце́ве — удово́чка,
Парубко́ве — діво́чка,
А третове те́ща ўпала.

(А то так виходіт, що ему те́ща упала.)

10 Узяў він ййі за ручэ́чку,
Повіў ййі до́ домб́чку,
Сам йде доро́гю,
Ййі віде терні́ню:

Теря́н в ні́жкэ заліза́е,
15 Кроу́ца сліда́ заліва́е,
Людска крбу́ца не водэ́ца,
Пролю́вати пе годэ́ца.

Прівіу він ййі до́ домб́чку,
Задаў він ййі робо́тчку.

20 — Ой, спіш, жінко, тай ці чу́ш?
Пріві́вм те робо́тніцу,
Робі́тніцу невільні́цу.

— На́шбс ййі сю́да пріві́ў,
Чимусь ййі голо́в' не сцяў?

25 — Не тря́ба ййі голо́в' кя́ти,
Три робо́тні ййі за́дати:
Очі́кмаи ста́до па́сти,
А ручка́ми ко́жів пря́сти,
А ні́жкмаи ді́тя колэ́са́ти.

30 Ба́ба ді́тя колэ́са́ла,
Пі́сню ему́ за́співала́:
— А́й ци лю́лю, ма́лэ ді́тя,
Тай те́ ба́біно уну́ча́!
Ві́рний слуга́ підслу́хаўся,

35 Пі́шоў, па́ні опові́да́е:
— Ба́ба ді́тя колэ́са́ла,
Ді́тя уну́чем називала́.
Ві́йшла па́ня до́ светлі́ці
Уда́рила ййі ў́ обе́ лицэ́:

40 — На́шбсь, ба́бо, так спі́вала,
Ді́тя уну́чем називала́?
— Та́ ж те́, се́нку, дочка́ мо́я,
А не, се́нку, уну́ка мо́я.

— Ой, бо́же ми, шом зробо́ла,
45 Шо́ я мамку́ рідну́ бе́ла!

Ци хоч, мамку́, пану́вати,
А ци́ підеш бі́дувати?
— Пану́й, се́нку, як пану́йеш,
А я пі́ду бі́дувати,

50 У свої́м кра́ім умирати́.

29. Брат освобождает сестру от разбойников (?)

Маты сына жаловала
Да на Україну не пускала:
— Ой, не йдь, сынок, на Україну,
Бо на України чужи люди,

5 Бо там тебе горій будэ.
А сын ма́теря не послу́хаў,
Оседлаў коня, сіў, по́ихаў.
Ой й́ихаў вун оди́ полэ́,
Ой й́ихаў вун други́ полэ́,

10 А на трэ́тым вун остано́выўся,
Его конь воро́ный утоми́ўся.
Ох, на том полі́ там о́гонь гору́ть,
Кай́ того́ о́гню розбо́й сыды́ть,
У право́й руці́ ді́ўкы ко́су дэ́ржить

15 І поли́вайе́ горі́лкою:
— У́же ты та́пер не́ ді́ўкою! ...

30. Брат женился на сестре

У Кыйі́ві на рі́нку
Пью́ть чума́кы горі́лку,
Ой пью́ть во́ны, ў́пиваю́ть,
На шинка́рку моргаю́ть:

5 — Шинка́рочка мо́лода,
Пові́р водо́чки й́ ві́на.
— Не́ пові́ру і́ не́ дам,
Бо на то́бі шу́ба дра́н.
— Ой хоч на́ мне шу́ба дра́н,

10 А бы́ ў ма́нэ гроше́й зба́н.
— Ко́лы у та́бе гроше́й зба́н,
Я за та́бе дочку́ дам,
Ой не́ дочку́ — па́ймичку́,
Хоро́шую па́нночку́.

15 Прі́халы от шлю́бу,
Налыва́лы ў́ кубочкы́,
Пода́вали ў́ ручкы́.
Ўзяў і́ за ручку́,
Пові́ў і́ в сві́тло́чку,

20 Сам сады́цца в карты́ гра́ть,
Ста́ла ді́ўка́ пості́ль сла́ть,
Ста́ла пла́кать і́ ры́даты́.
— Ко́за́ченько́ се́рдэ́нько́,
Ска́жи ж ты́ мні́ правдо́ньку́,

25 Якого́ ж ты́ родо́ньку́?
— Ой, я́ з мі́ста Вельмо́ва¹³,
На пру́звіско́ Карпу́вна (!).

¹³ Искаженное — Львов.

Дівчинынько сэрдэнько,
Скажи ж ты мні правдоньку,
30 Якого ж ты родоньку?
— Ой, я з міста Вельмбва,
На прўзвіско Карпўвна.
— Бодай попы пропалы,
Сёстру з братом звінчалы!
35 Ні дэ ж мэне бух старўх,
Шо с сёстрою спать нэ люх!
Бэрўмося за ручкы,
Ходўмося¹⁴ до річкы,
Постўнымо широбко,
40 Потанэмо глўбко.
Прўдуть деўкы воду брать,
Будут же нас спомынатъ:
«Гэто ж тая крыньця,
Шо звінчэна сестрыця.»
45 Ходым, сёстро, по пблю,
Росўшмося росою
І збїдэмо травою.
Прўдуть деўкы траву жать,
Будуть же ж нас спомынатъ:
50 «Гэто ж тая травьця,
Шо звінчэна сестрыця.»

31. *Брат едва не женился на сестре*

Кўрїз полэ ю садочок
Тодою шло дывбк таночок.
Сім козаков, тры тарчїны¹⁵
Взялы вошы по дївчїны,
5 А одному сыстра йнїлась.
Взяў сестру за рученьку,
Повїў її в святїчыньку,
Сам садыця в карты граты,
Дїўцы каже постїль слаты.
10 Козак грае шэ ї спывае,
Дївка стэле, сїлно плачэ.
— Кажн, дїўко, мэні праўду,
Якого ты ёстя роду?
— А я роду вдовенбгу,
15 Було ў вдовы дэвэть сынив,
А я дэсятая дочкá,
Уродылася бездїльничка¹⁶.

¹⁴ Вариант при повторении: Дай ходымо.

¹⁵ Не знает слова. Видимо, турчин (турок).

¹⁶ Бездольничка, пояснила певича.

— Дяку богу шэ її святому,
Шо я роду доньтаўся,
20 Шо я с сыстрою нэ звнчаўся!

32. *Брат едва не женился на сестре*

Жила вдова копец села,
Мела себе дзеветь сїноў,
Дзеветь сыноў, а дэсятую дочку.
Сынкі взрослі — ў розбўї пошлі,
5 Дочка выросла — тбльки взялі.
У чистом полі подїў малі,
Ёму пару выбїралі,
Сестра брату иняласа.
Взяў вуц ее за рученьку
10 Да й повбёў же до комлáты
І поставїл постель слаті,
А сам сеў у дудў іграті.
Он іграе і пытае:
— Скуль ты рбдом-родзїною,
15 Ой ті с Дбля, ті с Подбля,
Тї с далёкое Україны?
— Я не с Дбля, не с Подбля,
А с далёкое Україны...

(Дальше, наверное, вся.)

33. *Братья-разбойники и сестра*

Была вдова, была вдова, вона прї долї¹⁷,
Мїла вопа, мїла вона дэвэць сыноў,
Я дэсяту, я дэсяту дочкў Кáсю.
Сынкі взрослі, сынкі взрослі, в розбўї пошлі;
5 Кася выросла, Кася выросла, замуж пошла,
Сама ж вона, сама же вона Касенька,¹⁸
Пошла вона, пошла вона за Ясенька.
Живе уна, живе уна один рочок,
І живе вона, живе вона другбїй рочок,
10 Я на трэтїй, я на трэтїй занудилась¹⁸.
— Йїўмо, Ясю, йїдмо, Ясю, на родныну,
До матїнькі, до матїнькі ў гостыну.
Йїдуть воны, йїдуть воны воднў мёлю¹⁹,
Йїдуть воны, йїдуть воны другў мылю,
15 Я на трэтью, я на трэтью розбуйнычкы вышлы,
Взялі Ясá, взяли Ясá да убїлы,

¹⁷ «Без земні, батрак, без поля булá».

¹⁸ Не знает этого слова.

¹⁹ Миля — «пять верст, считали».

- Я Касіньку, я Касіньку удовылы.
Одын каже, одын каже: «Вбыймо Касю».
Другый каже, другый каже: «Нэ бый Касю».
- 20 Трэтій каже, трэтій каже: «Будэ нам за кухарку».
Четвёртый каже, четвёртый каже: «Не біймо Касю».
Станьмо, браткі, станьмо, браткі, попытаймо
Да Касенькі, да Касенькі распытаймо,
Якого вона, якого вона родоньку».
- 25 — Була мамá, була мамá, вона прі долі,
Мёла вона, мёла вона штырі сыны,
А пьятую, а пьятую Касю дочку²⁰,
Сыны взрослые, сыны взрослые, у розбуй пошла,
Я Кася взросло, я Кася взросло, замуж пошла,
- 30 Пошла вона, пошла вона за Ясенька,
Сама вона, сама вона Касенька.
Жила вона, жила вона одэн рочок,
Жила вона, жила вона другый рочок,
А на трэтій, а на трэтій зануділась:
- 35 «Йідьмо, Ясю, йідьмо, Ясю, у родныну,
До матёнкі, до матёнкі у гостыну». —²¹
Я пятый каже, пятый каже: «Ох, мы, браткі,
Ох, мы, браткі, ох, мы, браткі, зогрешылы,
Свбю сёстру, свбю сёстру удовылы!
- 40 Йді, сёстра, йді, сёстра, на схуд сонца,
А мы пойдём, а мы пойдём на захуд.

34. *Братья-разбойники и сестра*

- Да було у маті да дзеветь сынбў,
Да дзеветь сынбў, дзесята дочка.
Да сыны зрослі, ў разбўй пошлі,
А дочка пошла да й за крамарá.
- 5 Да поехаў крамар крамом торговаті,
Да пришлося крамару в лесе ночоваті.
Да пришлі к ёму разбўйныкі краму куповаті,
Воны ж краму да ж не купілі,
Да того крамара взялі да убілі,
- 10 Да путають еé: «Да чий ты дочка?»
— Ой, я тое вдуву, что дзеветь сынбў,
Что дзеветь сынбў, а дзесята дочка.
Да сыны зрослі, в разбўй пошлі,
А я зросла да за крамара пошла.
- 15 — Ох, братцы моі, что ж му наробілі,
Что му свою сястру повек розлучылі.

²⁰ Ср. ст. 2-3. Разночечия, видимо, обусловлены наложением друг на друга двух разных версий.

²¹ Певница никак не хотела повторять первую половину песни и стремилась оборвать повтор, т. е. рассказ Каси, на любом месте.

35. *Братья-разбойники и сестра*
- Ой, було село Василёво,
Була ўдова Василёха,
Девіт сінів вона мала,
А десяту дочку Анну.
- 5 Сёнэ зрослэ — у розбій пішлэ,
Дочку дала за Адама,
За Адама за крамаря.
Не знаў крамарь крамувати,
Пішоў доміў робувати.
- 10 Завіў він йіі у темній ліс,
У темній ліс до нової хаті,
Там казаў йіі молодэнькі
Господаровати,
Казаў світло не світэті,
- 15 Шоб далеко й не вигэти;
Казаў дровец не рубати,
Шоб далеко не чувáти.
Ой, як пришлэ гайдамаки²²
Тай Адама тай убилэ,
- 20 Адаміху с собоў ўзяли.
Ведут горбў, ведут другб,
А на трекій спочивайу,
Вісім взяли лёгли спати,
Я девйятый вартувати,
- 25 Тай зачаўся йі пітати:
— Якого ти роду?
(А вона знову йім каже):
— Було сіле Василёвб,
Була удова Василёха,
Девіт сінів вона мала,
- 30 А десяту — меня, Анну.
Сінэ зрослэ — ў розбій пішлэ,
Менé дали за Адама,
За Адама за крамаря.
Не знаў крамарь крамувати,
- 35 Пішоў доміў робувати...
— Встаньті, братя, зимня горит,
Міжи намі сістра сідит!
Ўстали братя, сі злякалі,
Що сі сістроў распізнали.
- 40 — Шо ж ми, братя, наробили,
Шо ми сістру осёротэли?
Даймо йіі мішок гроши,
Бо то Адам буў хороший.

²² По мнению певницы, перед этим стихом нет пропуска. Гайдамаки (разбойники) случайно набрали на дом Адама.

36. Сестра отравила брата по совету любовника

- На Подоле лежи камень,
Подолянка сѣдит на нѣм.
Пшійшел дѣвей Подулянец:
— Подолянка, дай мнѣ вѣяціц.
5 — Рада бы я вѣяціц дати,
Же бы бѣйца не боялась,
Не так бѣйца, як цѣ брата,
Муѣ братішек хѣще кѣта.
— Отруй, Стѣсью, брата свѣго,
10 Бѣндзеш мѣла ме, младѣго.
— Я не знаю, чем отрутѣть,
Чи знайдѣвачь, чи купѣвачь.
— Ітсь до лѣсу зеленѣго,
Спѣймай вѣнжа вядовѣго,
15 Пѣсцѣ ёго дрѣбвѣсѣнько,
Згѣтуй ёго в гѣрнусѣнько,
Дай братішку до свѣданью.
Пшійшел братішек із костѣла:
— Что гѣтѣеш, сѣстра мѣя?
20 — Шчука риба в гѣрнусѣньку,
То для тѣбе, братішѣньку.
Взяў братішек на ензѣчек,
Схѣлил глѣвку на столѣчек.
— Сѣстро мѣя, цѣ ж ты дала,
25 Цѣ мнѣ глѣвка заболяла?
— Вѣсь подушки, вѣсь пухѣвѣй,
Проснѣсе, бѣндзе здрѣвѣй.
— Дзѣсь мнѣ, сѣстра, нѣ до спѣнья,
С бялым светом распрѣшчанье.
30 Пѣше лѣсты до коханѣця:
«Уже нѣма мѣго брата.»
(А он еѣ отписѣе:)
«Отрутѣла брата свѣго,
Тѣй отрутѣш мнѣ, младѣго.»
Нѣ брата, нѣ казака,
35 Пошла дѣўка за жабрѣка.
Жабрѣк хѣдыть, бога прѣсыть,
А дѣўка за йѣм торбу нѣсыть.

37. Сестра отравила брата по совету любовника

- Пуд бѣльню бѣрозово
Сыдыть козак с дѣвчыною.
— Ты ж, козаче, бырвѣнѣчку,
Озьмы мынѣ, дѣвчынѣчку.
5 — Оѣ, як же мнѣ тыбѣ браты,
Кѣлы в тѣбѣ брат богатыѣй.
Счаруй, дѣўко, брата свѣго,

- Будѣш мѣты мѣленькѣго.
— Оѣ, як мынѣ счаруваты,
10 Кѣлы ю нас одна маты.
— Пѣйды, дѣўко, в сад зелѣный,
Возьмы ўжа зайѣдлѣго,
Нысы ж ёго у хвартѣшку,
Звары ёго у гѣрнѣшку,
15 Да занысы до пывнѣці,
Налѣ ёго ю шклянѣці.
Як прѣйды брат з воѣнкы,
Дасѣ ёму пыва шклянкы.
Юзяў братко дай напыўся,
20 Дай с конѣика повалыўся.
— Сѣстра мѣя цѣ й родная,
Якѣ твое пывѣ кѣслѣ,
За сѣрдѣнько мѣне стѣсло.
Оѣ шѣ братка ны сховала,
25 До козака напысала:
— Ты ж, козаче, бырвѣнѣчку,
Быры мынѣ, дѣвчынѣчку.
— Оѣ, как мѣнѣ тѣбѣ браты,
Кѣлы вмѣеш счаруваты.
30 Счарувала братка свѣго,
І мѣленькѣго нѣма чѣго.

38. Мужик-разбойник

- Штырѣ мынѣ за Варшавѣй
Мам я сѣстры замѣжѣнѣй,
Сѣстра вышла за гѣндрѣка,
За старшѣго разбойнѣка.
5 Он по бѣрах, он по лѣсах —
Она сѣдит в тых шалѣшах.
Вѣчур пѣйде, рано пшѣйде,
Зѣвше с сѣбой цѣшь принѣсѣ.
Раз принѣсе хусткѣ бѣлѣй,
10 Цѣлѣй в крѣвѣ вывалѣнѣй:
— Вѣзьмі, жѣна, ўпшошь ѣе,
На сѣнѣ і высуш ѣі.
Жѣна прала і плакѣла,
Брату хусту познавѣла.
15 — Чѣго, жѣна, ты так плачѣш,
Чи та хуста тѣбѣ знаѣма?
— Эта хуста брата мѣго,
А ты вчѣра зѣбѣл ёго.
— Вѣчир тѣмный, дѣштик рѣсил,
20 Я й не слышаў, як он прѣсил;
Вѣчир тѣмный, дѣштик падал,
Я не слышаў, цѣ он гѣдал.

39. Муж-разбойник

- Вот сама ж я не знаю, за которого мне ідті:
Ті мне ідті за майора, ті за полковнічка,
Ті мне ідті за п'яницю, за разбойнічка.
В сѣреду рапѣсенько і шуміть, і гуде:
- 5 Розбій подем едзѣ, девять кѣней ведѣ,
На десятом вороном бело платье везе.
— Ставай, міла, не лежи, воротечка отчини,
Бело платье прінімі, не розгѣртай, покладі.
А міленька не стерпела, взяла платье, розвертела
- 10 Да свого родного брата дай рубашечку познала,
Тогда свого міленького да розбоем назвала:
— Ты, розбой, ты, розбой, ты, розбойницький сын,
Что ты мѣго родного брата с сѣго света згубіў?
— Тіхо, міла, не кажи, бо скіпіш на ножі!
15 — Ті ты его не познаў, ті ты его не спрохаў?
— Я его і познаў, я его і спрохаў,
А вун менѣ не послухаў, вперед менѣ поскакаў.
А я, розбўй, распаліў: когда б ѳтец, то б я ўбіў,
Когда б ѳтец, то б я ўбіў, а матухне не простіў!
- 20 Покатілась головочка так, як маковочка;
А вулетѣла душа с тела так, як ластовочка.

40. Муж-уж

Як я чула, так стану і казати.
Пошла діўка прать платья і стала вуна прать эти платья, і подпоўз вуж і сіў на платья юй. От уна за платья, а вун говорять, что каже: «Вуйді за мене замуж, то не буду душишь. Не пўйдеш — я тебе задущу». Вот уна решила ўже поїти за ѳго замуж.
Вот уна ўже з ѳім живе і живе, ўже у іі двое діток, девочка і хлопчик.
Ну захотела же уна к родзітелям, эта діўка. Ну вот она і еде з ѳім, і дошли до якого-то кѣрча. Ўже ж не пўйде вуж туды к родзітелям. (А у іі были брат-кі). Вот вун каже: «Ты ідзі з дѣтьмі, а я тебе тут обожду. А ты як пудбїдеш, так ты мене позовѣш». — «А як позвать?» — «А свістнуть».
От ўже эти діті (братья) этих дітей стали допытывацца: «Гдѣ ваш батько? Кто ваш батько?» Пытали вуні, гостінцы давали тым дітям і всѣ. Хлопчик не сказав, а девочка сказала, каже: «Наш батько вуж». — «А гдѣ ж вун?» Ёна і сказала, что туды і туды попоўз, в якїй-то кѣрч. І каже: «Маті будзе гукать, свістне, вун вўйде».
От уні і поперѣдзілі эту матер, і свістнули, і убїлі ѳго, і пріткнулі ²³ этого вужа.

Вот уна подышла — вун ўже убїтый, пріткнутый. А уна каже: «От ты, мой сынок, леті соловейком, а я полечу зевзюлькаю, а ты, дочка, ты, — ка, — поўзі гадїною ²⁴». От такб.

²³ Здесь каждый житель, увидев змею или ужа, считает своим долгом убить рептилию и «приткнуть» ее, т. е., оставить палку воткнутой в змею близ головы.

²⁴ Гадюкой.

А вун, одним словом, буў заколдоваанный, хороший чоловік, як німа відгѣ пікѣго. І уна з ѳім живе, як с чоловіком, а вуна ж не живе з вўжем, а живе с чоловіком. Прі людях вун вуж.

Вот і это, я нікак больше, мне не казано больше.

41. Муж-уж

Девушка вышла замуж, а еѣ чоловік скінуўса вўжем, жмѣем. От оны решили ехати у Соколку, она вышла за ѳго ўзамуж, потом ехали до яѣ батька ў гости. Прїехали. На дороге буў муост, о такѣй муост, ті канава, ті что. А вун скінуўса вўжем на гѣтом мосту да каже на яѣ: «Ідзь же ты до батька, но не говори, что я, твуй чоловік, тут, я буду тебе тут ждати, як ты ехати меш назад, нікому смотри не говори, что я скідаюся вўжем».

Ну гдѣ же ты вўтровала! Она заїхала, стали еѣ распутовать: «Якѣй твуй чоловік, что». Она не хотела, не хотела казати, потом же рассказала братам. (Браты были у ней, там у батька.). Ну эти браты кажут: «Знаеш что, му тебя проведом да похоемся да побачимо, як он будзе упользывать, что это у тебя за чоловік вуж».

Ну приехали до гѣтого моста. Оны поспрадалиса. Он вуполз к ѳй, а оны убїлі ѳго. От оны як убївали, он сказал: «Чтоб ты зевзюлею скінулась, раз ты меня продала».

І вот она летает, бач, она каже раз: «Ку-ку». А другий раз: «Ку-пін». Это она ѳго і гукѣе, і гукѣе пожизненно, зевзюля. Это она скінулась. Это вуж, он у кўпье сідіть, у болоте. «Купін», — гукѣе. Названіе ѳго було Купін, что он вуж буў, Купін. То она навек-навек: «Ку-пін, Ку-ку, Ку-пін, Ку-пін».

42. Муж-уж

Ну, було трі деўкі, пошли воны купаца, пошли купаца да поскїдали ж шматья ж. Ну да покупалиса, да прїшли, вўбеглі — аж лежить на шматьях вуж. Те поодевалиса да побїгли, а та сідіть да плаче: «Да бож, — кай, — боже мой, что ж мне робїть? Нікто не поратѣ!» Ну, а вѣн обозваўса, что: «Будь моей жѣнокю, то я тебе отдам шматья». Вот ѳна сказала: «Добре». Вѣн отдал, злез с шматьев, злез: «Ну ходзім зо мною». Вѣн попоўз, да вона пошла, пошла вона, пошла, вѣн ѳй повѣў там, туды ўже вѣн повѣў.

Ну же ж живут воны, живут і живут ўже, ўже однѣ дітя родїли, другѣ родїли, діти як діти, діўку і хлопца. Ну вѣна каже: «Едмо му к брату му ў гости». У ѳей ўже матері не було, у ѳей було два браты. «Едмо ў гости». (Она ездїла сама.) Она ка: «Хай бо ўже ты поехаў». А вѣн каже: «Я тобѣ туды проведу, но я всѣ одно же не поїду. Ну уже она, поехала, а там буў мост недалечко, ўже коло нїх блїзко. Ун слез; каже: «Я ўже туды (под мост) поїду, а ты ехати меш назад, а я тебе погукѣю, — каже, — свістнеш».

От оні ўже, она погостѣвала. Оні кажут: «Ну что же это такѣ, ты ўже разоў трі прїезжала сама, а чоловіка нікѣлі не прївезѣш.» Каже: «Нїколи ему, не можно».

Вот она пошла там это, на двур ті что, вони стали дітей пытать. Хлопчик не каже, а деўка взяла да сказала. «І кто ж ваш батько, якїй же ваш батько?» Каже: «Наш батько вуж». — «А дае ж вун?» — «Там, каже, — под мост вун пошоў». — «А что же он сказал?» — «Сказал матеры, что як ехати меш назад, так ты свістнеш».

Добре. Ну ўже она едзе до дому, да, ну ўже з ей попрошала. Браты да і побігли поперэд іі, вѡна поіхала, побігли, а вѡна поехала. Побеглі вѡны.

Вот ўже ѡна пріехала до мосту, свістнула раз — німа, она другій раз — німа. Колі ѡна побачила — аж прітыканый лежить, убіт. Так она каже: «Это, мо, вы казалі?» — на дітей. А хлопец каже: «Я не казаў, мамо, это скавала та», — як она зовеца. «Как же ѡна сказала? Ну колі ты сказала, то ты поўзі гадиокою, а ты, мой сынок, леті соловейком, а я полечу зевзюлькою».

То во, бач, вѡна, эта зевзюлька, як куэ, то ѡна ж так і каже, як куэ: «Ку-ку, мой муж Ку-пін». Она ж так і указывае, ѡна ж так і летае і куэ.

Ну это, соловейко свіще, хѡроше співае, ѡн же, бач, і рѡненъко співае, а гадиоку бяють і прітыкають. І всё.

43. Муж-уж

Пошли деўкі купаца. От ѡны купалиса, вулезлі вуны з воды — аж на ѡдном белье лежить вуж. Вот тые деўкі побралі своё да й пошли. А ёто не отдае вун, вун сказал ей: «Чтоб ты була мис за жуонку». Вот она, она согласіласа. І ў іх буў такей дѡговор, ўже гдзе вѡны будутъ встречаца.

Она жила в дома. Она навѡк ходіла туды, гулять к ёму. От ѡны гуляють, она прійде весѡлая да всё, в общем юй весѡло было. От ѡна пріходіть. Ну всё-таки батько і браты думаютъ, куды ж вѡна ходіть така, пріходіть, і весѡлая вѡна пріходіть. От ѡны ей давай допытываца. Оны ей допыталиса, ѡна і прізналаса, что, значить, ѡна поженіласа. Вѡн буў-то хлопцем, але вѡн скідаўса вужем.

Вот ѡны ѡднажды, ѡны ўже знаютъ, в какие часы ѡна к ему йдзе. Вот ўже оні ей не пустілі к ёму, она не пошла. Она не пошла, а браты ей не пустілі. Да браты пошли да селі в той момент туды, гдзе ўже вѡн дождаў еѡ. Вот ѡні его убілі і пріходятъ до дому. І вѡны ўже юй сказали, что мы его убілі.

Она вѡльмі началá плакать. «Ах раз так, — каже (батько), — ты по ём ватужила, так леті ты зевзюлею і ты навѡк его гукѡй».

І так ѡна полетела зевзюлею, і вѡна его навѡк гукѡе: «Ку-пін, Ку-пін, Ку-пін.»

44. Сестры провожают брата на войну.

Маты сына провожала,
На Украіну нѡ пускала:
— Ой, нѡ йідь, сынку, на Украіну,
Бо на Украіны чужи лѡды,

5 Ой то там табі горій будѡ! —
Ох сын мѡтера нѡ послухаў,
Оседлаў кѡня да пойіхаў,
Оседлаў кѡня вороного,
А зъіхаў з двора з новѡго.

10 Пѡрѡйіхаў ѡднѡ полѡ,
Пѡрѡйіхау він і другѡ полѡ,
А на третьему ѡстановыўся,
Ёго кунь ворѡнѡй уморыўся.
Да бѡруть ёго у солдаты,

15 Да плаче по юм рѡдна маты,
Да ще тры сестрыцы жалобныцы.
Пѡрша сѡстра ідѡ — кѡня вѡдѡ,
А друга сѡстра ідѡ — сѡдло нѡсѡ,
А третя сѡстра ідѡ — лысты пыше,

20 Ой выше вѡна, вышысѡе,
Свого братѡчка вышытѡе:
— Ой ты, братку, у нас, ѡдѡн ты в нас,
Ой колы прідеши ў гости до нас?
— Ой, сѡстра ж мѡя надмѡнная,

25 Ой печаль мѡя надгѡрная,
Ой озмы, сѡстра, піску жмѡню
Да посій ёго на камыню,
Ой колы гѡтѡт пісок зѡйдѡ,
То тогда браткѡ ў гости пріде! —

30 Ой нѡмѡ піску, нѡмѡ схѡду,
Ой нѡмѡ браткѡ із походу.
Нѡ зійшоў пісок, да зійшло жито —
Жѡ мѡго братка на войне забыто.

45. Сестры провожают брата на войну

Ой берутъ братка у солдаты,
Да плаче за йім батька і маты,
І тры сѡстрыцы жалобныцы.
Старша сѡстра ідѡ — кѡня вѡдѡ,

5 Серѡдѡльная сѡдло нѡсѡ,
Сама меньшая лысты выше:
— Ой, браткѡ ж ты наш, ты ѡдѡн у нас,
Ой колы прідеши у гости до нас?
— Да узмы, сѡстра, піску жмѡню

10 Да посій ёго на камыню:
Як на камыню пісок зійде,
То тогда браткѡ ў гости пріде! —
Нѡ зійшоў пісок, зійшло жито —
Уже того братка ў войску ўбыто ²⁵.

46. Три ласточки у тела убитого воина

Ой у полі костічѡк, костічѡк ²⁶,
Да хей костічѡк зелѡненькый, костічѡк зелѡненькый,
Я под тѡм же костічѡком
Да хей тело бытѡе лыжыт, тело бытѡе лыжыт.

5 Я до тѡго телушкѡ
Да хей ныхто нѡ прыхыліца, ныхто нѡ прыхыліца.
Прымѡтае до ёго
Да хей да тры ластѡчки ёго, да тры ластѡчки ёго:

²⁵ Вариант второй части стиха: давно ўбыто.

²⁶ Кустичек.

- Ой перва́я ласточка́
 10 Да хей да яго родна матёнка, яго родна матёнка,
 Я другая ластушка́
 Да хей да яго родна сёструшка, яго родна сёструшка,
 Я трэ́тъя ласточка́,
 Да хей ласточка — ёго міла жоночка, ёго міла жоночка.
 15 Де маму́шка плакала́,
 Да хей плакала, да быстра річка протекла, быстра річка протекла;
 Де сёструшка плакала́,
 Да хей плакала, глибоко́й колоде́ц стаў, глибоко́й колоде́ц стаў;
 Де жонушка плакала́,
 20 Да хей плакала, ту́ман-ро́са й напала, ту́ман-ро́са й напала.
 Як соні́йко выдойде́т,
 Да хей выдойде́т, ту́ман-ро́са опадэ́т, ту́ман-ро́са опадэ́т,
 Ту́ман-ро́са опадэ́т,
 Да хей опадэ́т, мілая гуля́ць пойдэ́т, мілая гуля́ць пойдэ́т.

47. *Милый умер, пока милая ходила за розмай-зельем*

- Ой там ў лузі ў тузі
 Лыжит муй мыльй надужий,
 Пу юм мыленькая тужить.
 — Нэ тужи, мыленька, нэ тужи,
 5 Бо я ще буду доўго жыў!
 Пойды, миленька, до гаю
 Да й накопай мне розмаю.
 — Ой я розмаю нэ знаю,
 Ой я копаты нэ стану.—
 10 Стала розмаю копаты,
 Стала зозулька коваты:
 — Покынь розмаю копаты
 Да йды мылого ховаты!

48. *Наказ умирающего воина коню*

- Ой, поля, вы, поля, вы, шырокі поля,
 А на тых же полях урожаю нэма́,
 Оно толькі ўрожай — кунчэра́ва варба́,
 А під тэю вэрбо́й солдат быты́й лыжыть,
 5 Он убыт, он убыт, он порезан лыжыть,
 У ёго на грудях крыж золбо́той лыжыть,
 А ў ёго у ногах конь воробны́й стоіть.
 — Ох ты, конь, ты, муй конь, ты леті ў Расею домой,
 Нэ кажи, ты, муй конь, шо я ўбыты́й лэжу,
 10 Да скажи ты, мой конь, шо я женатой ходжу:
 Оженáла мынэ пуля бйстрэнькая,
 А звінчала мынэ шабля гбстрэнькая.
 Ой як буў бы мынэ тэст, то дубовэнькый хрэст;
 А коб тэща була — штыры дбшькы труна́,
 15 А коб мылая була, то й рубашку дала!

49. *Моего пана коня везут*

- У пиділю порапэ́вцько
 Наша пані рапо встала,
 Вірны слугы обуджыла:
 — Встаньтэ, слугы, до работы,
 5 Паробчыкы до сокірки,
 А дывбчыкы до кудількы! —
 Сама сіла блысько пана,
 Стала с паном размовляты:
 — Ой, пане ж мый молодэнькый,
 10 Прыспывся мні сон дывнэнькый:
 Бу́ра ліса поваляла,
 Одну яблёнь покышула,
 Тая ж яблёнь быйно росла,
 Быйно росла, сылно цвыла,
 15 Вырхом пэба доставала,
 Лысткамы зырки прыкрывала.
 — Пані ж моя молодая,
 То я твый сон отгадаю:
 Як на войну я пойду,
 20 То назад я ны прыйду. —
 Усі паны з войны йдуть,
 Мого пана шубу нысуть.
 — Ой шэ ж тому ны правдонька,
 Ой шэ ж бо я ны вдбонька,
 25 Мбйі дйткы ны сырйткы,
 Мбя хата ны пустыня,
 Шэ я в хаты господыня! —
 Усі паны з войны йдуть,
 Мого пана коня вьдуть.
 30 — Ой шэ ж тому ны правдонька.
 Ой шэ ж бо я ны вдбонька,
 Мбйі дйткы ны сырйткы,
 Мбя хата ны пустыня,
 Шэ я в хаты господыня!
 35 Усі паны з войны йдуть,
 Мого пана тіло нысуть.
 — Ужэ ж тому да й правдонька,
 Ужэ ж бо я удбонька,
 Мбйі дйткы вжэ сырйткы,
 40 Мбя хата вжэ пустыня,
 Я в хаты ны господыня!

50. *Моего мужа коня везут*

- Да шуміть, гудзе дубровонька,
 Да плачэ, тужыть удовонька,
 Да вуна плачэ да й рыдае,
 Да й на біты́й шлях поглядэе.

- 5 Да бітым шляхом солдаты ідуць,
Да могё мужа коня ведуть.
— Да вы, солдаты моладые,
Да вы, солдаты ж моладые,
Да д³е вы ж сёго коня ўзялі,
10 Да д³е вы ж могё же мужа д³елі?
— Да вже твуй муж забіт лёжыць,
Да в правой руці ружжо держыць,
Леваю рукою росу берэ,
Росу ж берэ да на серце лье:
15 «Да роса ж моя крапўшчая,
Да душа моя тревўшчая!
Да колі 'т ²⁷ росы я жыв буду,
Повёк росы не забуду;
Да колі 'т рёсы помірацьму,
20 То пёвек росу проклінацьму!»
— Вы ²⁸, солдаты, братцы моі,
Ті не пўйд³ете в моі краі?
То накажыце муой жёне,
Что нехай вуна мене не ждже,
25 Нехай вуна замуж ідзе:
Колі ёй дёбре буд³е,
То вуна мяня забуд³е,
А колі ёй горе ймёца ²⁹,
То не раз, не два паплачеца.

*51. Молодец притворяется мертвым
и заманивает к себе девушку*

- Ой там за горама выпаў сніх білэнькый,
Ходыў до діўчыны козак моладэнькый,
Ходыў до діўчыны, хотіў іі взыты,
Но не розрешае іі рідна маты.
5 — Позволь мне, мамаша, криницю копаты,
Чи не прйдуть діўкы воды сюды браты. —
Всі прійшлі діўчата воды сюды браты,
А мэю мэлэйі не пўстыла маты.
— Позволь мне, мамаша, трахтір збудуваты,
10 Чи не прйдуть діўкы горілонькы браты. —
Всі прійшлі діўчаты горілонькы браты,
А мэю мэлэйі не нўстыла маты.
— Позволь мне, мамаша, на лаўцы лежаты,
Чи не прйдуть діўкы мінэ провожаты. —

²⁷ Сокращенная форма предлога «от».

²⁸ Местная форма местоимения «вы».

²⁹ Случится, достанется.

- 15 Всі прійшлы діўчата мінэ провожаты,
А мэі мэлэйі не пўстыла маты.
— Мамаша, мамаша, нэ дёбрэ зробыла,
Повёсла хорёнке на мылого подвірье.
— Іды же ты, дою, іды, нэ барыся,
20 Зайды у светлыцю, назад воротыся. —
А тая діўчына да свій розум мала,
Зайшла у светлыцю да йі плакаты стала:
— О це ж гэты ножкы до мэнэ ходылы!
О це ж гэты ручкы конфэты дарылы!
25 О це ж гэты брїўкы на мэнэ моргалы!
О це ж гэты губкы мэнэ целовалы!
(Вся!)

*52. Молодец притворяется мертвым
и заманивает к себе девушку*

- Позволь же мні, маты, крыныцю копаты,
То прйдуть діўчата воду набіраты. —
Ой прійшлы діўчата воду набіраты,
А моі діўчыны нэ пўстыла маты.
5 — Позволь же мні, маты, костёл збудуваты,
То прйдуть діўчата богá умоляты. —
Ой прійшлы діўчата богá умоляты,
А моі діўчыны нэ пўстыла маты.
— Позволь же мні, маты, на жарты ўміраты,
10 То прйдуть діўчата тілб навіджаты. —
Ой прійшлы діўчата тілб навіджаты,
А моі діўчыны нэ пўстыла маты.
— Ой, маты, ты, маты, яка я тырплїва!
Помёр той козачэ, шо вірно любыла!
15 — Ой біжи ж ты, дою, да йі нэ барыся,
На сіннем порозе богу моляся,
На хатнем порозе слезіма улыйся! —
А тая діўчына да йі не утырпыла,
На сінном порозе заголосыла:
20 — Ножккі моі білы, до мэнэ ходылы!
Ручккі моі білы, цукёркы посылы!
Твоі глазкі кары меця завлекалы!
Твоі губкы алы мяня целовалы!..

*53. Молодец притворяется мертвым
и заманивает к себе девушку*

- Позволь міне, маті, крїніцу копаті,
Ті не прйдуть деўкі воду набіраті. —
Все деўкі зошліса воды набіраті,
А моё мїлбе не пўстыла маті.
5 — Позволь міне, маті, на лаўке полежаті,
Ті не прйдуть деўкі міне снаражаті. —
Всі діўкі зішліса, а мбе немае,

Удовіное дочкі, мбе коханбчкі.

А она, ўже дочка гаворыць:

— Пусті, пусті, маті, я не забарўса,

10 Да й на свогó мiлбго трошкі подiўлюса. —

Прiшла мiла, на порозi стала....

От тут як-то вона зарыдала... I гурко зарыдала.

А мiлий схопiўса, за шыю ухопiўса:

— Подай, маті, шубу, поедэм до шлюбу!

54. *Тройзелье*

У Марусi хата на помостi,

Тры козака прiххалы в госты.

Одэн каже: «Я Марусю лiббю.»

Дрўгiй каже: «Я Марусю бзьму.»

5 Трэтiй каже: «На шлюббi стану.»

А Маруся всiм тром отказала:

— Кто з-за мора трохзiллей достанэ,

З Марусею на шлюббi станэ. —

Одозваўся козак на Украiнi:

10 — Есть у мiня тры кiнi на стайнi,

Я з-за мора трохзiллей достапу.

Пэршiм кiнем до мора дойдiду,

Дрўгiм кiнем морэ пэрэплыну,

Трэтiм кiнем на кáмынi стану,

15 Із-за мора трохзiллей достапу,

З Марусею на шлюббi стану.

55. *Тройзелье*

Марусiна, Марусiна ў недўзi лежала,

Із-за мора, із-за мора зелья забажала:

— Ох кто ж менé, ох кто ж менé зельейко достане,

Той моею, той моею дружиною стане. —

5 Обозваўса, обозваўса кiзак молодбнiкiй:

Пўдо мною, пўдо мною кiнiк воронбнiкiй,

Однiм кiнем, однiм кiнем до мора дойдiду,

Дрўгiм кiнем, дрўгiм кiнем морэ пэрэйдiду,

А на трэтiм, а на трэтiм зельейко достапу. —

10 Ой стаў кiзак, ой стаў кiзак зельейко копатi,

Прiлетiла, прiлетiла зевзюлёнiчка да й стала коватi:

— Ой не кiпай, ой не кiпай, козачёнiчку, зелья,

Бо у твбей, бо у твбей Марусi трi сватоў ў хатi,

А Маруся, а Маруся ходзiць по комлате ³⁰.

56. *Гриц (Девушка отравила молодца)*

Ой нэ хiды, Грыцю, да й на вéчорнiцю,

Бо на вéчорнiцях дiўкы чáровнiцы:

Котора дiўчина русы косы мае,

То тая дiўчина усi чары знае;

5 Котора дiўчина с чорнымы очiма,

То тая дiўчина вéльмi справедлiва.

У нэдiлю рано зiллячко набрала,

А ў понедiлок пэрэполокала,

А у ўтiрэк рано зiлля наварыла,

10 А ў сэрбду рано Грыця отравыла,

А прышоў чэтвэр — ўже Грыченько вмэр,

А прiшла пятнiца — поховалы Грыця,

Прiшла суббота — на дiўку сухiта,

А ў нэдiлю рано маты дочку была:

15 — Ой на шо ж ты, доню, Грыця отравыла? —

Ой пошлы дiўчата у луг по калыну,

Да й найшлы дiўчата Грыця у могилу.

— Ой, Грыцю, наш Грыцю, наш славнiй козаче,

За тобою, Грыцю, вся Украiна плачэ!

57. *Девушка чарами возвратила молодца*

Ой на мiрi, на мiрi гуляў кiзак по волi,

Он гуляе, гуляе, чырвончiкi мiняе.

— Ой вы, хлопцы-молодцы, накажите той дiўцi,

Что в шаўковой хустоцi, в чырвонной шнуроцi:

5 Нехай мене вона не жде, да нехай вона замуж iдэ! —

А деўка тiе зачула да руками всплеснула,

Да руками всплеснула, да й до роду махнула.

— Порáдэ, рiде, что робыць: не хоче кiзак любыць!

— Ідi, дiўко, до гаю, накiпай зелья розмай. —

10 Ще до гаю не дойшла, рiзмай-зiлiйко найшла.

Выкупала корiнцá с-под белiго каменцá,

Полоскала на рiцi, высушiла на руцi,

Поставiла на жару, сáма села у жалiу.

Їшче корiнь не вскiнiў, а вже кiзак прiлiтiў.

15 — А что тiебе прiнесло: ох тi човен, тi весло?

— Прiнес мiне сiвiй конь — табе, дiўчина, на спокой,

Прiнес мiне селезень — табе, дiўчина, на весь день.

58. *Замужняя дочь прилетела домой кукушкой*

Ой давно, давно я в роду була,

Вже моя стэжэчка дэрнiм заросла,

Ой дэрнiм, дэрнiм, ше й дэрнiнкою,

Давно бачылась iз родбiнкою.

5 Ой як захочу, дырнi посiчу,

Я до свогi роду орлом полечу,

Ой орлом, орлом, ше й орлыцею,

Ше рiабнiкою зозулицею.

Ой сяду, упаду ў вышнiвом саду,

10 Буду коваты, ше й прыковаты,

³⁰ Комната.

Чи не вийде с хаты моя рідна маты.
Ой вышла матёнка, стала на порозі,
Спомятала рідну дочку да й поплыльсь слёзы.
— Коля дочочка, прошу до хаты,
15 А колы зозулька, у лугі коваты;
Коля дочочка, у хаты пірожкы,
Коля ж бо ты рабая зозулька, в лісі ягоdkы!

59. Замужняя дочь прилетела домой кукушкой
Течэ річепька невеліченька,
Скочу й перэскачу.
— Вотдай менé, маті, вотдай менé, маті,
За кого ж я хочу.—
5 Маті вутдала й уговор дала
Сім лет не буваті:
— Бо як прідеш, мбя дочечка,
То й вужэну с хаты! —
Терпіла я гуд, терпіла я другій,
10 На третій не стерпіла,
Да скінулася я сівой зевзюлькбй,
До роду й полетіла.
Лісом летіла — голёб ломалá
Білымі рукамі й,
15 Полям летіла — поле топіла
Друбнымі слёзámі.
Прілетіла ж я у вішнёвы сад
Да й стала ковати,
А матка седіт, ох матка седіт
20 Да ружвік ушивает.
Да муй меньший брат на крыльце стоіт,
Да ружьё й заражае.
— Разреші-ка, мать, повелі ж ты, мать,
Зевзюльку стреляті.
25 — Ох не вёлю ж ты, сыночек мбй,
Зевзюльку стреляті,
Отдалá дочку й на чужиночку
Да мушу й забуваті.

60. Замужняя дочь прилетела домой кукушкой
Течэ річенька невеліченька,
Скочу, перэскачу й,
— Отдай менé, мать, отдай менé, мать,
За кого я хочу й. —
5 Мать вутдалá, уговор дала
Сем лет не буваті:
— Ой як прідзеш ты, да мбя ж дбнечку,

То й вужэну с хаты. —
Терпіла я год, терпіла другбй,
10 Третій не стерпела,
Скінулася я сівой зевзюлёй,
До маткі улетела.
Залетела я в вишнёвы садок,
Сіла й на каліні,
15 Да й буду ковати, вче й не промувають,
Чтоб не зачула маті.
Мбя матухна седіт у вбкна,
Хусткі ушивае,
Старший брат стоіть да й на порозі,
20 Ружьё заражае....

61. Как появилась кукушка

Говоряць, откуда появилась зевзюля. Було это так.
Мать лежала больная у двоих детей. Она просила пить: «Детки мои милые, дайте мне воды». А они играли и воды ей не подали. Она изжались и вулетела в окно, и стала зевзюлькою. Они взяли кружку воды, побегли, догоняли, кричали: «Мамо, мамо, на воды, на воды!» Она полетела, и теперь кукуе кукушкой.

62. Замужняя дочь прилетела домой галкы

Отдалá менé мбя матухна
На чужу сторобчк,
Отдалá ж менé, не була в менé,
Муциць ей не жальней.
5 Ой скую крільцё с шірого сірца,
Полечу к маці в гость.
Полям летелá — поле топіла
Друбнымі слёзámі,
Лісом летелá — лістья сушилá
10 Своімі думámі.
Залетела в сад, залетела в сад,
На каліну й села,
Села на каліні, стала шчебетать,
Чтоб не позналá мать.
15 Моя матухна по саду ходіть,
С сьпощком размбвляй.
— Ох, возьму ж, маткб, эту палочку
Да убью эту галбчк.
— Не бері, сынкү, этой палочкі,
20 Не бій этой галбчк,
Бо этой галці, як моёй доці
На чужой сторббчк.

63. *Замужняя дочь хочет послать домой письмо с соловьем*

- Седжу́ весну, седжу́ другу́,
Седжу́ да й думáю,
Только з одним соловейком
Розмóвочку маю й.
5 — Соловейко, соловейко,
Ті ты маєш волю?
Напішу я пісьмо мáтер,
Занесі до дóму й,
Занесі до дóму
10 Да й сядь у садочку,
Спрóсі маті, спрóсі б́тца,
Ті заб́улі дочку й.
Спрóсі сéстру, спрóсі брата,
Что ж вони думáють:
15 Вотдалé сéстру на чуж́ину,
Тéпер забувають. †

64. *Замужняя дочь посылает домой розу*

- Боліть, боліть головóнка — нечím завязаті,
Недалéко до родз́ины — некім наказаті.
Зовьяжу голоўку шоўковым платочком,
Накажу я до родз́ины сівым голубочком.
5 А шоўковéнькім платочком голоўкі не звязаті,
До родз́ины голубочком да й не наказаті.
Ой вурв́у я з р́ужи квётку да й пуцу на вóду:
— Пль́ві, пль́ві, з р́ужи квётка, да до мóго роду. —
Пль́ла, пль́ла з р́ужи квётка, на водзе завьяла,
10 Выхла маті вóду браті, квётчку познала.
— Ой чо́б ж ты, мóя дóню, така старá стала?
Може, доню мóя рудна, сем годоў лежала?
— Не лежала, матко мóя, а ні днём, ні ночкі,
Высушили, матко мóя, свекру́шины дочкі,
15 Что не прала я свекру́сі білэнько сорочкі.

Примечания

Во всех неоговоренных случаях запись текста сделана нами. Магнитофонную запись по нашей просьбе осуществила С. М. Толстая, а расшифровка сделана нами.

В языке исполнителей Полесья наряду с местным говором-основой отразился их личный опыт языковой практики, длительность общения с носителями иных говоров и языков. К этим колебаниям их индивидуального языка в фольклорных текстах, исполняемых ими, добавляются еще колебания, обусловленные языками передатчиков, от которых они усвоили тексты. В пределах одного фольклорного произведения можно заметить подчас весьма значительную пестроту употребления разных языковых норм, что мы и считали необходимым фиксировать.

Мы старались избегать унификации в сторону любого литературного языка, хотя это было естественным правилом для многих наших предшественников. Между тем полесские исполнители, понимая польский и все восточнославянские литературные языки, ни одним из них свободно не владеют. Уже по этой причине унификация их текстов по нормам какого-либо литературного языка равносильна переводу на этот язык, что представляется недопустимым.

В случаях совпадения произношения исполнителя одновременно с нормами белорусского и русского литературных языков мы прибегали к русскому литературному правописанию: написание «что» вместо произносимого «што»), написание «е» вместо произносимого «э» после «ж» и т. д. Для полесских говоров характерны средние гласные звуки с заметными колебаниями то в сторону открытости, то в сторону закрытости произношения. На письме мы отразили эту особенность путем введения среднего «и» наряду с широким «ы» и коротким «і», закрытого «ѳ» наряду с широкими «о» и «у» и т. п.

1. *Отчего береза не зеленая.* — Зап. 10.7.1974 от Елены Захаровны Репихи, 72 лет, в с. Симоновичи. Песню перепела «ще з малых» у себя на родине, в с. Гошево, в 7 км восточнее Симоновичей. Первая часть текста прямо перекликается с уникальным украинским вариантом из польского сборника Вацлава из Олеска. Вторая часть — позднее прибавление совершенно иной песни. У южных славян мотив «отчего лес не зеленый» в связи с вражеским нашествием чрезвычайно популярен.

2. *Почаевская богородица отразила турецкое нашествие.* — Зап. 5.7.1974 от Михайла Васильевича Дыцёвича, 74 лет, которому иногда подсказывала жена Анастасия Игнатьевна, 76 лет, в с. Спорово. По их мнению, «Пичаев» находится где-то северо-западнее, «за Слопимом». На самом деле, городок Почаев и соседняя с ним, очень известная в прошлом Почаевская Успенская лавра находятся в Подолии, на севере нынешней Тернопольской обл. Песня, вероятно, является поэтическим откликом на события второй половины XVII в., когда турки захватили Подолию и несколько десятилетий держали ее в своих руках. В публикуемом тексте оригинальна вторая часть, в которой описывается хитрость турок.

3. *Сокол оставил детей на попечение орла.* — Зап. 8.7.1974 от Аксиньи Семеновны Граббовской, 66 лет, в с. Спорово. Печатные варианты этой песни нам не встретились. По аллегорическому характеру песни сопоставима с украинскими и казачьими произведениями типа «Спор сокола с конем» и др.

4. *Волк у колыбели с ребенком.* — Зап. 8.7.1974 от Веры Якимовны Бруйло, 63 лет, в с. Спорово. Песня «літо» (летняя). Сходные варианты записывались в основных районах Белоруссии.

5. *Ворона погубила ребенка у жницы.* — Зап. 28.7.1974 от Александры Филипповны Жбгло, 43 лет, в с. Стодольичи. Скупой пересказ редкой западноукраинской баллады (см. № 6, 7).

6. *Няўки у забытога на поле ребенка.* — Зап. 20.7.1965 от Антонины Михайловны Козак, 65 лет, в с. Грушівци Хотинского р-на Черновицкой обл. Песню перепела еще до замужества у себя на родине, в с. С́убоч на левобережье Днестра. В публикуемом тексте оригинальна роль сокола и кукушки в качестве помощников жницы.

7. *Няньки у забытого на поле ребенка.* — Зап. 12.7.1965 от Марфы Семеновны Богач, 51 г., в с. Рашикив Хотинского р-на Черновицкой обл. Оба публикуемых здесь буковинских варианта местами даже текстуально совпадают с соответствующими болгарскими песнями. Однако в болгарских песнях в роли «нянек» выступают волки (как и в белорусских вариантах, текстуально от них отличающихся), самодивы в облике волков или просто самодивы.

8. *Сын прогнал мать из дома.* — Зап. 8.7.1974 от А. С. Грабовской в с. Спорово. Украинское происхождение текста очевидно. Аналогичная песня изредка встречается и у южных славян.

9. *По заклятью матери сын превратился в явор.* — Зап. 25.7.1974 от Марии Алексеевны Хомутовской, 56 лет, в с. Стодоличи. Бытование песни этого типа обычно связывают с карпатским ареалом, с Западной Украиной и Словакией. Но ее записывали также и в Белоруссии, в районе Слуцка и Слонима. Публикуемый текст отличается бытовой мотивировкой конфликта между матерью и сыном, заимствованной из иной песни, и очень стяженным характером повествования.

10. *Свекровь обратила невестку в явор-тополь.* — Зап. 5.7.1974 от супругов А. И. и М. В. Дыцевич в с. Спорово. Пелась на девичьих «попрадах». Песня украинского происхождения.

11. *Свекровь обратила невестку в тополь.* — Зап. 12.7.1965 от Натальи Васильевны Роиц, 55 лет, и Марфы Семеновны Богач, 51 года, в с. Рашикив Хотинского р-на Черновицкой обл. В 1965 г. почти каждая пожилая женщина в обследованных буковинских селах знала эту песню.

12. *Свекровь обратила невестку в рябину.* — Зап. Т. Краснова и О. Седакова 14.7.1974 от группы женщин в с. Спорово. Песня явно попала из основных районов Белоруссии, где отмечалось ее широкое бытование. Ее русский эквивалент — баллада «Михайло и рябишка».

13. *Мать отравила сноху и сына.* — Зап. 6.7.1974 от Аксины Ильичны Чапайло, 50 лет, в с. Спорово. Западнополесская форма широко распространенной баллады.

14. *Мать отравила сноху и сына.* — Зап. 27.7.1974 от Саломеи Сазоновны Шур, 78 лет, в с. Стодоличи. Белорусская форма баллады, на которой, однако, сказались влияние полесской формы: сын пьет отраву, одновременно сидя в хате за столами и на коне. Певица явно слышала обе формы и не смогла их отделить.

15. *Смерть влюбленных.* — Зап. 25.7.1974 от Ганны Филипповны Жогло, 52 лет, в с. Стодоличи. Примечательно, что отец рассказчицы — Филипп, а мать — Ориана.

16. *Смерть влюбленных.* — Магнитофонная запись 27.7.1974 от С. С. Шур в с. Стодоличи. В печатных источниках по Белоруссии и Украине эта песня нам не встретилась, поэтому мы пока не знаем, какой из публикуемых здесь текстов более каноничен. Первый из них, впрочем, ближе к южнославянским формам.

17. *Данилушка (Муж губит жену по клевете матери).* — Зап. 5.7.1974 от А. И. Дыцевич в с. Спорово. По мнению певицы, Данилушка был помещиком.

18. *Драбеношка (Муж губит жену по клевете матери).* — Зап. 20.7.1965 от А. М. Козак в с. Грушицы Хотинского р-на Черновицкой обл. Стиховая форма песни очень близка к севернорусским былинам и балладам; северно-

русская версия этой песни — баллада «Князь, княгиня и старицы». Мы предполагаем, что имя Драбеношка] явилось искажением по причине устного бытования имени Добрынюшка. На Западной Украине, где собственно и отмечено бытование этой песни, Драбеношка затем был превращен в Гребенюшку и Кременюшку (мы записывали песню с этими именами на Буковине). Вместе с этим где-то в Галиции или на Волыни в связи с популярными князьями времен галицко-волянской независимости Драбеношка был заменен Данилушкой. На Волыни записывали эту песню с именем Данилушки; и именно отсюда, по всей вероятности, она попала в Полесье, а затем и в центральные районы Белоруссии.

19. *Дуня (Свекровь клеветает на сноху).* — Зап. 14.7.1974 Т. Краснова и О. Седакова от Аксины Мартыновны Прокурат, 65 лет, и Галины Кондратьевны Пашкевич, 62 лет, в с. Спорово. Вторую часть текста исполнительницы забыли. Песня представляет собою ипугую форму того же типа, что и песня о Данилушке. Нам она пока была известна только по редким южнорусским и казачьим вариантам.

20. *Насильственное пострижение.* — Магнитофонная запись 28.7.1974 от М. А. Хомутовской в с. Стодоличи. Песня «весна» (веснянка). Зачин о конопелюшке встречается в различных белорусских песнях. Основной же сюжет вместе с этим зачином известен только по двум белорусским записям из Гомельской и Черниговской губ. Очевидна перекличка с севернорусской балладой «Насильственное пострижение». В публикуемом тексте сюжет подвергся стяжению и переосмыслению: монашеское одеяние заменено «жоноцьким убраньем».

21. *Дунай стал зятем.* — Зап. 8.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Песня «літо» (жатвенная). Певица не знает, что такое Дунай: река, море или просто вода. Западнополесская форма песни «Мать проклинает реку за то, что в ней утонула дочь».

22. *Дочь просит мать укрыть ее от царевича.* — Магнитофонная запись 27.7.1974 от С. С. Шур в с. Стодоличи. Печатные белорусские варианты нам не известны. Сходные формы изредка фиксировались на Украине и в средней полосе России. Песня перекликается с началом довольно редкой былины «Князь Роман и Марья Юрьевна».

23. *Дочь просит мать укрыть ее от царевича.* — Повторная] запись под диктовку 27.7.1974 от С. С. Шур.

24. *Дочь просит мать укрыть ее от жениха.* — Магнитофонная запись 28.7.1974 от А. Ф. Жогло в с. Стодоличи. Более поздняя и параллельная разновидность предшествующей песни. Сходные формы в виде свадебных песен широко известны среди восточных славян.

25. *Плененная татарами девушка убивает себя.* — Магнитофонная запись 27.7.1974 от С. С. Шур в с. Стодоличи. Певица подобрала мелодию типа весняночных, явно неподходящую для этой песни. Кроме того, ей, как и в других случаях, изменяло чувство стиха (размера, ритма). Исполнение получилось более похожим на причитание, чем на пение. Текст не имеет аналогий в восточнославянском материале, хотя некоторые его мотивы из первой части по отдельности и встречаются в различных песнях. Сходные типы песен известны южным славянам. Вместе с тем текст выглядит антизойой по отношению к песне «Теща в плену у зятя».

26. *Плененная татарами девушка убивает себя.* — Повторная запись под диктовку 28.7.1974 от С. С. Шур.

27. *Теща в плену у зятя.* — Магнитофонная запись 28.7.1974 от С. С. Шур. В минувшую войну рассказчица жила на Житомирщине (см. начало текста), где и слышала этот рассказ: «Я говорю: «Непраўда». А вона (Климова) хрїстица да клянеца, да говорыць: «Праўда». Отметим, что рассказывая накануне эту историю в первый раз, С. С. Шур не употребляла выражение «татарское шго». Откуда она его позаимствовала, осталось неизвестным. Версия ее рассказа заметно отличается от песенной, о чем свидетельствует и буквинская запись.

28. *Теща в плену у зятя.* — Зап. 8.7.1965 от Василины Дмитриевны Костенюк, 47 лет, в с. Онут Заставненского р-на Черновицкой обл. Песню переняла еще до замужества у матери в родном с. Митково, в 5 км от с. Онут. Здесь татары заменены турками.

29. *Брат освобождает сестру от разбойников (?).* — Зап. 8.7.1974 от А. С. Грабовской в с. Спорово. Песни со сходным началом (по 11-й стих), но различными продолжениями нам неоднократно встречались в Спорове. И лишь в этом тексте звучало продолжение, созвучное былинке «Назарин». Исполнительница как-то резко оборвала текст и не захотела к нему возвращаться.

30. *Брат женился на сестре.* — Зап. 8.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Украинское происхождение песни очевидно, по данный текст, судя по некоторым признакам, вероятно, попал в Спорово через польских певцов.

31. *Брат едва не женился на сестре.* — Зап. 9.7.1974 от Хавроньи Павловны Климчук, 74 лет, в с. Симоновичи. Песню переняла до замужества у себя на родине, в с. Марковичи, в 10 км северо-восточнее Симоновичей. Песня «літо» (летняя). По-видимому, местная обработка иной украинской версии.

32. *Брат едва не женился на сестре.* — Зап. 26.7.1974 от А. Ф. Жогло в с. Стодоличчи. Местный вариант той же украинской формы, что и 31. Первые пять стихов А. Ф. Жогло сообщила на другой день, считая именно их началом песни. На самом деле они заимствованы из баллады «Братья-разбойники и сестра», которую певица, наверное, слышала, но не поет.

33. *Братья-разбойники и сестра.* — Зап. 5.7.1974 от А. И. Дыцевич в с. Спорово. Польская форма песни, переложенная на местный диалект. Певица, вероятно, слышала и местную форму, если судить по тому, что число братьев у нее оказывается равным то девяти, то пяти (как у поляков).

34. *Братья-разбойники и сестра.* — Зап. Ф. Климчук и Ю. Смирнов 22.7.1974 от Евдокии Петровны Боровиченко, 80 лет, в с. Стодоличчи. Сглаженная форма украинской песни, что подтверждается и следующей буквинской записью.

35. *Братья-разбойники и сестра.* — Зап. 8.7.1965 от В. Д. Костенюк в с. Онут Заставненского р-на Черновицкой обл.

36. *Сестра отравила брата по совету любовника.* — Зап. 6.7.1974 от А. П. Чапайло в с. Спорово. Певица знает, что это польская песня. Поляки же ее, по-видимому, перенесли с Украины.

37. *Сестра отравила брата по совету любовника.* — Зап. Ф. Климчук и Ю. Смирнов 10.7.1974 от Пелагеи Федоровны Рїпихи, 75 лет, тетки по отцу Ф. Климчука, в с. Симоновичи. Местная песенная форма. Но совет любовни-

ка здесь, вероятно, сформулирован под влиянием польской формы (см. выше), которая в Симоновичах бытует значительно шире.

38. *Муж-разбойник.* — Зап. 6.7.1974 от А. И. Чапайло в с. Спорово. Певица знает, что это польская песня.

39. *Муж-разбойник.* — Зап. 29.7.1974 от Олены Антоновны Бурмич, 90 лет, в с. Стодоличчи. Печатные варианты публикуемого текста очень редки. По-видимому, это местная калька среднерусского образца.

40. *Муж-уж.* — Магнитофонная запись 23.7.1974 от Василины Миничны Шур, 62 лет, в с. Стодоличчи. Тотчас после записи состоялся следующий диалог между собирателем и рассказчицей: «От кого вы слышали это? — Ох, боже мой, а я ж не знаю, я это ще мала чула. — Здесь, в селе? — У селе, я у этом селе родзілася і чула яі, но туолькі что это як булі маленькіе му і розказывалі сказкі, то я вот это тогды і чула. — А этот уж в каком месте жил: в воде, в лесу, в поле? — Одним словом, у лесу, у ёльні, так, как вот ў нас корч, вукопана кóпанка, і в такіх кóпанках пралі мы это бельє... Ну і вот уна там поставіла кошэль, у кóпанкі, і там вун подпоўз, у ёльні. — А как его звали, ужа? Имя у него было? — Нет, не знаю я это. Этого брехать я не знаю и не буду. Як чула, так я і сказала. Всё».

41. *Муж-уж.* — Магнитофонная запись 23.7.1974 от Тэкли Карповны Козаченко, 62 лет, в с. Стодоличчи.

42. *Муж-уж.* — Магнитофонная запись 27.7.1974 от Ганны Петровны Маркевич, 77 лет, в с. Стодоличчи. Несколькими днями раньше Г. П. Маркевич попыталась рассказать сказку, но рассказывала очень сбивчиво, в связи с чем запись была отложена. В первом ее варианте мать обратила сына ужом. Тотчас после магнитофонной записи собиратель спросил рассказчицу: «Где они жили? — У болоті, вón там, ка, збудоваў такє место, і вóны не жили в деревне, они ж не в деревне. — А почему его Кушином^у называли? — Что бн под купіною (кочкой) сідить, вун же вуж, ховаеця. А вуж, хіба не знаеця?» На другой день после записи рассказчица прислала через одного из участников экспедиции следующее дополнение: «Як вуна з ім жила, то бн зробица человеком. Це ведьма его заколдовала, а до цго вун буў гарный хлопец».

43. *Муж-уж.* — Магнитофонная запись 28.7.1974 от М. А. Хомутовской в с. Стодоличчи. Рассказчица очень волновалась перед микрофоном, отсюда сбивчивость ее рассказа. Но тип ее версии сохранился таким же, как и несколькими днями раньше, при первом прослушивании. После записи состоялся следующий диалог: «Кто его заколдовал? — Это колісь заколдовывалі такіе, я уж вам не скажу, ведьмы ці такіе... такіе булі люді. І вот і бац: і сына маті заклєнє, і дочку заклєнє. Так вот так ёгó, ёгó так і зроблено на нескóлькі. Он бы толькі нескóлькі время буў. — Да? — Да, вўжем, бн до такого время пожил б, до якого ёгó заклєто, а потом бы оп зробиўся зноў хлопцем так, як буў хлопцем, так вón і буў бы хонцем. — А кто сказал дочке, чтоб она превратилась в «зевзюльку»? — Батько. — А сколько братьев было? — Два».

44. *Сестры провожают брата на войну.* — Зап. 14.7.1974 от А. М. Прокурят в с. Спорово. Местная переделка украинской версии. Ее начальную часть (по 13-й стих) сравни с началом 29. Певица, вероятно, соединила эту часть забытой песни с иным сюжетом (сравни 45).

45. *Сестры провожают брата на войну.* — Зап. 14.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово.

46. *Три ласточки у тела убитого воина.*— Зап. 14.7.1974 от Евдокии Николаевны Пашкевич, 73 лет, в с. Спорово. Ей помогала петь сестра Елена Николаевна, 76 лет. Местная калька русской песни, видимо, прошедшей перед тем белорусскую среду.

47. *Милый умер, пока милая ходила за розмием.*— Зап. 14.7.1974 от Е. Н. Пашкевич в с. Спорово. Песня летняя («літо»). Каждый стих при пении повторяется. Очень редкая песня, скорее всего, украинского происхождения. На ее концовке в этом варианте сказано влияние песни «Тройзелье» (55). Ее популярная южнославянская параллель: раненый брат, не желая, чтоб сестра видела его смерть, посылает сестру за водой; возвращаясь, сестра сбивается с пути и в поисках брата превращается в кукушку.

48. *Наказ умирающего воина коню.*— Зап. 13.7.1974 от Екатерины Георгиевны Козёко, 68 лет, в с. Спорово. Широко распространенная местная форма русской солдатской или казачьей песни.

49. *Моего пана коня везут.*— Самозапись Ф. Д. Климчука 4.7.1974. Переял песню у матери Анастасии Андреевны Климчук, 62 лет, в с. Симоновичи. Очень редкая песня, видимо, украинского происхождения (сравни 50).

50. *Моего мужа коня везут.*— Зап. 22.7.1974 от Е. П. Боровиченко в с. Стодолчи. Широко распространенная версия песни также, видимо, украинского происхождения. Этот вариант прошел через белорусскую среду.

51. *Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.*— Зап. 9.7.1974 от Анастасии Андреевны Климчук, 62 лет, в с. Симоновичи. Певица справедливо считает песню украинской. Она не знает концовки и полагает, что молодец умер взаправду.

52. *Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.*— Зап. 14.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Певица не знает концовки, которую, по ее словам, у них в селе не пели.

53. *Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.*— Зап. 26.7.1974 от А. Ф. Жогло в с. Стодолчи. В январе 1975 г. А. Ф. Жогло прислала нам полный текст баллады, но он написал ее дочерью, к сожалению, на белорусском литературном языке.

54. *Тройзелье.*— Зап. 8.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Одна из версий широко распространенной украинской песни. Певица знает лишь первую часть текста, что вообще характерно для исполнителей Полесья.

55. *Тройзелье.*— Зап. 26.7.1974 от А. Ф. Жогло в с. Стодолчи. Другая версия украинской песни (сравни 54).

56. *Гриц (Девушка отравила молодца).*— Зап. 14.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Очень популярная украинская песня. Впрочем, певица не знает, что это украинская песня. В ее варианте опущен ответ дочери (после ст. 15), в котором отравление объясняется ревностью.

57. *Девушка чарами возвратила молодца.*— Зап. 22.7.1974 от Е. П. Боровиченко в с. Стодолчи. Украинская песня.

58. *Замужняя дочь кукушкой прилетела домой.*— Зап. 8.7.1974 от В. Я. Бруйло в с. Спорово. Местная вариация довольно редкой украинской версии.

59. *Замужняя дочь кукушкой прилетела домой.*— Магнитофонная запись 26.7.1974 от В. М. Шур в с. Стодолчи. Местная вариация очень популярной белорусской версии.

60. *Замужняя дочь кукушкой прилетела домой.*— Магнитофонная запись 28.7.1974 от А. Ф. Жогло в с. Стодолчи. Певица не знает продолжения. Сравни последующие тексты, также записанные от нее, в особенности 62. Запись от одного исполнителя нескольких произведений, созвучных между собой в тематическом и даже в сюжетном отношении, очень важна по многим причинам. Так, в частности, легче опознаются разные источники формирования местной фольклорной традиции.

61. *Как появилась кукушка.*— Магнитофонная запись 28.7.1974 от А. Ф. Жогло. Рассказывая что-либо, А. Ф. Жогло упорно переходила на русскую речь, изредка подмешивая к ней особенности местного говора. Наши просьбы говорить только по-стодольчески были тщетными.

Публикуемое этнологическое предание ранее почти не записывалось. Сравни с ним песню «Замужняя дочь кукушкой прилетела домой» (58—60) и сказку «Муж-уж» (40—43).

62. *Замужняя дочь галкой прилетела домой.*— Магнитофонная запись от А. Ф. Жогло. Песня приспособлена к весняночному типу напевов. Местная вариация иной украинской версии (сравни 58). Впрочем, опрошенные односельчанки певицы говорили, что не слышали эту песню.

За день до магнитофонной записи выяснилось, что А. Ф. Жогло слышала две схожие песни (60 и 62). Понадобилось время, чтобы она смогла их разделить. Это, как представляется, певице не вполне удалось.

Выражение «щірого сірца́», по всей вероятности, искажение словосочетания «щирого срібца» («чистого серебра»), происшедшее вследствие ослышки при устной передаче и восприятии на слух.

63. *Замужняя дочь хочет послать домой письмо с соловьем.*— Магнитофонная запись 28.7.1974 от А. Ф. Жогло. Возможно, местная переделка русской песни.

Тексты 60—63 были подряд записаны от А. Ф. Жогло.

64. *Замужняя дочь посылает домой розу.*— Зап. 26.7.1974 от А. Ф. Жогло. Вариант очень популярной белорусской песни.

Последние две песни являются поздними образованиями и только типологически, благодаря созвучию с песней о дочери, прилетающей домой в виде кукушки (галки), соотносятся с кругом общеславянских сюжетов. Они помещены здесь, чтобы показать, сколь многоликой может быть одна тема в репертуаре одной певицы за счет разных этнических и эволюционных песенных форм.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
<i>Виноградова Л. Н.</i> Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки	7
<i>Усачева В. В.</i> Обряд «полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербскохорватского языка	27
<i>Соколова В. К.</i> Масленица (ее состав, развитие и специфика)	48
<i>Журавлев А. Ф.</i> Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение	71
<i>Толстые Н. И. и С. М.</i> Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье	95
<i>Толстая С. М.</i> Материалы к описанию полесского купальского обряда	131
<i>Померанцева Э. В.</i> Межэтническая общность поверий и быличек о полуд- нице	143
<i>Гура А. В.</i> Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре	159
<i>Климчук Ф. Д.</i> Песенная традиция западнополесского села Симо- новичи	190
<i>Смирнов Ю. И.</i> Эпика Полесья	219

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики
АН СССР*

Редактор *С. Н. Романова*

Художник *Э. Л. Эрман*

Художественный редактор *И. В. Разина*

Технический редактор *Ф. М. Хенох*

Корректоры *М. В. Борткова, М. С. Бочарова*

ИБ № 5254

Сдано в набор 24.05.78.

Подписано к печати 20.09.78.

Т-17515. Формат 60×90^{1/16}

Бумага типографская № 1

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая

Усл. печ. л. 17 Уч.-изд. л. 19,2

Тираж 1950 Тип. зак. 632

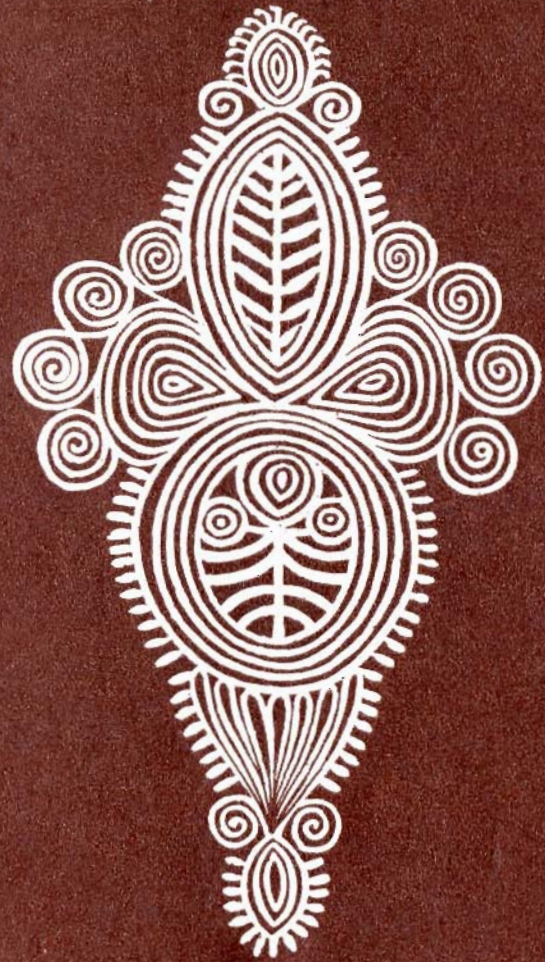
Цена 2 р. 10 к.

Издательство «Наука»

117485, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 94а

2-я типография издательства «Наука»

121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10





СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР