

СЛАВЯНСКИЙ  
И БАЛКАНСКИЙ  
ФОЛЬКЛОР







АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт славяноведения и балканистики

# СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

---

*ЭТНОГЕНЕТИЧЕСКАЯ  
ОБЩНОСТЬ  
И ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ  
ПАРАЛЛЕЛИ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1984

Сборник посвящен исследованию проблемы соотношения этногенетической общности и типологических параллелей славянской и балканской народной обрядности и фольклора. Включенные в него работы выполнены в русле этногенетического направления, ставящего своей задачей выяснение форм и содержания древнейшей славянской и балканской духовной культуры.

Книга адресована фольклористам и этнографам.

Редакционная коллегия:

Н. И. ТОЛСТОЙ (ответственный редактор),  
Л. Н. ВИНОГРАДОВА, Ю. И. СМИРНОВ

## ВВЕДЕНИЕ

Определение места народного творчества в общенародной (общенациональной) культуре славянских народов осложняется разным пониманием границ, объема и сущности самого понятия фольклор. Чрезмерно узкое определение фольклора как исключительно словесного народного творчества, ограниченного рядом особых выделенных жанров и текстов, имеющих художественную ценность, оставляет вне пределов фольклора обширные области народных представлений, народных знаний и народного поведения, которые как раз и связывают фольклор с другими элементами культуры. Рассмотрение обрядовых поэтических фольклорных текстов вне обряда, так же как и словесной стороны заговора вне ее действенной и предметной стороны, ведет к отрыву текста от функции, от действий и представлений, породивших этот текст, к одностороннему пониманию текста и фольклора. Нужно признать, что для современной отечественной фольклористики такой отрыв не типичен. За последние десять лет вышло значительное число монографий и сборников, посвященных как раз проблеме обрядов и обрядового фольклора, их взаимообусловленности и внутреннего единства.

Понимание фольклора в широком смысле этого слова и ощущение его причастности к народной духовной культуре в целом требует от фольклориста более пристального внимания к малым и «пограничным» жанрам — закличкам, благопожеланиям, заговорам, призывам и приглашениям, отгонным ритуальным монологам и диалогам, плачам, народным представлениям о природе, животном и растительном царстве и т. п. Эти «микрожанры» сохраняют устойчивость текстов и могут служить хорошим источником для определения этногенетической общности и типологических параллелей в славянском фольклоре.

Клише малых жанров обнаруживается в крупных жанрах — народном эпосе и народной лирике, где часто они выступают в виде полностью или частично десемантизированных символов, поэтических или орнаментальных средств. Исследование малых жанров проливает свет на некоторые генетические истоки фольклорной поэтики.

Предлагаемый читателю сборник на тему «Этногенетическая общность и типологические параллели» ставит своей задачей на разностороннем конкретном материале показать древнейшие формы символического и обрядово-поэтического осмысления трудового процесса, представить тексты, призванные, по представлениям древних славян и их потомков вплоть до XX в., вызывать плодородие земли,

приплод скота, здоровье людей и животных и укреплять их приверженность к родному очагу, к дому. Фрагменты зимнего и всего календарного обрядового и обрядово-поэтического цикла, богатого элементами трудовой символики, рассматриваются в статьях Н. И. Толстого, Т. В. Цивьян и отчасти О. А. Терновской. Анализируемые в них тексты можно рассматривать как микрообряды, каковыми они фактически и являются, и как малые фольклорные жанры, которые, с одной стороны, дошли из глубокой древности до наших дней, а с другой стороны, послужили источником или составной частью более крупных обрядовых и фольклорных текстов.

В статье Л. Н. Виноградовой исследуются припевы календарных песен как наиболее структурно устойчивые и архаические компоненты (формулы) колядного текста, определяются зоны бытования отдельных типов рефренов и их эволюция от кратких трех-четырёх-сложных выкриков до развернутых формул. В этой статье, так же как и в статье Н. И. Толстого, обращается серьезное внимание на географию анализируемых текстов, которые в целом легко поддаются картографированию и могут служить дополнительным этноразличительным признаком при изучении локальных фольклорных традиций. С точки зрения ареального подхода большой интерес представляет также работа О. А. Терновской, выполненная на уникальном, тщательно собранном в 20-е годы материале одной сравнительно небольшой зоны — Костромского края.

Не только в фактическом, но и в методологическом отношении интересна статья А. В. Гуры о славянских народных представлениях, связанных с лаской. Если в первой части, опубликованной в предыдущем выпуске, рассматривалась брачная символика ласки, то во второй части анализируются другие мифологические функции и символические осмысления ласки — прежде всего демонологические, объединяющие ласку с домовыми духами, хтоническими животными, некоторыми птицами (особенно ласточкой) и т. д.

Статью Е. Н. Разумовской можно без преувеличения определить как открытие особого вида или даже жанра плача — плача, обращенного к кукушке. Все тексты — и словесные, и музыкальные — свидетельствуют о большой древности этой традиции.

Новые или малоизвестные нашему читателю тексты представлены в разделе «Материалы и публикации», который в настоящем сборнике расширен сравнительно с предыдущими. К продолжающейся публикации Ю. И. Смирнова «Эпика Полесья» примыкает публикация Ф. Д. Климчука песен из юго-восточных районов Брестской области, записанных по программе эпических сюжетов, составленной Ю. И. Смирновым, и дополняющих коллекцию эпических записей из Полесья интересными и редкими вариантами.

Н. Л. Ручкина продолжает исследование греческих акритских песен. В этом выпуске публикуются и комментируются тексты, объединенные темой борьбы героя со змием.

Сборник завершается коллекцией запретов карпатских овцеводов, собранной И. А. Дзэндзелевским. О значении этого материала подробнее сказано в специальной заметке от редакции.

## ФРАГМЕНТ СЛАВЯНСКОГО ЯЗЫЧЕСТВА: АРХАИЧЕСКИЙ РИТУАЛ-ДИАЛОГ

*Н. И. Толстой*

Проблема реконструкции древнего славянского или, точнее, праславянского текста и фольклора многопланова. К ней подходили с лингвистических позиций, определяя языковую структуру текста (работы В. В. Иванова и В. Н. Топорова и др.), с позиций стиховедческих, стремясь установить метрику эпической праславянской песни (работы Н. С. Трубецкого, Р. О. Якобсона и др.), ее ставили в фольклористическом плане, пытаясь уяснить последовательность развития сюжета и смысловой композиции (работы о сказке В. Я. Проппа и др.), общих исторически слагавшихся особенностей отдельных жанров. Применяли и иные подходы. Однако вопросы и задачи исследования пока еще поставлены в самых общих чертах, хотя для конкретных разысканий очень важен дифференцированный подход к текстам и выработка для отдельных групп текстов или их фрагментов специфических методик реконструкции, как это осуществлено в лингвистике для разных уровней праязыка — фонетического, морфологического, лексического.

При реконструкции обрядовых текстов, точнее их фрагментов, следует исходить из того положения, что современные обряды несут в себе черты «живой старины». Таким же свойством обладает язык, и на признании этого факта зиждется вся этимологическая наука. Именно этимология сумела выработать принципы и методы отбора праславянской (или прабалтийской, прагерманской, индоевропейской и т. д.) лексики из современного языкового (диалектного) фонда.

Достаточно перспективной и во многом подходящей для реконструкции текста можно признать методику хронологической атрибуции праславянских фразеологизмов и их реконструкции, требующую в первую очередь отмежевания от книжной, письменно-литературной традиции и обращения к широкому диалектному материалу. Безусловно, фразеологизмы типа сербск. *пијан као мајка земља* или *ни колико је црно испод ноқта*, белорусск. *пьяный як земля* или *ні на сіні* ('черный') *ногціж* можно считать минимальными «текстами», и потому многие предложенные для реконструкции праславянской фразеологии<sup>1</sup> условия и принципы применимы к текстам более крупного плана. Однако ритуальные тексты в силу своей сакральности значительно устойчивее и консервативнее многих фразеологизмов и им подобных речевых клише, что делает их весьма ценным источником для этногенетических исследований другого типа. Кроме того, именно они ярче других несловесных (невербальных) ритуальных



действий и предметов выражают смысл обряда как сложного, «трех-слойного» (вербального, акционального и реального) текста <sup>2</sup>. Включенность ритуального диалога в текст, имеющий также акциональную (действенную) и реальную (предметную) символику, способствует его консервации, которая становится тем более значительной, чем большую роль имеет диалог в организации всего обрядового акта.

Наконец, обряды исторически изменяются, развиваются или редуцируются, включаются в другой комплекс или жанр. Все это может происходить по-разному на различных территориях и происходить неравномерно, неравносильно, неравнозначимо <sup>3</sup>. Результаты такой неравномерной эволюции — ценный источник для реконструкции и древнейшего состояния, и путей развития мифологических представлений, и (шире) всей духовной культуры.

Описываемый ниже ритуальный диалог можно считать хорошо сохранившимся фрагментом праславянского, восходящего к индоевропейскому прототипу.

Собранная нами коллекция примеров (около 180) показывает, что славянские ритуальные диалоги связаны рядом сакрализованных действий, выражающихся в том, что их исполнители 1) прятались за пирогами, хлебом, виноградом и т. п., 2) катались по земле, волочили по ней праздничные яства, имитировали сеянье, молотьбу, выносили и вносили яства и т. п., 3) посещали дом в роли «полазника», ангела, бога и т. п., 4) удерживали дома птицу и скот, 5) угрожали бесплодным фруктовым деревьям, болезням и немощам, 6) имитировали уничтожение хищных зверей (волков, лисиц, медведей), птиц (ястребов, орлов), кротов, змей, мышей и др., 7) ворожили, лечили болезни, заговаривали их, 8) изгоняли мух, тараканов, клопов, блох и т. п., 9) совершали магию для большего удоя молока, добывали «живой огонь», 10) выражали благопожелания в семейных обрядах, 11) определяли мерки, использовали в играх, загадках. В соответствии с перечисленными видами действий материал распределяется в 11 рубриках, а по ходу изложения он комментируется.

I. Прятанье за пирогом, хлебом, виноградом и т. п. Известный средневековый датский хронист Саксон Грамматик (род. около 1150 г., умер в начале XIII в.) в своем знаменитом труде, посвященном истории Дании («Gesta Danorum»), оканчивающемся событиями 1185 г., довольно подробно описывает языческий славянский храм в Арконе на балтийском острове Рюгене (Рюгене) и некоторые верования и обряды, с ним связанные. В этом описании, много раз привлекавшем внимание историков и этнографов, есть место, где рассказывается о славянском празднике урожая. Праздник этот происходил у храма, где собирался народ для пиршества. Жрец накануне убирал храм особым образом, стараясь не дышать в нем, затем по количеству вина, заранее налитого в рог, что находился в правой руке четырехголового идола, помещавшегося в том же храме, гадал о будущем урожае (убыль вина предвещала неурожай). После гадания он выливал к подножию идола старое вино, наливал в рог новое, выпивал его единым духом и снова напол-

нял вином рог, который вновь вкладывался в правую руку идола. Наконец происходил ритуал, который Саксон Грамматик описывает довольно так: *Placenta quoque mulso confecta rotundae formae, granditatis vero tantae ut paene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illum a se videri respondentibus, ne post annum ab isdem cerni posset optabat*<sup>4</sup>. [В жертву приносится медовый пирог-каравай, круглый и такой большой, что высотой он почти с человека. Ставя этот пирог между собой и народом, жрец имел обыкновение спрашивать у руянцев (жителей Руяна), видят ли они его. Когда ему отвечали, что видят его, он выражал желание, чтобы через год его не могли видеть]. Как поясняет сам Саксон Грамматик, «при этом жрец-священник имел в виду не свою судьбу или судьбу народа, а изобилие будущего урожая». Этим высказывалась надежда на богатый урожай в грядущем году, а затем, после речи жреца, обращенной к народу от имени идола с обещанием награды за верность — побед на суше и на море, наступала пора пиршества, на котором всякое воздержание порицалось, а умеренность считалась благом<sup>5</sup>.

Таким образом, древнейшая фиксация славянского ритуала-диалога относится к XII в. Ряд славянских этнографов и мифологов (П. А. Ровинский, Е. Г. Кагаров, В. Чайканович и др.)<sup>6</sup> приводили единичные украинские (полесские) и сербские (герцеговинские, черногорские) параллели к описанному обряду. Следует отметить их очень точное соответствие вплоть до совпадения в деталях.

Еще в 1818 г. знаменитый Вук Караджич в первом издании своего словаря под словом *мила ти се* дал вместо перевода слова на немецкий и латинский язык такое объяснение: «Говорят, что герцеговинцы «милају» — высовываются на рождество из-за рождественского пирога «чесницы», т. е. двое берут «чесницу», поворачивают ее, найдясь друг перед другом, и спрашивают один другого: *Милам ли се?*, т. е. виден ли я, высовываюсь ли я из-за пирога-«чесницы». Другой ему отвечает: *Милаш мало*. (Слегка выступаешь, слегка виден). Тогда первый ему говорит в ответ: *Сад мало, а догодине нимало* (Сейчас немного, а на будущий год — нисколько). То есть, — поясняет Вук Караджич, — чтобы хлеб уродился хорошо и пирог-«чесница» был таким большим, чтобы никого за ним не было видно, никто не высовывался» (Вук СР, 369). Почти три четверти века спустя в другой сербской, довольно близкой к Герцеговине зоне, в так называемой Старой Сербии, в селах Подринья, в районе городов Печь и Призрен русской ученым И. С. Ястребов зафиксировал аналогичный ритуал. По его свидетельству, в сочельник перед ужином «домашние вносят солому и расстилают ее на полу землянки, где стоит огнище, и складывают на нее «питы» (пирог), приготовленные для всего хозяйства. Хозяин же, наклоняясь к питам, спрашивает их три раза: Видите ли вы меня?, а они на то отвечают: *Ове те године мало видимо, а до године да те ни мало не можемо видети* (Да, в этом году мы видим тебя немного, а через год [выйдет так, что] вовсе не увидим тебя)». Этим домашние, по мнению И. С. Ястребова, «выска-

зывают желание, чтобы умножилось семейство настолько, чтоб старший мог свободно спрятаться за их пирогами» (Ястр. ОПТС, 41). Мнение русского этнографа об «умножении семейства», видимо, не совсем точное. Точнее, надо полагать, сообщение Вука Караджича, полученное, судя по другим свидетельствам, от информантов — *да роди жито добро* (чтобы хлеб уродился хорошо). Но И. С. Ястребов дополняет свое описание важной деталью, которую, может быть, опустил в своем описании Вук Караджич, а именно указанием на трехкратность совершаемого действия. Этот момент, как правило, будет присутствовать и в иных ритуалах-диалогах. В самом начале века, в 1901 г., П. А. Ровинский отметил этот обряд в Черногории. Он писал: «В Пешивцах есть такой обычай. Когда разрубят печь и остальное мясо и разложат на столе, тогда отец и сын присядут с противоположных концов стола, припавши совсем к земле, и спрашивают друг друга, сначала отец сына: *Видиш ли ме синко?* — *Не ја,* — отвечает сын; а за ним сын отца; и тогда отец высказывает пожелание, чтобы и в следующий год они также не могли видеть друг друга; выражая тем мысль, что будет такое же обилие на столе» (Ров. Черн. II/2, 187). П. А. Ровинский, таким образом, описывает тот же обряд без особых отличий, отмечая, однако, важную деталь — припадание к земле, хотя и стол у черногорцев в его времена был очень низкий (*софра* или *синия*) и ранее вообще, видимо, в этом случае не обращались к столу или его не было, на что указывает архаический обычай в Сербии, особенно в Шумадин, в Сочельник ужинать на полу на соломе, покрытой мешковиной. В этих случаях перед пирогом-«чесницей» ложились и вращали его немного, как и «славски колач», т. е. карвайт-пирог на праздник «славы» по солнцу («на опосун»). Заметим, что направление вращения нами реконструируется из косвенных данных. Что же касается аналогии вращения рождественского пирога и «славского» пирога, то на нее указывал П. Влахович и др.<sup>7</sup>

Вне герцеговинско-черногорско-метохийского \* ареала следы «милања», т. е. прятанья за рождественским пирогом, обнаруживаются в сербском Поморавье, недалеко от Алексинца, в Верхней Пчине (юго-восточная Сербия) и в Боснии. По свидетельству Д. Антоневича, в моравских селах вокруг Алексинца еще в конце XIX в. исполнялось «милање», о чем помнят и сейчас представители самого старшего поколения. Ритуал исполнялся так. В сочельник (Бадње вече) все рождественские пироги (*калаци*) клались в кучу, между ними ложились хозяин и его старший сын лицом друг к другу, залоненные пирогами друг от друга. Затем следовал диалог: *Милам ли се (видим ли се), синко?* (Виден ли я, сынок?) — *Малко, оче, догодине нималко!* (Немного, отец, пусть на будущий год будет несколько!). Так повторялось три раза (Антон. АП, 172). Интересные сведения о том же обряде сообщает известный сербский этнограф М. Филипович. Когда он в начале 50-х годов в Верхней Пчине расспрашивал о «милање», то ему кое-кто из информаторов отвечал, что такой

\* Метохия — юго-западная Старая Сербия.

обычай известен среди цыган гор. Враньская Баня (недалеко от г. Враня, Юго-Восточная Сербия), что он исполняется на «Васулицу» (св. Василия Великого 1.1 ст. ст., 14. I нов. ст., т. е. «старый» Новый год), что из-за хлеба (*иза хлеба*) один другого спрашивает, виден ли он, и другой отвечает, что в этом году немного, а в будущем пусть вообще не будет видно (Фил.-Том. ГП, 93). В Боснии, северо-западнее тех территорий, где собраны приведенные выше примеры, один из собирателей начала века сербский священник Любомир Печо отметил, что «были такие католики в селе Забрђе (Забрђе), которые на Рождество прятались за рождественский пирог (*чесницу*) и спрашивали один другого: *Видиш ли ме?* (Видишь ли ты меня?)» (Пећо ОВБ, 370).

В северо-восточной Боснии в селе Требава был обычай, а в селе Горня Толиса он исполнялся и в 1951 г., по которому в первый день рождества хозяин поднимал рождественский пирог «чесницу» и спрашивал: «Видиш ли ме?» (Видишь ли ты меня?), а в зоне Боснийской Посавины в тот же день хозяин прятался, ложась за большим жареным поросенком, и спрашивал кого-либо из домашних: «Видиш ли ме?», а получив ответ: «Не видим», — резюмировал: «Не видио ме ни години!» (Чтобы ты меня не видел и в будущем году! (Fil. PEPSB, 102, 139).

Едва ли не самым ценным современным свидетельством является свидетельство Ш. Кулишича о том, что в селе Грмляни около Требиња (крайний юго-запад Герцеговины) был обычай во время молотбы на току делать гору зерна («жита»). Двое молотильщиков становились на противоположных концах кучи, и один из них спрашивал: *Видиш ли ме?*, второй отвечал: *Не виђу!* (Не вижу), тогда первый заключал: *Не видио ме ни догодине!* (Пусть будет так, чтобы ты меня не видел и на будущий год!) (Кул. ССР, 53). Ценность этой записи в том, что она свидетельствует о сохранении на южнославянской территории не календарного, а окказионального обряда, связанного почти с тем же временем года, что и обряд балтийских славян на острове Руяне, с концом жатвы. Нагромождение рождественских пирогов в сочельник без прятанья за ними и без диалога известно, по свидетельству Ш. Кулишича, и в других зонах: у хорватов в окрестностях г. Яйце, в Далмации в зоне г. Макарска и в Полице<sup>8</sup>. В Полице, например, в Сочельник на стол ставят три рождественских пирога один на другой (это называется *nastojna*) рядом с миской вареной пшеницы (ср. вост.-слав. кутью) или ставят миску с пшеницей, а на них три пирога. В той же Полице в селе Дубраве три рождественских пирога поворачиваются три раза по солнцу (*na orosun*) (Ivan. Polj. 35). Таким образом, сербский ритуал с рождественским пирогом зафиксирован в довольно узком герцеговинско-черногорско-метохийском ареале, где он встречается далеко не повсеместно, и моравском (у г. Алексинца) островке, уже фактически исчезнувшем. К этому ареалу условно можно присоединить островок у г. Враня, если считать, что цыгане восприняли обряд у автохтонов и сами не являются недавно пришлым элементом.

В некоторых селах восточной Болгарии аналогичный ритуал

исполняется 8 января по ст. ст. в так называемый Бабин ден, т. е. в день повитухи. В с. Эркеч (Козичино) Бургасского округа и Голица Варненского округа в этот день молодые женщины приходят на раннем рассвете к бабке-повитухе с подарками, пирогами, подслащенной горилкой и т. д. В ее доме они наливают воду в корыто, куда кладут деньги и букетики базилика. Бабка моет руки молодок, а затем молодки наряжают бабку, обвешивая ее нитками, стручками перца, куделью пеньки, гирляндами базилика и т. п. В то же время они складывают пироги в три большие кучки (на каждой кучке ставится свеча), за которые, став на колени, прячется бабка. Она громко произносит: *Гледам ли се бул'ки?* (Видно ли меня молодки?), на что ей отвечают: *Ни са гледаш, ни са гледаш!* (Не видно, не видно!). Тогда бабка встает, воздевает руки к потолку, подпрыгивает и кричит: *Догодина хич да се не гледам, да раснат кладните, берекет да има, по-голям куп пити да има!* (На будущий год чтобы меня совсем не было видно; чтобы росли стога, чтобы был урожай, чтобы еще большая куча пирогов была!) Все женщины подпрыгивают и кричат: *Амин!* Бабка зажигает свечи, кадит пироги, и каждая из женщин берет по куску пирога. Затем бабка угощает молодок едой. Все танцуют, поют до наступления сумерек, затем начинается обход женщинами домов, при котором попадающиеся на пути мужчины должны откупаться, а то их могут раздеть, и, наконец, женщины расходятся по домам (Ник. ОП, 176). Очевидно, что ритуальный диалог в Бабин день является ядром и кульминацией всех обрядовых действий.

Известный болгарский писатель и филолог Любен Каравелов приводит в своих «Памятниках народного быта болгар» (1-е изд. М., 1861; 2-е изд. СПб., 1876) в разделе «Болгарские пословицы и поговорки» под № 171 следующий диалог: *Видите ли ма селене?* (Видите ли вы меня, поселене?). — *Видим та, видим.* (Видим тебя, видим). — *Догодина хич да ма не видите!* (На будущий год чтобы вы меня вовсе не видели!). Эта «поговорка» поясняется самим Л. Каравеловым следующей быличкой-анекдотом. «Один поп пошел в одно село собирать *порезаники* (большие ломти обрядового хлеба), и, когда он их собрал, он их сложил кучей, спрятался за ними и крикнул: «Видите ли ма селене?» — «Видим та, видим», — сказали крестьяне. — «Догодина хич да ма не видите». Т. е., — поясняет Л. Каравелов, — «на будущий год пусть будет больше порезаников (ломтей хлеба)» (Кар. ПНБ, 17)<sup>3</sup>. Притом он указывает, что это народный обычай и добавляет в сноске: «Другие рассказывают это о повликианских попах». Место записи не указано. Остается лишь предположить (и то с некоторой осторожностью), что собиратель слышал диалог в родной Копривштице или в ее окрестностях.

В западной Болгарии в с. Рани Луг (Пернишко) в рождественский сочельник хозяйка выносила на доске для разделки теста («круг») калач, лепешку и еще два обрядовых хлеба. При этом она говорила: «Добро утро! Видите ли ме?» (Доброе утро! Видите ли вы меня?), на что получала ответ: «Са те видимо и не, а догодину ич да те не видимо!» (Сейчас тебя то видим, то нет, а в будущем году чтобы

мы тебя совсем не видели!) (Архив проф. Цв. Романской в Софийском университете. Материал мною получен благодаря любезности И. А. Седаковой).

В Пиринском крае недавно зафиксирован обряд, исполняемый на св. Трифона (*Трифун* или *Трифко*), 1 февраля ст. ст. женщинами, соседками по виноградному участку. Одна из них прячется среди виноградной лозы, а другая, хозяйка участка, останавливается в середине своего виноградника, отрезает последовательно три прутика с виноградных кустов, а их корни поливает вином. Совершая эти действия, она кричит: *Свети Трифуне, къде си? Свети Трифуне, къде си? Не мога да те видя от бело и църно грозде!* (Святой Трифон, где ты? <2 раза>). Не могу тебя разглядеть за обилием белого и красного винограда). Женщина, скрывшаяся в винограднике, отвечает: *Тук съм в лозето. Що правиш? (Я здесь в винограднике. Что ты делаешь?)*. Хозяйка виноградника откликается: *Режа (Режу)* и т. д. Весь обычай называется зарезанием (*зарязване*) из-за срезывания трех прутьев. Он оканчивается обычно окроплением виноградника святой водой с четырех углов, концов (с. Долен, с. Горни Порой, с. Тешово. Драж. КПО, 434). У болгарских переселенцев из юго-западной Фракии, из зоны близ гор. Малгара, зафиксирован обычай сажать 1 февраля по ст. ст., т. е. в день св. Трифона (*Трифон зарязан*), плодовые деревья и кропить виноградник святой водой. При обходе виноградных кустов один из обходчиков кричит: *Трифоне къде си?* (Трифон, где ты?), а другой отвечает: *Под лозята, от грозде не се видя!* (Под виноградной лозой, — от гроздьев винограда я не виден!), на что третий заключает: *До година тич да се не видиш!* (Чтобы в будущем году ты вовсе не был виден!) (Арн. БНП, 55). Нетрудно заметить в приведенных примерах включенность старого славянского обряда в новую среду — и природную, и хозяйственную, и календарно-временную, однако при этом суть и семантика ритуала остаются прежними.

На восточнославянской этнической территории любопытные соответствия описанному южнославянскому обряду обнаруживаются в Полесье. В Мозырском Полесье в с. Кочищи (ныне Ельского района) более века тому назад был записан ритуал, исполнявшийся в Сочельник, по которому после ужина все отходили от стола и хозяин, перекрестившись трижды, садился в красном углу (на покуци), а его жена — хозяйка садилась напротив и спрашивала: *Чи бачиш ты мене?* (Видишь ли ты меня?). На это хозяин отвечал: *Не бачу!* Хозяйка заключала: *Каб же ты не бачиш за стогами, за копами, за возами, за снопами свету!* Затем хозяин спрашивал у жены: *Бабо! Чи бачиш ты мене?* Хозяйка отвечала: *Не бачу!* и хозяин заключал: *Каб же ты не бачила за гуржами, за гарбузами, за капустою, за бураками свету!* Тогда, — поясняет собиратель, — нужно было, чтобы баба взяла кочергу и пхнула ею хозяина, а он быстро, повалившись на лавку, должен был сказать: *Дай же, Боже, щоб твоє снопы так гутко падали на ниве.* Этим выражается пожелание, чтобы снопы были ядреные (Шейн МВЯРНСЗК I/1, 47). В приведенном нами описании соединены два обрядовых действия — ритуальный диалог

с прятаньем и ритуальное паданье «как сноп», широко известное в южнославянской рождественской традиции.

Другой вариант того же ритуала относится тоже к Полесью, так как его наблюдал известный украинский этнограф Н. А. Маркевич, имение которого находилось в Глуховском уезде Черниговской губернии (с. Дунаец). Н. А. Маркевич свидетельствует, что «накануне Нового года (т. е. 31 декабря по ст. ст.), на так называемый *Багатый* или *Щедрый вечер*, хозяйка ставит на столе все съестное, засветит свечу перед образами, накурит ладаном и попросит мужа *исполнить закон*. Муж садится в красном углу (*на покутьте*), в самом почетном месте; перед ним куча пирогов. Зовут детей, они входят, молятся и спрашивают: *Де ж наш батько?*, не видя будто бы его за пирогами. — *Хыба вы мене бачите?* — спрашивает отец. — *Не бачимо, тату!* — *Дай же, Боже, и на той рік не бачили!* При этом он раздает мальчикам пироги<sup>10</sup>. Эти близкие к южнославянским примеры имеют известную специфику, касающуюся времени исполнения обряда и активной роли хозяйки в обряде в ритуале из с. Кочищи.

Другой украинской этнической зоной, сохранявшей и, видимо, еще частично сохраняющей ритуальный диалог рассматриваемого типа, являются Карпаты, где в двух областях — у лемков на р. Ропе и у гуцулов (без точной локализации) отмечены следующие примеры. В Горлицком повете на р. Ропе (на юго-востоке современной Польши) хозяин лемк в сочельник, возвращаясь из хлева от скота в хату, приносил с собой необмолоченный сноп овса и произносил: *Помагай Біг! На щаст'я, на здоровля, на тот нови рік!* Хозяйка отвечала: *Дай, Боже, в комори і на двори* и добавляла: *Од кал сте полазнику?* На что получала ответ: *З веселого, з быстрого, з доброго, зо щасливого!* В сочельник же хозяйка нарезала много хлеба, укладывала его в тарелку в виде пирамиды, а хозяин садился напротив и спрашивал детей: *Видите мя за хліба?* Дети отвечали, что не видят, и тогда хозяин добавлял: *Жеби мне нігди не било відать за нашого збожа на полю* (Чтобы мне ничего не было видно за нашим хлебом-урожаем на поле) (Mad. ZDŁ, 279). Из рукописи неизвестного автора XIX в. в томе «Карпатская Русь» Оскар Кольберг дает сведения о розговинах в святую (пасхальную) ночь у гуцулов. Помимо прочих действий в хате, мать раздает детям по освященному пасхальному яйцу, а в то же время отец садится за стол так, чтобы на противоположной стороне оказался сидящим его старший сын. Тогда в середине стола, немного ближе к хозяину, кладется «пасха» (кулич). После того как все рассядутся за столом, отец обращается к сыну: *Чи видиш мене, сину?* Сын отвечает: *Ой, виджу!* Отец спрашивает вторично: *Чи видиш мене тепер, сину?* А получивши вновь ответ *Ой, виджу!*, спрашивает в третий раз: *Чи видиш мене тепер, сину?* На что сын также отвечает: *Ой, виджу!* А хозяин на это заключает: *Дай, Боже, абишь мене на другий рік не видіє!* Затем отец первый разламывает кулич («пасху») и начинает есть (Kol. DW, LIV, 263).

Любопытно, что обряд, связанный в большинстве славянских зон с зимними календарными праздниками (рождественским и ново-

годним), здесь оказывается приуроченным к другому крупнейшему христианскому празднику, к пасхе. В ряде белорусских зон, будучи привязанным к дням поминовения усопших, он может исполняться и несколько раз в году. По свидетельству польского этнографа Станислава Понятовского, в Белоруссии на *Радаўніцу* (очевидно, во вторник на Фоминой неделе, т. е. на первой неделе после пасхальной) хозяйка спрашивала своего мужа-хозяина, видит ли он ее за горой блинов<sup>11</sup>. Этот обряд довольно полно описан в «Материалах» П. В. Шейна. Его корреспондент народный учитель Лещенко сообщил, что в с. Кутка быв. Церковно-Осовецкой волости Быховского уезда Могилевской губернии на Дмитровку (в субботу перед днем св. Дмитрия Солунского 26 октября ст. ст.), когда поминаются родители, т. е. празднуются «дзяды», накануне бывает постная *вечэра*, затем с утра баба-хозяйка хлопочет у печки и делает 12 кушаний-потрав. С готовыми блинами идут в церковь на панихиду, а по возвращении домой «вся семья собирается в избу, хозяин варит в горшочке с водкою перец, хозяйка накрывает стол чистой скатертью, вешает на иконы чистые *набожники* (полотенца. — Н. Т.), зажигает у божницы свечку и кладет на стол стопу блинов. После долгой и усердной, с земными поклонами молитвы вся семья садится за стол. Хозяин, сидя на куте, прячется за блинами и вопрошает жену, которая садится после всех и на самом конце: *Баба, а баба! ти (-чи. — Н. Т.) бачиш ты меня?* Та отвечает: *Не бачу!* — *Дай же, Божа, штоб ты и на лето меня не бачила,* — говорит хозяин. Потом наливает он чарку перцовки и, осенив себя крестом, продолжает: *Святые родители, ходите к нам обедать! Баба, будь здорова!* При этом хозяин наливает чарку, плеснув несколько капель на скатерть. То же делает и хозяйка, взяв налитую чарку от мужа и произнося: *Нехай со святыми почивають и нам хлеба и соли засылають, будьте все живы!*» Затем начинается питье горилки, усердное поедание яств. Таким образом справлялась и родительская суббота в канун недели о мытаре и фарисее (воскресенье в конце января ст. ст.) и семуха (седьмая суббота по пасхе накануне троицы) (Шейн МИБЯРНСЗК I/2, 607).

Единственная имеющаяся в нашем распоряжении запись из великорусской этнической зоны сделана недавно в 1980 г. в д. Катунино (Растчинский сельсовет) Воскресенского района Московской области у А. С. Перевезерцева (62 лет) Е. А. Соловьевой и представлена мне А. Б. Страховым. Запись эта — очень ценная. Она свидетельствует, что в Катунине на вознесение пекли из теста «скворцов» и других птиц. Родители побуждали детей идти в рожь со скворцами в руках и прятаться там с головой, ложась на землю. При этом они спрашивали: *Видать меня?*, а им отвечали: *Нет, не видеть!* Если их не было видно, считали, что урожай будет хорошим. К этому обряду непосредственно примыкает южноподмосковный великорусский на Миколу вешнего (9 мая ст. ст.) печь лестницы, бросать их в рожь, смотреть «если лестниц схароница, то гот будит хароший, уражайный», а потом есть эти лестницы (с. Срезнево, Каширск. р-н, Иван. СГП, 254) и полесский обычай на Юрия (23 апреля ст. ст.)



класть хлеб в рожь «штоп хлэп сховаўся в жы́те» (Малоритский р-н Брестской обл., наблюдения А. Б. Страхова)<sup>12</sup>.

В польском обряде, зафиксированном на белорусско-польском этническом пограничье на Нарева в Белостоцком районе (наднарвянские села Бокины, Тшегульчын, Радиле, Ухово), когда в хате в сочельник связывался сноп, за сноп прятался хозяин. Он и спрашивал, на мгновение высовываясь из-за снопа, хозяйку: *Stara, wiata ty mnie?* (Старуха, ты меня видела?). — *Nie, nie wiata* (Нет, не видела). — *Daj Boze ty mnie za rok z zyta nie wiata* (Дай Боже, чтобы ты меня через год за житом не видела). Этот сноп делался из ржаной соломы, которой застилался стол во время ужина (или завтрака); при этом поверх соломы клали сено (Dwor. KSMN, 35). По свидетельству собирателя, этот обряд был мало распространен и сохранился лишь в памяти информаторов.

Ценные сведения из словацкой календарной обрядности приводит Р. Беднарик. Он сообщает, что в Товарне (район Липтова) в сочельник перед ужином молятся и просят божьего благословения ради обилия. Хозяин прячется за стол, на котором лежит хлеб. Он спрашивает детей, видят ли они его. Они отвечают, что не видят, на что он им говорит: *Bodaj by ste ma ani na tak rok nevidely* (Дай бог, чтобы вы меня через год не видели). Этим, поясняет Р. Беднарик, провоцируется рост высокой пшеницы. Затем все домашние умываются, чтобы быть богатыми, в воде, в которую положены деньги, а воду потом, чтобы год был урожайным, выливают под амбар (Bedn. DKSL<sup>2</sup>, 81). Аналогичный обряд зафиксирован в центре Штявницкого Погорья. Там в сочельник кладут приготовленные и нарезанные кусками яства в большую миску и идут с ней к печи. Один из домашних берет миску, прячется за печь и громко говорит: *Vidite ma zproza tejto kopy?* (Видите ли вы меня за этой грудой?). Ему отвечают: *Vidime, bodaj by sme t'a aj na takto rok videli* (Видим, дай бог, чтобы мы тебя вот так через год видели) (Bedn. DKSL<sup>2</sup>, 81). Интересное смысловое преломление пережил описанный словацкий обряд в северо-западной Словакии в районе Кисуцкой Верховины. Там в селе Речница на рождество один из домашних — будущий «вор» прятался за дверь, а остальные оставались на своих местах. Затем хозяин спрашивал остальных, видят ли они его, на что все отвечали «нет», и тогда хозяин говорил: «Дай бог, чтобы тебя («вора») лесник в лесу не видел, когда ты будешь красть» (скошенную траву, дрова и т.п.) (Сообщила Л. Хорватова).

Обряд, таким образом, зафиксирован во всех основных славянских этнических группах — южной, восточной и западной. Он имеет древнюю фиксацию (XII в.) на территории давно ассимилированных поморских (балтийских) славян и обнаруживает, как видно из примеров, немалую устойчивость текста, как вербального (словесного), так и акционального (действенного) и реального (предметного). Основное действие — прятание, основной предмет — хлебное изделие (или хлебные изделия, сложенные в кучу), основной, по сути дела единственный, текст: вопрос — *Видишь (видите) ли меня?*, ответ — *Видим малов* (вариант: *не видим, видим*), заключение — *Пусть*

будет так (вариант: бог дай и т. п.), чтобы ты (вы) на будущий год меня не видел (не видели). Как правило, информантами давалось пояснение функциональной направленности обряда — чтобы был обильный, богатый урожай. Этот текст не входит в обряд, а является сопутствующим комментарием носителей обряда. Различия, принципиально не очень значительные, но в некотором отношении показательные, касаются исполнителей обряда (священник и паства, повитуха-жрица и молодки, хозяин и домашние, отец и сын, отец и дети, хозяин и хозяйка), места действия (дом, красный угол, место у очага, печи), времени действия (рождественский сочельник, редко — канун Нового года, радуница, день св. Трифона, пасха).

Если учесть, что Саксон Грамматик зафиксировал в XII в. интересный такой нас обряд как окказиональный и в качестве такового он был известен и в с. Грбляни (Герцеговина) еще недавно, а также принять во внимание только что перечисленные случаи, станет ясно, что календарная приуроченность к зимним (рождественским) праздникам — явление относительно позднее, возникшее в результате общего процесса перехода ряда окказиональных ритуалов и обрядов в календарные<sup>13</sup>.

II. Катание, волочение по земле, сеяние, молотьба, прядение, внесение в дом кутьи, яства, воды. Рассмотренный выше ритуал-диалог вкупе с действиями и предметами, непосредственно к нему примыкающими, очень редко выступает отдельно от других ритуалов и обрядовых актов. В подавляющем большинстве случаев ритуал-диалог входит в цепь или ряд других обрядовых актов, оказываясь одним из составных элементов или блоков всего обряда в целом, притом чаще всего такого значительного календарного обряда, как рождественский (или новогодний) обряд. Именно такими компонентами рождественского обряда и оказываются излагаемые ниже иные виды ритуального диалога, связанные с валянием (катанием) по полу, волочением по земле, сеянием, молотьбой, прядением и т. п.

Подобно *милању*, т. е. прятанью за пирог, для вызывания плодородия совершается в одной из сербских зон, в округе г. Чачак валяе — катание по земле. В с. Придворица, по свидетельству Д. Йовашевича, в сочельник хозяйка ставит постный ужин на мешок от муки или зерна, посланный на полу, а домашние садятся вокруг него на соломе. После окончания ужина двое домашних (мужчин. — Н. Т.) тащат мешок с посудой в другой конец помещения. Кто-либо из членов семьи обращается к ним с вопросом: *Шта то радите?* (Что вы делаете?), на что двое отвечают: *Ваљамо род и берићет за ову годину!* (Валяем плодородие и урожай этого года!). Мешок остается всю ночь на том месте, куда его оттащат, а утром на рождество женщины убирают посуду с мешка, ставят ее на стол, а крошки бросают на чужое пахотное поле воробьям и остальным птицам. Это делается для того, чтобы птицы не клевали зерно со своего поля (Юв. ОЧК, 179—180).

В южной Сербии в горном районе Голия, в селении Градац в сочельник хозяйка, которая летом была с овцами в горах и занима-

лась молочным хозяйством, после ужина берет мешок, на котором разложен ужин, и начинает его вместе со всем, что на нем находится, таскать то вправо, то влево, приговаривая: *Валя(я)! Валя(я)! Валя(я)!* (Валяй! Валяй! Валяй!). Хозяин при каждом слове *Валя(я)* спрашивает: *А шта то валяеш?* (А что ты валяешь?). Она же ему трижды отвечает: *Грудву од сто ока!* (Ком в сто ок весом! Ока = 1,28 кг). При этом имеется в виду комок брынзы и вообще как можно большее количество молочных продуктов (Цоб. ОЮСОГО, 118—119). Этот ритуал хорошо понятен и сам по себе, и в свете целого ряда других обрядов валяния по земле, начиная с древнего обычая соития с землей, строго осуждавшегося древнеславянскими покаянными наставлениями, обычая летнего (купальского) соития на земле, приводимого ниже, ритуала валяния по земле при первом громе, кувыркания при доживальном обряде и кончая театральными-пантомимическими действиями святочных ряженных, в особенности южнославянских «джамаларов» и т. п.<sup>14</sup> Учитывая этот ряд обрядов, можно сделать вывод, что между милаьем и валяем есть небольшое семантическое различие при наличии очень существенной общности: первое связано с обилием урожая, произрастанием злаков — земных плодов, второе направлено на способность матери-земли давать плоды — на плодородие земли.

Один из рождественских обрядов, направленных непосредственно на плодородие скота, зафиксирован в горном районе Моравского края в с. Остатия, где в первый день рождества хозяин брал большой кусок вяленого мяса, вырезанного в виде фалуса, и им *царао* (дословно ‘распалял’) овец и коров под хвостом, а «планинка» (хозяйка, занимающаяся молочным хозяйством), кадящая хлев и окропляющая его святой водой, оставалась на некотором расстоянии от хозяина и спрашивала его: *Шта то радиши?* (Что ты делаешь?), на что получала ответ: *Воде ни, планинко!* (Чтобы они водились, плодились, хозяйка!) (Цоб. ОЮСОГО, 125).

К приведенным выше ритуалам очень близки три болгарских текста, зафиксированных в юго-восточной и в юго-западной части болгарского этнического ареала. Так Х. Вакарелский отметил, что у южных фракийцев (с. Караагачкьой, Гюмурджинско) на каждом из трех рождественских ужинов по окончании ужина толкают трапезный столик \* (*сурнат сурвѣта*) и спрашивают: *Какво влачиш?* (Что волочишь?), на что отвечают: *Житу, берекет!* (Хлеб-жито, урожай!) (Вак. БТМБ, 457). У тех же южных фракийцев (с. Лезгар, Малгарско) тем же Х. Вакарелским записан аналогичный обрядовый акт: „Яства (*трапезата*) разложены на скатерти, а скатерть послана на мешке. Когда домашние кончили ужинать, старший начинает волочить мешок (*с'урне чувѣла*) и кричать *дѣ-е-е!* (т. е. айда, поехали!), а другой (из мужчин. — *Н. Т.*) его спрашивает: *Шту возиш?* (Что ты везешь?), на что следует ответ: *Васѣл, ченѣца, житу...* (Фасоль, пшеницу, жито-хлеб и т. д.), т. е. все то, что имеется

\* *Сурвѣ* (софра) в этом случае может означать не ‘трапезный столик’, а ‘трапезу’, т. е. всю поданную и разложенную еду. Ср. болг. *слагам софра* ‘накрывать на стол’.

на трапезе. К этому добавляют: *Ajde, vozi, zbeuzi!* (Айда, вези, завози!). Так повторяется три раза. Для трапезы постилают рогожку (вероятно, на пол.— *Н. Т.*), а на нее скатерть, подают фасоль, подслащенную повидлом, пшеницу, орехи, чеснок и проч.“ (Вак. БТМБ, 452). Второе, более полное описание подчеркивает такие существенные моменты, как троекратность диалога и действия и роль старшего мужчины (хозяина) в обряде.

В зоне, достаточно удаленной от южнославянской, в Западной Словакии, в районе Трнавы в сочельник вечером хозяин приносил в дом блюдо с пшеницей и «сеял» ее через раскрытое окно. Сосед, стоящий перед домом, трижды спрашивал: *Co seješ?* (Что ты сеешь?), а хозяин трижды отвечал: *Zitko Panenky Marie meno* (Жито во имя Марии, матери Господней) (Feg. PAMZZC, 443). Нам пока неизвестны прямые параллели диалогов с сеянием в других славянских зонах, хотя все элементы обряда — и окно, и сосед (ср. обряд «полазник»), и блюдо, и само сеяние в сочельник (ср. русск. «полоть снег») зафиксированы в других обрядовых комплексах. При этом тема урожая, плодоношения и изобилия является основной, единственной и потому ярко выраженной и менее условной, чем при валянии, волочении и иных подобных действиях. Того же характера и также без параллелей в других славянских зонах оказывается сербский ритуальный диалог с обрядом молочения на Новый год по старому календарю. Только описанный выше сербский (герцеговинский) ритуальный диалог и прятанье за кучей зерна при молотье имеет близкую функционально-смысловую связь. Обряд зафиксирован в Черногории, в Верхней Краине, где в день св. Василия Великого (1 января ст. ст.), который у сербов называется *Мали Божић*, утром хозяин брал те колосья пшеницы (*жито*), которые были разостланы под столом на рождество, и шел их молотить. На гумне расстилалась солома и «жито» вокруг стоящего столба (*стожера*), и все, кроме хозяина, брались за привязанную к столбу веревку и прыгали, а хозяин их щелкал кнутом и спрашивал: *Шта вршете?* (Что вы молотите?), они же отвечали: *Пшеницу*, а хозяин снова спрашивал: *Шта вршете?* и в ответ слышалось: *Просо* и т. д. После того как три раза обходили вокруг гумна, участники обряда разламывали сакральный пирог (*калач*), оставляя немного крошек птичке-богомолке (*Motacilla alba*). В этом обряде, помимо сакрально-производящего хлестания и имитации молотьи или благодаря им, выражена магия первого дня, которая присутствует, безусловно, и в другом действии, совершающемся, правда, не на Новый год, а на рождество. В той же Верхней Краине «в первый день *Божића* хозяйка (планинка) клала свой пояс в виде обруча или веревки на земляной пол и сыпала внутрь образованного поясом круга жито курам, чтобы они клевали вместе, а потом весь год вместе неслись. Затем мужчины начинали заниматься разными видами работ, какие только существуют в сельском быту, чтобы они были прощены, если станут работать в любой, даже в самый большой праздник, а если какую-либо работу не начать на рождество, то тогда ее выполнять на праздник уже нельзя. Девочке, которая только-только начинала прясть,

делали веретено из орехового побега, и она становилась на стульчик и пряла, а остальные ее спрашивали: *Шта предеш?* (Что ты прядешь?), она же им отвечала: *Предем свилу и кадиву* (Пряду шелк и бархат) и вновь спрашивали: *А на што предеш?* (А на что прядешь?) и получали ответ: *На златно веретенце* (На золотое веретенце). После того как она таким образом что-то выпрядала, эту пряжу оставляли на тот случай, если в течение года какая-то скотинка перестанет мочиться или у ней что-нибудь вспухнет. Тогда этой ниткой опоясывали скотинку и просовывали рядом со скотинкой соломку через указательный палец, соединенный с мизинцем. Скотинке от этого сразу становилось легче» (Бур. СНОГК, 200). Последнее описание показывает, какую магическую силу в представлении черногорского селянина начала XX в. получал предмет, в данном случае шерстяная нитка (*жица*), ссученная девочкой, приступающей к женскому труду, в сочельник во время ритуального диалога. Помимо сакрального времени, пола и возраста ребенка, едва ли не самую значительную магическую силу придает ритуальный диалог: *Шта предеш?* — *Предем...* Пример этот, как и с молочением, единичен и не имеет инославянских параллелей, если не считать, что они еще не обнаружены.

Тема изобилия, преимущественно молока и молочных продуктов, выступает в рождественском обряде принесения воды, известном в зоне Карпат у украинцев (русинов), словаков и поляков, а у южных славян у болгар. У русинов (украинцев) северо-восточной Словакии (села Смолник и Папин) в рождественское утро девушка приносила воду из ручья и, входя в дом, приветствовала всех словами: *Христос раждається*. Хозяйка ее спрашивала: *Што несеш?* — а девушка отвечала: *Масло і сир, кравом нашим дожін*. Диалог произносился три раза, и затем девушка входила в дом. Это делалось, по представлению жителей Столника и Папина, для здоровья скота (Feg. VZSUP, 96). У словаков Верхнего Спиша (северо-восточная Словакия) в с. Каменке в сочельник девушки бегали к источникам за водой. Каждую из них дома ждала хозяйка, которая спрашивала: *Co prinesla?* (Что ты принесла?) и получала ответ: *Maslo, sir, a kravam žir* (Масло, сыр, а коровам плодородие) (Hog. MZPRHS, 486). В средней Словакии еще в первой трети XX в. в сочельник, когда все шло к ужину, хозяин приносил воду и спрашивал: *Všichni jste doma?* (Вы все дома?), на что получал ответ: *Všichni* (Все). И снова спрашивал: *Všechno máte doma?* (Все у вас есть дома?) — и вновь получал ответ: *Všechno* (Все) (CV III, 574). Наконец, поляки из Буковины, реэмигрировавшие после войны 1939—1945 гг. в Нижнюю Силезию, знают обычай, по которому в рождественское утро хозяин шел к колодцу за водой, приносил ее и кропил пучком соломы скот в хлеву. В доме же он кропил своих домашних, при этом хозяйка его спрашивала: *Co niesiesz?* (Что ты несешь?), на что он отвечал: *Wysokie pianie, geste śmietane, okrutny kęs masła, żeby gaździna się spasta* (Высокую пенку, густую сметану, огромный кусок масла, чтобы хозяйка была благословенной) (Kow. ZNRB, 148).

Ритуал-диалог, связанный с внесением воды в дом, может произ-

носиться и при внесении соломы или разных блюд, т. е. без воды. Такое положение наблюдается в группе словацких ритуалов, в которых диалогический текст близок к приведенным выше. Так, в западной Словакии в селах по верхнему течению реки Нитры в сочельник перед ужином хозяйка дергала звонок у входных дверей дома и между ней и находящимися в доме происходил такой разговор. Ее спрашивали: *Čo nesiete?* (Што несете?). Она отвечала: *St'astie, zdravie!* (Счастье, здоровье!). Снова вопрос: *Čo nesiete?* и ответ: *Hojné božské požehnanie!* (Изобильное божье благословение!). И наконец, третий вопрос и ответ: *Čo nesiete?* — *Kráľ'ovstvo nebeské* (Царствие небесное). Затем празднично одетая хозяйка входила в дом, неся решето с яблоками, орехами, медом, облатками (конфетами), с горилкой и освященной водой (Ног. ЗР, 1011). У словаков в Новом Саде в сочельник хозяйка брала в сито (решето) все кушанья, приготовленные для ужина, выходила за двери, стучала в них снаружи и говорила: *Otvorte!* (Откройте!). Из хаты спрашивали: *Kto ste, a čo nesiete?*, а хозяйка отвечала: *Krista Pána narodenie* (Господа Христа рождение). Повторялось это трижды, и затем ее впускали в дом; она входила и ставила на стол все кушанья (Feg. PAMZZC, 442). А в районе Трнавы (западная Словакия) при внесении в дом охапки соломы кто-либо из членов семьи спрашивал: *Čo nesietie?*, а пришедший отвечал: *Božieho baránka!* (Божьего барашка) (Feg. PAMZZC, 443). Наконец у словаков Хонте в сочельник вечером перед ужином хозяйка выходила во двор, становилась у окна, а хозяин спрашивал ее из дому несколько раз: *Čo si žiadaš?* (Что ты хочешь?). Ответы были каждый раз разные, то *včasne kurence* (молодого куренка), то *včasne barance* (молодого барашка) и т. п. (Ног. ЗР, 1012). Любопытна структура некоторых приведенных выше диалогов. В них трижды повторяется вопрос (*Čo nesiete?* или *Čo sie žiadaš?*), но ответы оказываются разными.

Ряд специфических особенностей имеет аналогичный обряд в юго-западной Болгарии, в селах около г. Кюстендила. По свидетельству Й. Захариева, там в сочельник (*Бъдни вечер*), в то время когда вяжут солому, хозяйка подметает в доме по обычаю («колко за адет») пол крест-накрест, затем собирает мусор, кладет его себе за пазуху и идет на двор. По предварительному согласию у порога ее встречает другая женщина из домашних, уже несущая в дом воду в двух кувшинах (*стожни*). При встрече происходит следующий разговор: *Що носиш?* (Что ты несешь?), — спрашивает хозяйка, несущая мусор. — *Сребро и злато* (Серебро и золото), — отвечает несущая воду. Затем следует ответный вопрос: *А ти що носиш?* (А ты что несешь?). *Мет и масло* (Мед и масло), — говорит хозяйка, и они расходятся.

Роль мусора в рождественских славянских обрядах значительна, так же как и на свадьбе. Известно табу на подметание и вынесение мусора в эти дни у сербов, полешуков и у других славян, так же как и действия, соотносимые с культом воды, чаще всего чистой родниковой или колодезной (сербск. *јаковна вода*, болг. *мълчана вода*) в рождественские дни<sup>15</sup>. Кажущаяся на первый взгляд странной связь мусора и воды становится более понятной, если учесть два

основных вида ритуала испытания невесты у славян — принесение воды и подметание дома (хаты) и им подобные действия<sup>16</sup>. Ср. также ниже ритуальные диалоги, произносимые при внесении невестой воды в дом жениха.

К ритуальным диалогам, провоцирующим урожай, следует отнести и полесский обычай вынесения кутьи на стол, зафиксированный в Черниговском уезде в конце прошлого века. В сочельник (на *Голодну кутю*) хозяйка (баба), а если ее нет, то мать хозяина, несет кутью на стол и говорит при этом: *Иде кутя на покутя. Чуєте, дити?* (Идет кутья в красный угол. Слышите, дети?). Дети отвечают: *Чуємо!* — а несущая заключает: *Дай, Боже, шоб уси чули!* Донеся кутью до стола, она садится с кутьей на лавку, двигает (волочит) кутью туда-сюда и при этом стонет: *Ох! Ох! Ох!* Тогда же стучат в стенку и приглашают мороз есть кутью (Грин. ЭМЧСГ II, 22). Лишь южнославянские материалы помогают расшифровать описанное действие. При этом существенными оказываются вздохи и троекратное междометное восклицание: *Ох! Ох! Ох!* Оханье означает, что кутья тяжелая (подразумевается, что «на будущий год она должна быть еще тяжелей»), а двиганье кутьи имеет параллель с сербско-болгарским волочением или тасканием «трапезы», т. е. мешка с яствами. Пример из черниговского Полесья имеет сербскую параллель и в другом отношении. Ответ *Чуємо!* наличествует и в сербском ритуальном диалоге перед празднованием семейного праздника «слава». В Сербии перед началом «славы» приезжают к дому гости, иногда издалека. Пришедший гость кричит перед окном хозяина: *Домаћине!* (Хозяин!), а хозяин ему отвечает: *Чујемо!* (Слышим!). Тогда гость заключает: *И Бог те чуо!* (И Бог пусть тебя услышит!) — и, уже входя в дом, добавляет: *Добро вече и честит свету!* (Добрый вечер, поздравляю с праздником святого-покровителя), на что хозяин ответно приветствует гостя словами: *Добро дошао, ти жив и здрав!* (Добро пожаловать. Будь жив и здоров!) (Бук. ОСБ, 217 без точного определения места; вероятно, Западная Сербия, район Чачка и Ужице).

III. Посещение дома «полазником», ребенком (ангелом), богом, внесение «бадняка», соломы, приглашение к столу бога, семьи и др. Несколько характерных диалогов связано с известным у южных славян, в Панонии и в зоне Карпат обрядом «полазник», хорошо изученным рядом славистов<sup>17</sup>. Текст диалога, в котором участвует «полазник» («первый посетитель»), близок к рассмотренным выше текстам, к монологу «полазника» при действиях с «бадняком» (рождественским поленом) и при других акциях. Любопытно, что в районе Попова Поля (средняя Далмация) в с. Дубляны вечером в сочельник и католики, и православные придерживаются обычая, по которому кто-то из мужчин наполняет мешок соломой, становится у дверей и кричит: *О Радоване!* \* На что хозяин или хозяйка из дому отвечают: *Ајде!* (Давай, входи!). Входящий произносит здравицу:

\* Этим именем в сербской этнической зоне часто на рождество может называться и хозяин, и полазник, и вол-полазник, хотя у хозяина и полазника может быть другое имя.

*Честито ти Бадње вече и шутра Божий и сви дани по Божийу!* (Пусть будет для тебя добрым Сочельник и завтра Рождество и все дни после Рождества) и добавляет: *Ево ја ваљам* (Вот я валяю). Тогда его спрашивают: *А шта то ваљаш?* (А что ты валяешь?) — на что вошедший снова отвечает: *Ваљам сира и масла и сваког добро, ако Бог да!* (Валяю брынзу и масло и всякое добро, если Бог даст). Домашние заключают: *Ваљај, ваљај!* После трехкратного повторения этого диалога входящий вкатывает со двора мешок с соломой и расстилает ее на полу, повторяя три раза: *Ја кућу сламом, Бог нас својом славом!* (Я покрываю дом соломой, Бог нас своей славой, своими дарами!). Этот обряд называется *гобињати кућу* (наряжать дом) (Мић. ЖОП, 144—145). Сама солома почти во всех ритуалах употребляется как символ плодородия и обилия хлеба. В данном случае солома сочетается с действием валяния, которое имеет почти то же символическое значение — способность рождать, плодоносить, как это было видно и из рассмотренных выше примеров. В том же Поповом Поле при внесении в дом «бадняка» произносился следующий диалог. Каждый из трех мужчин, несущих рождественское полено, входя в дверь, кричал: *О, Радоване!* — а хозяин или хозяйка отвечали ему из дому: *Ајде, Радоване!* Мужчина в дверях снова провозглашал: *Сретно вам Бадње вече и шутра Божий и сви дани по Божийу!* (Счастливого вам Сочельника, а завтра Рождества и всех дней после Рождества!) — а хозяин или хозяйка посыпали его зерном и отвечали: *И ти здраво и весело!* (И ты будь здоров и весел!). Так делалось трижды, так как входило трое. Затем хозяин поливал рождественские поленья вином и посыпал их зерном (Мић. ЖОП, 145).

В южной Далмации, в Боке Которской в селе Богдашичи и в городке Прчань полазник-мужчина, обычно родственник или сосед, подходил к дверям дома утром в сочельник, стрелял у дверей, а затем звал хозяина и спрашивал его, были ли в прошедшем году здоровы его домашние, плодился ли скот, плодоносили ли маслины, виноградники, был ли урожай пшеницы, кукурузы, каков был год вообще. Хозяин отвечал последовательно на каждый вопрос всегда, что все было хорошо, а если и не было, то из суеверия не говорил об этом, посылая зло в горы, подальше от дома. Затем полазник входил в дом и клал веточку лавра на стол (Вук. БОБК, 494). К сожалению, собиратель Й. Вукманович не приводит текстов вопросов и ответов, так же как и заклинаний зла и отсылки его в «пустые места». В Черногории в непосредственном соседстве с Бокой Которской в Катунской Нахии на рождество после обедни кто-либо из малых детей со двора, стоя у закрытых дверей, приветствовал домашних: *Добро јутро ви и честит ви Божий* (Доброе утро вам, поздравляю вас с Рождеством). Хозяйка из дома отвечала: *Добра ти срећа и с тобом заједно, а ко си ти?* (И тебе тоже доброй удачи, а кто ты?), а ребенок ей пояснял: *Ја сам анђео Господњи па вам носим мир Божји и сваки берићет* (Я ангел Господний и несу вам мир Божий, всякое обилие и урожай). На это следовал новый вопрос: *А кад си ти анђео, кажи ми како ћемо бити ове године са здрављем и срећом?* (А коли ты ангел, так скажи мне, как у нас в этом году будет со здо-



ровьем и счастьем?). Ребенок отвечал так, как его научили, а спрашивали его о том, что желали испытать или получить в новом году. Ответы «ангела», естественно, всегда были положительными. После диалога ребенка впускали в дом (Рав. Об., 151).

В совсем иной этнической сербской зоне на юге Баната (Воеводина) вечером в сочельник хозяин шел с детьми за соломой тайком, так чтобы никто из соседей его не услышал. На руку он надевал варежку, в которую были насыпаны горсть пшеницы (*жито*), кукуруза, фасоль и положено по кусочку от всех сакральных хлебов и печений. Солому несли в мешке. Хозяин останавливался перед дверьми, стучал, а в доме хозяйка с домочадцами его встречала и спрашивала, что он несет. Он отвечал: *Живот, здравље и напредак* (Жизнь, здоровье и преуспевание). Хозяин входил, хозяйка брала солому для рождественского пирога, который уже стоял наготове в сите, и клала солому, кукурузу и пшеницу под пирог... (Дим. ОПГ, 298). В той же зоне, у тех же банатских гер (банатске Хере), записан другой вариант того же обряда. В сочельник хозяин вносил солому на кухню, где хозяйка, одной рукой принимая солому, а другой держа горящую свечу, входила в комнату и желала присутствующим доброго вечера. На это те, кто был в комнате, отвечали: *Бог ти помогао, шта носиш?* (Бог в помощь! Что ты несешь?) Хозяйка отвечала в свою очередь: *Живот и здравље, сређе и напредка, глота је жива и здрава, а марва да је корисна* (Жизнь и здоровье, счастье и преуспевание, семья пусть будет жива и здорова, а скотина пусть приносит пользу). Затем разбрасывала солому по всем помещениям, постоянно произнося *квоц, квоц*, а остальные вторили *нију, нију* (Дим. ОПГ, 298). Обряд, близкий к описанным, исполнялся в Шумадии, в районе Гружи, в день св. Варвары (4. XII ст. ст.). Еще накануне этого дня варилась каша (*варица*) из разных семян-зерен и бобовых плодов. Утром до восхода солнца кто-либо из домашних спешил к источнику за водой. Источник сначала посыпался кашей-«варицей» со словами: *Варварице варе, а Савице хладе, Николица куса* (Варварин день варит, день св. Саввы холодит, а Николин день кусается), затем черпалась вода и остаток каши уносился домой для съедения. Вернувшись домой, «полазник», ходивший за водой, стучал в дверь, а из дома спрашивали: *Ко луна?* (Кто стучится?). Он (она) отвечал: *Ја сам, ја* (Это я, я). — *А шта носиш?* (А что несешь?) — спрашивали снова, на что следовало последнее пояснение: *Носим здравље, сређу и веселье!* (Несу здоровье, счастье и веселье!). Воду эту пили натошак ради здоровья (Пет. ЖОНГ, 255—256). Пока это единственный известный нам пример совершения обряда в день св. Варвары, а не в рождественский сочельник или на рождество.

В южной Македонии, в Гевгелии, известен ритуал приглашения бога к общей трапезе в рождественский сочельник. По семантике он близок к обряду приглашения и приема «полазника», который обычно воспринимается как посланник высшего начала или его олицетворение. В селах около Гевгелии «хозяин вносит *бадњак* и кладет его на огонь очага без какого бы то ни было церемониала. В это время все домашние в сборе. Они садятся с хозяином около огня и ждут

с полчаса, пока *бадняк* не разгорится. Тогда хозяин спрашивает: *Сите ли сме дома?* (Все ли дома?). — *Сите, сите!* (Все, все), — отвечают ему другие. — *Аз'р ли сте?* (Вы готовы?), — снова спрашивает хозяин. — *Аз'р сме* (Мы готовы) — вновь отвечают домашние. — *Е, тогди, ајде да гу викам дедо Божиќј на вичера* (Ну, тогда давайте я буду звать деда Боженьку на ужин; *Божиќ* означает одновременно и 'Боженька' и 'Рождество'). Затем хозяйка ставит трапезный столик (*софра*) в красный угол (*горњи к'т*), наполняет его яствами, и тогда трое детей берут каждый отдельно хлеб с запеченной старинной монетой, с приготовленной едой (*сарлија*), с фляжкой горелки (*ракија*), идут к дверям и в дверях останавливаются. Здесь младший ребенок с фляжкой начинает: *Ел' дедо Бужикј, да вичерме!* (Приходи, дед Боженька, ужинать!). А старший мальчик, выполняющий роль Боженьки, отвечает: *Вичирајте, синко, нек' ви је слатко!* (Ужинайте, сынок, пусть вам будет вкусно!). Это дети произносят трижды, а потом возвращаются к остальным домашним, которые ожидают, сидя у трапезного столика, и говорят им: *Дубру вечера! Дедо Божиќј не може да дојде, ама ни даде воја пуклон да гу вичерме* (Приятного ужина! Дед Боженька не может прийти, но прислал нам этот подарок, чтобы мы поужинали). Дети кладут на трапезный столик хлеб, приготовленное блюдо и «ракию» и целуют руку всем подряд. Хозяин затем разламывает на кусочки рождественский хлеб со старинной серебряной монетой, предназначая эти кусочки господу богу, ралу, волам, бахчам, виноградникам, домашнему счастью, дому и т. д., и затем раздает кусочки каждому члену семьи (Тан. СНОБК, 82).

В долине реки Струмпы в с. Дабила в сочельник хозяин, окадив поставленные на трапезный стол яства, брал рождественскую лепешку (*Боговата пита, Боговица*), ставил на нее чашу с вином, которую он тоже предварительно окадил, и зажженную свечу, шел к входным дверям (*стара врата*) и говорил: *Дедо Божиќ, ела ни на вечера!* (Дед Боженька, иди к нам на ужин!), а один из его сыновей или хозяйка отвечает: *Вечеряјте, синко, нека ви е наздраве!* (Ужинайте, сынок, пусть вам это будет на здоровье!). Такой обычай распространен в болгарских селах Кюстендилской округи, в селах Цырварица, Грашица и других селах на Пиянеце (Мар. НВ, 308). В селах около города Разлог (Пиринский край) рождественское полено вносит мужчина. Остановившись у домашнего порога, он спрашивает: *Славите ли Млада Бога?* На что женщины и девушки отвечают: *Славиме, славиме! Добре си дошъл!* Тогда мужчина возглашает: *Јазе във къщи (я в дом) и Бог съе мене!*, а все остальные заключают: *Амин. Дай Боже!* (Мар. НВ, 279). Аналогичный обряд бытовал в юго-восточной Болгарии, во Фракии. Там в селе Паша-кьой (Елховско) хозяин, окадив трапезу, крестился, брал бадняк, нес его к очагу и, взглянув в трубу, говорил: *Дедо боже, ела ни на госте да вечераме!* (Дед Бог, приходи к нам в гости на ужин!), а баба (старшая из женщин) отвечала: *Вечеряјте, синко, вечеряјте, нека пълно навсякъде, нека е благословено и на здраво ни!* (Ужинайте, сынок, ужинайте, пусть будет полно всего повсюду, пусть будет все благословенно и нам на здоровье!) (Мар. НВ, 308).

Эти примеры имеют интересные украинско-белорусские параллели. У русских, белорусов и украинцев восточнее Карпат обряд «полазник» неизвестен. В последнее время участниками постоянной Полесской этнолингвистической экспедиции были зафиксированы отдельные ритуальные действия, свойственные полазнику или напоминающие обряд полазника, однако они, конечно, не дают возможности протянуть изодокусу полазника от Балкан через Карпаты в Полесье. Все же некоторые моменты теофании и гадания о будущем в связи с магией первого дня (в сочельник, на рождество, на Новый год, или ранее на Варвару, Игнатия и т. п.), типичные для южных славян, в Полесье обнаруживаются. Славянский и румынский полазник, безусловно, воспринимается как посланник из другого, божественного мира, что выражается в предпочтении, отдаваемом иноверцу, иноплеменнику, при выборе в качестве полазника неискушенного в жизни и безгрешного ребенка, называемого ангелом, и т. п. Отметим, что нередко у южных славян функции полазника выполняет сам хозяин. Точно так же в Полесье хозяин может исполнять роль бога, пришедшего разделить с домашними их рождественскую трапезу. Об этом свидетельствуют давние и новые записи. Так, в Мозырском Полесье еще век тому назад в с. Кочищи, в сочельник с приходом вечера светили огонь в хате и вся семья собиралась на ужин, брали половину сена от кутьи, стелили его на стол, покрывали белым полотенцем и ждали, когда хозяин принесет бутылку горилки и поставит ее на стол. Тогда семья начинала молиться богу, а хозяин брал кутью с горшком, трижды обходил хату и стучал в окно, а женщина спрашивала из хаты: *Хто там стукае?* Хозяин отвечал: *Сам Бог стукуняе*. И постучав в то окно, что против печи, хозяин говорил жене: *Сам Бог стукуняе з теплою мокрою весною, з горачим небурливим летом, с сухою и користною осенью*. Жена должна была завершить: *Просімож до хаты*. В тот же вечер звали мороз есть кутью (Шейн МБЯРНСЗК I/1, 46). Несколько западнее Мозырского края, в Полесье, у Князь-озера, К. Мошинский в канун первой мировой войны записал у восьмидесятилетнего Якима Батана из Дерешевич рассказ о том, как в соседнем с Пуховичами селе (в каком, Батан не помнил, а сами Пуховичи расположены на Князь-озере) «хозяин брал на *Кутье* миску ситы и, обходя с ней хату, стучал в стену. После вопроса изнутри, кто стучит, отвечал: *Сам бог*». К. Мошинский пояснил, что к этому рассказу добавляется анекдот, согласно которому «хозяин, обходя хату, ошибся и вместо ответа: *Сам бог* — крикнул: *Сам черт!* (Mozz. PW, 227). Еще западнее, по свидетельству конца XIX в., в крещенский сочельник «в Кобринском уезде, когда хозяин освящает вечером (5 января) свою хату снаружи, хозяйка в хате спрашивает: *Хто там ходит?* — *Сам буг ходит*, — отвечает хозяин. *А що он робит?* — *Жыто родит*, — следует ответ» (Шейн МБЯРНСЗК III, 380). По тому же свидетельству, в с. Любищицах (ныне Ивацевичского р-на Брестской обл.) «холодные постройки освящают хозяева 6 января (по ст. ст., т. е. на крещенье — *Н. Т.*), и когда хозяин в сопровождении сына входит в гумно, то сын спрашивает: *Повно?* (Полно?). — *Повно*, — отвечает отец, хотя бы на гум-

не ни снопа не было (Шейн МБЯРНСЗК III, 379—380). Наконец, в Ровенском Полесье на Украине (бывший Ровенский повят) в начале нашего века отмечено, что в рождественский сочельник по окончании ужина старший в семье берет кутью с горшком, кусок мела и идет на двор. Из хаты его спрашивают: *А хто там ходеняе?* (А кто там ходит?). А он отвечает: *Сам Господь ступеняе. І хрестіка писнув і куті лизнув* (Сам Господь ступает. И крестик начертил, и кутью лизнул). И тут же рисует мелом кресты на всех дверных стенках «щоб одвадати домових: усяку нечисть» (Дом. НКРТ, 62).

Этот тип диалога не ограничивается Полесьем, а захватывает, видимо, довольно большие территории и на Украине, и в Белоруссии. На белорусском Северо-Западе, на Гродненщине, его зафиксировал Е. Р. Романов. По его свидетельству, на «Дзяды» хозяин троекратно обходит избу с буханкой хлеба в руках, а жена сидит у окна и спрашивает: *«Кто там идзе? — Сам Бог! — Цо несе? — Боски дар* (Божий подарок). Затем хозяин возвращается в хату; все молятся и садятся ужинать» (Ром. МЭГГ I, 44). На крайнем западе украинского этнического массива, на Пряшевщине, у «русинов» в Словакии (с. Нижние Чабаны) в рождественский сочельник в сумерках идут мыться на реку, а хозяйка идет за подойником, чтобы поставить его за стол на лавку... Затем хозяин на полу в хате начинает стучать и греметь (*дуркаты*) плугом и бороной, а хозяйка из чулана спрашивает: *Хто там дуркоче?* И хозяин ей отвечает: *Сам пан Бог вечеряти хоче*. «Это говорится для того, — поясняет собиратель А. Куско, — чтобы Бог и все святые пришли на ужин» (ВОННСВР, 63). Значительно восточнее, у украинцев на Буге (район Грубешова), Ст. Добровольский отметил следующий диалог, исполняющийся в рождественский Сочельник: *Кто іде? — Біг* (Бог). *Што несе? — Пиріг* (Пирог) (Доб. LG, 253). В этом примере диалог доведен до крайне лаконичных вопросов: *хто іде? што несе?* И еще более кратких и рифмующихся ответов: *Біг і пиріг*.

Текст диалога этого типа варьируется мало. Время его произнесения также в основном устойчивое: это рождественский сочельник, а на Гродненщине — «Дзяды». Что касается устойчивого сочетания *Сам Бог*, или мотива хождения бога по земле, то они характерны для белорусско-украинской традиции и широко встречаются вне ритуала-диалога — в заговорах, в календарном фольклоре, в духовных стихах и т. п., на что уже было обращено внимание некоторых исследователей<sup>18</sup>.

К ритуалам-диалогам, направленным на увеличение урожая и приплода скота, следует отнести и интересный по форме ритуал, исполнявшийся в сербском селе Бабичко (Лесковацкая Моравы) также в сочельник. Перед ужином хозяйка делала вид, что рассердилась, и садилась у входных дверей. Хозяин ее звал: *Ајде да вечерамо!* (Давай ужинать!). А она отвечала: *Нећу да вечерам! Козе ми се не козив, свиње ми се не прасив, њиве ми добро не рађају, никој ме не питају за девојке!* (Не хочу ужинать! Козы у меня не котились, свиньи у меня не поросились, поля не дают хорошего урожая, никто меня не спрашивает о девушках!). Хозяин успокаивал: *Ајде, се ће буде арно!*

(Ладно, все будет хорошо!). Этот диалог произносился трижды, и после него хозяйка подходила к трапезному столику — *софре* (Ђорђ. ЖОНЛМ, 344). По своей семантике этот обрядовый акт достаточно определен и ясен, но по своей «отрицательной» форме он уникален. Любопытно, что именно это отрицание четко указывает на связь рождественской трапезы (ужина) с урожаем и приплодом.

IV. У д е р ж и в а н и е д о м а п т и ц ы , с к о т а . Отдельную группу ритуалов-диалогов представляет собой особый, широко распространенный тип, связанный с домашней птицей, прежде всего с курами, в редких случаях с домашним скотом. Этот тип ритуала, как и многие другие типы, входит в рождественский (реже новогодний) славянский обряд в качестве одного из его компонентов, правда, довольно отчетливо выделяющегося. Как и во многих других рубриках, наибольшее число примеров почерпнуто из описаний сербского этнического ареала, что следует в данном случае, видимо, относить скорее за счет его изученности, а не за счет архаичности или исключительности, как это может быть определено для других явлений.

Не имея возможности приводить отдельные описания сербского рождественского обряда в целом из-за их большого объема, что было бы целесообразно и в этом, и в предшествующих случаях, так как указывало бы на место обрядового акта во всей последовательности текста, отметим лишь ближайшие обрядовые действия, прежде всего действия, предворяющие рассматриваемый нами ритуал-диалог. Так, в Сербии в Лесковацкой Мораве, в с. Турековац и в других селах, в сочельник женщины обязательно готовят капустный пирог *зельник*. Та женщина, что его месит (чаще всего хозяйка), руками, вымазанными в тесте, дотрагивается до каждой скотинки отдельно, произнося: *Како што је сваку годину Божић, такој да се сваку годину плоди овај стока* (Как каждый год бывает Рождество, так пусть каждый год плодится этот скот). Затем она со скалкой обходит дом трижды и трижды спрашивает ребенка, который остается в доме: *Куде носив kokoшке?* (Где несутся куры?). На это ребенок отвечает: *У огњиште* (У очага). Пока руки еще в тесте, женщина обходит и все постройки, трясет руками деревья, чтобы они давали плоды и т. п. (Ђорђ. ЖОНЛМ, 339).

В соседней, более северной зоне Алексинацкого Поморавья, по свидетельству Д. Антониевича, «в прошлом был обычай ставить в сочельник ужин на полу, на соломе (теперь это изменилось, и в моравских селах ужин ставят на столе). Поверх соломы в западных селах кладут мешок из козьей шкуры, а затем скатерть. В восточных селах на мешок кладут скатерку, которой обычно прикрывают тесто (*месаль*). Под мешком и соломой находятся шесть кукурузных кочерыжек с зернами. Эту кукурузу хозяйка предварительно кладет в сито и обносит ее три раза вокруг дома, после чего, входя в дом, она спрашивает: *Где вам носе kokoши?* (Где у вас куры несутся?). На это ей отвечают: *У кочину, плевљу, подруму* (В свинушнике, сарайчике для хранения половы, подвале) и т. п. (Ант. АП, 174). Еще севернее, в районе р. Ресавы, отмечен в первый день рождества обычай кор-

мить домашнюю птицу из круга, сделанного веревкой, которой была перевязана рождественская солома. В с. Плажане (около города Деспотовац и знаменитого монастыря Манасия) хозяйка в первый день рождества захватывает веревку ногой и втаскивает ее в дом. Тогда хозяин спрашивает хозяйку: *Шта то вучеш?* (Что ты тащишь?) а она отвечает: *Вучем kokoшке за мноm у кућу* (Тащу куриц за мной в дом). На это он снова задает ей вопрос: *Где ти носе?* (Где они у тебя несутся?), а она ему в ответ: *Ту ми носе, у подруму, у кући* (Здесь несутся, в подвале, в доме) (Кост. НОР, 203). Обычай кормить домашнюю птицу из круга широко распространен и в Сербии, и в других славянских зонах, однако с ритуальным диалогом он сочетается редко. Как видно из примера, записанного в Ресаве, в нем контаминированы два диалога, из коих первый связан с волочением, тасканием урожая, а второй можно воспринимать как заговор, чтобы куры неслись в нужном месте. Таким отдельным диалогом и вообще достаточно автономным и обособленным обрядовым актом является ритуал, исполняемый на рождество перед самой утренней зарей черногорцами из района (племени) Куча. Там, по свидетельству С. Дучича, хозяйки заговаривают (*бајају*), чтобы куры лучше неслись и чтобы они не неслись вне дома, таким образом, что одна из женщин выходит во двор, становится перед домом и зовет хозяйку: *Селе Мирјано!* (Сестрица Мирьяна!), а хозяйка откликается: *Ево ме!* (Я здесь!). Тогда первая продолжает: *А ће ти kokoшке сносе?* (А где у тебя куры несутся?), на что хозяйка в ответ: *По кошева и по пендера!* (В хлевах и на окнах). Эти вопросы и ответы повторяются три раза подряд (Дуч. ЖОПК, 238). Обряд этот зафиксирован и значительно западнее Черногории в Буковице в Далмации. Там на Рождество по предварительному сговору кто-то из детей спрашивает хозяйку: *Мајо, де ти kоке носе?* (Мама, где у тебя несутся курочки?), на что хозяйка отвечает: *У пендџеру, више полјице, и киџи* (На окне выше полки, в доме). Так повторяется три раза (Arg. Buk., 35).

Наконец, в Южной Шумадии, в зоне Грузии, чтобы куры неслись, исполняется очень краткий диалог: *Кво, кво — Пију, пију*. Он включен в обряд несения соломы в дом, который состоит в следующем. В Грузии вслед за торжественным и ритуально осложненным несением рождественских поленьев (*бадњака*) вносится солома с теми же ритуальными действиями, что и при несении бадняка. В с. Драче при этом еще предварительно солома трижды обносится вокруг дома. Вносящий в дом солому произносит *Кво, кво* (подражание куриному квохтанью), а дети, выдергивая солому из связки, отвечают: *Пију, пију* (подражание пisku цыплят) (Пет. ЖОНГ, 225—226). Этот обряд широко распространен у южных славян, но чаще всего и *кво, кво*, и *пију, пију* произносятся одновременно, не диалогически. Несколько особняком оказывается единственный известный нам сербский ритуал «выкапывания яиц». На Косовом Поле на Новый год одна из женщин брала лопату и ходила вокруг дома, понемногу роя землю, а другая женщина в это время спрашивала: *Шта копаш?* (Что ты роешь?) — *Конам јаја* (Рою яйца), — отвечала первая. Так следовало повторять три раза (Деб. ОСНКП, 283). В ряде приведен-

ных описаний указывается на преграду между сторонами, участвующими в диалоге. Это — либо окно, либо порог или дверь. В рассмотренных ранее ритуалах это был пирог или пироги (хлеб), сноп либо тот же порог и дверь.

К сожалению, материал вне сербохорватской этническо-языковой зоны небогат, хотя и интересен из-за ряда существенных деталей. Так, в южной Македонии, в районе города Гевгелия, ритуал имеет отношение ко всей семье и связан с магическим действием, направленным на то, чтобы семья была вкупе весь год. Вечером в сочельник хозяин вносил бадняк и клал его на горящий очаг без каких-либо церемониалов. В это время вся семья оказывалась в сборе, садилась вокруг очага и смотрела, как начинал гореть бадняк. Спустя полчаса, когда все еще сидели у очага, хозяин спрашивал: *Сите ли сме дома?* (Мы все дома?) — *Сите* (Все), — отвечали ему остальные. *Аз'р ли сте?* (Вы готовы?), — снова спрашивал хозяин. *Аз'р сме* (Готовы), — отвечали ему домашние. *Е тоди, ајде да гу викам додо Божикј на вичера* (Ну тогда давайте я буду звать на ужин деда Рождество; дословно — деда Божка).

У восточных славян в Полесье обнаруживаются довольно точные соответствия описанным сербским обрядам, но выявляется и своя специфика. Так, по сведениям П. В. Шейна, в бывшем Мозырском уезде в с. Мелешковичи в сочельник «для того, чтобы куры неслись дома, а не где-нибудь в чужом дворе, после ужина делают из чего-нибудь обруч, кладут его на землю и затем выкладывают в его круг оставшуюся от ужина кутью. Один из членов семьи выходит в это время на двор и говорит под окном: *Добрый вечер!* А в избе отвечают: *Добре здоровье!* Далее стоящий под окном говорит: *А гдзе ваши куры нясуцца?* В избе отвечают: *Под печчем* (под печью). Это повторяется три раза. Потом выпускают кур, которые должны поклевать кутью из обруча» (Шейн МБЯРНСЗК 1/1, 40). Немного юго-западнее, в соседней зоне Овручского Полесья, в с. Тхорин (близ местечка Словечно), нами было записано, что на Богатую кутью (вечером 13 января или 31 декабря ст. ст.) после ужина хозяин оставался в хате, а хозяйка выходила на двор, стучалась в окно и спрашивала: *Добры вѣчур кума!* *А де ваши куры несущца?* На что из хаты отвечали: *В сараи*. Затем следовал вопрос о коровах: *А де ваши коровы пасущца?* и ответ: *На грудку*. Наконец о пчелах: *Де ваши рои седають?* — *Де на хвои, ци на грушы* (запись 1981 г. у Федоры Ильиничны Пиддубной). Вопросы и ответы у окна должны быть повторены три раза. Они, помимо прочего, интересны тем, что диалогическая магия распространяется на коров и на пчел. Особое внимание к пчелам вообще характерно для Полесья. В с. Выступовичи Овручского р-на курам дают от верхней части рождественской кутьи и при этом спрашивают: *Где ваши кури несущца?* На что получают ответ: *У хлее, у току* (запись А. А. Плотниковой, 1981 г.). В другой полесской зоне, на Ровенщине, в с. Глинном Рокитновского р-на в тот же вечер Богатой кутьи при тех же обстоятельствах кто-либо из членов семьи выходил из хаты, подходил к окну, стучал в него и говорил: *Добрый вечер!* Хозяйка из хаты отвечала: *Добрый вечер*. И далее из-за окна следовал вопрос:

Де ваши куры несутся? А из хаты ответ: *На току!* На что следовало заключение со двора: *Нехай несуться да и до дому ідуць!* Затем по той же модели шел ритуальный разговор о коровах: *Де ваши корови пасуться? — Там на грудку! — Нехай пасуться, да й до дому ідуць!* В том же селе Глинном мог ритуально исполняться другой вариант диалога: *Де куры несуться? — На хати! — Де волю пасуться? — У дубыщах!; А свынї пасуться? — На вулиці.* Считалось, что, если назвать желаемое место выпаса, весь скот и птица будут держаться этого места и не будут отбиваться от дома (запись Л. Н. Виноградовой, 1978 г.).

Из западнославянских зон, к сожалению, в нашем распоряжении имеется незначительное число примеров. Так, в низменной части юго-восточной Словакии, в Земплине, в сочельник (после ужина хозяин дома выходил на двор, затем подходил к двери, дергал звонок и спрашивал: *Doma vam kurki, huši, doma?* (Дома ли у вас куры, гуси, дома?), на что хозяйка отвечала: *Doma, doma.* Хозяин заключал: *Ta naj še doma trimaju* (Так пусть же держатся дома) и вновь спрашивал: *A nešu še, nešu?* (А несутся ли они, несутся?). На что хозяйка вновь отвечала. *Nešu, nešu!* (Несутся, несутся), а хозяин вновь заключал: *Bodaj še furt nešli* (Бог дай, чтобы все время неслись). Диалог повторялся трижды (Olej. *Doma vam*, 8). А у поляков-гуралов в зоне Нового Сонча на рождество хозяин расстилал сено на столе и разбрасывал его по полу. Затем садился на пол, подбирая под себя сено, как наседка в гнезде, и спрашивал хозяйку: *Czy się niosą gęsi, kury, kaczkі?* (Несутся ли гуси, куры, утки?). А хозяйка отвечала: *Niosą i jest nadzieja, że jeszcze lepiej nieść się będą* (Несутся, и есть надежда, что будут нестись еще лучше) (Mag. WS, 529).

На русском Севере в конце 20-х годов А. М. Астахова записала текст, который она назвала заговором, «имеющим назначение заставить корову ночевать дома». Приведем его сполна: «Первый гром зарежит, одной на шоске, другой в трубу голову запихать и зареветь: *Илья Пророк, дома ли корова ночевала?* Та, что на шоске: *Дома, дома.* Так до трех раз» (с. Кеврола, Аст. ЗИРП, 59). Северно-русский пример имеет особую ценность для понимания исторического развития ритуального диалога, так как он не имеет календарной приуроченности, а связан с первым громом и с мифологическими представлениями об Илье-пророке как о небесном пастыре-пастухе, пастушем небесный скот и тем самым имеющем отношение к земному скоту. Во всем этом проступает очень большая архаика.

По данным Г. Г. Шаповаловой, в Нерехте (Костромская обл.) в страстной четверг существовал обычай, по которому утром выходила во двор девушка (девочка) в одной рубашке и верхом на помеле трижды прыгала вокруг дома, не переступая ногами, а в доме у окошка сидела старшая хозяйка. Остановившаяся у окошка, девочка со двора спрашивала: *Бабушка Марфа! Скотинка дома?* На что получала ответ из-за окна: *Дома, дома!* (такая сцена зафиксирована в этнографическом фильме о русских весенних обрядах Г. Г. Шаповаловой). Этому соответствует свидетельство М. Филиповича о том, что у сербов в северо-восточной Боснии в зоне Маевицы



(село Пирковци) «был обычай... (отдельные люди его помнят) на рождество утром, перед тем как начинают месить рождественский пирог «чесницу», хозяин выходит на двор нагишом и трижды обегаёт дом. У порога каждый раз хозяин спрашивает, где коровы («говеда»), где привязаны волы и о других домашних делах. Хозяйка, которая остается в доме и месит «чесницу», должна на все вопросы точно отвечать. А для того чтобы из дому кто-либо не выходил и не увидел нагого хозяина, к дверям ставится треножник в качестве знака, что нельзя выходить» (Fil. Maj., 181).

В последних трех примерах, как и в некоторых из приведенных в начале статьи, видна общеславянская тенденция к календарному закреплению ритуалов, бывших ранее окказиональными или связанными с магией первого дня (первого крика и т. п.). У сербов они закрепились за зимними (рождественскими) праздниками, у русских — преимущественно за весенними.

Смысл рассмотренной группы ритуалов-диалогов, относящихся к домашней птице и к скоту, — привязанность к дому, к определенному месту. С этой группой согласуется и диалог, магической целью которого является обеспечение приплода в определенное время. Он зафиксирован в юго-восточной Черногории в Горней (Верхней) Краине, примыкающей к Скадарскому озеру, где на рождество вводили вола-полазника в дом, гадали о будущем урожае по тому, как упадет рождественский пирожок (*калач*) с рога этого вола. Кроме того женщина, ухаживающая за скотом (*планинка*), брала вертел, звала хозяина, шла вместе с ним в хлев (*шталу*) и, потирая вертелом шею коровы, спрашивала хозяина: *Говедару, кад ти краве воде?* (Пастух, когда у тебя коровы гуляют?), а он отвечал: *Око Видова дне* (Около дня св. Вида, 15.VI ст. ст.). Затем она снова спрашивала: *Говедару, а кад ти се теле?* (Пастух, а когда они у тебя телятся?) и получала ответ: *Око Никоља дне* (около дня св. Николая, 6 декабря ст. ст.). Затем хозяин посылал за кумом или добрым другом, чтобы тот пришел в качестве полазника (Бур. ОНОГК, 199).

Интересен и болгарский окказиональный обряд-заговор, исполняющийся в случае пропажи телянка, коровы и т. п. По свидетельству Х. Вакарелского, в южной Фракии, в селе Балык-кьой (Дедеагашко), когда терялась скотинка, «вгоняли» три уголька в кастрюлю, положенную на бок, загоняли последовательно один уголек за другим, как будто скотинку в загон. Один человек загонял, а другой спрашивал: *Какво фкарваш?* (Что ты загоняешь?). Первый отвечал на это: *Телету* (теленка, или иную скотинку, которая потерялась). *Karai, karai, da gu zatorm!* (Гони, гони, чтобы его запереть!), — заключал другой. Диалог произносился трижды по числу угольков. Загнав угольки в кастрюлю, закрывали ее крышкой, считая, что скотинка таким образом должна найтись (Вак. БТМБ, 285).

V. Угроза бесплодным фруктовым деревьям, яловым коровам, неюской птице. Среди магических действий, направленных на вызывание урожая и изобилия, особое место занимают устрашающие акции, объектом которых оказываются неплодоносящие садовые деревья. Только в од-

ной зоне — северно-македонской — устрашение распространяется не только на плодовые деревья, но и на птицу, коров, ульи, рало, квашню, бочку, амбар и т. п.

У сербов обычай «зарубания» плодового дерева исполняется, как правило, на рождество. Еще до рождественского обеда двое выходят в сад, подходят к фруктовому дереву, не приносящему плоды. Один из них замахивается топором, а другой его спрашивает: *Шта то хоћеш?* (Что ты хочешь?) — *Хоћу да сечем* (Хочу срубить), — отвечает тот, что с топором. *Зашто?* (Почему) — снова следует вопрос. *Што не рађа* (Потому что не дает плода) — слышится ответ. — *Немој сећи, родиће!* (Не руби, будет плодоносить!) (Бук. ОСБ, 242). Такова основная схема сербского обряда, которая зафиксирована, вероятно, в определенном населенном пункте, но он автором записи не указывается. Однако известно, что на юге Шумадии в районе Гружи, прежде всего в Верхней Груже, а иногда в Нижней, полазник посещает (*полази*) также фруктовый сад (*воћњак*). При этом он несет в варежке *жито* (пшеничные зерна) и *вариво* (кутью из разных зерен), а на плече топор. *Житом* и *варивом* он осыпает фруктовое дерево и замахивается на него топором, чтобы срубить его. После этого сопровождающий полазника спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?). Полазник отвечает: *Оћу да посечем ову воћку јер неће два роди!* (Хочу срубить это фруктовое дерево, так как оно не дает плода). — *Остави је, ове године ће родити* (Оставь его, в этом году оно будет плодоносным), — заключает ассистент «полазника» (Пет. ЖОНГ, 228).

Как видно из второго текста, диалоги почти что аналогичные. Некоторое отличие в реалиях (сакральных предметах) и в заклинании наблюдается в районе Чачка (с. Придворице), где, по свидетельству Д. Д. Йовашевича, на рождество до обеда хозяин шел в сад и воловьим рогом бил по стволу дерева, которое не давало плода, произнося: *Ја тебе рогом, ти мене родом!* (Я тебя рогом, ты меня плодом). Некоторые тем не менее берут топор и идут срубить неплодоносящее дерево. Как только хозяин взмахнет топором, кто-нибудь из домашних вскрикнет: *Не сеци, родиће!* (Не руби, родит!). Это все должно быть исполнено три раза, тогда, по представлению сербских крестьян, дерево будет плодоносным (Јов. ОЧК, 179). Во втором случае диалог уже утрачен, так как, судя по описанию, тот, кто «зарубает», производит это действие молча.

В селах восточнее реки Моравы в Алексинацком Поморавье утром рано на рождество в садах жгут солому. При этом один из участников ритуала горящей соломой опалает ствол дерева, а другой замахивается топором и слегка бьет им по стволу, произнося следующие слова: *Хоћеш ли да родиш или не?* (Будешь ты плодоносить или нет?), на что первый отвечает: *Хоћу, остави ме!* (Буду, оставь меня в покое!). Д. Антониевич свидетельствует, что «в прошлом этот обычай исполнялся в большинстве сел и притом не при помощи соломы, а с зажженной лучиной от «бадняка». Тот, кто держал в руках топор, произносил: *Хоћу да посечем, јер прошле године није родила* (Хочу его срубить, оно не дало плодов), на что другой отвечал: *Не, ове године ће родити* (Нет, в этом году оно даст плод). Затем часть лучины

оставалась на дереве, а то место, где оно было зарублено топором, слегка поливали фруктовой водкой — «ракией» (Ант. АП, 170).

На юго-западе Старой Сербии, в Метохии и отчасти в верховьях Моравы, аналогичные ритуалы почти сто лет тому назад наблюдал И. С. Ястребов. По его свидетельству, в моравских селах перед рождеством «ночью, когда прокричат первые петухи, глава дома начинает жарить на огне поросенка... Другие мужчины, исключая того, который возится с поросенком, разыгрывают другую комедию и, главное, пресерьезную. Один из них берет топор, а другой — немного соломы, и оба выходят из избы в фруктовый сад. Подойдя к фруктовому дереву, один из них замахивается на него топором, как бы намереваясь срубить его; а другой, с соломой в руках, начинает умолять: *Немој, брате, ако Бога знаш!* (Бога ради не трогай!). — *Не, нек види и нек позна, како не рађа,* — говорит мужчина с топором (т. е.: Нет, пусть знает, что значит не приносить плодов). Мужчина с соломой убеждает, говоря: *Хоће, брате, убудуће рађати.* При этом мужчина с топором без дальнейших разговоров ударяет им дерево по коре слегка, а другой спешит обвязать его соломой с целью убедиться впоследствии, будет ли оно приносить плоды с будущей весны» (Ястр. ОПТС, 34). «В других селах Подримы и Косова, — продолжает И. С. Ястребов, — вышеприведенный фарс исполняется братом и сестрой. Брат грозит дереву посечь его, а сестра защищает, говоря в ответ на угрозы брата: «Хочу родить!». После троекратного вопроса и ответа брат ударяет топором сливу, а сестра начинает его умолять, говоря: *Аман, брале (брате) остави је још ову годину* (Ну, братец, пощади ее еще в этом году. — *Н. Т.*) — и затем обматывает сливу соломой» (Ястр. ОПТС, 35). Наконец, в Средской (Сретечской. — *Н. Т.*) и Сирничкой «волостях» (*жупах.* — *Н. Т.*), по наблюдениям того же И. С. Ястребова, «утром рано в день Рождества Христова дети запасаются нарочно приготовленными калачиками и отправляются в фруктовый сад или, лучше сказать, к своим фруктовым деревьям. Здесь какой-нибудь взрослый юноша ударяет по каждому дереву калачиком и спрашивает с угрозой: «Хочешь ли приносить плоды?» Его сверстник на это отвечает: «Хочет!» Тогда первый все-таки ударяет топором о дерево, а другой перевязывает рану (зарубину. — *Н. Т.*) соломой» (Ястр. ОПТС, 37).

Северо-восточнее и восточнее описанных зон находится сербская зона Верхней Пчини (Горња Пчиња), в которой наблюдается тот же ритуал (Фил.-Том. ГП, 93). Близки к описанным и обряды, зафиксированные на западе сербской этнической территории, в Боснии. Так, в Семберии (крайний северо-восток Боснии) в сочельник остатки внесенной в дом соломы несли в сад и ими украшали сливы «ради плодородия». Если слива или орех не давали плодов, один из домашних брал топор, а другой плодovou водку — ракию, и оба шли к сливе. Тот, у кого был топор, замахивался и говорил: *Сад ћу те посјећу!* (Сейчас я тебя срублю), а другой возражал: *Немој сјећи, узми ракије. Родиће.* (Не руби. Возьми водку. Она даст плод). Это повторяется три раза с убеждением, что дерево в будущем будет плодоносить (Кажм. Семб. 94). То же самое можно наблюдать в районе Бани Лу-

ки (с. Попуже около Стоиче — северо-запад Боснии), где перед началом рождественского обеда двое молодых мужчин, обычно пастухи, идут в сливовый сад и один из них подходит к сливе и зарубает ее ствол, а второй его спрашивает: *Шта то сијечеш?* (Что ты рубишь?). Первый отвечает: *Сијечеш шљиву* (Рублю сливу). Снова следует вопрос: *Зашто је сијечеш?* (Почему ты ее рубишь?) и ответ: *Сијечеш, чеће да роди* (Рублю, не хочет плодоносить). Наконец, второй заключает: *Немој је сјећи, родиће*. Это повторяется и с другими сливовыми деревьями (Rak. NVPJ). У черногорцев, живущих в Которской Бухте (Бока Которска) в селах Столиво и Шкаляри, утром в сочельник кто-либо из домашних брал топор, меч или большой нож и угрожал плодovому дереву: *Ако нећеш рађати, посјећу те!* (Если не дашь плода, срублю тебя), а его ассистент, тоже из домашних, останавливал его словами: *Родиће, немој је сећи!* (Родит, не руби его). В городке Рисань этот обряд выполнялся утром на рождество хозяйкой, которая выходила с топором, и ее мужем-хозяином (Вук. БОБК, 495).

Нет сомнения, что рассматриваемый обряд широко бытовал и бытует до сих пор в Болгарии. Мы, однако, располагаем довольно скудным материалом по этому вопросу. Известно, что на юго-западе Болгарии в Кюстендилском крае в рождественский сочельник двое мужчин выходили в сад — один с топором, другой с соломой. Они становились у плодового дерева друг против друга, и тот, кто был с топором, спрашивал другого, несшего солому: *Тая ли черница не е рачала?* (Эта чернушка не дала плода?). *Тая е* (Эта), отвечал второй. Тогда первый замахивался топором, как будто хотел срубить сливу и говорил: *Ја сѣга чу ја отсечем!* (Сейчас я ее срублю!). На это другой умоляюще просил: *Не мој сѣга, молим ти се она неће вѣчим да не рача. Ете ја кеви́л чу се ванем за неја. Прости ву!* (Не падо сейчас, прошу тебя, она не будет больше бесплодной. Вот я сейчас за нее возьмусь! Прости ее!). *А-а-а,—* ворчал тот, что с топором, — *чу ја отсечем!* (А-а-а, я ее срублю!). Наконец тот, что выходил с соломой, вымаливал прощение у «согрешившей» сливы и повязывал ее соломой со словами: *Па не мој да ме усрамиш! Не видиш ли да не бѣ ја, оваја лудетина беше те отсѣкла* (Не посрами меня! Разве ты не видишь, что если бы не я, этот сумасшедший бы тебя срубил). Если хозяин имел много плодовых деревьев, он не повязывал солому на всех деревьях, а только на некоторых, считая, что этим повязаны все деревья (Зах. КК, 165). В соседней софийской зоне в сочельник перед ужином кто-либо из домашних шел в сад с топором и, подходя к бесплодным деревьям, замахивался им, а компаньон его останавливал. При этом происходил такой разговор: *Ще пресека това дърво!* (Я срублю это дерево!), — говорил первый. *Защо ще го пресечеш?* (Зачем ты его будешь рубить?), — спрашивал второй. *Оти не ражда!* (Потому что не дает плодов), — объяснял первый. *Остави го! Отсега ще ражда* (Оставь его, отныне оно будет плодоносить), — урезонивал второй. Это повторялось еще два раза. Таким же образом угрожали бесплодным женщинам и детям, не научившимся ходить. При этом кто-то из мужчин взмахивал топором и произносил: *Ще пресека тия нозе! Оти не ходят?* (Я отрублю эти ноги! Почему они

не ходят!). Другой мужчина ему отвечал: *Немой, немой, сега ще про-  
ходят!* (Не надо, не надо, сейчас они начнут ходить). Так говорилось  
три раза, затем разрывалась красная нитка, связывавшая до этого  
пальцы на ногах (Арн. БНП, 29). На противоположном конце Бол-  
гарии, на северо-востоке, в Добрудже, недавно зафиксировано, что  
в отдельных селах 1 марта по ст. ст. (день св. Евдокии) «зарубают»  
(*засичат*) бесплодные деревья. При этом С. Генчев обратил особое  
внимание на ритуал в с. Соколово, по которому в сад выходили маль-  
чик с топором и девочка с ситом. Девочка касалась ситом ствола  
бесплодного дерева, а мальчик замахивался на него топором и гро-  
зился его срубить, на что девочка говорила: *Не го сечи, то ще роди*  
(Не руби его, оно даст плод) (Ген. ПОО, 324). Новым моментом в со-  
коловском обряде является употребление сита (через сито просеи-  
вают муку), а также временная привязанность — 1 марта по ст. ст.  
Эта дата в старину относилась к новому году по так называемому  
мартовскому летосчислению, и связь ее с ритуалом-диалогом понят-  
на, так как некоторые ритуалы непосредственно выражают магию  
первого дня (см. выше), а некоторые опосредствованно. Все же заклю-  
чительная пожелательно-заклинательная часть вербального текста  
ритуала — «пусть в будущем году» и т. п. — указывает на существ-  
венность временного момента.

Среди южнославянских примеров интересен еще случай, когда  
ритуал производится 1 февраля по ст. ст. (на св. Трифона). В Пи-  
ринском крае в селах около Разлога на св. *Трифун* после обрядовых  
действий, описанных выше, хозяин останавливался у виноградного  
куста, который минувшим летом дал мало плода, и трижды грозил  
ему тем, что срежет его, на что хозяйка каждый раз отвечала: *Не я  
барай, тя ще роди тази година!* (Не трогай ее, она родит в этом го-  
ду!). Р. Дражева поясняет, что в разлогских селах в это же время  
*трифуняшат* (дословно «трифонят»), т. е. угрожают бесплодным де-  
ревям в садах, в то время как в других селах Пиринского края этот  
ритуал исполняется на *Кбледа* или *Сърва* (Васильовден), т. е. на рож-  
дество (25 декабря ст. ст.) или Новый год (1 января ст. ст.), как и во  
всей Македонии (Драж. КПО, 435). Однако в северной Македонии,  
в Скопской Котловине, и в южной в районе Гевгелии акт устрашения,  
как отмечалось выше, направлен не только на плодовые деревья, но  
и на многие другие предметы, живые существа, продукты и даже на  
людей. Вера Кличкова, автор подробного и во многом образцового  
описания рождественских обрядов в селах Скопской Котловины, пи-  
шет, что в сочельник (*Бадна вечер*) перед самым ужином хозяйка идет  
«зарезать кур» (*да ги засече кокошките*).

«Зарезание» производится таким образом: хозяйка вместе с дру-  
гой женщиной из семьи берет топор и идет в курятник, взмахивает  
три раза топором, произнося следующие слова: *Што да сечам дали  
кокошките или што?* (Резать ли мне кур или что иное?). Другая отве-  
чает: *Не ги сечи кокошките, ќе носат јајца, ќе квачат, ќе ни се ведат  
пилци* (Не режь кур! Они будут нести яйца, будут кудахтать, будут  
выводить цыплят!). Этот обычай исполнялся ради здоровья и при-  
плода домашней птицы (*на тикето*). «Зарезание» могло производить-

ся и с другим домашним имуществом — бочками, амбарами, ульями, плодовыми деревьями и т. п. Когда «зарубают» бочки, говорится: *Бочва да сечеме, дали вино?* (Бочку будем рубить или вино?). Другая женщина отвечает: *Вино сечи, бочва не сечи, ќе ја п'лниме со вино!* (Вино зарубай, бочку не руби, будем ее наполнять вином!). Когда «зарубают» амбар, говорится: *Амбар да сечам, али жито?* (Амбар рубить или хлеб в зерне?). Другая отвечает: *Жито ќе сечеме, амбар не сечеме, ќе го п'лниме со жито!* (Хлеб в зерне будем рубить, амбар не будем рубить, будем его наполнять хлебом в зерне). Когда «зарубают» плодовые деревья, произносится следующее: *Ал ќе родиш, ал ќе те сеча?* (Или будешь приносить плоды, или я тебя срублю?). Другая женщина отвечает: *Немој, не ме сечи, ќе родам и уште повише!* (Не надо, не руби меня, я дам плоды и больше прежнего!). Эти обряды исполняются ради урожая и изобилия в доме (Клич. БОСК, 213—214).

По свидетельству С. Тановича, в селах вокруг Гевгелии «в канун рождества «режутся» коровы, куры, рало, квашня и т. д. Это делается так. Хозяин берет топор, замахивается им и говорит: *Ваја крава ки ја закољум, оти не се теле* (Эту корову я зарежу, потому что она не телится). А другой, который сопровождает хозяина, просит и заклинает его оставить корову в покое, так как она на будущий год постарается его удовлетворить. Хозяин как бы немного успокаивается, добреет и говорит: *Е, ајде да а уставум, дил ми така велиши!* (Ну, ладно, я ее оставлю в покое, коли ты мне так говоришь!). Потом он идет к кобыле или к буйволице и, если та не жеребится или не телится, повторяет то же самое... Затем «режут» рало и над ним говорят так: *Воја рало не оре арно и не донесуве 'ного бирикјето, ки гу закољум!* (Это рало не пашет хорошо и не приносит урожай, я его зарежу!). И в ответ: *Аман, џанум, ним гу кајдисуви. Уд сега на наки арно ки оре, и бирикјет ки са чине!* (Душа моя, не жертвуй им. С этих пор оно будет хорошо пахать и приносить урожай!). И снова вопрос: *Велиши оти арно ки оре?* (Говоришь, что будет хорошо пахать?). И ответ: *Ки оре!* (Будет пахать!). И, наконец, заключение: *Е, арно, ајд' да гу уставум за ваја година* (Ну, хорошо, давай оставлю его на этот год).

«Резня» может быть произведена и с мужчинами, женщинами и детьми, особенно с больными. Хозяин с топором становится у больного, замахивается и говорит: *Воја човек (или воја дете) не уздравеје, туку да гу закољум, па да се куртулисум уд него* (Этот человек-мужчина (или этот ребенок) не выздоравливает, так отделаюсь от него), ему возражают: *Сак'н, ним гу закољуви!* (Нет, не режь его!). И тогда следует заключение: *На, утре е Ново Лето, Господ ки му даде ново здраве, ки уздравеје!* (Да, завтра Новое Лето, и Господь ему даст новое здоровье, он выздоровеет), и далее: *Ама да л' ки уздравеје?* (А выздоровеет ли он?). — *Ки уздравеје човек!* (Выздоровеет человек!) — *Ајде да гу уставум и да му простум сега, ама утре застра сакум на нога да го видум!* (Давай оставлю его в покое и прошу ему все сейчас, а завтра утром я хочу видеть его уже на ногах!). Точно так же «режут» и фруктовое дерево, и счастье и т. д. Пока хозяин с напар-

ником занимаются этим, хозяйка готовит ужин (Тан. СНОБК, 84).

Обряд устрашения плодовых деревьев у восточных и западных славян совпадает по форме и содержанию с южнославянским обрядом. Он широко распространен в полесском и карпатском ареалах. На Карпатах у пряшевских русин (с. Нижние Чабины, Земплинской жупы) в сочельник (*на Святый вечур*) двое мужчин с топором идут к неплодоносящему дереву. Один из них берет топор в руки и говорит: *Я того строма зрубам* (Я это дерево срублю), а другой на это отвечает: *Дай му поки, вин уже буде родити* (Оставь его пока, оно будет плодоносить). Затем они кнутом бьют дерево, чтобы оно испугалось и стало давать плоды (ВОННСВР, 63). Несколько восточнее в с. Горяны близ Ужгорода в сочельник перед ужинном хозяин берет солому и вяжет его деревья, чтобы был богатый урожай фруктов. Неплодоносные деревья при этом устрашаются определенным способом. Хозяин берет топор, а хозяйка *баницу* (род пирога или ватрушки), и они оба становятся у ствола дерева. Хозяин хочет срубить дерево и угрожает ему: *Рубаю тя*, а хозяйка умоляющим голосом ему отвечает: *Не рубай його, не рубай, оно буде родити*. Затем возвращаются в хату, куда приносят елку и зажигают свечи (ВОННСВР, 16—17). Восточнее, в бывш. Подольской губернии, почти век тому назад зафиксирован тот же ритуал. «Накануне Нового года вечером хозяин сада перевязывает все деревья, а особенно неплодородные, соломенными перевязками и, подходя к каждому такому дереву, ударяет его обухом топора, приговаривая: *Як не будеш родити, то буду рубати*. В это время жена хозяина, стоящая сзади, отвечает: *Ай, не рубай, послухаю и буду родити*. На Новый же год, выметенный из комнаты сор выбрасывают под неплодовые деревья, приговаривая: *Непотрібному непотрібне!* Этим, по свидетельству Данильченко, желают как будто бы устыдить неродящее дерево» (Дан. ЭСПГ, 10). П. Ефименко приводит еще подобные примеры с указанием, что обряд исполняется в сочельник (Еф. СМЗ, 45). Число примеров, относящихся к ритуальной угрозе плодовым деревьям, на украинской этнической территории можно было бы умножить. Отметим только, что в тех же Нижних Чабинах около Пряшева в сочельник устрашают не только плодое дерево, но и гусыню, которая не хочет сидеть на яйцах. Ее кладут на лопату и говорят: *Я тому гуску посаджу до пеца* (в печь), а другой отвечает: *Не саджай ей, она уже буде сидити на яйцах* (ВОННСВР, 62—63). √

У поляков, живущих на реке Рабе между Гдовом и Бохнем (юго-восточнее Кракова), вечером в сочельник домашние вили из соломы перевясла и шли с ними в сад. Там они подходили поочередно к каждому фруктовому дереву и трижды приветствовали его словами: *Niech będzie pochwalony Jesus Christus!* (Слава Иисусу Христу!). На что сами себе отвечали, но от имени дерева: *Na wieki wieków. Amen!* (Во веки веков. Амины!), а потом спрашивали: *Drzewino, czy śpisz, czy żyjesz? Christus się nam narodził* (Дерево! Спишь ли ты или ты жив! Христос родился). *Jak śpisz, to staj na ten nowy Rok!* (Если спишь, то вставай на Новый год!). После этого обращения они обвязывали деревья перевяслем, крича во все горло: *Będzie rodziła, nie usinaj!* (Бу-

дет родить, не руби!). — *Nie będzie rodzita, — utnij ją!* (Не будет родить, сечи ее!). Это обычно сопровождалось ударами топора о ствол дерева. Такие призывы обычно слышались в одно и то же время во всем селе (Świąt. LN, 66). Несколько южнее, в польских Бескидах в окрестностях Гурпей Рабки (северо-западнее Нового Тарга), ранним рождественским утром хозяин выходил с топором в сад и, приложив топор к плодovому дереву, громко кричал: *A zetne cie, zetne cie!* (Срублю тебя, срублю тебя!), а хозяйка, стоявшая поблизости, на это отвечала: *Nie ścinaj, bo będzie rodzito* (Не руби, потому что будет родить). Так происходило трижды у каждого дерева (Ul. BNGZ, 100). Устрашение плодовых деревьев в сочельник при помощи ритуала-диалога известно и в других польских зонах — прежде всего на юго-востоке в селах Жешовского воеводства и на севере, в Вармийско-Мазурской зоне. У словаков в Земплине (юго-восточная Словакия) в сочельник после диалога о курах (см. выше) хозяин шел в сад к неплодоносящему дереву и, угрожая топором, говорил: *Budzeš rodic, abo ñe?* (Будешь приносить плоды или нет?) и т. д. (Olej. DVK, 8). Число примеров из западнославянской зоны также, надо полагать, могло быть значительно большим.

Единственный имеющийся в нашем распоряжении пример с великорусской этнической территории в достаточной мере любопытен. В быв. Болховском у. Орловской губ. в обряде, совершаемом при отёле, есть такой акт. При перенесении телянка через порог произносился ритуальный диалог на приплод в будущем. На каждом пороге, пока несли телянка в избу, задняя женщина била по голове переднюю: *Будешь телиться каждый год? — Буду. — Что отелишь? — Телушку. — Держи полушку!* — и давала в руки копейку-другую (Арх. кн. Тенишева № 1092, 8—9).

VI. Уничтожение хищных зверей (волков, лисиц, медведей), птиц (ястребов, орлов), кротов, змей, мышей и др. Довольно компактную и семантически четко обособленную группу ритуальных диалогов представляют собой так называемые «уничтожающие» или «замыкающие» диалоги, или магические действия, которые, судя по материалу, характерны главным образом для южных славян и лишь отчасти для славян восточных. Они направлены на уничтожение или радикальное ограничение действия хищных животных, птиц и паразитирующих насекомых и вредоносных явлений в растительном мире. Основными объектами магических действий оказываются: волк, лисица, крот, мыши, змея, орел, ястреб, кобчик, ворона, галка, сорока, воробей, спорынья. Исполнение этого диалога и сопутствующих ему магических действий также связано преимущественно с рождественскими праздниками.

Согласно свидетельству И. И. Джукановича, который, к сожалению, не уточняет места бытования описываемых им сербских рождественских обрядов, в сочельник (*на Бадњи дан*), пока жарится на вертеле поросенок (печеница), не пользуются ложками и вилками: все они связываются и при этом говорится, что этим завязываются птицам клювы, чтобы они не клевали *жито* (пшеницу, рожь) и не



похищали цыплят... Все это убирается при уходе из дому того, кто должен срубить *бадняк*. Одна женщина все собирает и связывает, а другая ее спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?). И получает ответ: *Купим и вежем, да свежем јастребове, вране и друге тичурине, да преко године не хватају пилиће* (Собираю и связываю, чтобы завязать ястребов, ворон и других птиц, чтобы они в течение года не ловили цыплят). Связанные ложки и вилки вешаются около курятника. На следующий день та же женщина встает и до солнца все убирает и моет, а тряпку привязывает к ветке дерева. В сочельник также убираются гребень и иглы (Бук. ОСБ, 238). Тот же И. Н. Джуканович добавляет, что в сочельник «пастухи перед сном связывают вместе свою обувь, чтобы скот весь год был вкупе, вместе. Один из пастухов в сочельник воздерживается от еды, завтракая только до рассвета (*једноуди*), и держит весь день камушек под языком. К вечеру хозяйка или женщина, ухаживающая за скотом (*станара*), выносит гребни и ставит их около дома в проходе для скота, с обеих сторон прохода по гребню. Пастух, воздерживающийся от пищи, кладет свой пояс от одного гребня до другого и прогоняет весь скот так, чтобы он вошел в хлев, переступая через пояс. Когда скот окажется дома, «станара» окадит скот ладаном. После этого она спрашивает пастуха: *Шта чуваш под језиком?* (Что ты хранишь под языком?) — *Камен*, — отвечает пастух. Снова вопрос: *Зашто чуваш камен под језиком?* (Почему ты хранишь камень под языком?). *Чувам га да вуцима закаменим уста и ноге, те да не иду у нашу стоку* (Храню его, чтобы у волков окаменели пасти и ноги и чтобы они не появлялись среди нашего скота), — отвечает пастух, вынимает камень изо рта и бросает его за спину. Пастух поднимает с земли пояс и опоясывается им, а «станара» берет гребни и затыкает их над дверьми, где они остаются до Нового года и лишь тогда вносятся в дом. Затем «станара» дает пастуху медовый пирожок (*колач са медом*) (Бук. ОСБ, 238)<sup>19</sup> Некоторые элементы этого довольно сложного обряда (прогон через пояс, прогон между двух гребней) напоминают очистительные и охранительные обряды со скотом во время эцизоотии и т. п., так называемую сербскую *волујску богомољу* и др.<sup>20</sup>

Не менее интересные магические действия, связанные с камнем, зафиксированы в Сербии в районе гор. Ужице, точнее около гор. Пожеги (Пожешки крај). Там на рождество хозяйка, приготовив сакральный рождественский пирог (*чесницу*) и поставив его на горячие угли очага, берет отрезанные ножки петуха, зарезанного накануне, запикивает между когтями по одному большому уголку, потом кладет ножки на пол около пирога, так чтобы когти были ближе к огню, и около когтей каждой петушиной ножки раскладывает по три камушка. В это время кто-либо из домашних входит через дверь, обращенную на запад, в дом и спрашивает: *«Шта то радиш? (Что это ты делаешь?)»* — *Прљим свраке и јастребове* (Смолю сорок и ястребов), — отвечает хозяйка. — *Прљи, прљи у камен удариле!* (Смоли, смоли, пусть они убьются на камне!). — *И ја то желим* (И я этого хочу!), — соглашается хозяйка» (Теш. КНО, 433). Существовало, что в некоторых селах того же региона «в петушиные когти

кладется камень, и, так как он тяжелый и может выпасть, когти подносят к огню, и они сжимают камень. Затем ими делаются разные разводы по горячему пеплу очага. При этом исполняется тот же диалог. Петушиные ноги засовываются в восточную стенку курятника, чтобы защитить домашнюю птицу от хищных птиц (Теш. КНО, 433). Несколько восточнее, в районе гор. Чачак (с. Трешьевица), «на рождество утром до восхода солнца хозяйка зарезает курицу, отрезает ей обе ножки и опалает их на огне. При этом снаружи мужской голос пазывает ее по имени и спрашивает: *Шта то печеш?* (Что ты опалашь?). Она отвечает: *Печем орлу ноге, нокте, кльун* (Опалая орлу ноги, когти и клюв). А хозяин снова говорит: *Пеци, пеци, нигде га не било!* (Опалай, опалай, чтобы его вовсе не было!). Это, по свидетельству информаторов, делается для того, чтобы хищные птицы не нападали на домашних птиц» (Юв. ОЧК, 185). В другом селе того же района (с. Кошутняк) в сочельник все домашние выходят в помещение, соседнее с тем, где зажжен очаг, и лишь один остается с горящими «бадняками». Он раскачивает и тербит очажную цепь, а из-за двери его спрашивают: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?). Он отвечает: *Завезујем* (Завязываю). *Шта завезујеш?* (Что завязывашь?), — снова слышится вопрос; *Завезујем вуку уста!* (Завязываю волку пасть), — следует второй ответ. На это собеседник за дверью восклицает: *Завежи, нек су му завезана намртво!* (Завяжи, пусть она будет завязана намертво!). Диалог произносится три раза. Его цель — предотвратить появление волков в загоне и уберечь от них овец (Юв. ОЧК, 184). Этот весьма древний обряд, вероятно, является первоисточником рождественского обряда завязывания цепью или веревкой ножек стола, о котором как неясном и трудно разрешимом историко-генетически писал П. Г. Богатырев<sup>21</sup>

В зоне, расположенной несколько восточнее гор. Чачак, — в Герже (Южная Шумадия) в сочельник после ужина перед сном бьют пестом в ступе. Хозяйка при этом спрашивает: *Шта то тучеш?* (Что ты бьешь?). Тот, кто бьет, отвечает: *Тучем птицама ноге, канце, кљунове и крила* (Бью птицам ноги, когти, клювы и крылья. — Пет. ЖОНГ, 227). На следующий день, на рождество, до всех иных ритуальных действий идут за водой для домашних нужд. Обычно это делает девушка, которая в правой рукавице несет *жито* (зерна пшеницы или ржи) и *вариво* — сваренные зерна разных злаков, фасоли и т. п. Содержимым рукавицы она обсыпает источник или колодец и произносит: *Добро јутро хладна вода, и честити Божић!* (Доброе утро, холодная вода и честное Рождество!). Взяв воды в посудину, она по дороге отламывает веточки кизила и вербы с почками и несет их домой. Дома с вербовой веточкой она направляется к очагу, и хозяйка ее спрашивает: *Шта то радиш?* (Што ты делаешь?). На что следует ответ: *Пожарујем нокте лисици и кртици, вранцу и коцу, свраки и чавки, орлу и вуку* (Опалая когти лисицы и крота, сороки и галки, орла и волка) (Пет. ЖОНГ, 228). Наконец, юго-восточнее, на значительном удалении от упомянутых зон, в районе Лесковацкой Моравы, зафиксированы диалоги, направленные на истребление мышей и кротов. В сочельник в селах Горни Стопани и Турековац

полазник или хозяин, прежде чем класть *бадняк* на огонь в очаге, при-  
слоняет его к стене (перпендикулярно поленьям, горящим в очаге).  
За огнем следит хозяин или полазник. При этом хозяин спраши-  
вает домашних: *Куде су ви поганци?* (Где у вас мыши?). На это ему  
отвечают: *У воденицу!* (На мельнице!) (Ђорђ. ЖОНЛМ, 343).  
А в первый день рождества рано до солнца многие идут в поле к тем  
местам, где появляются кроты, и исполняют следующий ритуал.  
Один берет в руки мотыгу и начинает копать. Другой его спраши-  
вает: *Шта копаиш?* (Что ты копаешь?). Первый отвечает: *Копам крти-  
це* (Копая кротов). Так делается три раза, затем на вскопанном  
месте выкапывается крест и поливается вином. Затем едят хлеб, мясо  
и закупают их вином (Ђорђ. ЖОНЛМ, 349).

Нетрудно заметить, что обряд из Лесковацкой Моравы отражает  
уже иную традицию, в то время как западнее Грузии и Златибора  
в Боснии; в бывшей Высокской нахии (северо-западнее Сараева),  
интересующий нас ритуал-диалог напоминает западносербский тип.  
В Высокской нахии на рождество утром женщина (хозяйка) начи-  
нает немного вязать. Кто-то другой должен ее спросить: *Шта то ра-  
дишиш?* Она отвечает: *Плетем* (Плету). Тогда следует еще вопрос:  
*Шта плетеш?* и ответ: *Плетем лисици уста и ноге* (Заплетаю лиси-  
це пасть и ноги). Женщина продолжает плести, и ее снова спраши-  
вают: *Шта радишиш?* и т. д. Она отвечает: *Плетем јастребу уста и но-  
ге*. В третий раз она отвечает, что заплетает рот и ноги вороне (Фил.  
ЖОНВН, 128). Того же типа и обряд, зафиксированный в конце  
прошлого века в Славонии, в Отоке, согласно которому в сочельник  
во время ужина какая-нибудь женщина брала иголку с ниткой и на-  
чала крест-накрест зашивать край скатерти. При этом другая жен-  
щина ее спрашивала: *А шта ти то шијеш?* (А что это ты шьешь?).  
На что первая отвечала: *Вуку зубе, ајдуку руку!* (Волку зубы, разбой-  
нику руку). Это делалось, по свидетельству славонцев, чтобы защи-  
тить людей от разбойников, а скотину от волков (Lov. Otok, 392).

Любопытен и сербский ритуальный диалог против змеи из с. Жупа  
(вероятно, близ гор. Кралево), приводимый С. Трояновичем в его  
известной монографии о культе огня у сербов. По его свидетельству,  
в с. Жупа в первую субботу великого поста (*Тодорова субота*, день  
св. Федора Тирона) старшая женщина в доме берет красную шерстя-  
ную нитку и иглу. Держа нитку в правой, а иглу в левой руке, она,  
закрыв глаза и положив руки за спину, вдевает нитку в ушко игол-  
ки. После этого кто-либо из домашних садится около старшей жен-  
щины у огня и говорит ей: *Боди, боди!* (Коли, коли!). А старшая жен-  
щина, тыча иглой в твердый камень у огня, отвечает: *Бодем, бодем!*  
(Колю, колю!). *Шта бодеш?* (Что ты колешь?), — следует вопрос, на  
что вновь слышится ответ: *Змији очи* (Глаза змеи). Наконец, начавшая  
диалог говорит: *Избоди је да је није!* (Исколи ее, чтобы ее не было!).  
И старшая женщина заключает: *Избодох је и није је* (Я ее исколола,  
и ее нет). После этого той же иглой каждому домочадцу на одежде  
вышивается из той же нитки красный крестик, и он его носит весь  
год для здоровья (Трој. Ватра, 232—233). 713

В восточной Герцеговине около Требинья в с. Любинье у католиков в сочельник на раннем рассвете резали барана, положив его на рождественские полена — «бадняки». При этом хозяин выходил из дома и обращался к тому, кто оставался в доме и резал барана, со словами: *Sta to radiš?* (Что ты делаешь?), на что получал ответ: *Evo koljem ovna, da mi sa njim izadje iz kuće svaka hrdja* (Вот режу барана, чтобы с ним в доме исчезло всякое зло, всякая беда) (Марк. ВОПВН, 21). Здесь диалог произносится при ритуальной жертве, к тому же предназначенной для того, чтобы окропить бадняк кровью.

Болгарский материал дает относительно однородную картину, отличающуюся от сербской. И хотя число болгарских примеров, имеющих в нашем распоряжении, меньше, чем из сербского ареала, существенно, что эти примеры зафиксированы в двух достаточно удаленных друг от друга зонах — тырновской, габровской и шуменской на севере и фракийской на юге (к ним следует причислить и переселенцев из Фракии в Добрудже). Во всех болгарских примерах исполнение ритуального диалога связано не с рождением и сочельником, а с датами, им предшествующими, с народными праздниками — октябрьскими и ноябрьскими (по ст. ст.). Магия ритуального диалога рассматриваемого типа у болгар направлена на мышей, волков и медведей в животном мире, а в мире растительном — на спорынью. Эта магия играла столь значительную роль, что те дни, когда она производилась, получили названия «мышин ден», «мишов ден» (мышин день), «вълчи празници» (волчий праздники) и т. п.

По свидетельству Д. Маринова, в Тырновской округе (с. Церова Кория) в рангелов ден (день св. Михаила Архангела 8 ноября ст. ст.) вечером при заходе солнца, как это делают в других селах, на мишин ден (св. Нестора Солунского 27 октября ст. ст.) старшая женщина в доме берет кал (коровий? — Н. Т.), смешанный с небольшим количеством глины, мажет трубу над очагом и зажмуривается. Другая женщина из домашних ее спрашивает: *Какво мажеш, бабо?* (Что ты мажешь, бабушка?) или *майко, стрино* (мать, тетка) в зависимости от тех родственных отношений, в которых спрашивающая находится с самой старшей женщиной. А старшая отвечает: *Маж на дивеча очите да не види, ушите да не чуе и устата да не хане* (Мажу диким зверям глаза, чтобы они не видели, уши, чтобы не слышали, и рот, чтобы не кусали). Под словом *дивеч* (дикие звери) подразумеваются волки и медведи. Это повторяется три раза. После этого та же старуха начинает связывать очажную цепь, и другая женщина снова ее спрашивает: *Какво вързваш, бабо?* (Что ты завязываешь, бабушка?). На что следует ответ: *Вързвам на дивеча устата да ги не отвара и краката да не ходи* (Вязу диким животным пасть, чтобы они ее не разевали, и ноги, чтобы не ходили) (Мар. ПВ, 520). 14

Недалеко от Преслава (с. Риш) праздники, называемые волчьими (вълчи празници), празднуются восемь дней, начиная со дня св. Мины (11 ноября ст. ст.). Так же и в гор. Панагюриште. В с. Пиргос Русенской околии вълчи празници празднуются пять дней, начиная с 11-го ноября. В некоторых домах начинают эти праздники на следующий день после дня св. Михаила архангела (9 нояб-

ря втория ден на рангелов ден). В с. Поплеш Габровской околии эти праздники называются «рангелови празници» и празднуются всю неделю, начиная со второго дня после рангелова дня (10 ноября ст. ст.). Всю неделю не прядут и не шьют. Утром на первый праздник одна из находящихся в доме женщин берет иглу и нитку и выходит за двери. Там она зашивает заднюю часть полы рубашки, а другая женщина ее спрашивает: *Какво, шиеш тамо?* (Что ты там шьешь?). Первая женщина отвечает: *Шия на мечката и на вълка устата и очите!* (Зашиваю медведю и волку пасть и глаза!). Затем она закалывает иглу на пазухе (Мар. НВ, 524). В районе Адрианополя (Одринско) в селе Софулар волчьи праздники начинались в день св. Дмитрия Солунского (26 октября ст. ст.) и длились шесть дней — три постных и три скоромных. В канун дня св. Дмитрия (*срещу ден*) зашивают и мажут, чтобы зашить пасть и замазать глаза волкам. Одна из женщин шьет, а другая ее спрашивает: *Какво шиеш?* (Что ты зашиваешь?). — *На вълка устата!* (Пасть волка!), — следует ответ. Затем вопрос: *Какво мажеш?* (Что ты мажешь?). И снова ответ: *На вълка учите* (Глаза волка). В селе Кадынкьой, расположенном недалеко от Софулара, волчьи праздники праздновались двенадцать дней от дня св. Михаила (*Хрангелувден*). В пастушеских семьях в это время не работали, а в других понемногу трудились. Ножницы должны были быть 12 дней закрыты, чтобы волчьи пасти не раскрывались (Вак. БТМБ, 447). В той же Южной Фракии, в селе Голям Дервент, день св. Екатерины (24 ноября ст. ст.) считался как «мишкин празник». В этот день утром женщины брали кусочек полотна и зашивали его. Одна шила, а другая ее спрашивала: *Какво шиеш?* (Что ты шьешь?) и получала ответ: *Съшивам на мишките устата!* (Зашиваю мышам рты!). Затем зашитый кусочек полотна бросали в огонь. Потом одна из женщин начинала мазать глиной в доме в двух-трех местах, а другие женщины ее спрашивали: *Какво лепиш?* и получали ответ: *На мишките учите!* (Мышам глаза). Наконец, зажигали немного ржаной соломы и носили ее по дому «от блох» (Вак. БТМБ, 448).

Аналогичные обрядовые действия зафиксированы в Добрудже. Там переселенцы из Фракии и с Балканского хребта из с. Козичино празднуют «мышьиные дни» после дня св. Дмитрия (26 октября ст. ст.) и редко (в селах Калиперово, Мали Извор) в чистый понедельник (*Песи понеделник*) после масленицы (*Сирни заговезни*). Этот день называется *мишовден*, или *мишинден*. В этот же день женщины не работают — не вяжут, не прядут, не ткут. В сундуки не кладут и из сундуков не берут одежду, чтобы их не проели мыши. Всюду, где празднуются мышьиные дни, хозяйка мажет в доме земляной пол целиком, или только около очага, или у дверей, в четырех углах и у очага, или же мышьиные норы. Другая женщина в доме ее спрашивает: *Какво мажеш?* И получает ответ: *Мажа на мишките очите и устата*. В с. Калиперово складывают посудины в мешок и развязывают его, чтобы «связать мышам глаза» (Ген. ПОО, 340). Более двух недель спустя перед кануном рождественского поста (на св. апо-

стола Филиппа 14 ноября) в Добрудже начинаются волчьи праздники (Вълчы, Вълски празници), которые кончаются спустя несколько дней. В эти дни женщины не должны работать с шерстью — прясть, ткать, чтобы волки не резали овец, шить мужскую одежду, чтобы волки не съели носящих ее мужчин и чтобы мужчины, погребенные в этой одежде, не превращались в вампиров (*да не върколѣсат*). Не режут ножницами и не разводят их концы, чтобы не разевались волчьи пасти. Вообще женщины не работают с острыми предметами и не стирают, чтобы не было пены и не пенились волчьи пасти, т. е. волки не бесились.

Наряду с запретами производится и ряд предохранительных действий от волков. Еще вечером в канун волчьих праздников хозяйка связывает ножницы шерстяной ниткой и прячет их. При этом переселенцы из Фракии эти действия сопровождают следующим диалогом. Вторая по старшинству в семье женщина спрашивает: *Какво вързваш?* (Что ты связываешь?), на что первая (старшая, хозяйка. — Н. Т.) отвечает: *Вързвам на вълци устата* (Связываю волкам пасть). В некоторых селах хозяйка мажет пол и при этом ее спрашивают: *Какво мажеш?* (Что ты мажешь?) на что она отвечает: *Мажа на вълците очите* (Замазываю волкам глаза). Чтобы «запереть волкам пасти», собирают все замки от дома и хозяйственных построек и запирают их (Ген. ПОО, 341).

Весьма интересен и во многих отношениях показателен окказиональный профилактическо-магический диалог, связанный с посевом, точнее с так называемым «вынесением семени» (*изнасяне на семе*). В Добрудже в с. Алфатар, в котором живут переселенцы из Фракии, когда уже запряжена повозка с посевным семенем, хозяйка выходит во двор и сыплет у повозки и около запряженной скотины горящие угли и пепел. На этих углях и пепле жарилась сакральная лепешка-пирог (*пита*), которая целиком отвозится в поле, а сами угли выносятся или на хлебной лопатке, или на лемехе (*ѐмеш*). В отдельных случаях при этом действии кто-либо из домашних спрашивал хозяйку: *Какво гориш?* (Что ты жжешь?) — на что та отвечала: *Главна горя* (Жгу голову). В с. Дуранкулак хозяйка выливали еще вслед за повозкой котел (ведро) воды (Ген. ПОО, 353). Это единственный известный нам случай магической борьбы с вредителем — болезнью хлебных злаков тем же путем, путем диалога, что и с хищными животными, вредящими скоту, и мышами, вредящими продуктам и одежде.

Ритуальный диалог, направленный на отгон или уничтожение вредителей, известен и у словенцев. Однако мы располагаем лишь одним примером, зафиксированным Вилко Новаком на крайнем северо-востоке Словении, в Прекмурье, у так называемых «рабских словенцев». Там в сочельник после трапезы кто-либо из мужчин шел в дровяной сарай и разрубал несколько поленьев. При этом его спутник спрашивал, что он делает на самом деле. На что следовал ответ: *Dehorje odganjam od hiše!* (Гоню от дома хорьков!) (Möd. VUOS II, 98).<sup>15</sup> Существенно, что этот обряд, как и у сербов, приурочен к рождественским праздникам.

В те же рождественские праздники у русин-украишцев в северо-восточной Словакии в зоне Маковицы (севернее Пряшева в округе местечка Бердеева) в сочельник во время ужина, когда подают капусту, один из членов семьи спрашивает: *Добра капуста?* — а другой отвечает: *Нит!* (Нет!), — на что первый отзывается словами заклинания: *Та най* (=так пусть) *i гусеницям не буде добра!* (Грив. НЗМ, 152). Это пока единственный зафиксированный случай, когда диалог направлен против гусениц.

Западнославянский материал в нашем распоряжении отсутствует. Что же касается материала восточнославянского, то он тоже небогат и, возможно, плохо собран, возможно, частично утрачен. Однако два обряда, бытовавших весной на юрьев день в быв. Поречском и Краснинском уездах Смоленской губ. и в с. Мошкове быв. Оршанского уезда Могилевской губ., обряда, богатых со стороны вербальной (словесной) и акциональной (действенной), достаточно развитых и разносторонних, связанных с началом выгона скота, показывают, что восточным славянам был известен ритуал-диалог, направленный против вредоносной деятельности «зверя» (очевидно, волка, может быть, и медведя).

В. Н. Добровольский свидетельствует, что на Смоленщине «перед выгоном скота на Егория хозяин и хозяйка зажигают «страсную» свечу перед иконами, накрывают стол чистой скатертью, кладут на него целый круглый хлеб, ставят на стол полную солонку соли и молятся богу. Потом хозяин берет икону св. Георгия, страстную свечу, а хозяйка хлеб с солью и обходит на дворе кругом весь свой скот, приговаривая: «Святой Ягорий батюшка, здаем на руки тябе свою скотинку и просим тябе — сохрани яе от зверя лютого, от человека лихого». Затем кладут на землю под ворота замок и ключ, «чтобы пасть звериная была так крепко заперта, как запирается замок на ключ». А икону ставят над воротами и выгоняют скот на улицу, где пастух уже снова обходит все стадо с иконой Николая-чудотворца, также говоря: «О, святой Никола-батюшка, сдаю на поруки все стадо и прошу тебя — сохрани его от зверя лютого!» После этого все гонят скот в поле, имея в руках вербы; там хозяйки дают пастуху и подпаскам сало и яйца, из которых они приготавливают тут же, в поле, яичницу. Когда яичница бывает готова, пастух назначает, кому из его подпасков быть зайцем, кому — слепым, кому — хромым, кому — замком и кому — колодой, расставляет их всех кругом стада; после этого берет приготовленную яичницу и идет с нею прежде спрашивая у зайца: *Заяц, заяц, горька ли осина?* Заяц отвечает: *Горька!* — *Дай Бог, чтоб и наша скотина для зверя была горька.* Потом спрашивает у слепого: *Слепой, слепой, видишь ли?* Слепой отвечает: *Не вижу!* — *Дай Бог, чтоб и нашу скотинку не видела зверинка.* Дальше спрашивает у хромого: *Хромой, хромой, дойдешь ли?* Хромой отвечает: *Не дойду!* — *Дай Бог, чтобы и зверинка не дошла до нашей скотинки!* Дальше спрашивает у замка: *Замок, замок, разомкнешься ли?* Замок отвечает: *Не разомкнусь!* — *Дай Бог, чтобы у зверя не разомкнулись зубы для нашей скотинки.* Наконец спрашивает у колоды: *Колода, колода, повернешься ли?* Колода отвечает:

*Не повернись! — Дай Бог, чтобы и зверь не повернулся к нашей ско-тинке!* Таким порядком пастух обходит стадо три раза. После этого все действующие лица садятся и съедают яичницу, а затем немного погода, еще задолго до вечера, пастух гонит скот обратно в деревню, где уже на улице начинается пляска как на Радонице (Доб. ЕДСГ, 150—151; ср. более раннюю запись в транскрипции, приближенной к говору, Доб. СЭС. IV, 161—162).

Аналогичный обряд еще в 70-х годах XIX в. наблюдал П. В. Шейн. Он отметил, что пастухи обходили стадо дважды: утром, как и везде, с иконой и вербой и вечером с яичницей. Для яичницы собирались в деревне яйца, молоко, сало и др., и затем жарили ее в поле на костре. При этом собирали стадо, один из пастухов со сковородкой и яичницей обходил стадо. За ним шли «выбранные» другие пастухи, получившие определенные роли: «нехто зайцьм, хто крывым, хто сляпым, хто колодой, а хто кукушкой». Тот, кто нес яичницу, спрашивал: *Защ, защ, ци горка осинька? — Горка! — Нихай жа наша скоцынка так будзиць горка воўку!* И далее: *Крывы, крывы, ци дайдишь ты? — Не, не дайду, ни вижу! — Нихай жа воўк ня видзиць нашый скоцыны. — Колода, колода, ци пыверницца ты? — Не, ни пывярнуса. — Нихай жа воўк ни пыверницца ды нашый скоцыны. — Колода, колода, ци гнила ты? — Гнила. — Нихай жа у воўка зубы будуць гнилы* и т. д. (Шейн, МБЯРНСЗК I/1, 169). Этот ритуал-диалог уже привлекал внимание ученых то как своеобразный «заговор», относящийся к обрядовой поэзии и привязанный к календарному циклу (В. П. Петров), то как «драматическое действо» в магическом обряде, совершаемое по закону подобия (П. Г. Богатырев)<sup>22</sup>. Нет сомнения, что он может быть интерпретирован по-разному, однако в тематических рамках нашего исследования особый интерес представляют мотивы слепоты (ср. замазывание глаз), замыкания (ср. замыкание пасти), неподвижности (ср. завязывание ног), наконец, хромоты (ср. легенды, верования и представления о хромом волке — старшем волке и т. п.). Интересно, что эти мотивы связаны вместе и построены в определенной последовательности.

VII. Уничтожение, лечение болезней, заговоры. К рассмотренному типу ритуала-диалога близко примыкает другой тип диалога, направленный на прекращение или искоренение различных болезней. Как правило, этот тип причисляется к заговорам и в качестве таковых фигурирует в некоторых описаниях и фольклорно-этнографических коллекциях. Между тем классический народно-медицинский заговор всегда окказионален, т. е. исполняется и произносится во время болезни, в то время как часть ритуалов-диалогов, направленных на избавление от болезней, календарно привязана. Так, в Сербии в районе гор. Чачак (*Пожешки крај*) в сочельник к вечеру разжигают большой огонь в очаге. Затем в сумерки выгоняют скот из хлева. Вдоль порога кладется цепь для волочения чего-либо, а к притолкам двери с двух сторон прислоняются тыльной стороной гребни и зажигаются две восковые свечи. Затем скот возвращается в хлев, гребни складываются, свечи гасятся и все это с цепью вместе кладется под ясли, где и лежит семь



дней до Нового года (до 1 января ст. ст., т. е. до *Малог Божића*). Это делается для того, чтобы скот имел железное здоровье (*да би стока имала говздено здравље*). В некоторых селах той же зоны этот обычай исполняется на рождество, до восхода солнца. Скот гонят веточкой от бадняка. Когда скот выгнан из хлева, другие домашние спрашивают погоняющего: *Шта то ћераш?* (Что ты гонишь?). — *Ђерам шушкавац!* (Гоню гангрону!) — *Gangrena emphisematosata*, — слышится в ответ. *Ђерај, ћерај и ја велим да га нема!* (Гони, гони, и я хочу, чтобы ее не было!), — заключает тот, кто спрашивал (Теш. КНО, 430). Ср. описанный выше обряд прогона скота в записи И. Н. Джукановича.

В той же западной Сербии в районе горного массива Златибора на рождество лопаткой от «печеницы» (жареного барана и т. п.) и веткой от «бадняка» бьют скот по спине, чтобы выгнать все болезни. По старому обычаю это делает пастух с «планинкой» — хозяйкой, занимающейся летом молочным хозяйством на горных выпасных лугах. Хозяйка во время ритуала спрашивает пастуха: *Шта то ћераш?* — (Что ты гонишь?). — и, получив ответ: *Ђерам болест из оваца (говеда, свиња)* (Гоню болезнь из овец (рогатого скота, свиней), — заключает: *ћерај, ћерај, ћерај, да је није!* (Гони, гони, гони, чтобы ее не было!). По новому ритуалу все это производит один хозяин, трижды приговаривая: *Ја те осука, неће те шушкавац!* Я тебя ударил, «шушкавац» (*Gangrena emphumesatosata*) тебя не возьмет!) (Цоб. ОЈОСГО, 124). Редукция одного из двух действующих лиц ведет к утере диалога и к значительной трансформации обряда.

Остальные известные нам сербские обряды лечения скота от болезни ритуальным диалогом окказиональны, т. е. выполняются в случае болезни скота. Так, например, в юго-восточной Герцеговине в Поповом Поле, если скотинка припухнет, считают, что ее жаба (лягушка) припучила (задула). Такую болезнь скота зовут «жабина». От нее ворожат так. Одна женщина становится на порог хлева, а другая берет нож или бритву и проводит ножом, как бы зарезая жабу с верха головы скотинки до хвоста. При этом та, что стоит на пороге, спрашивает: *Шта то радиш* (Что ты делаешь?). — *Ево, парам жабину* (Вот, режу, распарываю жабину), — отвечает женщина с ножом. *Парај, пропарај, баци у купину, под путину!* (Режь, разрежай, брось в ежевику, у дороги!), — заключает задавшая вопрос, а женщина с ножом ведет свой «разрез» обратно от хвоста к голове. Тогда женщина у порога спрашивает то же самое. На третий раз женщина ведет ножом с хребта вниз под брюхо и возвращает нож к хребту с другой стороны, произнося все те же слова. Закончив манипуляции с ножом, женщина снимает повязку (платок) или шапочку с головы и бьет ею скотинку. При этом другая женщина, что у порога, спрашивает: *Шта то бијеш?* (Что ты бьешь?) — на что слышится ответ: *Ево бијем жабину* (Вот, бью жабину), — и заключение спрашивающей: *Убиј, пребиј, па баци у купину, под путину!* (Убей, забей и брось в ежевику, у дороги!). И этот диалог произносится трижды. Совершив все это, полагали, — поясняет Л. Мичович, — что жабина пройдет (Мић. ЖОП, 253). Другой вариант этого диалога был запи-

сан М. Д. Слипчевичем в с. Самоборе, в Гатачком Поле. В Самоборе, если овца разболеется так, что лежит распластавшись, говорят, что ее «схватили жабины». Тогда ее валият на спину, и один пастух шапкой как бы распарывает ей живот и говорит: *Парам, парам жабине* (Режу, режу жабины); а другой пастух отвечает: *Парај, парај, док испараи!* (Режь, режь, пока не зарежешь!) — на что первый отзывается почти теми же словами: *Парам, парам док испарам* (Режу, режу, пока не зарежу). Затем выпускают овцу, бегут за ней, преследуя ее, бросая вслед за ней шапки и крича: *Бежите, жабине, убише вас капетине!* (Бегите, жабины, убили вас шапки). Это повторяется несколько раз (Slij. Samobor, 205). Судя по другим описаниям, исполнение ритуала может быть троекратным.

Наконец, неподалеку от Попова Поля в районе Боки Которской, в Грбле, если ребенок долго не мог начать говорить, то его «немоту» лечили тем, что клали его в мешок и обносили трижды вокруг дома. При этом один нес ребенка в мешке, а другой его спрашивал: *Шта носиш?* (Что ты несешь?) — на что получал ответ: *Носим врећу ријечи* (Несу мешок слов) (ВГ, 13).

Любопытный способ лечения людей зафиксирован у черногорцев в зоне Боки Которской в Грбле. Там трижды спрашивают больного: *Шта те боли?* (Что у тебя болит?) — и, получив ответ на вопрос, заключают: *Није то твоје. Пала мува на међеда!* (Это не твое. Села муха на медведя! — т. е. это пустяки!) (ВГ, 12). Словенские крестьяне в Корошкой (Каринтии) лечат часто мечущегося и корчащегося во сне ребенка протаскиванием через теплый хомут. При этом протаскивают мальчика через конский хомут, а девочку через хомут кобылы. Это делается трижды. Парень, который держит хомут, каждый раз спрашивает: *Kaj delaš?* (Что ты делаешь?). Мать ребенка, которая обычно протаскивает ребенка через хомут, ему отвечает: *Ziladnik preganjam* (Прогоняю žiladnik — корчи), — на что парень, держащий хомут, заключает: *Le preženi ga, da ga ne bo več mučil* (Стяни его как следует, чтобы он его не мучил!).

У болгар нам известно лишь несколько ритуальных диалогов, употребляемых в лечебных целях, хотя их число, несомненно, должно быть во много раз больше. В р-не Кюстендила лихорадку (*треска*) лечат, помимо прочих способов (натираие крапивой, купание в холодной воде, в речной яме), следующим образом. Растирают больного, сильно нагружая его разным железом, сошником, куском дерна (земли) и спрашивают: *Що можеш да носиш, желязо ли, или земля, или треската?* (Что ты можешь нести — железо, или землю, или лихорадку?). На что больной отвечает: *Желязо и земля че носим, а не треската* (Железо и землю буду нести, а не лихорадку). Вопрос и ответ произносились три раза (Люб. СС, 15). Особенно интересен календарно приуроченный болгарский обычай заклятия Мартиняка — куриной болезни в виде злого духа. В селах в р-не гор. Плевна 14 ноября по ст. ст., в день св. апостола Филиппа, празднуют Мрату (или Мратинци, Мратиняк), зарезая рано утром черного петуха или цыпленка (но ип в коем случае не курицу, утку и т. п.). Резать жертвенного петуха должна старшая женщина прямо на пороге дома.

При этом ей ассистирует женщина помоложе, которая, оставаясь вне дома, держит черного петуха за ноги и за крылья, а старшая с ножом стоит в доме у порога. Когда нож оказывается у шеи петуха, стоящая снаружи спрашивает: *Какво колиш, бабо* (или *майко*)? (Кого ты режешь, бабушка — или мать?), — на что хозяйка, отвечая: *Коля мратиняк* (Режу мратиняк), — отрезает голову. Весь петух остается в руках той, что помоложе, а у старшей — только голова. Она сжимает пальцами клюв, чтобы он не разевался, и заключает: *Не колим те ние, но коли те Мратиняк* (Режем тебя не мы, а Мратиняк), т. е. зарезала тебя болезнь, как поясняет Д. Маринов (Мар. НВ, 524). Ритуальное заклятие петуха на пороге широко известно и в сербской зоне, но оно обычно приурочено к рождению. Приведенный пример — единственный известный нам случай употребления ритуального диалога для лечения или предотвращения болезни домашней птицы.

У восточных славян в Полесье ритуальный диалог применяется также против истошных криков ребенка, называемых «криксами» и т. п. Чтобы их предотвратить, в с. Стодоличи (Лельчицкий р-н, Мозырское Полесье) берут воду, слегка ее подогревают, выливают в корытце (ночью), ставят против окна у красного угла (кутного окна) и против печи и кладут туда в воду гребенку и ребенка. При этом одна из женщин стоит под окном и спрашивает через окно: *Што ву робице?* (Что вы делаете?). Ей отвечают: *Варим криксы*. На что из-за окна слышится заключение: *Вариця горш, штоб не варили больш* (Варите сильнее, чтобы не варить больше). «От так три раз скажэ, помагае», — поясняет информантка (зап. С. М. Толстой, 1974 г.). Сходный полесский обряд известен на Пинщине, где ночные детские крики связывают с представлениями о ночницах. При этом «если ребенок кричит, то зовут баб, которые *глядят ребенка, шепчуть*. Если он плачет много, то, значит, *ночницы ходють*. Тогда нужно взять гребень и, взяв ребенка на правую руку, сесть на пороге. На гребень льют кипяток. Другая женщина стоит во дворе, за порогом, она подходит и спрашивает: *Што вы робите?* Ей отвечает та, что льет воду: *Ночницы парим*. Та, другая, говорит: *Парь, парь да очи запарь!* (с. Камень Пинского района; зап. Т. З. Паперной, 1976 г.). Следует отметить использование гребня так же, как и в сербском рождественском обряде прогона скота.

Этот же тип заговора применяется при лечении «грызи» (внутренних болезней), когда в восточном Полесье кладут больному красную суконочку, чтобы ее грызці (грызть), приговаривая: *Грызь грызб*. При этом врачующая спрашивает: *Баліць?* — На что больной (больная) отвечает: *Баліць*. Тогда врачующая заключает: *Нехай не баліць. Як пень прсыхае, так у* (имя рек) *грызь прападае* (с. Золотуха Хойницкого р-на Гомельской обл., зап. Е. А. Соловьевой, 1975 г.).

Лечение болезней скота ритуальным диалогом известно в Закарпатье, где в 20-х годах в селах Великий Печкан и Нижний Синевир П. Г. Богатырев обнаружил, что «если у коровы перед отелом болит вымя — эту болезнь называют *мерена*, — то животное

лечат так. Берут верхнюю часть *крачуна* (рождественского пирога. — *Н. Т.*), крошат ее и кладут на лист с горящими углями, который несут в стойло к корове; сжигают на углях кусочки крачуна и представляют вымя под его дым (*і то ся курит на вымя*). Заговаривающий водит пальцем вокруг вымени, говоря: *Мерено, мерено, какой ты величины? — Как бобовое зерно. — Стань маленькой, как маковое зерно, и гладкой, как причесанные волосы у парней и девок.* В то же время он три раза гладит соски» (Бог. МДОВЗ, 207). В этом случае врачующий также говорит от своего лица и от «лица» болезни — *мерены (морены)*, имя которой идентично имени смерти и обрядовой куклы *Морены* в ряде западно- и восточнославянских обрядов купальского цикла.

VI<sub>9</sub>  
Немногочисленные великорусские примеры ритуальных диалогов, используемых в народной медицине, связаны с мотивом сечения, реже выкузуривания болезней. Так, в подмосковном селе Бужарово, что недалеко от Истры, в конце 20-х годов Е. С. Радченко наблюдал, как баба-ворожея «кладет бабу, у которой болит спина, на порог, берет прутик и велит бабе спрашивать: *Что сечешь?* А про себя отвечает: *По твой час, по мой век, чтобы никогда не отрывалось!* И так трижды. Перелезет баба через порог, и все пройдет» (Рад. СБ, 129). На русском Севере, на Пинеге, ритуальный диалог также начинается с вопроса: *Что секёшь?* — когда лечат от свороба, золотухи и некоторых иных болезней. На Пинеге «больного ребенка сажает к печному столбу, берут камень и кресало. Далее происходит такой диалог родителей больного и знахаря: *Что секёшь? — Огонь летучий. — Секи хорошенько, чтобы у раба божия (имя) век не бывало!* (№ 192 «На свороб», ОПП, 172). В той же зоне аналогичным образом лечат не свороб, а золотуху. По свидетельству известной собирательницы Г. Я. Симиной, «золотуху лечат „летучим огнем“ — искры высекают кремнем. При этом разыгрывают сцену. Кто-то из родных спрашивает: *Что секешь? — Огонь летучий. — Секи пушише, чтоб век не бывал, никогда не отрывал!* При этом надо пройти три порога, пятью назад» (с. Кеврола, зап. Г. Я. Симиной, 1960 г.). Приведем другой вариант ритуального диалога от той же золотухи. «Зубы как заболзя, окидат их, нать (-надо) летучий огонь высекать. Кремнем возьмешь и высекешь. Кто-нибудь спрашивает: *Что секёшь? — Огонь летучий. — Секи хорошенько, чтобы у рабы божьей (имя) никогда не бывал, никогда не отрывал. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Аминь.* Плюнуть в больное место и все» (с. Кобелево, зап. Г. Я. Симиной, 1960 г.). Последний вариант демонстрирует уже некоторое влияние христианской традиции, проявившейся в завершительной части ритуала-диалога. Таким образом на нескольких примерах мы можем наблюдать разные стадии эволюции обряда — ритуала-диалога в сторону «чистого» заговора, т. е. такого заговора, в котором преобладает или присутствует только вербальная сторона, как, например, в полесском заговоре «Маладзік маладой...».

Наконец, интересен пинежский ритуал изгнания «ношницы», злого духа в женской ипостаси, приносящего болезни. Ночницу

«выкуривают». Для этого берут новое помело, которым ранее не мели (*непаханное*), заносят его в избу, метут (*падут*) в печи, уголье выметают (*выпахивают*), чтобы был от него дымок. Ребенка закрывают хлебной скатертью в зыбке или на скамейке. Мать *курит*, *водит* вокруг ребенка этим помелом, как кадилом. При этом еще кто-нибудь присутствует и спрашивает: *Что куришь?*, на что мать отвечает: *Уроки, прикосы кажу, исполохи, переполохи гоню, ношницу-полуношницу выгоню*. За этим ответом следует заключение спрашивающего: «Все уроки, все прикосы, все исполохи, переполохи, ношницу-полуношницу выгони, чтобы раба божья младенца (имя) никогда не хватало, ни на свет месяцу ни на лун месяцу, ни на утренней заре, ни на вечерней зоре. Всем моим словам ключ ключом, замок замком. Аминь» (с. Кеврола, зап. Г. Я. Симиной, 1977 г.).

Для заключения типична заговорная северо-великорусская цветистость, поэтическая разветвленность, народный высокий стиль и «плетение словес», что бросается в глаза на фоне других, преимущественно невеликорусских примеров. Более кратким и потому, вероятно, в данном случае более архаичным оказывается диалог в русском ритуале перепекания болезни, называемой «собачьей старостью». Когда знахарка начинает ворожить, мать больного ребенка ее спрашивает: *Бабка, бабка, что ты делаешь?* На что получает ответ: *Перепекаю младенца Алексея*. А на повторный вопрос: *На что?* Знахарка говорит: *Выгоняю из него собачью старость*. Тогда мать заключает: *Перепекай же и выгоняй собачью старость, чтобы не было отрыжки* (Поп. РНБМ, 70). —√—д\

Число восточнославянских ритуалов-диалогов, направленных на избавление от болезней, можно было бы во много раз увеличить. Они плохо собраны, хотя еще не стерты из памяти народной, и в ряде зон, надо полагать, богато представлены. Такой «заговорный» тип ритуала-диалога, безусловно, может быть предметом отдельного исследования.

VIII. Изгнание насекомых — мух, тараканов, клопов, блох и т. п. Особый и довольно замкнутый круг ритуальных диалогов связан с изгнанием домашних насекомых. Этот ритуал уже отчасти привлекал внимание исследователей (О. А. Терновской) в связи с другими обрядами, касающимися насекомых, а не в связи с их формальной и семантической структурой. Имеющийся в нашем распоряжении материал относится к южнославянскому (сербскому и болгарскому) ареалу и ареалу восточнославянскому. Почти все сербские диалоги этого типа исполняются на рождество. Так, в Ядре (северо-западная Сербия) на первый день рождества хозяйка со двора спрашивает своего ребенка, поедающего кусок рождественского пирога (чеснице): *Шта то једеш?* (Что ты ешь?). На что следует ответ: *Једем овај колач и само себе, да буде саме себе поједу* (Ем этот пирог и самого себя, чтобы блохи сами себя съели) (Хас. ГСК, 242). В районе Ужице и Пожеги (западная Сербия) в первый день рождества до восхода солнца кто-либо из домашних нагой три раза обходит дом и при этом каждый

раз спрашивает: *Шта ће ручати?* (Что у нас будет на обед?). Ему отвечают из дома: *Сира, кајмака, чеснице, пите, печенице!* (Брынза, сливки, «чесница», пирог, жареное мясо!). Но он снова вопрошает: *А шта ће ручати уши, буве и стенице?* (А что будут есть уши, блохи и клопы?), — на что получает ответ: *Бува бува, ушка ушку, стеница стеницу!* (Блоха блоху, вошь вшу, клоп клопа). Собиратель М. Тешич поясняет, что исполнители верили, что этот диалог — защита от домашних паразитов (Теш. КНО, 433).

Любопытно, что по поводу этого ритуала существует и юмористическая быличка-анекдот. Один хозяин по имени Сретен обегал голышом свой дом и на свой вопрос: *Шта ће ручати уши, буве и стенице?* получил ответ: *Сретена!* (Теш. КНО, 438). Ср. полесскую шутку-анекдот, когда вместо ожидаемого ответа «Сам бог!» было сказано «Сам черт!» В зоне Семберии (северо-восточная Босния), граничащей с зоной Ядра в день св. Василия Великого (1 января ст. ст. на *Мали Божић*), когда выносили из дому рождественскую солому, один из домашних спрашивал собирающего солому: *Шта радиш?* (Что ты делаешь?). На что получал ответ: *Купим муге и буве* (Собираю мух и блох). Этой соломой украшали сливы и затем ее бросали у домов турецких помещиков-бегов (Kaјm. Semb., 94).<sup>72</sup>

Весьма любопытен окказиональный обряд-диалог, бытовавший у сербов на Косовом Поле и исполнявшийся весной, когда начинают квакать лягушки. Первый, кто услышит в поле кваканье лягушек, должен спросить своих домашних: *Имате ли бува?* (Есть ли у вас блохи?), а они должны ответить трижды: *Колико у жаби зуба!* (Сколько у лягушки зубов!). Или должен постучаться в двери дома и сказать: *Виче царица!* (Кричит царица, т. е. лягушка), а домашние тогда отвечают трижды: *Колико царица зуба, толико у нашу кућу бува!* (Сколько у царицы зубов, столько пусть будет в нашем доме блох!) (Деб. ВСНKP, 211). В этом обрядовом действии, равно как и в действии, совершаемом в Полесье после первого крика удода, которое описывается ниже, ярко представлен элемент магии первого дня. Он присутствует и в болгарских мартовских обрядах (1 марта ст. ст. в день св. Евдокии — *Баба Марта*), зафиксированных в Добрудже, где для изгнания блох, ящериц и змей мажут земляной пол у очага, выметают дворы, сжигают мусор, выбивают подушки и одеяла и т. п. При этом иногда подбрасывают мусор соседям, чтобы к ним ушли блохи и т. д. Эти действия обычно сопровождалась возгласами: *Вън бълхи, вътре Марта* (Вон блохи, входи в дом Марта). Все это совершалось в канун 1 марта, но иногда и в день 1 марта. Среди «шиковцев» (переселенцев в Добруджу из Провадийско, где они относились к исконному населению северо-восточной Болгарии) известен обряд, по которому у входных дверей становились двое мальчиков (или две женщины) — один с внутренней стороны двери, а другой с внешней, каждый с камнем в руке. Первый стучал камнем в дверь и говорил: *Вън бълхи!* (Блохи пошли вон!). Второй делал то же самое, но произносил: *Вътре Марта* (Марта, входи внутрь). Это повторялось три раза (Ген. ПОО, 324). Следует при этом помнить, что в средневековье

начало нового года приходилось как раз на 1 марта, так что и здесь магия первого дня была календарно отмечена. У македонцев в районе гор. Охрида, когда, изгоняя блох, жгли костры и собирали скорлупу от яиц, кто-либо из домашних брал скорлупу и крошки, клал их в посудинку, затем, держа в руках посудинку, садился верхом на другого и молча ехал на нем до какой-нибудь мусорной кучи. Затем он шепотом спрашивал: *Къде да ги хвърля?* (Где их бросить?) — и получал ответ: *У Стойче, на сливата* (У Стойче под сливой). Это повторялось три раза, содержимое выбрасывалось из посуды, и оба молча возвращались в дом (Арх. БНП, 63).  $\sqrt{2}$

Обряды, аналогичные южнославянским, прежде всего сербским, бытовали в восточно-славянских Карпатах, где в начале рождественского ужина, когда все садились за трапезу, кто-то выходил из хаты, трижды ее обходил кругом и трижды спрашивал через занавешенное окно: *Шо робите?* (Что вы делаете?). — На что получал ответ: *Вечеріємо!* Затем снова спрашивал: *А блошиці цо робе?* — И снова получал ответ: *Сами себе їрем!* (Сами себя жрут!). — *Най (пусть) так буде!* Этот диалог записан в с. Зеленици быв. Надвирянского пов. (Онищ. НКЗ, 18). В тех же Карпатах у русин северо-восточной Словакии в зоне Маковице на второй день рождества подметали хату и спрашивали: *Што метеш?* На что следовал ответ: *Блыхи і блошици до поповой свитлицы* (Грив. НЗМ, 155). На севере Белоруссии в быв. Витебском у. Витебской губ. ритуальное изгнание мух происходило «на Семена» (1 сентября ст. ст. в день св. Симеона Столпника), когда бабы выгоняли мух из хаты штанами с проговором-диалогом: *Ху-хи, ху-хи. Ти (-чи) дома мухи? — Нимаш! Пошли к Семену на кирмаш* (Нету!) Пошли к Семену на ярмарку). По свидетельству В. Иванова (1910 г.), витебские крестьяне полагали, что если таким образом выгнать мух на Семена, то в течение года мух будет очень мало в хате или совсем не будет (Иван. ППКВУ, 209). Существенно, что в допетровские времена 1 сентября было началом нового года, что сохранилось и по сей день в церковной практике, и что магия первого дня здесь выражена явственно и во время исполнения диалога, и в объяснении крестьян функциональной направленности всего действия. Более древними, вероятно, все же были обряды, связанные с первым криком какой-либо птицы или с кваканьем лягушек. В Черниговском Полесье (с. Старые Яриловичи Репкинском р-на), когда кто-либо слышал первый раз удода, приходил домой, подходил к окошку и говорил: *Здароў!* Ему отвечали: *Здароў!* Тогда он сообщал: *Прасіў удод на сем год и клапоў, и камашек, и букашек, шоб сам ішоў и за собою ўсих вёл* (зап. О. А. Терновской, 1980 г.)

Ритуал-диалог, направленный на изгнание насекомых из дома, был известен в южно-великорусском ареале, в Рязанской, Калужской, Курской, Орловской и Брянской областях. В начале нашего века корреспондент кн. В. Н. Тенишева П. Фомин сообщал, что в Брянском уезде на заговенье какого-либо поста «сговариваются два человека, один остается в избе, а другой крестьянин выходит на улицу под окно и спрашивает: *Хозяин заговел?* — *Заговел,* —

говорит другой. — Чем заговел? — Клопами (Арх. кн. Тенишева № 976, л. 3). В Зарайском у. быв. Рязанской губ. (ныне Московская обл.) в заговенье рождественского, так называемого «филипповского», поста (14 ноября ст. ст., день св. апостола Филиппа) после ужина, после вкушения небольших кусочков черного хлеба с солью, две бабы распускают волосы и приводят в беспорядок свое платье. Затем одна садится верхом на помело и становится у стола, а другая верхом на кочерге выезжает на двор, обегает кругом избы и стучится под окном. Оставшаяся в избе идет встречать ее у двери, а входящая спрашивает: *Вы заговелись?* — *Заговелись*, — следует ответ. — *Чем заговелись?* — *Хлебом-солью*. — *А клопы чем заговелись?* — *Клоп клопа съел*, — заключает стоящая в избе у порога. Вся процедура повторяется вновь еще два раза (Шейн ЗН, л. 12).

Помимо любопытной связи ритуального диалога с началом поста, связи с семантически мотивированной идеей еды, чего-либо съеденного, интересно отметить параллелизм мотивов самосъедания в западносербской, карпатоукраинской и южнорусской традициях, наконец, различную темпоральную приуроченность ритуала в разных славянских зонах. Естественно, что ритуальный диалог этого типа следует рассматривать на фоне всей славянской обрядности, связанной с изведением домашних насекомых. Вышедшая недавно работа О. А. Терновской предоставляет такую возможность<sup>23</sup>.

IX. Магия изобилия молока, добывания «живого огня». Рассмотренные нами основные типы ритуального диалога имеют, как правило, межславянские соответствия. Эти типы связаны с действиями прятания за хлеб (хлебный сноп или пирог), катания и валяния по земле, приглашения гостя и его угощения (полазника, бога), угрозы диким зверям и птицам или их усмирения (замыкания пасти, обжигания когтей и т. п.), уничтожения домашних паразитов, сохранения вкупе домашней птицы, скота и т. п. Ими, однако, не исчерпываются все типы обряда-диалога. Немалое число типов сакральных диалогов довольно четко ограничено локально и присуще лишь отдельным славянским этнолингвистическим (диалектным) зонам. Некоторые из них попутно уже рассмотрены выше. На уровне лексики подобные явления называются праславянскими лексическими диалектизмами, а на уровне духовной культуры их следует называть праславянскими этнокультурными локализмами (или диалектизмами). Многие локализмы — весьма древние, но есть и локализмы позднего происхождения, так как общая модель ритуала-диалога функционировала длительное время, порождая новые формы обряда.

Из достаточно древних локализмов отметим сербский диалог, основанный на представлении «тучи» (облака) — «молока». Этот диалог распространен (и то не повсеместно) в зонах Шумадин и Поморавья и связан с обрядами первого рождественского дня. Так, в Лайковце (на р. Колубаре) «полазника» покрывают толстым одеялом-губером (символизирующим по некоторым народным сербским представлениям густой слой сливок на молоке) и спра-



пшавают, как на дворе, облачно или ведро (безоблачно), на что всегда следует ответ: *Облачно* (Ерд. ЕГШ, 161). Восточнее р. Морава, в зоне, где течет р. Ресава в с. Дубаль, «когда хозяйка входит в дом, она говорит: *Христос ее роди!* — а хозяин подтверждает: *Вашину се роди!* И спрашивает притом: *Како је напољу?* (Как во дворе?), — на что хозяйка отвечает: *Свуда је ведро, а у нашу кућу облачно* (Всюду безоблачно, а над нашим домом тучи). В с. Двориште в Верхней Ресаве эти вопросы задает хозяйка хозяину, вносящему в дом солому (Кос. НОР, 201).

В зоне Лесковацкой Моравы в сочельник после приглашения по специальному ритуалу бога на ужин хозяин, стоящий на пороге, три раза произносит: *Ајде, Боже, да вечерамо!* (Пойдем, Боже, ужинать!). Затем кто-нибудь, оставшийся в доме, спрашивает его: *Какво је?* (Как там?), — на что хозяин отвечает: *Свуд ведро од куде нас облачно!* (Всюду безоблачно, у нас облачно!), — и, входя в дом, говорит: *Добро вече!* На что все его приветствуют словами: *Бог ти помога!* Затем хозяин дважды повторяет те же действия и при последнем возвращении в дом произносит: *Добро вече, дошеја Божих и донеја колач!* (Добрый вечер, пришло рождество и принесло пирог!). В ответ на это домашние его снова приветствуют: *Вала, да си жив за много године* (Будь жив и здоров многие годы) (Ђорђ. ЖОНЛМ, 343). Обряд, исполняемый в с. Паковраче около гор. Ужице, и ритуальный диалог, выражающий его сущность, объясняют с достаточной полнотой и семантику других описанных выше обрядов. В Паковраче на рождество старшая хозяйка в доме входит в помещение для переработки молока (млекара), а ребенка оставляет на дворе. Она его зовет по имени и спрашивает: *Како је напољу?* (Как на дворе?). Ребенок отвечает: *Облачина!* (Большая туча!). Тогда она из млекары кричит: *Напољу облачина, мени ка мак ко понавчина!* (На дворе облачно, у меня пусть будут сливки как ковер-подстилка!). «Так, — свидетельствует Д. Д. Йовашевич, — ворожат, чтобы в грядущем году в молоке было больше сливок» (Јов. ОЧК, 179). Показательно, что этот обряд в Лесковацкой Мораве исполняется в некоторых селах в дни, связанные с Юрьевым днем (23 апреля ст. ст. Ђурђевдан). Так, в четверг, предшествующий Юрьеву дню (*Ђурђевдански четвртак*), в отдельных селах первый раз взбивают масло, а в других местах это делают весной, после первого грома. «В с. Турековац это делается так. В середине хаты (дома) ставится тарелка с клубком мха. Затем приносится маслбойка с венком из трав, в которую многие женщины кладут еще несколько старинных серебряных монет. В селе Мала Копашница маслбойку закутывают шерстяным фартуком (ср. закутывание полазника шерстяным покрывалом) или, как это в обычае в других селах, штанами хозяина, затем к маслбойке подходят все домашние и каждый берет за палку, которой взбивают масло, и болтает ею несколько раз, чтобы маслбойка была полной масла. Некоторые женщины тогда же делают еще следующее. Наливают в маслбойку молоко, и кто-то из детей выходит во двор, берет палку, которой сбивают масло (*пиражку*), и начинает обходить дом,

волоча ноги. Когда ребенок вновь оказывается у входных дверей, женщина, оставшаяся в доме, спрашивает: *Какво је?* (Как там?). Ребенок отвечает: *Свуд ведро, куда нас облачно* (Всюду безоблачно, над нами туча-облако). Это повторяется трижды». Д. Джорджевич поясняет со слов информаторов, что облачно означает, что должно быть изобилие молока. А клубок мха на тарелке означает кусок масла (Борф. ЖОНЛМ, 380).  $\sqrt{26}$

Ритуальные действия, связанные с вызыванием обилия молока, естественно, приурочиваются и ко дню первого выгона скота, или первого доения овец и т. п., к Юрьеву дню. С другой стороны, обряды, способствующие обилию молока, перекликаются с обрядами вызывания дождя и защиты от града и градовых туч, о чем нам уже приходилось писать<sup>24</sup>. Это связано со славянскими мифологическими представлениями о тучах как о небесных стадах говяд и овец и о дожде как о молоке. Любопытно, что эти представления ярко выражены только у сербов, прежде всего в отгонных текстах, обращенных к градовым тучам, только у сербов зафиксирован ритуал-диалог, в котором фигурирует туча (облако) — сливки (каймак) и т. п.

Наконец, среди славян только у сербов и то в ограниченном ареале в северо-восточной Сербии, на сербско-валашском этническом пограничье, бытует ритуал-диалог, исполняющийся на Юрьев день в связи с первым доением овец. В зоне Дубашницы первую овцу начинали доить на Юрьев день через калач с дыркой посредине. Так выдаивали только несколько струек молока. При этом исполнялся еще ряд ритуалов: в калач клали серебряную монету, а на голову первой дойной овцы, обязательно белой, — веночек из трех растений: белой вербы (*Salix alba*), полыни (*Artemisia L.*) и сирени (*Syringa vulgaris*). Затем веночек клали на ведро, в которое доили овец. После доения калач (пирожок) с дыркой окунали в молоко, два пастуха брали его с двух сторон, при этом один говорил *ку-ку!*, а другой — *раскуку!*, затем они ломали калач и давали его скоту. Считалось, что тот, кто получит часть калача с серебряной монеткой, будет счастлив в этом году. Кусочки калача, крупичу соли и топорик клали в загоне, на пути, где проходят овцы в хлев, а веночек вешали на хлев (ЕГЖОСДП, 193).

Не исключено, что этот диалог валашского происхождения, хотя сам ритуал доения через калач, веночек или кольцо имеет довольно широкий ареал. Известный сербский этнолог П. Костич отметил еще несколько случаев исполнения диалога *куку!* — *раскуку!* на том же северо-востоке Сербии и у сербов в Румынии (крашован). В зоне Бора, в селах Слатина, Злота и Метовници при преломлении калача на юрьев день один пастух говорит *куку!*, а другой — *раскуку!* (Кост. ГООБ, 186).

В Люпкови, в районе Железных Ворот (Джердап) на Дунае, согласно обряду в подойник бросают денгги, и тогда хозяин, пасущий овец, и его дети окунают калач в молоко в четырех местах, с ним они три раза обходят овцу и над овцой преломляют калач. При преломлении один из участников обряда говорит *ку-ку!*, а дру-

гой — *раскуку!* Затем все идут обедать, на обеде каждый получает кусок калача, а остатки от него отдаются скоту. У крашован также известен обычай откукивания (*оджукања*) (Кост. ГОССРБ, 81). Заманчиво в этом диалоге, который, безусловно, связан с магией первого дня (первого доения овец), видеть еще связь с первым кукованием, с кукушкой (по-сербски — *кукавица*; *кукати* 'куковать' и 'причитать, плакать по покойнику'), с которой вообще у славян, и у сербов в частности, связано много поверий. ✓

Западносербский ритуальный диалог *куку—раскуку* перекликается с болгарской магией первого петушиного крика. Так, в селах в районе Пловдива в раннее рождественское утро на крик петуха следует с порога три раза ответить: *Кукуругу! Тебе кьклица и главнята, а нам чистата загария!* (Кукуругу! Тебе куколь и головня, а нам чистая пшеница-арнаутка) (Арн. БНП, 39). В этом акте петух выступает как участник диалога и в то же время как выразитель силы, способной прогнать и устранить нечистых духов, и сорняки, и плевелы.

Другие единичные сербские ритуалы представлены небольшим числом примеров и, видимо, довольно узколокальны, так как не имеют инославянских и внутрисербских соответствий. Правда, такое положение в некоторых случаях, вероятно, следует отнести за счет относительно малой изученности сербской зоны, а также смежных и удаленных от Сербии зон. Так, в Поповом Поле (юго-восточная Герцеговина) в с. Дубляни на рождество в конце обеда и православные, и католики гасят (*трну*) свечу следующим образом. Хозяин берет хлебное зерно и начинает засыпать им свечу, а другой его спрашивает: *Шта то радиш? (Что ты делаешь?)*. На это хозяин отвечает: *Ево трнем. Не могу сам ништа да учиним. Ходи, помози ми* (Вот тушу. Не могу один ничего сделать. Пойди, помоги мне). Теперь другой начинает засыпать зерном свечу, а третий его спрашивает, и так все подряд, пока не дойдет очередь до младшего (вероятно, мужчины. — *Н. Т.*), который берет кусочек хлеба (*чеснице*), мочит его в вине, тушит им свечу и затем его съедает.

В некоторых домах существует и поныне обычай (запись 1940 г. — *Н. Т.*), по которому тот кусочек хлеба (*чеснице*), которым была потушена свеча, относят к овце, выполнявшей роль «полазника» (*похођаја*). Крошки от рождественской трапезы собираются и отдаются скоту и курам (Мић. ЖОП, 151). В Грмлянах и Седларах в том же Поповом Поле в конце рождественского обеда после молитвы свеча гасится так, что все взрослые мужчины засыпают ее двумя руками накрест и при этом трижды хором произносят: *Роса или киша нађе, жито расте!* (Роса или дождь упадет, хлеб растет!) (Мић. ЖОП, 151). Описанный Л. Мичовичем обряд интересен как уникальный пример цепного образования пар, произносящих диалог, от старшего (хозяина) до младшего мужчины в доме.

Этот уникальный по форме обряд, видимо, позднего происхождения, что нельзя сказать про другой ритуальный диалог, связанный с архаическим обрядом «вытирания» огня, зафиксированный

в Сербии в с. Соко в быв. Ужицком округе. Там после добывания живого огня (*живе ватре*) его несут к дому и поджигают им заранее приготовленные слева от дома два костра. Старший из четырех мужчин, вытиравших огонь, прогоняет между кострами рогатый скот, затем берет с каждого костра по головешке, соединяет их и бросает вслед уходящему скоту. Так прогоняют сельский скот по очереди у сельских домов. Когда прогоняют весь скот, тогда каждый из четырех вытиральщиков берет с собой живой огонь, и они все вместе начинают обходить дома. Подходя к своему или чужому дому, они становятся по два у дверей, при этом первая пара спрашивает вторую: *Шта то носите?* (Что вы несете?) — и получает ответ: *Живу ватру* (Живой огонь). Снова первая пара спрашивает: *Шта ће вам?* (Зачем он вам?) — и снова следует ответ: *Хоћемо да је наложимо овде у кући, и ако се ова ватра угасила за годину дана, сва нам се стока затрла, која је прошла кроз ову ватру!* (Хотим его развести в доме, и, если этот огонь угаснет в течение года, пусть издохнет весь скот, прошедший через этот огонь!). После этого заклинания огонь передается женщинам, чтобы они его поддерживали (*чували*) (Трој. Ватра, 75). Этот пример достаточно архаичен и существует для понимания процесса перехода окказиональных обрядов вразряд календарных.  $\sqrt{23}$   $\sqrt{29}$

Интересный южновеликорусский локализм, демонстрирующий связь ритуального диалога с весенним обрядовым циклом, зафиксирован в прошлом веке в Тамбовской губ. и приведен С. В. Максимовым в его известной монографии о нечистой силе. При проводах русалок одна часть участников обряда спрашивала: *Русалоцки, как лен?* — а другая отвечала: *Ох, умильные русалоцки, какой хороший!* (Мак. НККС, 460). Этот пример также хорошо иллюстрирует процесс перехода окказионального обряда в календарный, что видно из польского примера, зафиксированного более ста лет тому назад в округе гор. Кельцы, где перед началом посева льна при первом крике жабы (*goruchy*) хозяйка должна была, услышав жабе кваканье, быстро бежать к куме или к ближайшей приятельнице, останавливаясь перед окном ее дома, стучать в него и громким голосом произносить: *Kumosiu, będziemy siać len w błocie!* (Кумушка, будем сеять лен в болоте!). Считалось, что, если она услышит ответ: *Бędziemy chodzić w złocie* (Будем ходить в золоте!), — все будет хорошо, а если она не застанет куму (приятельницу) дома, лен поляжет (Siar. MELPOK, 10). Ср. действия при первом крике удода в черниговском Полесье.  $\sqrt{30}$

У сербов диалог с прядением льна, как и большинство других ритуальных диалогов, приурочен к рождественским праздникам. Так, в Боснийской Краине (северо-западная Босния) и в соседнем Кордуне на первый день рождества старшая женщина в доме начинает прядь лен, при этом ее спрашивают: *Шта радиш?* (Что ты делаешь?) — а она отвечает: *Предем кетен и бијелу свиљу* (Пряду кретон и белый шелк). На что следует заключительная фраза: *Пређи, преди, свила ти и била!* (Пряди, пряди, пусть у тебя и будет шелк!). Затем спряденная льняная нитка наматывается на орехо-

вый (лесного ореха) прутик, которым замешивалось тесто рождественского пирога «чесницы». Эта льняная нитка сохраняется, и ею опоясывается роженица для того, чтобы легче проходили роды (Кул. VLBKK, 55). Таким образом, диалог является началом для ряда ритуальных действий. Тем самым и его сакральность выражается очень ярко.

Х. Благопожелания в семейных обрядах. Весьма интересны случаи употребления ритуального диалога в семейных обрядах. Они немногочисленны, почти все единичны и локально ограничены. Так, в специфически сербском семейном обряде «слава», посвященном памяти общего патрона большой семьи-рода, исполняемом в зоне Дубашицы (северо-восточная Сербия), бытует оригинальный сакральный диалог. Он произносится после вознесения «славы» (*дизања славе*), заключающейся в том, что хозяин дома и присутствующие на торжестве мужчины четыре раза поднимают пирог (*колак*), возглашая: *У име Оца и Сина и Свјатога Духа. Амин*. Вечером накануне дня патрона-святого «славу» возносят два раза, а в день «славы» — три раза (один раз до молитвы и два раза после нее). После трехкратного вознесения «славы» праздничный пирог (*колак*) режется. Перед резаньем произносится вопрос: *Да га сечемо или да роди?* (Будем его резать или пусть он плодоносит?). На него отвечают: *Овај да сечемо, што смо сејали да роди* (Этот будем резать, а то, что мы посеяли, пусть даст плоды). За этим следует еще несколько ритуальных действий, здравицы и т. п. (ЕГЖОСДП, 149). Ритуальный диалог относится к тому типу диалога, который применяется при «зарубании» плодовых деревьев и т. п. и, вероятно, является относительно поздней модификацией применительно к ритуалу разрезания славского пирога (*колака*), которое само могло прийти на смену его разламывания. Другой сербский ритуальный диалог, исполняющийся во время «славы», описан выше в связи с черниговским обрядом на «Голодную кутью».

Случаи употребления ритуального диалога в семейных обрядах — свадебном, родинном и похоронном — также очень редки. Для каждого из этих обрядов нам удалось найти всего несколько примеров из разных славянских этнических зон. Архаический свадебный ритуальный диалог зафиксирован в Хорватии, в Крашиче недалеко от гор. Ястребарско, юго-западнее Загреба (быв. Загребская жупания). Этот диалог служил основой для языческого бракосочетания, которое обычно выполнялось до венчания в церкви и которое местный ксендз называл «бабьим венчанием». Для такого названия есть основания, т. к. обряд совершался в первый день свадьбы в доме невесты пожилой женщиной, обязательно не родственницей невесты или жениха. В доме оставались «пирники» (сваты, гости со стороны невесты), а перед домом стояли «сватови» (сваты, гости со стороны жениха). Порог дома покрывался белым рушником, и жених с невестой становились на колени на порог, на рушник. Венчающая старуха становилась перед молодыми, держа в одной руке кувшин с вином, а в другой кусок пшеничного

хлеба. При этом она спрашивала молодых: *Kaj vi potrebujete?* (Что вам надо? В чем вы нуждаетесь?). Молодые отвечали: *Mir i Božji blagoslov* (Мир и божье благословение). Вопрос повторялся трижды, и трижды следовал ответ молодых. После каждого ответа старуха давала молодым откусить от хлеба, глотнуть из кувшина вина и приносила при этом: *Bog vam daj mir i blagoslov* (Бог вам дай мир и благословение). В заключение старуха еще возглашала: *Bog vam daj od neba rosicu, od zemlje pšenicu, od srca veselje* (Бог вам дай от неба росу, от земли пшеницу, от сердца веселье), — на что молодые отвечали: *Daj nam Bog!* Затем старуха кропила их святой водой и молодые вставали. Все присутствующие вслед за старухой и молодыми вторили: *Bog daj! Daj Bog!* Лишь после этого обряда происходило венчание в церкви (Џук. СОК, 100). Если ознакомиться с описанием хорватского свадебного обряда в Крашиче целиком, то нетрудно заметить, что ритуальный диалог является кульминационным и решающим моментом во всем обряде, исключая венчание в церкви. Архаичность ритуала на пороге несомненна; характерно, что он исполняется на пороге и что жрицей, активной исполнительницей обряда, оказывается старая женщина.

Участие невесты в ритуале-диалоге зафиксировано в другой южнославянской зоне — в Пиринском крае, где вход невесты в дом жениха и общение ее со свекровью и свекром сопровождаются рядом действий. Так, в с. Тешово на лестнице перед домом молодая обращается к свекрови и свекру со словами «ма́йко» и «та́тко» (мать и отец) и дарит им подарки, а в с. Липош невеста у очага поливает на руки свекрови и свекру, а другая женщина, подающая им пепел, спрашивает невесту: *На кого поливааш?* (Кому поливаешь?) — на что невеста отвечает: *На майко, на татко* (Матери, отцу). В соседних селах невеста при этом сохраняет ритуальное молчание, но производит ряд сакральных действий, таких, как внесение двух или трех хлебов и двух кувшинов с водой, которые ей дает свекровь, чтобы она не была с пустыми руками (*с празни рџце*), толкает ногой кувшин с водой, идет к очагу, к квашне, кланяется подвалу (*зимник*), и т. п. (Геор.-Драж. СО, 405). Все это делается при полном молчании. Характерно, что там, где это молчание не выдерживается до конца, оно нарушается лишь для приведенного диалога или для слов «майка» и «татко». В том же Пиринском крае в с. Доброско невеста три раза обходит сундук с приданым, а свекровь посыпает ее зерном. При этом окружающие спрашивают: *Що сееш?* (Что ты сеешь?). А свекровь отвечает: *Мъжки, женски деца* (Детей мужского, женского пола) (Геор.-Драж. СО, 404).

В северной Болгарии, в Свиштове, в середине прошлого века В. Чолаков зафиксировал диалог жениха с невестой, исполнявшийся в последний день свадьбы в понеделник в доме жениха, т. е. в доме, где будут жить молодые. Молодая садилась на пороге с веретенем и клочком шерсти и начинала прясть нитку толщиной в палец, а ее муж (молодой) спрашивал трижды: *Какво предеш, булка?* (Что ты прядешь, молодка?) — и она ему отвечала: *Дебел дом* (Толстый дом, т. е. изобилие и благополучие в доме (Чол. БНС, 55).

Отношения свекрови и молодой вне свадебного обряда зафиксированы в болгарском календарном ритуале в день св. Саввы Освященного (5 декабря ст. ст.), когда девушки вставали рано и просеивали муку через сито. Если одна из них держала сито перевернутым, бабка ей говорила: *Не т'ѣй, чедо, обърни ситото!* (Не так, детка, переверни сито!), — затем, когда сито переворачивалось как следует и просевание продолжалось, бабка спрашивала: *Кой ще те учи?* (Кто тебя будет учить?), — на что следовал от внучки ответ: *Свекървата* (Свекровь). Тогда бабка заключала: *Дай, Боже, да бъде по-добра от мене!* (Дай Бог, чтобы она была лучше меня!). Это делалось, по представлению исполнителей, для того, чтобы будущая свекровь была доброй (Софийско? Арн. БНП, 21—22).

Накопец, любопытный ритуал при встрече невестки свекровью в доме жениха зафиксирован в восточной Словакии, в Неслуши. Там мать жениха, открывая дверь, простирала невесте передник и спрашивала ее: *Nevesta moja, čo mi vedieš, čo mi ženieš?* (Невеста моя, что ты умеешь, что ты пожинаешь, несешь?). На это невеста отвечала: *Zdravie, št'astie a božské požehnanie* (Здоровье, счастье и божье благословение), — переступала порог, катила принесенный ею круглый хлеб-пирог и шла прямо к печи (Bedn. DKSL', 42). Слова и действия невесты близки к роли ползника в одноименном обряде.

В великорусской этнокультурной зоне диалог в свадебном обряде — явление не очень редкое.<sup>25</sup> Однако его структура, содержание и характер текста иные, чем в рассмотренных нами примерах. Лишь один из известных в научной литературе русских свадебных диалогов может быть в какой-то мере сопоставлен с приведенными выше. Это — диалог дружки и его помощника с отцом невесты. В Ржевском у. быв. Тверской губ. дружка и подружке садились на разостланную на лавке под образами шубу и обращались к отцу: *Как прикажешь: нам посидеть или детей посадить?* Отец отвечал: *Желаю детей посадить!* Сидящие требовали выкуп, отец наливал вина. Выпив, дружка вставал, сажал жениха рядом с подружьем, брал того и друго заворот и приговаривал: *Вот вам честь и место, вам сидеть да чваниться, а нам низко кланяться* (Грин. СНСРУ, 120). В этом акте свадебного обряда есть вопрос, ответ и констатация, как и в большинстве приведенных выше примеров, но отсутствует (и, вероятно, по самому ходу этой части свадебного чина не может и быть) троекратность и особая ритуальность действия, кроме той, которая заключается в самом свадебном обряде в целом.

Родинный ритуальный диалог зафиксирован Н. А. Иванецким в севернорусской вологодской зоне, где по обычаю еще до наступления родов родильница должна была грызть колено. Тотчас же после родов бабка, завернув пупок младенца в пеленочку, подносила его ко рту матери, велела кусать этот пупок и спрашивала: *Что грызешь?* На это родильница отвечала: *Грызу* (т. е. грыжу), а бабка заключала: *Чтобы по веку не было грызы* — и начинала мыть ребенка. После мытья его заворачивали вместо простыни в грязную отцовскую рубаху, «чтобы отец любил ребенка» (Иван. МЭВГ, 109). Нетрудно заметить, что диалог организует весь несложный послеродо-

вой обряд и является его кульминационным моментом. Кроме того, он оказывается превентивно-магическим и потому очень близким по форме и по содержанию к лечебному ритуалу-заговору, приведенному нами выше и типичному также для северновеликорусской зоны. <sup>730</sup>

В достаточно удаленном от Вологодчины Смоленском ареале зафиксирован другой ритуал, который к тому же относится не к рождению ребенка, а к появлению на свет ягненка. Согласно этому ритуалу, «когда овца котится, выбегают на дорогу и при встрече с первым проезжим произносят следующий приговор: *Палявѣц, палявѣц, ти (-чи) юсть у тебе жонка? — Юсть! — Нулюби сваей жонки, штоб наша авечка любила ягненка*» (Доб. СЭС III, 68—69) \*. Любопытно, что в диалоге должен участвовать первый встречный, который часто в обрядах воспринимается как посланец высшей, верховной силы или как его олицетворение, поэтому он обязательно участвует в обрядах вторичного наречения имени и т. п.

Применение диалога в похоронном обряде зафиксировано только в северо-западной Словении, в Верхнем Посочье, в высокогорных Юлийских Альпах (с. Трента, Соча, Стрмец). Там у словенцев непосредственно перед тем, как заколотить гроб (*truglo*), кто-либо из близких (*hišnih*) спрашивал умершего: *Kaj nam zapustiš?* (Что ты нам завещаешь?). На что от имени покойника произносился ответ: *Zdravje in veselje in dolgo življenje vsej hišni družini!* (Здоровья, веселья и долгой жизни всему дому, всей семье!) (Mat. DKGP, 46). Здесь, так же как и в предыдущих семейных обрядах, диалог произносится в кульминационный момент всей церемонии. <sup>735</sup>

Мотив здоровья, веселья, любви и мира характерен для диалога, включенного в семейные обряды. Эти диалоги встречаются редко в разных замкнутых зонах. Столь же редок, вернее уникален, но не менее интересен ритуал, совершавшийся на Иванов день (24 июня ст. ст., Еньовден) в с. Бобошево (район Дупнишко) и в с. Ранинци (район Кюстендилско) в западной Болгарии, исполнявшийся для того, чтобы вызвать плодородие, урожай или переманить его на свое поле. Это ритуал нельзя считать семейным в современном понимании этого слова, однако есть основание изложить его в этом разделе, так как идея брачевания выступает в нем как доминирующая. Правда, уже в первой половине нашего века этот обряд выродился и память о нем сохранилась в рассказах типа быличек, которые приводятся ниже. Так, по свидетельству И. П. Кепова, на Иванов день «рано утром, еще в сумерках, пожилые женщины выходят в поле и входят в хлеба. Одна из них раздевается донага и проходит по всем хлебам, срывая на каждом поле по нескольку колосьев. Эти колосья женщины делят между собой и несут домой, бросая их в амбар и привлекая таким образом чужой урожай на свое поле. Это называется «обиранием хлеба» (*обир на житото*). Проходя по ниве, колдунья, отбирающая

\* Смоленский диалектный текст не требует перевода, однако форма *не люби*, которую можно понять как 'не люби', по всей вероятности, значит обратное: 'сильно люби'. Такое усилительное *не* характерно для ряда смоленских говоров, но фиксировалось до сих пор преимущественно с существительным. См.: Толстой Н. И. *Не* не 'не'. — В кн.: Фонетика. Фонология. Грамматика. М., 1971, с. 284—285.



плоды чужого труда, спрашивает: *Брате Яно-о, знаешь ли ти оти съм ти дошла?* (Брат Иван, знаешь ли ты зачем я к тебе пришла?) — *За к... ми си дошла,* — отвечает ей спрятанный среди колосьев или на меже хозяин, ловит ее, лупит как следует, а иногда и бесчестит, что не считалось ни грехом, ни преступлением». Есть смутные воспоминания о том, что «когда-то такие дела нарочно устраивались для встречи мужчин и женщин, которые в юности хотели жениться друг на друге, но не смогли» (Кеп. НЖЕМБ, 128). П. Ц. Любенов в 80-х годах прошлого века сообщал следующее: «Некоторые еще верят, что почью накануне 24-го июня (Еньова дня) хлеб на нивах мог переходить в закрома и амбары колдунши. Говорят, что такие случаи чаще всего происходили в с. Ранинци (Кюстендилский округ), где ежегодно в этот день хлеб с нив переходил в закрома колдуньи из этого села по имени Велика Цветкова. Однажды крестьяне из этого села накануне Иванова дня решили стеречь свои хлебные поля. Велика Цветкова, как и в прежние годы, пришла обирать их хлеб. Она вошла на ниву некоего Коле, который в это время тоже находился там, разделась догола, привязала к ноге фартух (*скута*), который должен был волочиться за ней и собирать для нее росу (эту росу она потом выпаживала на своей ниве), взяла серп и начала жать жито на ниве накрест, идучи от одного конца к другому и при всяком взмахе серпа кричала: *Добро вечер, дедо Еню, оти ме не праша зацо съм дошла?* (Добрый вечер, дед Еню, почему ты меня не спрашиваешь, зачем я пришла?). Коле, который следил за ней с другого конца своего хлебного поля, смотрел на нее, смотрел и, наконец, крикнул: *Зацо журу ми си дошла, черо!* (За ... ты ко мне пришла, дочка!), — и палкой хватать ее по спине. Затем он ее погнал в село, а когда она хотела сбежать, взял ее голышом на плечи и понес. Все село собралось смотреть на нее, как на медведя, сельские старейшины ее судили и пустили, дав ей приличный урок, чтобы она не обирала их хлеб на полях» (Люб. БЕ, 18—19).

Очевидно, что в последнем случае ритуальный диалог использован для построения сюжета былички и потому несколько «разорван» и приспособлен к жапрово-необходимому «обытовлению» действия, приданию ему «достоверных» деталей. Тем не менее диалог и следующий за ним сексуальный акт свидетельствуют об очень архаическом обряде, имеющем аналогию в традициях многих народов и представленном достаточно ярко в «театральных» действиях святочных ряженых, кукеров, джамаларов и т. п. у славян. Интересные результаты может дать сравнение святочного вызывания плодородия с описанным выше обрядом<sup>26</sup>. Наконец, важным моментом является обращение к «дядо Еню» как к антропоморфному божеству, олицетворяющему мужское начало в культуре плодородия. Это — довольно редкий и вместе с тем бесспорный случай, когда название праздника переходит на мифический персонаж, который затем, как видно из приведенных текстов, может быть в ритуале замещен конкретным лицом (во втором случае неким Колю), его представляющим. Случай с восточнославянским Купалой и т. п. менее ясные и безусловные.

XI. О п р е д е л е н и е м е р к и , и г р ы , з а г а д к и .

К более поздним ритуальным явлениям следует, вероятно, отнести употребление диалога при делании аршина для мерки сукна или полотна. Такой диалог вряд ли можно считать сакральным, по все же его можно признать ритуальным. Зафиксировал его М. С. Филипович в Черногории у племени Васоевичей, где портные, чтобы сделать аршин, берут палку и хватают ее с одного конца рукой, а затем последовательно перехватывают другой рукой, произнося каждый раз отдельную фразу: *Аршине!* (Аршин!). — *Што зовеш?* (Что ты меня зовешь?). — *Где си расто?* (Где ты рос?). — *У потоке* (У реки). — *Ко те сижече?* (Кто тебя срубил?). — *Терзија* (Портной). — *Шта ти рече?* (Што он тебе сказал?). — *Да сам аршин* (Что я — аршин) (Фил. РЕГ, 187). Аналогичным образом у сербов в Шумадиџ в районе Гружи делается «машка» (палка) для игры в «клис» (чиж). К палке прикладывается ладонь за ладонью и последовательно произносится: *Ој* (первая ладонь) *машко!* (вторая ладонь и т. д.). *Где си расла?* (Где ты росла?). — *У потоку-дубоку* (или на видоку). — *У речки глибокој, или на виду.* — *Ко те секо?* (Кто тебя срубил?). — *Марко!* — *Јанко!* (Марко—Янко). — *За шта?* (Для чего?). — *За машку* (Для палки). Там, где кончается последняя ладонь, там и отрезают палку. Также делается и «клис» (чиж), но вместо ладони отмеряют пальцем (Пет. ЖОНГ, 461).

Другой ритуал-диалог отмечен у сербов в Поповом Поле в детской игре в «кочку» (наседку). Она состоит в том, что дети становятся гуськом и хватаются друг за друга. Первой стоит *кочка*, а за ней *пилићи* (цыплята). Поодаль ставится *кобац* (кобчик). Он роется в земле и вырывает ямку. Наседка приводит цыплят к кобчику и спрашивает: *Шта то радиш?* (Что ты делаешь?), а кобчик отвечает: *Копам руну* (Копая яму). — *Што ће ти?* (Зачем она тебе?). — *За пилиће* (Для цыплят). — *Бе су ти!* (Где они у тебя?). — *Ево их!* (Вот они!). Тогда кобчик набрасывается и хватает (салит) цыплят, а наседка их защищает. Каждый осаленный «цыпленок» приводится к яме. Игра продолжается, пока кобчик не осалит всех цыплят (Мић. ЖОП, 354—355). Едва ли следует подробно излагать общеизвестный факт, что детские игры хорошо сохраняют древние элементы и формы ритуалов и обрядов. Следует отметить только значительную локальную ограниченность приведенных примеров, их малочисленность. Последнее вызвано в известной мере недостаточным вниманием собирателей к этому важному виду народного творчества. ✓ 16

Ритуальный диалог вне ритуала зафиксирован и в одной загадке, бытующей в Черниговском Полесье (с. Великий Злеев, Репкинский р.-н., зап. 1980 г.). Она звучит так: Пришбў хто-та под ворбта и питае у лепѣти: — Чи (-ци) дѳма твой панўра? — Дѳма, дѳма, да не дам, — захавяю к калядѳм (волк, человек, свинья). Достаточно сравнить приведенные примеры ритуального диалога с мотивом охранения домашней птицы, скота, чтобы понять, по какой модели сочинена загадка. Понятны и зашифрованные слова: *лепѣта* человек (от *лепѣтати* 'говорить, лепетать'), *панўра* 'свинья'. Ср. украинск. *понурий* 'смотрящий вниз' и пословицу, приводимую М. Номпсом: *Понура свиня глибоко коринь копае.*

**З а к л ю ч и т е л ь н ы е   з а м е ч а н и я.** Представленная вниманию читателя коллекция примеров не может претендовать на полноту. Работа в архивах и особенно дальнейшая полевая работа смогут значительно увеличить число примеров, уточнить географию отдельных диалогов и их типов, выявить новые типы. Однако изложенный выше материал впервые оказывается в таком объеме<sup>27</sup>, который позволяет сделать определенные выводы общеславянского масштаба.

Классической структурой обряда-диалога являются: **в о п р о с** (типа: «Видите ли вы меня?», «Что ты делаешь?», «Где у вас куры несутся?»), **о т в е т** («Видим, но едва» или «Не видим», «Завязываю», «В доме» и т. п.) и **з а к л ю ч е н и е - п о ж е л а н и е** («Чтобы вы меня на будущий год не видели!», «Завязывай, пусть будет завязано намертво!», «Пусть несутся и домой идут!»). При этом весь диалог произносится трижды. Структура эта может редуцироваться и может, наоборот, разрастаться. Чаще всего редуцируется заключение и вместо вербального текста, т. е. слов, сохраняется акциональный текст, т. е. действие (пачало ужина, раздача пирогов, завязывание очажной цепи, кормление кур кутьей и т. п.). Однократное исполнение диалога вместо троекратного также можно считать одним из видов редукции, однако приходится считаться и с тем, что в ряде случаев отсутствие указания на троекратность может быть лишь упущением собирателя. Примером разрастания диалога служит поречский и оршанский обряд со скотом, исполняемый на Юрьев день. Такие случаи довольно редки и локально сильно ограничены. Любопытны, хотя и единичны, некоторые варианты диалога, в которых троекратно повторяется одинаковый вопрос, но даются разные ответы, как в словацких ответах в сочельник на вопрос: *Čo nesiete?* (Что несете?).

Не очень велико и смысловое разнообразие ритуального диалога, как видно из обозначенных выше 11 рубрик. При этом только четыре из них: прятанье за пироги, угроза неплодоносящим деревьям, удержание дома птицы и скота и изгнание насекомых — имеют общеславянское распространение. Можно было бы к этому добавить пятое — уничтожение хищных зверей, птиц и болезней, если бы «звериные» диалоги не были более характерны для южных славян, а диалоги против болезней — для славян восточных. Свои локальные особенности имеет и посещение дома ползатником, соседом, хозяином, так как эти диалоги связаны с различной смысловой структурой рождественского обряда.

Трудно дать краткое заключение по невербальной структуре и предметному инвентарю рассматриваемых обрядов. Инвентарь малочислен, а структура находится в зависимости от смысловой стороны (прятанье, катанье, пуганье и т. п.), она же и положена в основу классификации всего материала. Все же один обрядовый момент, безусловно, очень существен: это — частое наличие определенной преграды, разделяющей участников диалога либо в виде большого каравая хлеба, кучи пирогов, снопа, либо входной двери, порога, окна и т. п. Возможна еще классификация ритуальных диалогов по

действующим лицам — их полу, числу, возрасту, отношению к дому и т. п., однако ее изложение потребовало бы дополнительного объема статьи, потому этот вопрос, как и смежные с ним, оставляем для другого раза.

подавляющее большинство примеров показывает, что ритуальный диалог календарно привязан, и притом более всего, к сочельнику, рождеству, реже к Новому году, т. е. к главному зимнему празднику или главному периоду этих праздников. Это касается первых шести рубрик почти всецело и восьмой и девятой рубрик в значительной степени. Лишь единичные случаи связаны с началом зимнего цикла (день св. Михаила 9 ноября ст. ст., св. Филиппа 14 ноября, св. Варвары 4 декабря), либо его концом (день св. Трифона 1 февраля ст. ст., св. Евдокии 1 марта ст. ст.), либо с Пасхой, Вознесением и Юрьевым днем (23 апреля ст. ст.). При этом естественно, что часть диалогов, связанных со скотом, приурочены к юрьеву дню.

Самая древняя фиксация интересующего нас диалога относится к XII в. и связана с северной окраиной тогдашнего западнославянского мира. Как явствует из его довольно подробного описания, данного Саксоном Грамматиком, обряд был окказиональным, т. е. не приуроченным к определенному дню и исполнявшимся после сбора урожая. Таким же обрядом по случаю остался ритуал прятания за кучу зерна, бытующий или бытовавший у сербов в Герцеговине. Вся коллекция примеров показывает, какой большой притягательной силой оказались рождественские зимние праздники, вовлекшие множество ритуальных действий в свою орбиту. Небольшие отклонения только подтверждают правило, согласно которому календарный праздничный цикл слагался в первую очередь из элементов окказиональной обрядности. Окказиональными оказываются ритуальные диалоги, направленные на лечение (уничтожение) болезней, добывание «живого огня», делание мерки-аршина и на благополучие при исполнении семейных обрядов. Последние по сути дела тоже окказиональны, ибо смерть, свадьба и рождение не приурочиваются к определенному дню или приурочиваются лишь отчасти. В целом таких случаев немного.

Наша коллекция ритуальных диалогов демонстрирует обилие примеров из сербской этнической зоны. Их почти половина. Такое богатство можно объяснить довольно тщательной, хотя все еще недостаточной изученностью этой славянской территории, но, безусловно, дело не только в этом, а в исключительной архаичности и хорошей сохранности древнего наследия — славянской языческой культуры. Это наблюдается и в целом ряде других явлений и фактов. Крайне интересны и показательны сербско-полесские и сербско-украинско-белорусские параллели. Ряд интересных балкано-славянских изодокс, помимо сербского, демонстрирует болгарский материал, который, надо надеяться, так же как и македонский, в скором будущем будет собран полнее и планомернее.

Особое значение для этногенетических и этноареологических исследований имеют славянские мифологические локализмы типа

сербских представлений о молоке — туче и т. п., которые на основании других данных, например на основе сербских обрядов защиты от града, можно причислить к праславянскому, по всей вероятности и индоевропейскому, фонду.

Индоевропейский характер изучаемого ритуала-диалога подтверждается данными этнографии и фольклора других народов этой семьи, которые мы сейчас не рассматривали, ибо они должны стать предметом особого исследования. Все же приведем примеры из литовской, осетинской и греческой традиции. У литовцев на Новый год пекли хлеб, хозяин обносил его вокруг дома трижды и затем стучался во входную дверь. Хозяйка из дому спрашивала: «Кто это пришел?», — а хозяин отвечал: «Это просится в ваш дом бог с караваем хлеба». Л. Н. Виноградова (см. примечание 27) справедливо видит в этом обряде прямую параллель с полесским ритуалом, зафиксированным К. Мошинским в 1914 г. в Дерешевичах (см. выше). У осетин же при окончании обряда ритуальной пахоты и сева весной старший сеятель, обращаясь к молодежи, трижды восклицал: «Чего вы просите?» Первый раз дети отвечали: «Хлеба, хлеба, хлеба!» Второй раз: «Скота, скота, скота!» И третий раз: «Просим хлеба у хоры Уацилла» (Чиб. НЗКО, 114). Диалог достаточно оригинален, но структурная и семантическая связь его со славянскими диалогами может быть легко доказана, что же касается балтийского примера, то он почти идентичен соответствующим славянским.

Еще ближе к славянскому другой балтийский пример, привлекший в конце прошлого века внимание Э. А. Вольтера. Вольтер отмечал, что, «по сообщению стернянского ксендза, ныне уже умершего, Висоцкого, в некоторых местах на лифляндско-инфляндской границе совершался в недавнее время, т. е. по крайней мере 20 лет тому назад, в д. Черзеник, следующий обряд: когда стол накрыт яствами и питьями, хозяин прячется под ним и говорит: *Soka, wai-sōj, wai jeus mañi redzēt? Saimi un gosti atbild «Naredzam»,* — спрашивая: «Видите ли вы меня?» Домочадцы и гости отвечают: «Не видим». Хозяин на это отвечает: *Dīweñ, dūd', kab aiz montu un lobumu iz ito<sup>a</sup> gods jeus mañi nāradzumet!* (Дай боже, чтобы из-за имущества и хлеба вы не увидели бы меня в этот год). Эти слова повторяются торжественно три раза. Во второй раз хозяин желает, чтобы его «*aiz dañim rūdžim, mīžim un auzim*» (не видели), и наконец в третий раз: «*Lai Dīws dūd, kab ās iz ito<sup>a</sup> gods nikaida l'auna nāradzatum!*» (Дай бог, чтобы на этот год я ничего дурного не видел). После этого разговора хозяин вылезает из-за стола, сам первый отведывает поставленные кушанья и потом уже дает есть другим. Тот же Э. А. Вольтер приводит сообщение Г. Дестуниса об аналогичном обряде, бытовавшем у греков Архипелага. Г. Дестунис слышал от одного грека «лет сорок тому назад» (т. е. около 1850 г. — *Н. Т.*) о диалоге мужа и жены. «Муж залез в созревшую на корне пшеницу и спросил жену свою: *Θωρεῖς με, γυναίκα* (Видишь ли меня, жена?). Она ответила: *Θωρω σε, ἄνδρα* (Вижу тебя, муж). Муж прибавляет с важностью: *Καὶ τοῦ χρόνου καὶ μὴ με θωρεῖς!* (На будущий год пускай меня не

идишь!»). Грек-рассказчик не понимал сакральности диалога и говорил о нем с известной иронией (Вольт. МЭЛП, 75, 78).

Рассмотренный ритуал-диалог нашел свое яркое отражение в поэтике обрядового фольклора и в других фольклорных жанрах, однако этот вопрос требует своего специального рассмотрения.

### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Толстой Н. И. О реконструкции праславянской фразеологии. — В кн.: Славянское языкознание. М., 1973.
- <sup>2</sup> Толстой Н. И. Вербальный текст как ключ к семантике обряда. — В кн.: Структура текста — 81. М., 1981.
- <sup>3</sup> Толстой Н. И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса. — В кн.: Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л., 1983.
- <sup>4</sup> *Saronis Grammatici. Gesta Danorum* / Ed. A. Holder. Strassburg, 1888, S. 564.
- <sup>5</sup> Анализ славянских верований и божеств у Саксона Грамматика см. в кн.: *Łęgowski-Nadmorski J. Bóstwa i wierzenia religijne Słowian lechickich.* — *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, t. 32. Toruń, 1925, s. 18—102.
- <sup>6</sup> Ровинский П. А. Черногория в ее прошлом и настоящем, т. II, ч. 2 (Сб. ОРЯС, т. LXIX, № 1). СПб., 1901, с. 187; Кагаров Е. Г. Религия древних славян. М., 1918, с. 40—41; Чајкановић В. О српском врховном богу. Београд, 1941, с. 134; См. также: *Leger L. La mythologie slave.* Paris, 1901, p. 82; *Haase F. Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven.* Braslau, 1939, S. 115.
- <sup>7</sup> *Vlahović P. Običaji, verovanja i praznovjerice naroda Jugoslavije.* Beograd, 1972, s. 82.
- <sup>8</sup> *Кулишић Ш.* Порекло и значење божићног обредног хлеба код јужних Словена. — Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине. Нова серија, кн. VIII. Сарајево, 1963, с. 10—11.
- <sup>9</sup> Найден Геров в своем словаре под словом порѣзаница приводит поговорки: Бръза като поп за порѣзаници. Зарекъва поп да не рѣже голѣми порѣзаници. Геров Н. Речник на българский язык, ч. 4. Пловдив, 1901, с. 211. Порѣзаница. таким образом, — часть сакрального хлеба, отрезаемая священником и ему предназначаемая.
- <sup>10</sup> *Маркевич Н. А.* Обычай, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860, с. 65. См. также: *Ефименко П.* Сборник малороссийских заклинаний. — Чтения ИОИДР, 1874, кн. 1 (январь — март), с. 42 (отдельн. пагин.). Из этих источников брали пример Л. Леже, Е. Г. Кагаров и др.
- <sup>11</sup> *Poniatowski S. Etnografia Polski.* — В кн.: *Wiedza o Polsce*, t. 3. Warszawa б. г., s. 301.
- <sup>12</sup> Подробнее см.: *Страхов А. Б.* Из истории и географии русского обрядового печенья. 1. Поминальные и вознесенские «лестницы». В кн.: Ареальные исследования в этнографии. Язык и этнос. Л., 1983.
- <sup>13</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца. — Рус. фольклор, XXI. Л., 1982.
- <sup>14</sup> Литература вопроса богата. Приводим лишь часть основной литературы и новейшую: *Смирнов С.* Древнерусский духовник. — Чтения ИОИДР, т. 242. М., кн. 3, с. 273; *Зеленин Д. К.* Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі. — *Етнографічний вісник*. Київ, 1927, кн. 5, с. 1—10; *Терновская О. А.* К статье Д. К. Зеленина «Східньо-слов'янські хліборобські обряди...». — Проблемы славянской этнографии. Л., 1979, с. 11—123; *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье. — Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, с. 49—83; *Толстой Н. И.* Элементы народного театра в южнославянской святочной обрядности. — Театральное пространство. М., 1979, с. 308—326.
- <sup>15</sup> *Чајкановић В.* Неколике примедбе уз српски Бадњи дан и Божић. —

- Годишњица Николе Чушића, кн. XXXIV. Београд, 1921, с. 261; *Vlahović P.* Običaji, verovanja i razlozverice..., с. 79; Шейш МБЯРНСЗК 1/1, 43.
- <sup>16</sup> Ср. наблюдения А. А. Потевни, вероятно, над украинской традицией: «Известно, что, когда невестка входит в дом своего мужа, она обязана смотреть за порядком в доме. Есть обряд, вскоре после свадьбы, — пробный день: ее посылают за водой, дают ей ведра и говорят пронически: „Мети избу да не выметаи сора, а мы соберем толоку, да разом и вывезем его“». См.: Из лекций по теории словесности. — В кн.: *Потебня А. А.* Эстетика и поэтика. М., 1976, с. 525. Объяснение смысла этого обряда, данное А. А. Потевней, очень спорно хотя бы в свете приведенного нами примера и ряда других фактов.
- <sup>17</sup> *Чајкановић В.* Студије из религије и фолклора. — СЕЗб. XIII, Београд, 1924, с. 150—156; *Богатырев П. Г.* «Полазник» у южных славян, мадяров, словаков, поляков и украинцев. — *Lud Słowiański*, t. III, z. 1. dz. В, Kraków, 1932, z. 2, dz. В, Kraków, 1934; *Усачева В. В.* Об одной лексико-семантической параллели: На материале карпато-балканского обряда «полазник». — В кн.: *Славянское и балканское языковедение*, М., 1977, с. 21—76; *Усачева В. В.* Обряд «полазник» и его формальные элементы в ареале сербскохорватского языка. — В кн.: СБФ, М., 1978, с. 27—47.
- <sup>18</sup> *Gasparini E.* Il Matriarcato Slavo. *Antropologia culturale dei Proto-slavi*. Firenze, 1973. p. 525—530; *Виноградова Л. Н.* Заклинательные формулы в календарной поэзии славян и их обрядовые истоки. — В кн.: СБФ, М., 1978, 19—22.
- <sup>19</sup> В селах Ужичкого края, где возвышается гора Златибор, зафиксировано поверье, по которому нужно, «чтобы пастух в сочельник (Бадњи дан) держал под языком камушек, — с того и у волка челюсти окаменеют». — См.: *Благојевић Н.* Вук у народним обичајима и веровањима у Ужичком крају. — Ужички зборник, № 7, Ужице, 1978, с. 391. Не только этот факт, но и ряд других свидетельств позволяют предположить, что И. Н. Джуканович свои сведения получал в результате этнографических наблюдений над жителями западной Сербии, возможно, и района Златибора.
- <sup>20</sup> *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српског народа. — СЕЗб. XLV, Београд, 1930, с. 63—107; *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с надежом скота, и их географическое распространение. — СБФ, М., 1978, с. 71—94. Любопытно, что у сербов скот часто прогоняется между двумя обугленными веточками ворсянки — *чешлике*. Ср. синонимично *чешаль* 'гребенка' и *гребен* 'гребень'.
- <sup>21</sup> *Богатырев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья. — В кн.: *Богатырев П. Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 174—178.
- <sup>22</sup> *Петров В. П.* Заговоры. — В кн.: Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 121—122; *Богатырев П. Г.* Народный театр чехов и словаков. — В кн.: Вопросы теории..., с. 3—33; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начала XX в. 1979, с. 166.
- <sup>23</sup> *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с наскомыми. Одна система ритуалов изведения домашних животных. — В кн.: СБФ, М., 1981, с. 139—159.
- <sup>24</sup> *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству 5. Защища от града в Драгачеве и других сербских зонах. — В кн.: СБФ, М., 1981, с. 64, 114 и др.
- <sup>25</sup> *Шаповалова Г. Г.* Диалог в русском свадебном обряде. — Советская этнография, 1978, № 1, с. 110—117.
- <sup>26</sup> *Толстой П. И.* Элементы народного театра..., с. 308—326.
- <sup>27</sup> См. статью Л. Н. Виноградовой «Заклинательные формулы...» (см. примеч. 18). Л. Н. Виноградова любезно предоставила в наше распоряжение часть своей картотеки по западнославянским диалогам, за что автор ее искренне благодарит.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Ант. АП — *Антонијевић Д.* Алексиначко Поморавље. СЕЗб, LXXXIII, Београд, 1971.
- Ари. БНП — *Арнаудов М.* Български народни празници. София, 1943.
- Арх. кн. Тенишева — Архив Государственного музея этнографии народов СССР. Л. Тенишевский фонд.
- Аст. ЗИРП — *Астагова А. М.* Заговорное искусство на реке Пинеге. — В кн.: Крестьянское искусство СССР. Л., 1928, кн. 2 с. 33—76.
- Бог. МДОВЗ — *Богатирев П. Г.* Магические действия, обряды и верования Закарпатья. В кн. того же автора: Вопросы теории народного искусства. М., 1971, с. 167—296.
- Вак. БТМБ — *Вакарелски Х.* Бит. Ч. 1. В с р ии: Бит и език на тракийските и малоазийските българи. София, 1935.
- ВГ — Вукова грађа. — В кн.: Расправе и грађа, кн. 1, СЕЗб. II. Београд, 1934, с. 9—93.
- ВОННСВР — Вѣровања и обичаји нашег народа на Святий вечер и Родзтво. — Подкарпатска Русь. рѣч. VII, ч. 1—2, Ужгород, 1930, С. 16—17, 61.
- Вук СР — *Караџић Вук Стеф.* Српски рјечник и истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима. 4-е изд. Белград, 1935.
- Вук. БОБК — *Вукмановић Ј.* Божињи обичаји у Боки Которској. — ZN2OJS, XL. Zagreb, 1962, с. 491—503.
- Ген. ПОО — *Генчев Ст.* Празници, обичаи и обреди. — В кн.: Добруджа. Етнографски фолклорни и езикови проучавања. София, 1974, с. 265—300, 345—359.
- Георг. — Држ. СО — *Георгиева И., Дражева Р.* Семейни обичаи. — В кн.: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1980.
- Грив. НЗМ — *Грива В.* Народни звичаји Маковици. Пришћив, 1973.
- Грин. СНСРУ — *Гринкова Н. П.* Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губернии. — Ржевский край. Сб. I. Ржев, 1928.
- Грин. ЭМЧСГ II — *Гринченко В. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. II. Чернигов, 1896.
- Дан. ЭСПГ — *Данильченко.* Этнографические сведения о Подольской губернии.
- Доб. ВСНКП — *Дебелковић Д.* Веровања српског народа на Косову Пољу. — Расправе и грађа. кн. I, СЕЗб. I, Београд, 1934, с. 210—215.
- Доб. ОСНКП — Обичаји српског народа на Косову Пољу. — СЕЗб. VII, Београд, 1907.
- Дим. ОПГ — *Димитријевић С.* Обичаји о празницима преко године. — В кн.: Банатске Хере. Нови Сад, 1958, с. ~~232—263~~ 296—313.
- Доб. ЕДСГ — *Добровольский В. П.* «Егорьев день» в Смоленской губернии. — ЖС, 1908, год XVII, вып. II, с. 150—154.
- Доб. СЭС — *Добровольский В. П.* Смоленский этнографический сборник. Ч. III, СПб., 1894; ч. IV, СПб., 1903.
- Дом. НКРП — *Доманицкий В.* Народный календар у Ровенським повіті Волинської губ. — Матеріали до української етнології, т. XV. Львів, 1912.
- Држ. КПО — *Дражева Р.* Календарни празници и обичаи. — В кн.: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања. София, 1980, с. 422—456.
- Дуч. ЖОПК — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. — СЕЗб, XLVIII, Београд, 1931.
- Ђорђ. ЖОНЛМ — *Ђорђевић Др. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. — СЕЗб, LXX, Београд, 1958.
- Ђук. ОСБ — *Ђуковић И. Н.* Обичаји о слави и Божићу. — Расправе и грађа. СЕЗб, I, Београд, 1934, с. 216—241.
- Ђур. СНОГК — *Ђурић С.* Српски народни обичаи у Горњој Крајини. — СЕЗб. L, Београд, 1934, с. 196—205.
- ЕГЖОСДП — Етнологска грађа о животу и обичајима сточара на Дубашничко површи у северноисточној Србији. Београд, 1977.
- Ерд. ЕГШ — *Ердељановић* Етнологска грађа о Шумадинцима. — СЕЗб. LXIV. Београд, 1951.
- Еф. СМЗ — *Ефименко П.* Сборник малорусских заклинаний. — ЧИОИДР, М., 1874, кн. 1 (88).
- Зах. КК — *Захариев И.* Кюстендилско краище. — СБНУ., кн. XXXII, София, 1918.



- Иван. МЭВГ — *Иваницкий Н. А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии. — В кн.: Сборник сведений по изучению быта крестьянского населения России. Вып. II. М., 1890
- Иван. ППКВУ — *Иванов В.* Приметы и поверья крестьян Витебского уезда Витебской губернии. — Записки Юго-Западного отдела Имп. Русского географического общества. № 1, Вильно, 1910, с. 208—213.
- Иван. СГП — *Иванова А. Ф.* Словарь говоров Подмосковья. М., 1969.
- Юв. ОЧК — *Ловашев Д. Д.* Обычаи у Чачанском краю. — Сборник радова Народного музеја. II, Чачак, 1971.
- Кар. ПНББ — *Каравелов Л.* Памятники народного быта болгар. М., 1861.
- Кеп. НЖЕМБ — *Кепов И. П.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево, Дупнишко. — СБНУ, XLII, София 1936.
- Клич. БОСК — *Кличкова В.* Божикни обичаи во Скопска котлина. — Гласник на Етнолошкиот музеј, I, Скопје, 1960, с. 193—266.
- Кост. ГООБ — *Костић П.* Годишњ и обичаји у околини Бора. — ГЕМБ, XXXVIII, Београд, 1975, с. 171—194.
- Кост. ГОССРБ — *Костић П.* Годишњи обичаји у српским селима румунског Бердана. — Сборник радова. Нова серија, кн. 1 (Етнографски институт САНУ, кн. 5), Београд, 1971.
- Кост. НОР — *Костић П.* Новогодишњи обичаји у Ресави. — ГЕМБ, XXVIII—XXIX, Београд, 1966, с. 191—218.
- Кул. ССР — *Кулишић Ш.* Из старе српске религије. Новогодишњи обичаји. Београд, 1970.
- Люб. БЕ — *Любенов П. Ц.* Баба Ега, или Сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи от Кюстендилско. Търново, 1887.
- Люб. СС — *Любенов П. Ц.* Самовили и самодиви, София, 1891.
- Мак. ННКС — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мар. ПВРНО — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. — СБНУ, XXVIII, София, 1914.
- Мић. ЖОП — *Мићковић Љ.* Живот и обичаји Половаца. — СЕЗБ. LXV, Београд, 1952.
- Ник. ОП — *Николова М.* Обычай Петльовден. — Известия на Народни музеј. Варна. Кн. IX (XXIV). Варна, 1973, с. 153—183.
- Ониц. НКЗ — *Онищук А.* Народний календар в Зеленици. — Материјали до украинської етнології, т. XV, Львів, 1912, с. 1—61.
- ОПП — Обрядова поэзия Пинежья/ Под ред. Н. И. Савушкиной. М., 1980.
- Пет. ЖОНГ — *Петровић П. Ж.* Живот и обичаји народни у Грузи. — СЕЗБ, LVIII, Београд, 1948.
- Пећо. ОВБ — *Пећо Љ.* Обичаји и веровања из Босне. — Живот и обичаји народни. књ. 14. — СЕЗБ, XXXII, Београд, 1925, с. 359—386.
- Поп. РНЕМ — *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина. СПб., 1903.
- Рад. СБ — *Радченко Е. С.* Село Бужарово. М., 1929.
- Ром. МЭГГ I — Материалы по этнографии Гродненской губернии/ Под ред. Е. Р. Романова. Вильно, 1911.
- Ров. Черн. II/2 — *Ровинский П.* Черногория в ее прошлом и настоящем. Т. II. Кн. 2. — СБОРЯС, т. LXXX, № 2, СПб., 1905.
- Стан. НЖТ — *Станојевић М.* Из народног живота на Тимоку. — Гласник Етнографског музеја у Београду. књ. VIII, Београд, 1933, с. 59—71.
- Тан. СНОБК — *Тановић С.* Српски народни обичаји и у Бевђелијској Кази. — СЕЗБ. XL, Београд, 1927.
- Теш. КНО — *Тешић М.* Календар народних обичаја. — Ужички зборник, 7. Ужице, 1978, с. 415—439.
- Трој. Ватра — *Тројановић С.* Ватра у обичајума и животу српског народа. — СЕЗБ. XVII, Београд, 1930.
- Фил. РЕГ — *Филиповић М. С.* Различита етнолошка грађа. — СЕЗБ. LXXX, Београд, 1967.
- Фил.-Том. ГП — *Филиповић М. С., Томић П.* Горња Пчиња. — СЕЗБ, LXVIII, Београд, 1955.
- Хас. ГСК. — *Хасанбеговић Р.* Градска и сеоска кућа. — ГЕМБ, XXVII, Београд, 1964, с. 201—246.
- Цоб. ОЈОСГО — *Цобель Ж.* Обредна јела и хлебови у годишњи обичајума. — Сборник радова народог музеја V. Чачак, 1974, с. 113—140.
- Чиб. НЗКО — *Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.
- Чол. БНС — *Чолаков В.* Българский народен сборник. Болград, 1872.

- Шейн ЗН — *Шейн П. В.* Заметки о насекомых (похороны мух, блох и тараканов). — Архив АН СССР ЛО, фонд 104, оп. 1, № 860, л. 12.
- Шейн МБЯРНСЗК — *Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. Т. 1, Ч. 1. — СБОРЯС, т. ХLI, № 3, СПб., 1887; т. III, СБОРЯС, т. LXXII, № 4, СПб., 1902.
- Ястр. ОПТС — *Ястребов И. С.* Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипекке, Мораве, и Дибре). СПб., 1886.
- Ард. Буk. — *Arđalić V.* Bukovica. Narodni život i obicaji. — ZNZOJS, V, 1900, s. 1—50.
- Bedn. DKSL' — *Bednárík R.* Duchovná kultura slovenskeho ľudu. — Slovenská vlastiveda II. Bratislava, 1943.
- Čuk. SOK — *Čuk J.* Svadbení običaji Krašiću nekada i danas. — ZNZOJS, XL, 1962, s. 95—106.
- CV III — Československá vlastivěda. Díl III. Lidová kultura. Praha, 1968.
- Доб. LH — *Dobrovolski St. J.* Lud Hrubieszowski. — Lud I, Lwów, 1895.
- Dwor. KSMN — *Dworakowski S.* Kultura społeczna ludu wiejskiego na Mazowszu nad Narwią. Białystok, 1964.
- Feg. PAMZZC — *Feglova V.* Prvky argárnej mágie v zimnom zvykoslovnom cykle. — Slovenský národopis, R. 23, Bratislava, 1975, N 3, s. 433—447.
- Feg. VZSUP — *Feglova V.* Vinočnĕzvyky v slovensko-ukrajinskom prostredí na severovýchodnom Slovensku (V Smolníku a Papíre). — Narodopisné aktuality, 1976, R. 13, N 2, s. 95—100.
- Fil. Maj. — *Filipović M. S.* Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkin Srba. Sarajevo, 1969.
- Fil. PEPSB — *Filipović M. S.* Prilozi etnološkom poznavanju severoistočne Bosne. — Akad. nauka i umjetn. BiH, knj. 12, Sarajevo, 1961, s. 1—69.
- Ivan. Polj. — *Ivanišević F.* Poljica. — ZNZOJS, X/1, 1905, s. 11—111.
- Hor. MZPRHS — *Horváthova E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových réalií na Hornom Spiši. — Slovenský národopis. R. 20, 1972, N 3.
- Hor. SZHO — *Horváthova E.* K svadbeným zvykom troch Hontianskych obcí. — Slovenský národopis. R. 22, 1974, N 2, s. 301—324.
- Hor. ZP — *Horváthova E.* Zbykoslovie a povery. — Slovensko. L'ud. II (ast'). Bratislava, 1975, s. 985—1030.
- Kajm. Semb. — *Kajmaković R.* Semberida. Etnološka monografija. — GZMBiH, XXIX, 1974, s. 5—122.
- Kol. DW — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie, t 1—66. Wrocław. — Poznań, 1962.
- Kot. FSOLRP — *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Łasowianków, Rzesowiaków i Podgórczan. Łublin, 1969.
- Kow. ZNRB — *Kowalska K.* Zwyczaje noworoczne naszych repatriantów z Bukowiny na Dolnem Saasku. — «Orli Lot». R. XXI. Kraków, 1947.
- Kul. VLBKK — *Kujišić S.* Verovanja o ljeskovini u Bosanskoj Krajini i Kordunu — Razvrtak god. VI, br. 2, Banja Luka, 1939, c. 48—60.
- Lov. Otok — *Lovretić J.* Otok. Narodni život i običaji. — ZNZOJS II, 1987, s. 91—459.
- Madz. ZDL — *Madzik J.* Zwyczaje doroczne Łemków. — В кн.: Над rzeką Ropą. t. 2. Zarys kultury ludowej pow. Gorlickiego. Kraków, 1965, s. 277—286.
- Mag. WS — *Magiera J.* Wilja w Sądeczyczyźnie. — «Wisła», Warszawa, 1904.
- Mark. BOHBH — *Marković T.* Božićni običaji Hrvata u Bosni i Hercegovini. — Etnografska istraživanja i gradja. II. Zagreb, 1940, s. 5—86.
- Mat. DKGP — *Matičetoč M.* Duhovna kultura v Gornjem Posočju. — Zbornik 18. Kongresa jugoslovenskih folkloristov. Bovec 1971. Ljubljana, 1973.
- Mosz. PW — *Möszynski K.* Polesie wschodnie. Warszawa, 1928.
- Möd. LMS — *Moerderdorfer V.* Ljudska medicina pri Slovencih. Ljubljana, 1964.
- Mod. VUOS II — *Möderdorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo. Druga knjiga. Prazniki. Celje, 1948.
- Olej. Domā vam — *Olelnik J.* Doma vam kurki, huši, doma? — Východoslovenské noviny. Košice. 23.12.1971. s. 8.
- Pav. Ob. — *Pavičević M.* Običaji. — ZNZOJS, XXIX/2, 1933, s. 146—180.
- Rak. NVPJ — *Rakita R.* Narodna vjerovanja u predelu Janj vezana za čovekov život i rad i njegov pogled na svet. — GZMBiH, XXVI, 1971.

- Siar. MELPOK — *Starkowski Wł.* Materiały do ethnografii ludu polskiego z okolic Kielc, cz. II.— Zbiór wiadomości do antropologii krajo-wej, t. III, Kraków, 1879.
- Slij. Sam.— *Slijepčević M. Dj.* Samobor. Selo u Gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969.
- Święt. LN — *Świętek J.* Lud nadrab-ski (Od Gdowa po Bochnię). Obraz etnograficzny. Kraków, 1893.
- Ul. BNGZ — *Ulanowska S.* Boże Narodzenie u Górali, zwanych «Za-górzanami».— «Wisła» t. II. Wars-zawa. 1888. —
- ГЕМБ — Гласник Етнографског Му-зеја у Београду. Београд.
- ЖС — Живая старина. СПб., 1890—1916.
- СБНУ — Сборник за народни умо-творения наука и книжнина. София, 1883.
- СБФ — Славянский и балканский фольклор. М., 1971, 1978, 1981.
- СЕЗБ — Српски етнографски збор-ник. Београд.
- ЧИОИДР — Чтения в Император-ском обществе истории и древностей российских. М., 1858—1917.
- GZMBiH — Glasnik Zemaljskog mu-zeja Bosne i Hercegovine u Sara-jevu. Sarajevo.
- ZNZOJS — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

## ТИПЫ КОЛЯДНЫХ РЕФРЕНОВ И ИХ АРЕАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

*Л. Н. Виноградова*

Рефрены справедливо признаны одним из важнейших отличительных признаков обрядовой песни (Słownik, s. 346—347). Их стабильность и однотипность бытования в песенных текстах самой различной сюжетной направленности позволили говорить о них как о наиболее архаических и устойчивых формулах в составе песенного текста (Потебня, т. I, с. 82). Вместе с тем при ближайшем рассмотрении видно, что основной материал известных по записям XIX — начала XX в. рефренов настолько разрушен или модифицирован, что говорить об архаике, по-видимому, можно лишь имея в виду самую традицию сохранять рефренную структуру в обрядовой песне. Только некоторые традиционные припевы позволяют допустить их относительную древность. Показать это на конкретном анализе всего корпуса сохранившихся рефренов довольно сложно, так как большинство из них превратилось в простой набор звуков (например: «то-то-то!», «геюм-геюм!», «лолам», «лалын, дай далын!» и др.) или были заменены позднейшими формами.

Если обратиться к рефренам восточнославянских колядных песен, то, как известно, наиболее популярными типами их являются формулы со словами «коляда», бытующие в колядном цикле всех славян, а также устойчивые сочетания типа: «ой, дай боже!», характерные для украинского репертуара коляд, «святой вечор!» — для белорусского, «овсень», «таусень» — для колядок среднерусской полосы и Поволжья и «виноградье красно-зелёное» — для зимних обходных песен районов русского Севера (о более подробной географии распространения виноградий с постоянным рефреном см.: Бернштам, с. 7—10).

Возьмем для примера состав колядных рефренов украинской карпатской традиции, отраженной в сборнике Я. Ф. Головацкого «Народные песни Галицкой и Угорской Руси». Рефрен «Ой, дай боже!» («Гой, дай боже!») повторяется в 110 текстах из общего количества 300 колядок и щедровок. Однако остальные почти две трети припевов составляют многочисленные новообразования в виде формул, отразивших процесс значительной христианизации коляд\*, или в виде разросшихся словосочетаний, напоминающих отрывки из

\* «Славен еси! Славен еси наш милый боже на побеси!» — 8 вариантов: «Алилуй, гей, алилуй! Господи боже, помилуй!» — 11 вариантов; «Радуйся, радуйся, земле, сын нам ся божий народив» — 10 вариантов и др. под.

разных текстов величальных песен \*. Тенденция к разрастанию формы рефрена в колядном цикле этого региона до целого песенного отрывка, повторяющегося после каждой строки основного текста, приводит к необычно громоздкой структуре колядки. Таков, например, вариант колядной песни о «золотой ряске», записанный в Стрыйском районе:

Перед оконцем садочок стоит,  
Мовь, панно моя молоденька,  
Промовь словенько,  
Стиха словенько  
А с нами!

А в том садочку золота ряса.  
Мовь, панно моя молоденька,  
Промовь словенько,  
Стиха словенько  
А с нами!

Ой сходилися буйны ветрове,  
Мовь, панно моя молоденька,  
Промовь словенько,  
Стиха словенько  
А с нами!

Обтрясли ж они золоту рясу... и т. д.  
(Головацкий, III, с. 67)

Интересно, что среди рефренов колядных текстов сборника Я. Ф. Головацкого нет ни одной формулы со словом «коляда», признанной наиболее архаичной.

Можно предположить, что с точки зрения устойчивости и архаики традиционных типов рефренов более перспективным окажется изучение их музыкальной формы. Работы этого профиля фольклористов-музыковедов подтвердили, что рефренные формулы славянских коляд действительно являются «исторически наиболее древним и устойчивым элементом календарной песни» и что именно в них обнаруживается наибольшее число международных схождений ладовых и ритмических формул; кроме того, «они ценны как средоточие мелодической специфичности календарно-обрядовых песен» (Земцовский, с. 51). Причем речь идет о краткой музыкальной попевке-формуле, которая обычно подтекстована четырехсложным сочетанием припева типа «Ой, дай боже!», «Святый вечер!» или «Гей, коледа!»

Ряд данных, почерпнутых из средневековых источников, подтверждает традиционность краткой формы (трех-четырёхсложные выкрики) припевов обрядовых песен. Так, по поводу некоторых имен праславянских богов (таких, например, как *Lyada* и *Dzudzilelya*) было высказано мнение о том, что Я. Длугош выводил их

\* «Дай ёму! Дай ёму, боже, счастья, здоровье а в дому!», «Там светличенька стояла каменная, каменная!», «В неделю, в педелю рано зелено вино саджено!», «Грай, коню, грай, кониченьку, под молоденьким паничем!», «Цы чуеш, гей, цы чуеш, ны гаразейко, мое сердейко, ночуеш!», «Калино! Калино! Где ж ты у лузе стояла?» и мн. др.

на основе непонятных для него припевов обрядовых песен (Иванов, 1965, с. 54). В Пражской рукописи Яна из Голешова, датированной рубежом XIV—XV вв., сохранилась аутентичная строка колядной песни с припевом, включенная в краткое описание языческого обряда зимнего обхода домов. Для этого описания пражский хронист использовал информацию некоего монаха Алеша и передал рефрен песни по-латыни как «Veli, Veli!». При дальнейшем же цитировании этого места в средневековых источниках появилась запись «Vele, Vele!». Так, в 1436 г. проповедник Матей из Градиште, упомянув свидетельство Яна Голешовского, самостоятельно отметил: «Песня эта до сих пор исполняется на святки кое-где на Мораве», и он сам якобы слышал ее там с припевом «Веле, Веле!» (Hogálková, s. 66).

Второй особенностью рефренов, кроме отмеченной устойчивости и ритмичной повторяемости в тексте, можно считать их относительную независимость от содержания песни, т. е. один и тот же текст мог исполняться с разными рефренами, характерными для данной территории, и, наоборот, обрядовые песни с различными сюжетными ситуациями имели один и тот же традиционный припев. При этом песенная строка чаще всего никак не связывалась по смыслу с рефренным добавлением. Ср., например, типичное использование популярного рефрена «рапо-рано» или «раненько» в колядном величальном тексте:

В сего нашего пан господаря — Ой раненько!  
Пан господаря на имя Ивана — Ой раненько!  
На дворе ему нова светлонька — Ой раненько!  
Нова светлонька з мрамор каменя — Ой раненько!...  
(Головацкий, III, с. 7, № 8)

Ср. также следующий пример:

Ей в поле, в поле, в чистейком поле —  
Гей волы, гей сивейкіі, гей волы!  
Там же ми стоиit загородойка —  
Гей волы, гей сивейкіі, гей волы!  
В той загородойце нова светлойка —  
Гей волы, гей сивейкіі, гей волы...  
(Головацкий, II, с. 71 № 1)

В материалах М. Федеровского есть интересное свидетельство, что в некоторых белорусских селах (точное место не указано) одну и ту же песню с сюжетом «девушка срывает цветок и прикладывает его к лицу со словами: каб мое личко такое было» пели на святки с припевом «Каледу!», на пасху — «Да вино ж, вино зелено!», а на Купалу — с припевом «Купайло!» (ARBUW, Sygn. 442, z. 6).

Таким образом, в восприятии самих исполнителей именно рефрен считался основным показателем при отнесении песни к определенному календарному циклу. Руководствуясь ощущением обязательности рефренной структуры в колядной песне, исполнители могли использовать для целей колядования практически любой текст эпической, балладной, лирической или игровой песни, присоединяя к нему

определенные рефренные формулы. Именно так была преобразована, например, известная баллада о сестре и братьях-разбойниках, записанная Н. Ф. Головацким в качестве колядной песни:

Ей у пападъи у Левицкой —  
Зле в ней, ней, зле в ней,  
И в доме ей, зле в ней!  
Мала же она! девять сыноиков —  
Зле в ней, гей, зле в ней,  
И в доме ей, зле в ней!  
Десять сыноиков, десяту девоюку... и т. д.

(Головацкий, II, с. 45 № 11)

Роль рефрена сохраняет свое решающее значение и при разграничении бытующих вместе локальных разновидностей зимних обходных песен идентичного содержания: например, «колядки» и «щедровки»; «колядки» и «овсени»; «колядки» и «виноградья». По традиции песни с припевом, содержащим слово «коляда», считаются колядками, с припевом «щедрый вечер» — щедровками, с припевом «овсень», «таусень» — овсенями, а «виноградье красно-зеленое» — виноградьями. Это касается и таких близких по характеру творчества песенных циклов, как белорусские колядки и волочебные песни. Целый ряд текстов сходного содержания невозможно разграничить, если не фиксировался характерный для каждого цикла рефрен: «Святый вечер!» или «Гей, коляда!» — для коляд и «Хрыстос васкрес, сын божы!» или припевы с упоминанием зелени — для волочебных песен (например: «Зялёны явар, зялёны!», «Зялёны сад вишнёвы!», «Да вино ж маё зеляное!» и под.).

Показательными в этом отношении являются случаи смешения ряда текстов при их календарной классификации. Так, один и тот же текст величальной обходной песни «У нас сягоння краўцы былі», взятый из собрания песен А. Гуриновича и записанный в Виленской губ. (Свенянский пов.), помещен в сборнике белорусских колядок (Зімовыя песні, с. 230, № 300) и в томе «Валачобныя песні» (с. 266, № 142). Только рефрен этой песни выдает в ней приуроченность к весеннему обходу — «Зялёнае жыта ў доброе!». Кроме того, заключительная формула — просьба одарить «капой яек» — может считаться характерной именно для пасхального цикла обходных текстов. Поэтому с большим основанием указанная песня может быть отнесена к волочебному циклу.

Вообще существует большое количество поздравительных обходных песен, которые в равной степени могли исполняться в разные календарные периоды. Ср., например, следующий текст белорусской песни, классифицированный как колядка:

Добры вечар, паненачка,	Не хаджоны, не бываны.
Прашу адамкнуць акеначка,	Масці кладку, кліч у хатку,
У дваім двары гасцей многа.	Калі сіла, нясі сыра,
Тыя гасці не хаджоны,	Калі многа, дай пірога...

(Зімовыя песні, с. 243—244)

Действительно, текст такого типа многократно фиксировался в качестве колядного, однако конкретный вариант записан с рефреном, характерным для волочёбного цикла — «Чырвона ружа, сад зялёны, вішнёвы!». Вместе с тем заключительные строки песни выдают ее иную календарную приуроченность: «Песня спета напроці лета, напроці Юра, на здароўе!», т. е. в традиции данного конкретного бытования она была использована, по-видимому, для весенних юрьевских обходов.

Примеры такого рода легко можно было бы умножить. Они свидетельствуют о значительной степени сближения обрядового песенного творчества поздравительно-обходного календарного характера. Однако роль рефрена все еще остается весьма значимой в вопросе различения специфики каждого из сезонных песенных циклов.

Мы уже отмечали выразительную тенденцию называть обрядовые календарные песни по их рефренам («колядки», «овсени», «щедровки», «виноградья»). Особенно интересно, что в некоторых местах сохранились свои местные формы таких названий. Например, по свидетельству Ф. Котули, в ряде районов Жешовского воеводства колядные песни, посвященные девушкам, носят специальный термин («zwinem», «pod winem» или «leluje» — в зависимости от рефрена (Kotula, s. 296, 403, 506).

Подобным же образом фиксировалась особая локальная терминология для белорусских волочёбных песен, которые в некоторых селах Гродненской обл. исполнялись с двумя рефренами: «Лалым, дай лалым!» или «Винам, винам зелёном» и назывались соответственно «лалымки» или «віно» (Gawrońska, s. 20—21).

Все перечисленные особенности рефренов (их структурная стабильность и регулярная повторяемость при исполнении песни, относительная независимость от содержания основного текста, существование в ряде случаев местных форм терминологии, связанной с рефреном и характерной для определенной территории) способствовали выработке традиционной устойчивой формульности этих кратких, обособленных в составе текста клише, которые легко поддаются картографированию и могут служить дополнительным этноразличительным признаком при изучении локальных фольклорных традиций.

Чрезвычайно наглядно представлена ситуация смешения колядных циклов разных регионов в сборнике «Календарно-обрядовая поэзия сибиряков»; здесь по одним только рефренам — если бы они фиксировались в традиции бытования более регулярно — можно было бы определить с большой степенью вероятности, откуда переселились предки нынешних исполнителей. Например, рефрен «Соколю, соколик ясен, молодец красен...» (Поэзия сибиряков, с. 49) отмечался преимущественно на территории Черниговско-Волынских земель и в Гомельской обл. Примерно на этой же территории был распространен припев «Грай, море, радуйся, земле!» В сибирских вариантах он записывался в форме «Ой, рай-море, радуйся, земля» (Там же, с. 47, 48). Ближко сходная формула фиксировалась также



в колядках Климовского и Новозыбковского районов Брянской обл. (Елагов, с. 92): «Ой, 'рай, моря. Ой, 'рай, моря, радуйся, земля».

Большинство текстов сибирских коляд с рефреном «Святой вечер» оказываются связанными с белорусской или с Черниговско-Вольнской традициями. По поводу колядки «Шила Машечка три шириночки» (Поэзия сибиряков, с. 49), записанной на Дальнем Востоке от белорусских переселенцев, можно заметить, что рефрен к ней («Машечка-паня, говори с нами тихенько») характерен в основном для Гомельской обл., где он сохранился в идентичной форме: «Сонечка-пані, гавары з намi сціхенька», «Валечка-пані, гавары з намi сціхеньку» (Зімовыя песні, с. 275). Весьма определенно устанавливаются истоки северо- и среднерусского колядования в сибирских текстах по рефренам «Виноградье, красно-зелёное!» и «Ой, овсень, овсень!» Конечно, кроме рефренов, важными оказываются и другие показатели (сюжетные, языковые и проч.).

Надо сказать, что в репертуаре сибирского обрядового цикла уже отчетливо заметна тенденция к разрушению и утрате рефрена. Из 174 колядных текстов этого сборника лишь 37 песен сохранили регулярный рефрен и еще в 17 текстах можно заметить следы рефренных формул в виде начальной или заключительной строки или нерегулярных вставок на протяжении текста. Остальные 120 песен фиксировались уже без припевов.

Пожалуй, наименьшее разнообразие колядных припевных формул характерно для русской традиции, в которой выделяются в основном три типа рефренов: формулы со словом «коляда» («колёда-малёда», «ой, коліда», «калёда», «каліда-каліда» и под.), широко бытующие в районах русского Севера, центральных и западных областей и частично в Поволжье; припевы, варьирующие слово «овсень» («таусень», «авсень-таусень», «бай офсень», «то овсень», «баусим», «то-аосинь», «авсень-коляда» и др.), известные в среднерусских областях и Поволжье; устойчивый тип рефренов святочных виноградий «Виноградье, красно-зелёное» («Виноградіє, красно-зеленоє моє», «Виноградя красна-зеленя», «Да красно-зелено» и под.), которые наиболее последовательно фиксировались на русском Севере, но известны, кроме того, в районах Муромщины, Псковщины, Сумщины и частично Поволжья.

За пределами этих разновидностей остаются немногочисленные варианты других типов. Например, случаи фиксации рефрена «Свят вечер, свят!» или «Свят вечер! Свято Рождество!» в некоторых районах Новгородской обл., а также припевы небольшой группы северных виноградий под названием «Здунай» (с сюжетом о корабельщиках, вылавливающих трех рыб разной цены) — «Из-за Дунай!», «Вздунай да!», «А ты Здунай мой, Здунай» и др. Кроме того, существует значительно большее разнообразие рефренных формул в западно- и южнорусских областях (Псковской, Смоленской, Брянской, Сумской, Курской), где распространены типы колядных припевов, характерные для белорусской и украинской традиций: «Святый вечер», «Щедрый вечер, добрый вечер», «Ой, рано-рано» и много др.

В русском колядном цикле известно большое количество и без-

рефреновых песенных форм. Из 630 коляд и овсеней, описанных А. Н. Розовым в приложении к диссертации «Песни русских зимних календарных праздников (проблемы классификации колядок)», 420 уже не имели регулярного рефрена. Причем обращает на себя внимание тот факт, что в отличие от коляд и овсеней виноградья повсеместно фиксировались с постоянным рефреном «Виноградье, красно-зеленое!». Практически все виноградья, включенные в приложение к диссертации А. Н. Розова (около 200 текстов), были записаны с припевом. Несмотря на то что наличие рефрена в обходных календарных песнях в принципе можно считать чертой, сохранившей достаточно древнюю структуру текста, все же отмеченный выше факт постоянной регулярности его именно в виноградьях и тенденция к исчезновению рефрена в среднерусских колядках не свидетельствуют в пользу большей архаичности первых по сравнению со вторыми. Наоборот, устойчивая традиция сводить рефренные формулы к выкрикам «Коляда!», известная в фольклоре всех славян, выглядит наиболее исконной. А бытование такой развитой формулы, как «Виноградье, красно-зеленое мое!», должно было пройти хоть и длительный, но более поздний процесс складывания и эволюции и было характерно первоначально для определенной локальной традиции. По мнению специалистов, изучивших особенности песенного цикла виноградий, формирование его происходило в пределах этнокультурной зоны, «в которой сумско-курские земли были ее южной границей, т. е. входили в область, ставшую родиной русского виноградья» (Бернштам, с. 103), а в дальнейшем именно этот вид обходной поэзии получил на русском Севере совершенно особое развитие и популярность. Традиционная песенная форма виноградья с устойчивым рефреном стала для северной традиции своеобразной «порождающей моделью», которая оказала огромное влияние на формирование разных песенных циклов (Там же, с. 105).

Более разнообразные типы колядных рефренов известны в белорусской песенной традиции. Кроме формул со словом «коляда» («Ой коляда!», «Гей, каляда!», «Каляда, гей, каляда!», «Каляда калядзіца!», «Коліда, коліда!», «Каляда, калядзіца ж мая!», «Вой, колядкі!» и др.), наиболее традиционным можно признать здесь колядный припев «Святы вечор!». В сборнике «Зімовыя песні» из 440 обходных колядных и щедровочных песен 290 фиксировались с рефренами; почти половина всех рефренов этого сборника представлена типом «Святы вечор!» (более 120 примеров).

Что касается щедровок, т. е. песен с припевом «Шчодры вечар, добры вечар!», то термин этот известен преимущественно в южных областях Белоруссии. От коляд они отличаются только рефреном и сроками исполнения — канун Нового года и Новый год. Таким образом, на юге Белоруссии рождественский цикл обходных песен имел чаще всего рефрен «Святы вечор!», а новогодний — «Шчодры вечар!», а в северных областях эти циклы различались соотношением припевных формул «Святы вечор!» и «Коляда!»

Из других типов рефренов весьма популярной для восточных районов (Могилевско-Брянско-Смоленские земли) была формула

«люли-люли» («лѣли-лѣли», «ляли моѣ» и др.). Ее нельзя признать типично колядной. Как известно, припевы такого типа широко известны в цикле игровых, весенних, хороводных, волочебных песен, а также во многих лирических. Показательно, в частности, что в сборнике белорусских веснянок на 620 номеров песен приходится лишь 77 текстов с рефренами, из них более 50 представлены формулами, сочетающимися выкрики «ля-», «лѣ-», «ли-», «лю-» («Ой люли-люли», «Ле-ле», «Лѣли-лѣли», «У-ля-лѣ», «Ля-лѣлю», «Валялѣм» и под.), причем фиксировались они преимущественно на той же территории (Могилевско-Гомельских и Смоленско-Брянских земель).

Это не единственный случай переключек рефренных формул зимнего и весеннего песенных циклов. Примером такого кросс-жанрового распространения является также припев со словом «рано» («Ой раненько!», «Рано-рано!», «Раном-рано!», «В нядзельку рано!» и др.). Он встречается в колядных текстах (8 случаев в сборнике «Зімовыя песні»), в веснянках (12 примеров в сборнике «Веснавыя песні») и очень популярен в составе свадебных песен (23 припева этого типа в двух томах «Вяселле. Песні»).

Еще в середине XIX в. Р. Зенкевич, записывая свадебные песни Пинского Полесья, заметил, что «выкрики «раном-раном!» сопровождают многие песни в той части свадьбы, когда молодые возвращаются после церковного брака». При этом собиратель сделал пометку, что исполнители не могут объяснить значение и смысл этого припева, который обычно никак не связан с текстом песни (Zienkiewicz, s. 108).

Популярным такой тип рефрена является и в других частях белорусской свадьбы, например, в каравайных песнях. В Гомельской обл. неоднократно записывались длинные каравайные песни, в которых припев «Рано, рано!» повторялся перед каждой строкой, а не после нее:

Рана, рана — Што у лесе звінела?  
 Рана, рана — Не звінела — гаварыла.  
 Рана, рана — Ой, што яно гаварыла?  
 Рана, рана — Яно гаварыла, што за гарою новы двор.  
 Рана, рана — А што ў гэтым дварэ?  
 Рана, рана — А што ў сім дварэ вяселле...

(Вяселле-2, с. 182)

Пять вариантов песен такого же типа и с таким же рефреном, записанные в Мозырском р-не, указаны в сборнике «Вяселле. Песні» (т. 2). Традиционное исполнение их приурочено было к той части свадьбы, когда делили каравай. В 1974 г. нами был записан сходный текст песни в Ельском р-не Гомельской обл., рефрен которой фиксировался таким же образом — перед началом каждой песенной строки:

Ой ранó, ráно! — Да за гарою новы́й двур,  
 Ра́но, ráно! — Да за гарою новы́й двур.  
 Ой ранó, ráно! — Да што в гэ́том у дваре?  
 Ра́но, ráно! — Да што в гэ́том у дваре?

Ой, ранб, ра́но! — Да ў том дваре весілля,  
Ра́но, ра́но! — Да ў том дваре весілля...  
(ПА-74, с. Кочыцы, зап. автора.)

В материалах П. В. Шейна приведены варианты свадебных песен с рефреном «рано-рано», исполняемых перед отъездом молодых в церковь и при выходе из церкви (Шейн, 1874, с. 325, 328, 329 и др. — Лепельский уезд Витебской губ.).

Рефрены подобного типа популярны и в цикле украинских свадебных песен, причем характерно, что большая группа текстов прямо начинается с формулы «рано-рано», и тогда рефрен, как бы повторяя зачин, оказывается связанным по смыслу с песенной строкой:

Та рано-раненько, та рано-раненько  
Виряжай мене, нецько, хорошенько,  
Та рано-раненько, та рано-раненько  
До тіві теці гордої.  
Та рано-раненько, та рано-раненько  
Не пий, спикну, першої чарки від теці...  
(Українка, с. 241)

Ср. также текст свадебной песни из Полтавской губ.:

Рано, рано — Да Марусяна мати да по улоньці ходить,  
Да сусідочок просить — Рано, рано...  
(Весілля-1, с. 96)

Нередко формула «рано-рано» вводится специальным зачином типа «В неділю рано...», «В суботу рано...», как, например, в следующих белорусских свадебных песнях, записанных в Гродненской области:

У нядзельку рана неба звінела, Ой рана, рана неба звінела, Марыся з богам параду мела, Ой рана, рана параду мела..	У суботу рана неба звінела, Ой рана, рана неба звінела, Матуля з богам параду мела, Ой рана, рана параду мела...
(Вяселле-2, с. 529)	(Гам же, с. 528)

Устойчивая зависимость зачинов типа «В неділю рано...» и рефренов подобной же формы заметна и в группе колядных текстов, особенно в украинской карпатской традиции:

В неділю рано мати сина ла'ла —  
В неділю, гей, в неділю  
Ранейко, ще ся невиднейко, в неділю!  
Мати сина ла'ла та її проклинала —  
В неділю, гей, в неділю  
Ранейко, ще ся невиднейко, в неділю!  
А синайко ся та й розгневавши...  
(Головацкий, II, с. 55)

Ср. также группу колядных песен с традиционным зачином «Ой рано, рано куроньки пели», к которому легко присоединяется рефрен «Ой рано, раненько» (Головацкий, III, с. 71, 82):

Ой пійте, пійте рано, куройки —  
Рано, рано, дуже ранейко!  
А Василейко якнайранше встав —  
Рано, рано, дуже ранейко!  
(Кол. та щедр., с. 276)

Кроме свадебной и колядной традиций бытования, анализируемый тип рефрена известен и в цикле весенних песен. В Брестской обл. (Малоритский р-н) нам приходилось фиксировать совершенно однотипный припев («рано мні, рано») как в колядных текстах, так и в веснянках.

Ср. отрывок колядной песни:

Ой у неділю поранейку — Рано мні, рано поранейку!  
Ой заказали на войночку — Радо мні, рано на войночку!  
Ой заказали усім панам — Рано мні, рано усім панам!..  
(ПА-77, с. Заболотье, зап. автора)

и песню, исполняемую на благовещенье («Вэсна»):

Ох ты зайчыку сывэсенський — Рано мні, рано сывэсенський!  
Ох не выбігай з-за горойки — Рано мні, рано з-за горойки!  
Йа з-за горойки высокі — Рано мні, рано высокі!..  
(ПА-77, с. Луково, зап. автора)

Особенно устойчиво удерживается такой тип рефренов в так называемых «русальных» песнях, исполняемых на троицкую или следующую за ней неделю. Этот период в ряде мест назывался «русальная неделя», «рбзыгры», «граная нядзеля» (Гомельская обл.) Из 16 «русальных» песен, представленных в сборнике «Веснавья песні», 14 были записаны в Гомельской обл., из них 10 исполнялись с рефренами «рана-рана», «ой, рана-раненька», «рана-ранюсенька» и под.:

На граной нядзелі на крывой бярозе —  
Ой, рана-раненька, на крывой бярозе,  
На крывой бярозе русалкі сядзелі —  
Ой, рана-раненька, русалкі сядзелі,  
Русалкі сядзелі, на дзевак глядзелі —  
Ой, рана-раненька..  
(Веснавья п., с. 218)

Такие же припевы весенних и весенне-летних песен фиксировались на территории Волынской и Черниговской обл.:

Ой ти, жайворонку, ранняя пташино —  
Рано-раненько, ранняя пташино,  
Ой чого ж ти так рано з виру вилітаєш?  
Рано-раненько, з виру вилітаєш..  
(Пісні з Волині, с. 30)

В составе весенне-летних «петривочных» песен (исполняемых на «Петровку») известна черниговская группа так называемых «грынянок», которые начинали петь обычно сразу после веснянок. Терми-

нология песен может быть связанной с игровым весенним циклом («Игранные») или с периодом, относящимся к «русальной неделе» («грана неділя»). В качестве «грынянок» часто исполнялись уже обычные лирические или балладные песни, но рефрен при этом удерживался традиционно-обрядовый:

Маті сина да її парадила —  
У неділоньку да її параненько!  
Парадила да її зрастила—;  
У неділоньку да її параненько...  
(ПА-80, с. Макишин Городнянского  
р-на Черниговской обл., зап. автора)

Можно сказать, что география распространения рефренов типа «рано-рано» свадебного приурочения оказывается более широкой, чем колядного или весеннего. В качестве свадебных такие припевные формулы фиксировались в западноукраинской карпатской зоне, на территории Полтавской, Харьковской, Сумской, Киевской и Винницкой обл.; в некоторых районах Гомельской и Могилевской обл., а также в Витебской и Гродненской обл.; известны также подобные записи с территории Западной Белоруссии и польских земель Подлясья, Мазовии и Люблинского воеводства. Кроме того, сходные припевы свадебных песен записывались на русском Севере (в основном в Архангельской губ.) в форме «Ой рано-рано», «Ой, да ой, да ой рано моё!», «Ой, дево-ли-лилю, рано моё!» и др. (Лирика русск. свадьбы, с. 24, 90, 97, 117, 120, 131). В русском же колядном цикле рефрены такого типа не типичны.

В колядном репертуаре такие припевы были характерны прежде всего для украинской карпатской традиции: более 20 вариантов их отмечено в собрании Я. Ф. Головацкого «Народные песни Галицкой и Угорской Руси». Большая часть рефренов со словами «рано-рано», включенных в сборник «Колядки та щедрівки», отнесены по месту записи также к Галичине.

В качестве такого же кросс-жанрового типа рефрена, но характерного в первую очередь для обрядового цикла песен, можно указать еще на специфический вид формулы, содержащей упоминание о зелени, венке, винограде — вообще какой-нибудь растительности. Имеются в виду, например, белорусские припевы такого типа: «А зялёны сад вішнёвы!», «Чырвона ружа, сад зялёны, вішнёвы!», «Шумелі сады сей зялёныя!», «Явор-дубор зялёны», «Зялёнае жыта ў дуброве!», «Ель мая зялёная», «Віно ж маё зялёнае», «Каліна мая, рожа, чырвона ягада» и под.

Большое разнообразие подобных рефренных формул обнаруживает украинская колядная песенность. В сборнике «Колядки та щедрівки» находим следующие варианты:

«Калино! Калино, вино, винная моя ягода!» (с. 115)

«Калина! Ей, калинонько, розвивай же ся раненько!» (с. 451, 453)

«Зелена, зелена мурава» (с. 167)

«Трава-мурава зеленойкая» (с. 290)

«Діброва, дуб зеленейкий, й а зеленейкий, діброва» (с. 294)

«Зілє ж моє зеленє» (с. 355, 453)

«Ой калино, калино!» (с. 326, 331, 349, 418, 436, 442)

«Білая калинонько» (с. 397)

«Розмарин, розмариночки, розмарин зілє, віночки!» (с. 396, 401)

«Процвітай, процвітай, червона ружа, рано в неділю!» (с. 401)

«Ягодо ж моя червоная» (с. 403)

«Зацвіла рожа в широки́м Дунаю» (с. 408)

«В ялині, зеленешкій дубині» (с. 415, 416)

«Проквітай, рожо, в неділю рано саджена» (с. 421)

«Винная, винная ти ягодо́чко» (с. 422)

Именно такого типа рефрены натолкнули некогда А. А. Потебню и П. Карамана на мысль о том, что поскольку формулы припевов могут рассматриваться как наиболее устойчивые и архаические части песенного текста и поскольку в них такое существенное место занимает зелень и растительность, то первоначальное время славянского колядования следовало бы отнести к весне, а не к зиме и не к ночному, а утреннему периоду суток — если исходить из популярности рассмотренного выше рефрена «рано-рано» (Потебня, I, с. 42—47; Sagaman, s. 502). Между тем необходимо учитывать такое важное обстоятельство, что большая часть этих припевов характерна для «молодежного» цикла коляд, содержащего преимущественно брачные благопожелания, а не для более архаичного репертуара, предназначенного для «господаря». А формирование этой части колядного цикла, посвященной взрослым детям хозяина, как мы уже пытались это показать в других работах, произошло, по-видимому, позже основного «господарского» репертуара на основе использования готовых величальных (свадебных или весенних) текстов вместе с соответствующими рефренами. Таким образом, этот тип рефрена, так же, как и рассмотренные выше «люли-люли» и «рано-рано», не может быть признан исконно колядным, характерным для ранних форм обходной зимней поэзии. С нашей точки зрения, показательным является тот факт, что рефрены указанных типов известны в русской песенности именно свадебной и весенней приуроченности и вовсе не типичны для колядного цикла, который, несмотря на значительную степень разрушенности, сохранил многие архаические обрядовые и фольклорные черты.

Отчетливо видна связь свадебных образов с рефренами, содержащими упоминание о зелени, вепке, барвинке, в польских колядках, предназначенных для девушек. Так, в Краковском воев. традиционной формой колядного рефрена для «девпчьего» репертуара является следующая:

Wianek mój, wianek,

Wianek z barwinecku

W zimie zielony.

(Świątek, s. 84)

Ср. также подобные формулы, типичные для Люблинского воев.:

Z lełiji wianek w zimie zielony!

(Chodakowski, s. 212)

Ziel, ziel, zieloneczku,  
 ruciany wianeczku,  
 z tej rutki zielonej!  
 (AFISz, tk. 1446—1452)

Такие же рефрены. характерные для «девичьих» коляд, в большом количестве еще недавно записывал в Жешовском воев. польский фольклорист Ф. Котуля:

Hej, rum-rum, rumianeczko,  
 Zielone zieloneczko, samo zielone!  
 (Kotula, s. 197, 198)

Hej, rum-rum, mój wianeczku,  
 Z zielonego barwineczku — samo  
 zielone!  
 (Ibid., s. 189)

Zielone, zielone ziele,  
 Sadzone rano w niedzielę.  
 (Ibid., s. 225).

Hej, hej, pod borem,  
 Pod zielonym jaworem!  
 (Ibid., s. 494)

Pod winem, hej, pod winem,  
 Pod tym czerwonym wineńkiem!  
 (Ibid., s. 96, 139)

Ej, wino, wino! Zielone było,  
 Zielone było, aż się jej rozgailo!  
 (Ibid., s. 405)

Hej, pod winem,  
 Pod tym zielonym wineńkiem!  
 (Ibid., s. 252, 280, 296)

Выше уже отмечалась традиция называть некоторые колядные песни по их рефренам. В ряде сел Жешовского воев. колядки для девушек назывались «z winem» или «pod winem». Интересно, что в начале XIX в. (1812—1814 гг.) Э. Доленга-Ходаковский записал в Люблинском воев. свадебную песню, исполняемую при выпечке свадебного каравая, с таким же рефреном:

Piekła Marysia kołacz, piekła nadobna —  
 Pod winem, pod winem,  
 Pod rucianym wianeczkiem.  
 Kiedym pszeniczkę płukała,  
 wszystkie rzeki zbiegała —  
 Pod winem, pod winem,  
 Pod rucianym wianeczkiem...  
 (Chodakowski, s. 98)

Упоминание о вине-винограде в свадебных рефренах было характерным и для фольклора Сандомирского и Жешовского воеводств:

Ej wino, wino czerwoniusiejkie  
 Do góry sie burzyło.  
 (Wisła, t. 9, s. 233)

Oj wino, wino tak dobre było,  
 Do góry sie burzyło.  
 (Kolberg, t. 2, s. 57;  
 t. 20, s. 149)

В польском и украинском фольклоре припевы такого типа обычно появлялись в песнях, содержащих мотив «девушка садит сад-виноград», который является общим как для свадебного, так и для колядного творчества.



Особого внимания заслуживает группа колядных рефренов западноукраинской традиции, в которой образ «вина-винограда» выступает в устойчивом сочетании с ранее упомянувшейся формулой «В неділю рано...», причем отдельные варианты таких припевов сохраняют указание на действия, связанные с посадкой и выращиванием винограда вплоть до его сбора. Имеются в виду припевы, содержащие словосочетание «зелене вино» с примыкающими к нему глагольными формами «саджено», «зацвіло», «зібрано» и др.:

«В неділю рано зелене вино» (Кол. та щедр., с. 121)

«Зелене вино рано в неділю саджено» (Там же, с. 343)

«То ми вино! Ой то ми вино, що в три рядочки саджено» (Там же, с. 454).

«В неділю, в неділю рано зелене вино саджено» (Там же, с. 176, 223, 338, 378, 430, 470; Головацкий, II, с. 50, 90; III, с. 49, 64, 66, 77, 79, 84; Гнатюк, I, с. 76, 228, 231, 239, 241, 251; II, с. 93, 125, 141, 147, 187, 191, 214, 252)

«Зелене, зелене вино, а в три ріди саджено» (Гнатюк, II, с. 188)

«В неділю, в неділю рано зелене вино зацвіло» (Кол. та щедр., с. 329, 343)

«Зелене вино барзо рясенько зацвіло» (Там же, с. 347)

«В неділю рано зелене вино зібрано» (Там же, с. 433)

В некоторых вариантах подобного типа рефренов отмечены этапы роста других растений: «Проквітай, рожа, в неділю саджена!» (Ходаковский, с. 153), «Зацвіла рожа в широком Дунаю» (Кол. та щедр., с. 408), «Калина! Ей, калинонько, розвивайже ся раненько!» (Там же, с. 451), «Жовтая! Ей, жовтая яблїнь чирвоних яблук зродила» (Коробка, с. 294) и др.

Кроме районов Западной Украины, где рефрены рассматриваемого типа бытовали в колядном цикле наиболее широко, они фиксировались также на Волини и Черниговщине, а на территории Белоруссии — преимущественно в Гомельской обл. Однако известны они и в свадебном цикле песен. Таковы, например, белорусские свадебные песни с мотивом «девушка сеяла руту»:

Хадзіла Дануся на двору,  
Сеяла руту з прылоду.  
Рута же яе зялена,  
У тры радочки саджона.

— Прасі, Дануся, матулю,  
Паможа збіраць рутаньку.  
Рута же яе зялена,  
У тры радочки саджона...

(Виеселле-2, с. 228;

См. также:

с. 222, 262, 271)

Сопоставление таких рефренов с песенными структурами, содержащими описание этапов посадки, роста и сбора урожая, наводит на мысль о возможности их толкования как следов разрушенного магического текста об «истории» выращивания винограда, руты, хмеля (или других культурных растений). Варианты таких песенных структур известны в ряде обрядовых и игровых циклов, содержащих описание «истории» возделывания злаков, конопли, мака, гороха.

Отдельные элементы текстов такого рода сохранились, например, в украинских колядках с мотивом «девушка садит сад-виноград»:

...В неділю рано вина садила,  
А в понеділок ба й поливала,  
А у вівторок винце полола,  
А у середу вистерігла...

(Кол. та щедр., с. 433)

Два варианта подобных текстов В. Гнатюк приводит в разделе «Колядки умерлим дітям». Один из них сопровождается традиционным рефреном о вине:

Іа у місті, у місті, у Йирусалимі —

Ў неділю, ў неділю рано зелене ж вино, ў неділю!

Іа у понеділок тай бо орали —

Ў неділю, ў неділю рано зелене ж вино, ў неділю!

Ай у вівторок винце садили —

Ў неділю, ў неділю рано зелене ж вино, ў неділю!

Ай у середу тай поливали... и т. д.

(Гнатюк, II, с. 278—279)

Рефренные формулы с упоминанием «вина-винограда» известны и в цикле белорусских волочечных песен. Наиболее популярны из них следующие: «Да віно ж маё зеляно!» («Віно ж, віно ж зялёнае») — около 70 вариантов включены в сборник «Валачобныя песні» и фиксировались в основном на территории Гродненской обл. и примыкающих к ней районов Минской обл.; «Віном, віном зялёным!» (или «Мядок салаток, віно зеляно!») — характерный для той же территории; «Гей, віно!» — рефрен, широко известный в Белостоцком воев., на юге Гродненской обл. и в Клецком районе Минской обл.

Что касается припева русских виноградий, то выше уже отмечалась их вероятная связь с белорусско-украинским типом формул. Известно, что наиболее близкие варианты к формуле «Виноградье, красно-зеленое» записывались в селах Харьковской и Сумской обл., а не территории Белоруссии — в Витебской губ.: «Коляда, коляда! Виноградная, красная, зелёная!» (Шейн, 1874, с. 65).

Таким образом, если говорить о специфически колядных рефренах, то, вероятнее всего, в белорусской фольклорной традиции это формулы трех типов: «Гей, каляда!», «Святы вечор!» и «Шчодры вечар, добры вечар». А все многообразие прочих рассмотренных нами припевов, таких, как «люли-люли», все варианты формул со словами «рано-раненько» и содержащие упоминание о зелени (руте, яворе, калине, винограде и проч.) характерны в равной степени для других обрядовых циклов (свадебного, весеннего, волочечного, игрового).

В целом, пожалуй, можно отметить для белорусской традиции следующую закономерность: более краткие (трех-, четырехсложные) формы колядных припевов со словами «коляда», «святы вечор», «рано-рано» и «люли-люли» фиксировались преимущественно в северо-западной зоне (Витебская, бывш. Виленская, Гродненская, частич-

но Могилевская обл. и северные районы Минской), т. е. в зоне бытования волочебных песен, характеризующихся как раз более развернутыми типами рефренов. А более расширенные варианты колядных припевов (наряду с традиционными «Коляда», «Святы вечор» и «Шцедры вечар») встречаем в районах белорусского Полесья, особенно в Гомельской обл., для которой характерны разнообразнейшие формы значительно развернутых рефренов: «Бог яму даў вумную жану у яго даму!», «Ой дай яму, божа, шчасця-здороўя у яго двары!», «Саколю ясен, малойчык красен...», «Каліна мая, рожа, чырвона ягада», «Зеляно віно рано ў нядзельку саджано», «Сонечка-пані, гавары з намі сціхенька» и др.

Близко сходный состав колядных припевов такого же типа находим и в фольклорной традиции Волинско-Черниговской полеской зоны. Если для большинства украинских областей в качестве краткой формы рефрена наиболее типична формула «Ой дай боже!», то в Волинско-Черниговской зоне преобладает «Святы вечир!». На 630 текстов сборника «Колядки та щедрівки» лишь 50 песен имеют припев «Святы вечир», из них почти 40 записаны в Волинской и Черниговской областях. Эта ситуация нашла свое отражение в фольклорных материалах, собранных на этой территории: в собрании Б. Д. Гринченко на 62 колядных текста, сохранивших рефренную структуру, 30 имели припев «Святы вечир».

Что касается формулы «Ой, дай боже!», то географию ее распространения указать сложно, она фиксировалась очень широко на всей территории Украины. На древность этого рефрена, по мнению специалистов, может указывать его сходство с именем древнеславянского божества «Даждьбога» (Дабога — Дажбога) (Иванов, 1965, с. 23, 61). Следует кроме того, отметить сохранение определенной магической функции за выкриком этого типа в практике ряда обрядовых приговоров, т. е. во внепесенном исполнении. Ср., например, значение формулы «Дай боже!» в благопожелательных приговорах, заключающих акт колядования. По свидетельству О. Кольберга, в окрестностях Коломыи было принято каждое из ритуальных пожеланий, высказываемое предводителем группы поздравителей, сопровождать регулярными выкриками всей группы — «Дай боже!» (Kolberg, t. 29 — Rokucie, s. 89; См. также Головацкий, III, с. 122; Гнатюк, I, с. XXXI). Такая же форма благопожелательных колядных приговоров фиксировалась в селах Моравско-Силезских Бескидов (район Грчавы, Яблунковска).

Один из колядников:	Вся группа хором:
... Co bysee se uchovali tela celicek, jako v lese jedlicek —	To Bug dej!
Co bysee se uchovali tela byckuv, jako v lese smyreckuv —	To Bug dej!
Co bysee se uchovali kone vrane —	To Bug dej!..
	(Václavík, s. 92—93)

Иногда приговор «Ой дай боже!» сопровождал исполнение украинских свадебных песен. Ср., например, вариант свадебной песни,

записанной в Екатеринославской губ., которую поют дружки невесты, наряжая ее в свадебный наряд:

Та мати дочку любистком квітчала,  
Любистком квітчала,  
Барвінком в'язала — ой дай, боже!  
Барвінком в'язала,  
Та на село виряжала — ой дай, боже!..  
(Весілля-I, с. 418)

По-видимому, следы прежней магической функции отразились и в форме рефрена волочebных песен — «Няхай так будзе!»

Как и в белорусском материале, украинский рефрен «Щедрий вечір» является знаком того, что песня исполнялась при обходе в период Нового года. Часто буквально один и тот же текст использовался при рождественском и новогоднем колядовании, но в первом случае его следовало сопровождать припевом «Ой дай боже!», а во втором — «Щедрий вечір».

Следует специально обратить внимание на тот факт, что украинская фольклорная традиция фактически не сохранила наиболее характерный для славянского колядования (и, по-видимому, наиболее архаический) тип рефрена — «Коляда!» На 630 песенных текстов, содержащихся в сборнике «Колядки та щедрівки», зафиксировано всего три припева с этим словом. Такая же ситуация отразилась в двухтомном собрании В. Гнатюка, включающем более тысячи колядных текстов. Если учесть, что рефрен этого типа преобладает в цикле колядных песен южных славян, что он до последнего времени оставался популярным в западнославянском репертуаре зимних обходных песен, и, как мы показали выше, устойчиво удерживался в белорусском и русском материале, то замена его другими формами в украинском фольклоре выглядит явлением специфическим и более поздним. Следует также сказать, что именно в украинской традиции отчетливо видна тенденция к развитию рефренных формул за счет целых песенных строк, оторвавшихся от текста, причем характерно использование в качестве припева значительно развернутых предложений:

«Раненько, гей, заходила ясна зоронька пізенько» (Кол. та щедр., с. 319)

«Чом панна, чом паніночка з рупи віночка не вила?» (Гнатюк, II, с. 139)

«На ринку! Вили віночки все паняночки з барвінку» (Там же, с. 196)

«Подзвонюй, подзвонюй, коню, своїми узделками золотими» (Головацкий III, с. 40)

«Синя мгла, ей, синя мгла полониночки залягла» (Кол. та щедр., с. 302)

В большой группе таких развернутых формул можно заметить некоторую композиционную особенность, связанную с акцентированием первого трех-, четырехслогового слова, как бы отделенного от остальной части рефрена цезурой:

«Бриніла, бриніла коса коло покоса з рососою!» (Гнатюк, II, с. 72)  
«Калино! Калино, вино, винная моя ягода!» (Там же, с. 161, 238)  
«В неділю! в неділю рано, ой як сонянько сходило» (Там же, с. 227)

В ялині! В ялині при зелененькій дубині» (Там же, с. 218, 219, 220))  
«На леду! На леду, в студниці, кірниці!» (Там же, с. 223, 226)  
«Жовтая! Ей жовтая яблїнь жовтії яблочка зродила» (Кол. та щедр., с.405)

«Видів я! Видів я, браття, ту паняночку в віночку» (Там же, с. 337)

«Не чорно! Не чорно перо по коничейку на стайни лежить» (Там же, с. 234)

«Зорейко! ясна зорейко, не заходи ж ти ранейко!» (Там же, с. 365)

По-видимому, эту ритмослоговую особенность можно признать чертой, подтверждающей существование прежней краткой формы припева, разросшегося затем на основе использования обычных песенных отрывков. Уже отмечалось, что именно для украинско колядной традиции характерны чрезвычайно громоздкие рефренкый формулы, отличающиеся стилистикой поздней песенной лириоме Ср., например, припев колядной песни, записанной в Стрыйски. р-не:

А в чистом поле крошмонька стоїт —  
Казано нам, поведано нам:  
Добре пиво,  
Мед горелочка,  
Красна девочка,  
Подеме там!

Там заехали трої гостеве —  
Казано нам, поведано нам:  
Добре пиво,  
Мед горелочка,  
Красна девочка,  
Подеме там!

Єдни ми стали коньми под сеньми...  
и т. д.

(Головацкий, III, с. 66)

Или подобного же типа рефрен в колядке из Тернопольской обл.:

Іхав Михасю її а з гір до Німець —  
Дунаєм, Дунаєм морем,  
Михасю, зорі ясної.  
Не сам я, не сам я, молод,  
В темнім лісочку  
Загину.

Здибали его розбійники —  
Дунаєм, Дунаєм морем,  
Михасю, зорі ясної.  
Не сам я, не сам я, молод,  
В темнім лісочку  
Загину.

Ой чи маєш з роду батенька?... и т. д.  
(Кол. та щедр., с. 247)

Надо сказать, что факт исчезновения традиционного рефрена со словом «коляда» и преобладание разросшихся припевов свидетельствует о более значительных преобразованиях, претерпевших украинским колядным жанром по сравнению с белорусским и русским. Об этом же говорит и чрезвычайно развитый и многосоставный сюжетный набор украинского колядного репертуара, который активно разросся за счет величальных песен, посвященных молодежи и содержащих преимущественно брачные пожелания.

В начале статьи вкратце говорилось о проникновении в состав колядных рефренов заметных элементов церковного влияния (на примере репертуара сборника Я. Ф. Головацкого). Знаменателен тот факт, что следы этого влияния в большей степени обнаруживаются в цикле «господарских» коляд, содержащих наиболее важные для хозяйственного благополучия пожелания, более тесно связанных с древней магической функцией обряда и поэтому в более значительной степени подвергшихся контролю со стороны церкви и попыткам их ассимиляции. Как мы уже говорили в других работах, в западнославянской фольклорной традиции сложилась практика, поощряемая духовенством, исполнять для хозяев преимущественно «серьезные», т. е. религиозные коляды с библейской тематикой, тогда как для их детей можно было петь традиционные величальные колядные песни. По свидетельству В. Гнатюка, в некоторых селах Косовского повета (Иван-Франковская обл.) в репертуаре колядных песен, предназначенных для хозяина и хозяйки, было принято использовать припевы: «Радуй си, земне, син народив си, радуй си!» и «Славен ес, боже, по всему світу, славен ес!», в колядках для молодоженов, вдов и вдовцов обычным было использование рефрена «В неділю рано зелене вино, зелене!», а для молодых и детей — «Дай боже!» (Гнатюк, I, с. XXVI).

Как известно, в белорусском колядном и волочебном циклах, характеризующихся многими архаичными чертами, наиболее устойчивыми типами рефренов являются «Святы вечар, святе ражаство!» и «Хрыстос васкрёс сын божы!», т. е. явные нововведения, возникшие под влиянием церкви. Кроме того, как и в украинском репертуаре, здесь известны припевы «Радуйся! Радовались да всі святія Ражаством!», «Радуюся, земле, естем сын божий народзіў» и под. Не вызывает сомнений, что такие рефрены заменили какие-то более архаичные фольклорные формулы, тем не менее нам представляется неправомерной произвольная подмена одних припевов другими при публикации текстов, как это сделано составителями в целом хорошо подготовленного сборника «Валачобныя песні», в котором предпринята попытка, «восстановить в текстах дохристианские рефрены» (Валач. п., с. 32). Таким образом оказались замененными более 80 припевов (правда, они выделены квадратными скобками и поддаются учету).

В еще большей степени заметно воздействие элементов церковного характера в колядном репертуаре западных славян. Соотношение церковных и народных колядных песен западнославянской традиции — сложная и многоаспектная проблема. Она была частично затронута нами в книге «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян» (М.: Наука, 1982). Здесь следует только напомнить об особой форме адаптации церковного по происхождению творчества в народной среде, которое фольклоризовалось настолько, что стало неотъемлемой частью народного репертуара (речь идет, например, о польских, чешских, словацких «пасторалках» и других типах колядных рождественских текстов, широко популярных в крестьянской среде). Даже в составе народных коляд с наиболее традицион-

ными величальными сюжетами часто встречаются рефренные формулы, возникшие под влиянием церковных рождественских песнопений. Ср., например, припевы чешских и моравских коляд: «Chvála bud', mocny Bože, chvála bud' v nebesích», «Ach, můj Bože, mocny Bože, což tá láska mnoho může!», «Aleluja!» и др.

Или подобные же формулы польских колядных песен: «O Jezus miły!», «A mój mocny Boże, bądź pochwalon na niebie!», «Pochwalon bądź, a nasz miły Panie, pochwalon bądź na niebie!», «Aleluja!» и др.

По поводу рефрена «Aleluja!» высказывались соображения, что эта форма церковного припева была особенно популярной в народных колядках из-за ее созвучного совпадения с традиционно фольклорными рефренами типа «Lelom», «Ło-Łom» и подобными (Czernik, s. 84). Действительно, варианты таких припевов в польских колядах легко могут быть выстроены в разновидности переходных форм: «Aleluja, aleluja!» — «Haleluja, haleluja!» — «Hej, leluja, hej, leluja!» — «A leluja, leluja!» — «Hej, lelaja» — «Oj, lelom, lelom!»

Особенно популярен рефрен «Hej, leluja!» в Жешовском и Сандомирском воеводствах. В сборнике Ф. Котули, который так и называется «Hej, leluja!» более 30 коляд сопровождается этой формулой припева. Перекликающаяся с ней форма «Hej, Ło-Łom» фиксировалась в основном в обходных песнях, исполняемых на пасху на территории Белостокского воев. в селах по течению р. Нарев. Судя по ранним записям З. Глогера и более поздним С. Двораковского, эти «вельканочные» песни исполнялись при обходе домов «по волоцбнем» и, по-видимому, продолжали традицию белорусского волоцбного обряда. Именно для северо-западной части Белоруссии характерны волоцбные песни под названием «лалынки» («лалымки») с устойчивым типом рефрена — «Łолам!», «Гэй, лолам!» и «Лалым-лалым!» (Валач. п., с. 30—31).

Своеобразно использовалась традиция оформления обходно-поздравительного текста за счет привлечения устойчивого рефрена «Лалым, дай лалым!» в польских пасхальных благопожеланиях («виншах»), записанных на этой же территории (польско-Виленско-Гродненское пограничье): один из волоцбников произносил стихотворную строку, а группа хором выкрикивала рефрен:

Wieczór dobry, panieczka — Ła-Łym, Ła-Łym, daj Ła-Łym!  
Odemkni sia okieneczka — Ła-Łym, Ła-Łym, daj Ła-Łym!  
Czemu w okna nie poglondasz? — Ła-Łym, Ła-Łym, daj Ła-Łym!  
Ten przyjeżdza, kogo żądasz —       »       »       »       »  
Nie tutejszy, zagraniczny —       »       »       »       »  
Sam z Krakowa, koń z Wielibowa... i t. d.

(Gawrońska, s. 20)

Несмотря на значительную степень разложения западнославянского цикла колядных песен и на процесс его осовременивания, все же в ряде случаев можно отметить сохранность некоторых рефренных формул общеславянского архаического характера. Например, такие широко известные припевы польских коляд: «Hej, kolęda!», «Kolęda, kolęda!», «Hej, nam hej», «Hej, leluja!» или рефрены чешских, словац-

ких и моравских колядных песен: «Koleda!», «Koleda-koleda!», «Het, het, kolenda!», «Hej dum, hej!», «To bug dej!»

В западнославянской фольклорной традиции песенное колядование было кое-где заменено исполнением речитативных «виншовальных» тестов, содержащих, кроме благопожеланий, шуточные приговоры с просьбой щедро одарить колядников. В таких обходных текстах рефрены, как правило, отсутствуют или заменяются зачинной или заключительной формулой рефренного типа:

Mości gospodarzu, domowy szafarzu!  
Okáže nam łaskę, daj nam kielbasę,  
Jeśli nie sknera — to daj placek sera.  
Hej kołęda, kołęda!

(Kotula, 1969, s. 146—147)

Вместе с тем большой интерес представляют случаи, описанные Ф. Котулей, когда длинные речитативные благопожелания характеризовались вкраплением нерегулярно повторяющейся одинаковой строки с непонятным выкриком. СобираТЕЛЬ фиксировал их в селах западных районов Жешовского воев. (по течению р. Вислоки): «В Липинах и Добркове пожелания „дробов“ (так называли в этих местах новогодних ряженых. — Л. В.) сопровождалась выкриками: „Moja pani gospoduni — ale!“, в окрестностях Горлиц и Ясла подобные выкрики звучали как «Moja pani gospoduni — a ptfuu!..», а в районе Пилзны обычно выкрикивали: „Moja pani gospoduni — oj, tu!“. Эти возгласы — ныне для нас совершенно непонятные — некогда должны были иметь вполне определенный смысл» (Kotula, 1969, s. 150—151).

Приведем для примера отрывок такого «винша», исполнявшегося при новогоднем обходе домов в с. Чермна Ясельского пов.:

...Moja pani gospoduni — a ptfuu!!!  
Na szczęście, na zdrowie, na ten Nowy Rok,  
Zeby się wam urodziła pszeniczka i groch!  
Pszeniczka, jak rękawiczka, karpiele, jak gardziele,  
Owiesek, jak piesek, bób jak żółb, rzepa jak nalepa.  
Moja pani gospoduni — a ptfuu!!!  
Gosposiu, gosposiu, ładne córki macie,  
Na piecu siadaja, na proggu sikają...  
Sięgnij na półkę — dostaniesz gomółkę,  
Sięgnij na faskę — dostaniesz kielbasę.  
Moja pani gospoduni — a ptfuu!!!

(Kotula, 1969, s. 127)

По поводу этой повторяющейся формулы польский собираТЕЛЬ высказал предположение, что колядники, громко сплевывая «a ptfuu!!!», как бы отгоняли тем самым всякое зло от дома («spluwali na psa urok»), причем не сообщает, принадлежит ли это толкование исполнителям приговора или ему самому (Там же, с. 127). Вполне возможно, что формула воспринималась именно как магическое сплевывание, оберегающее дом, но в соседних районах бытовали выкрики



типа «ale» и «oj, tu!», которые можно рассматривать как следы утраченных рефренов.

Таким образом, несмотря на значительную степень разложения рефренной структуры обрядовой песни, на обилие позднейших, более развитых формул, заменивших архаический тип трех-, четырех-словых выкриков, повторяющихся после каждой строки, все же изучение локальных рефренных форм заслуживает самого пристального дополнительного внимания, так как оно может дать в руки исследователей дополнительный материал при решении сложных этногенетических задач. На примере рассмотренных рефренов западно- и восточнославянских колядных песен мы попытались показать, что на определенной стадии развития в их состав проникли припевные формулы из других обрядовых циклов (весеннего, свадебного, волочебного), которые вообще можно определить как кросс-жанровые традиционные припевы общеславянского типа. Дальнейшая эволюция колядных рефренов была отмечена тенденцией к разрастанию формул за счет песенных отрывков величальной, балладной или лирической стилистики и к постепенной утрате кратких, стадийно более ранних припевов со словом «коляда» (как это произошло в украинской фольклорной традиции).

Последующее изучение рефренов славянских обрядовых песен может оказаться перспективным, если более последовательно будет прослежена география распространения определенного вида формул с учетом их локальной специфики.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бернштам — *Бернштам Т. А., Лалин В. А.* Виноградье — песня и обряд. — Русский Север: Проблемы этнографии и фольклора. Л.: Наука, 1981, с. 3—109.
- Валач. п. — Валачобныя песні: Беларуска народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1980.
- Весілля — Весілля. Т. 1, 2. Українська народна творчість. Київ: Наукова думка, 1970.
- Веснавья п. — Веснавья песні: Беларуска народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1979.
- Вяселле — Вяселле: Песні ў шасці кнігах. Т. 1, 2. Беларуска народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1980—1981.
- Гнатюк — *Гнатюк В.* Колядки і щедрівки. — Етнографічний збірник, т. 35—36. Львів, 1914.
- Головацкий — *Головацкий Я. Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. Т. 2, 3. М., 1878.
- Гринченко — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Т. 3. Песни. Чернигов, 1899.
- Елатов — *Елатов В. И.* Песни восточнославянской общности. Минск: Наука и техника, 1977.
- Земцовский — *Земцовский И. И.* Мелодика календарных песен. Л.: Музыка, 1975.
- Зімовья песні — Зімовья песні. Калядкі і пчадровкі. Беларуска народная творчасць. Мінск: Навука і тэхніка, 1975.
- Иванов, 1974 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М.: Наука, 1974.
- Иванов, 1965 — *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965.
- Гол. та щедр. — Колядки та щедрівки. Зімова обрядова поезія трудового року. Українська народна творчість. Київ: Наукова думка, 1965.

- Лирика русск. свадьбы — Лирика русской свадьбы / Изд. подгот. Н. П. Колпакова. Л.: Наука, 1973.
- ПА — Полесский архив: Материалы экспедиций Института славяноведения и балканистики АН СССР, проводимых под руководством Н. И. Толстого.
- Пісні з Волині — Пісні з Волині. (Упор. — О. Ф. Ошуркевич). Київ: Музична Україна, 1970.
- Потебня — *Потебня А. А.* Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 1. Варшава, 1883.
- Поэзия сибиряков — Календарно-обрядовая поэзия сибиряков. Новосибирск: Наука, 1981.
- Розов — *Розов А. Н.* Песни русских зимних календарных праздников. Проблемы классификации колядок: Дис. учен. степ. канд. филол. наук. Л., 1978, т. 1, 2.
- Українка — *Українка Леся.* Зібрання творів, Т. 9 — К. Квітка. Записи з голосу Лесі Українки. Київ, 1977.
- Шейн — *Шейн П. В.* Белорусские песни. СПб., 1874.
- AFISz — Archiwum Folklorystyczne Instytutu Sztuki PAN.
- ARBUW — Archiwum Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Caraman — *Caraman P.* Obrzęd koledowania u Słowian i Rumunów. Kraków, 1933.
- Czernik — *Czernik St.* Stare złoto. O polskiej pieśni ludowej. Warszawa, 1962.
- Chodakowski — *Dolega-Chodakowski Z.* Śpiewy ślawiańskie, pod strzechą wiejską zebrane. Warszawa, 1973.
- Gawrońska — *Gawrońska B.* Pieśni ludowe ziemi Wileńskiej i Nowogródzkiej. Wilno, 1935.
- Horálková — *Horálková Z.* České příspěvky k poznání slovanských koled. — Český lid, 1969, N 2, s. 64—78.
- Kolberg — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Warszawa—Poznań—Wrocław, 1962—.
- Kotula — *Kotula F.* «Hej, leluja», czyli o wygasających starodawnych pieśniach koledniczych w Rzeszowskiem. Warszawa, 1970.
- Kotula, 1969 — *Kotula F.* Folklor słowny osobliwy Lasowiaków, Rzeszowiaków i Pogórzeń. Lublin, 1969.
- Słownik — Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa: Wiedza powszechna, 1965.
- Świętek — *Świętek J.* Lud Nadrański. (Od Gdowa po Bochnię). Kraków, 1893.
- Vaclavík — *Vaclavík A.* Vyroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Zienkiewicz — *Zienkiewicz R.* Piosenki gminne ludu Pińskiego. Kowno, 1851.

# К МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВОСТОЧНОРОМАНСКОГО КОЛЯДНОГО ТЕКСТА «ПЛУГУШОР»

Т. В. Цивьян

Систематический анализ колядного репертуара *sub specie mythologiae* по сути только начинается. Хотя целый ряд замечаний по этому поводу высказывался<sup>1</sup>, они не могли поколебать устойчивой традиции видеть в колядках по преимуществу функциональные приемы симпатической магии, направленные на достижение семейного и хозяйственного благополучия, в широком смысле — плодородия. Форма, в которую отливались эти приемы, — гиперболизация и гротеск, возвеличение и высмеивание, наконец, элементы театральности и т. п. — относились на счет, так сказать, клишированной организации народных праздников, опять-таки функциональной, направленной на создание атмосферы радости, непринужденного веселья и т. п.<sup>2</sup> Из этого следовало, что колядные тексты описывают сугубую реальность (более того, они привязаны к конкретному дому, конкретному хозяину, его семье и т. д.), хотя и завывают или занижают ее с помощью богатого арсенала изобразительных средств, которыми располагает фольклор. Такого рода взгляд невольно приводит к несколько облегченному прочтению текста, где отход от реальности (превращение дома хозяина во дворец из драгоценных металлов и камней; подробное описание «нелепого» мира, откуда явились колядники и т. п.) объясняется чисто фольклорными украшениями.

Уровень современной этнологии настоятельно требует пересмотра традиционных представлений. При этом, разумеется, речь идет не о том, чтобы в какой-либо степени затушевать непосредственно выраженные цели колядования — обеспечение плодородия — и его типичные для народного праздника формы. Принципиально иной подход к прочтению колядного текста с учетом значимости, семантической нагрузки каждого его фрагмента позволяет вскрыть глубинную мифопоэтическую схему, лежащую в основе его организации и придающую иное освещение колядному ритуалу в целом.

Этот «поворот к мифологии» содержится в монографии Л. Н. Виноградовой, посвященной анализу коляд на западно- и восточнославянском материале<sup>3</sup>. Никак не умаляя прагматический аспект колядования и элементы, специфические для народных празднеств, автор представляет колядников пришельцами из *иного* мира, приходящими в *этот* мир в некий отмеченный момент, строго определенный во времени (в масштабах годового цикла). В мифопоэтическом сознании обновление года соответствует обновлению/творению мира. Это не механическое повторение прошлого, но *начало*, где все происходит *впервые* и где от правильности «перводействий» зависит не просто

(или не только) благополучие года в данной точке (доме, общине), но благополучие мира-универсума, т. е. правильность его организации и функционирования.

В этом смысле становится ясной особая роль колядников: они не просто (или не только) вестники наступления самого важного момента мифо-ритуального сценария, но и своего рода «обучатели» и надзиратели за правильностью его выполнения. Строго регламентированная во времени и пространстве церемония — приход, размещение <sup>4</sup>, исполнение текста, получение даров, ответ на дары, прощание — проходит под знаком оппозиции *внешний/внутренний*, подчеркивающей разницу миров, к которым принадлежат адресаты и адресанты колядок; тем самым выявляется причастность колядников к *иному* миру и в определенном смысле их опасность для представителей *этого* мира. Естественно, что текст не может не быть затронут этими же задачами, и за пределами клишированных пожеланий благополучия и комплиментов или насмешек по адресу хозяев стоят непосредственные указания, помогающие реконструировать мифологический уровень.

Особый интерес в связи с этим представляют тексты, за которыми сложилась репутация чисто прагматических. К ним принадлежит вост.-ром. *Plugușor* ('Плужок'), содержащий *Povestea pîinii* или *Povestea colacului* ('Повесть хлеба', или 'Повесть калача'), т. е. описание приготовления хлеба от пахоты до испечения каравая <sup>5</sup>. «Повесть хлеба» принадлежит к классу операционных текстов, формальная и содержательная структура которых определяется последовательностью соответствующих действий, выражаемых глагольными предикатами, нанизываемыми последовательно по способу сочинения. По предикативной насыщенности, четкой смене действий, где каждое последующее обеспечивается предыдущим, тексты такого рода напоминают кумулятивные с той разницей, что в последних целенаправленность и причинно-следственная связь выражается эксплицитно (*здесь*: восстанавливается «сеять можно только после вспашки» или «пахать надо для того, чтобы сеять» — *там*: непосредственно формулируется «Зачем коса?» — «Траву косить» и под.). Впрочем, вопрос о типологическом сходстве (или родстве?) операционных и кумулятивных текстов особый, требующий специального рассмотрения.

Традиционно считается, что «Плугушор» — драматизированная версия (соответственно распространенная — длина текста от 50 до 500 строк) <sup>6</sup> распространённых в восточной Трансильвании колядных «оражий» — благодарностей за калач, произносимых после получения даров <sup>7</sup>. В «Плугушоре» текст расширяется за счет инсценировки соответствующих действий — не только словесной. Не приводя здесь подробного описания этого многократно исследованного обряда, ограничимся лишь упоминанием того, что колядники ходят с плугом, запряженным быками, и проводят борозду; что они — не ряженые: что они называют себя пахарями, «плугарями»; наконец, что «Плугушор» не поется, а произносится одним (как правило) из участников. Произнесение сопровождается шумовыми эффектами

ми — они составляют, так сказать, «звуковое оформление пахоты»: щелканье бичом, междометия-понукания (одновременно служащие разделителями содержательных фрагментов текста, что при его протяженности необходимо для облегчения восприятия), звуки бухая (старинный ударный музыкальный инструмент), имитирующие мычание быков, звон колокольчиков и т. д. «Деловой» операционный текст превращается в драматическое представление.

Определяется ли такого рода превращение лишь задачами праздника, к которому надо приспособить протокольное описание производственных действий? Как кажется, здесь надо искать более глубокие корни, чем поэтизация крестьянского труда, рассматриваемого как праздник и приуроченного к празднику. Другая обычно принятая интерпретация — считать «Плугушор» «аграрной энциклопедией». Здесь надо сделать оговорку, что, хотя «Плугушор» и содержит богатый набор реалий румынской сельской жизни, эти реалии (в основном лексические, т. е. терминологические, поскольку процесс приготовления хлеба более или менее универсален) не всегда вписываются в реальность, о чем соответствующие работы сообщают довольно скупо<sup>8</sup>.

Следует начать с того, что объектом «Плугушора» является *хлеб*, от злака до каравая. Хлеб — объект сакральный по преимуществу, снабженный самым строгим кодексом правил и соответственных наказаний за их нарушение. Отмечена и его почти универсальная роль в ритуалах, связанных с календарным циклом и с циклом жизни человека (в «Плугушоре», например, рога быков украшаются калачами). Сакральность хлеба распространяется и на объекты и действия, прямо или косвенно с ним связанные; сакрализованной оказывается и его «история», или «повесть»<sup>9</sup>. По законам архетипического мышления в основе ее лежат хорошо разработанные в каждой традиции мифологемы, типологически более или менее сходные: бог-творец (или иной, более специализированный божественный персонаж, специально связанный с плодородием) дарует человеку злаки и сам или через культурного героя учит возделыванию хлеба и его приготовлению в пищу. Следовательно, в сознании носителя архетипического мышления операционный текст представляет собой фиксацию указаний, полученных от божества (а не фиксацию народного опыта), и в этом смысле не является обыденным: он — *сакрален*. Сакральность проявляется, в частности, в том, что такие тексты включаются в тексты иных фольклорных жанров, где играют роль заклинаний, оберегов и т. п. В свое время это было показано на примере другого румынского операционного текста — «Повести конопля», входящего в заговоры, отгоняющего злокозненных персонажей и т. п.<sup>10</sup> Определенные аналогии можно видеть в текстах, описывающих историю (глиняной) посуды<sup>11</sup>. В случае «Плугушора» не столь плодотворно (или слишком просто) ограничиваться его этимологическими и притом требующими специальных обоснований связями с трансильванскими орациями. Гораздо четче представлена «Повесть хлеба» в заговоре от рожки, записанном в Молдове, регионе широкого распространения «Плугушора». Этот текст здесь принимается за структурную

основу «Плугушора» (разумеется, в чисто типологическом плане):

Ş-á dus la pădure	Пошли в лес
Ş-o tăciat un lemn	И срубили дерево
Ş-o venit acasă	И пришли домой
Şi s-o dus la plug	И взялись за плуг
Ş-o arat	И вспахали
Ş-o sămănat	И засеяли
Ş-o răsarit	И взошло
Şi s-o copt grâu	И созрела пшеница
Şi s-o apucat de săcerat	И взялись жать
Ş-o legat, ş-o făcut clăi	И связали и сделали скирды
Ş-o încărcat	И нагрузили
Ş-o dus la maşină	И отправились на молотилку
Şi l-o treierat	И его смолотили
Ş-o pus în saci	И насыпали в мешки
Ş-o venit acasă	И пришли домой
Ş-o făcut pîne...	И сделали хлеб...

FM, I, 399 <sup>12</sup>

Если принять этот текст за точку отсчета, следует определить шаги, которые нужно сделать для перехода от него к «Плугушору». Исходный текст построен на предикатах, его цель — только перечисление основных операций. Субъект действия не выявлен (в переводе поэтому избрана неопределенно-личная форма). Почти отсутствуют пространственные и временные характеристики. Скупы указания на объекты действия (плуг, машина, мешки, скирды, хлеб). Эллипсисы, лакуны восполняются в тексте «Плугушора»: за счет такого рода расширений формируется его структура. Это — первый шаг развертывания; последующие шаги совершаются на его основе и в конце концов приводят к стилистическим приемам — ретардация, повторение, мультипликация эпизодов и т. п., вплоть до обильных эпитетов, сравнений, метафор и др., как правило, клишированных или заимствованных из других фольклорных жанров (сказка, баллада, загадка и др.) <sup>13</sup>. Оказывается далее, что именно в точках развертывания, т. е. на первом шаге, заключена основная мифологическая информация. В сакральном аспекте исходный текст герметичен. Развернуть на его основе ритуальное действие могут лишь посвященные: не указаны *dramatis personae*, время и место, реквизит. Заполнение каркаса и осуществляется в «Плугушоре». Более пристальный анализ указанных точек развертывания позволит восстановить хотя бы в общих чертах лежащий в его основе мифо-ритуальный сценарий «Повести хлеба».

СУБЪЕКТЫ ДЕЙСТВИЯ: ПРОТАГОНИСТ,  
ВТОРОСТЕПЕННЫЕ ПЕРСОНАЖИ, СТАТИСТЫ

Система персонажей «Плугушора» далеко не так проста, как кажется с первого взгляда. Ограничиться, как это принято, «обобщенным образом земледельца» оказывается невозможно. Герои прежде

всего различаются по своим функциям. Главный герой из перечисленных действий осуществляет только пахоту (один или с помощниками); в остальном он выступает как организатор работ: выбирает место для поля и гумна, определяет готовность хлеба к жатве, покупает железо для серпов, нанимает кузнецов, покупает лошадей для обмолота; он — во главе обоза, везущего зерно на мельницу и муку домой. В этой роли выступает святой Василий (ко дню которого приурочено исполнение «Плугшора»), император Траян, император Ирод, наконец, просто: господин, дядя, хозяин (*domnul gazda, badea gazda*), т. е. некий мифологический персонаж или герой типа сказочного<sup>14</sup>. Но здесь же начинается амбивалентность, пронизательно подмеченная в исследовании С. Чобану<sup>15</sup>: в орбиту мифологических персонажей оказываются втянутыми адресанты и адресаты «Плугшора»: плугари и хозяин дома, перед которыми происходит действие. Плугари, во-первых, потому, что они сами пахут, т. е. осуществляют первую пахоту в Новом году (что в мифологическом плане соответствует *первопахоте*), ср. обычное клише:

Mîine anul se-ppnoiește,  
Plugșorul se pornește.

Или более развернуто:

Trage lampa, fă-o mare  
Și vezi cum ară plugari;  
Și te dă pe lângă noi  
De vezi plugu tras de boi.

Și te dă pe lângă mine  
De vezi brazda merge bine?

TOR, 123

Завтра год обновляется,  
Плужок отправляется.

Тащи лампу, зажги ее поярче,  
И смотри, как пахут плугари;  
И стань рядом с нами,  
Чтобы посмотреть на плуг, который  
тянут быки.  
И стань рядом со мной,  
Чтобы посмотреть, хорошо ли  
идет борозда?

Во-вторых, плугари становятся и персонажами текста: в ряде вариантов их призывает император Ирод, дает им два золотых яблока и поручает пахоту (иногда указывая и место для нее)<sup>16</sup>: Ирод приказал,

Ca să umbălăm cu plugul pînă la moarte  
Și cu mîna ne-a arătat  
Unde să mergem la arat...

Чтобы мы ходили с плугом до смерти,  
И рукой нам показал,  
Куда нам идти пахать...

DVC, 55

Наконец, плугари получают калач — результат первопахоты. Тем самым она оказывается осуществленной в реальности: мифологический хлеб, история которого рассказывается, в итоге материализуется, становясь калачом, даром плугарям, а хозяин дома вовлекается в мифологическое действие: именно в его доме и происходит чудо превращения мифологического калача в реальный. Тогда естественной выглядит и мифологизация дома, представляющего как дворец: это не фольклорный комплимент, но перевод действия в более высокий, мифологизированный план.

Та же амбивалентность касается и хозяйки: она просеивает муку в особом сите, замешивает тесто, печет необыкновенный калач, пре-

красный, «как лицо Христа», разрезает калачи и угощает им как персонажей текста, так и плугарей:

L-a pus pe masă  
Și s-a făcut lumină în casă;  
L-a rupt în două  
Și ne-a dat și nouă.

Поставила его на стол,  
И по дому разлился свет;  
Разломил его пополам  
И дала и нам.

TOR, 121

Функции Хозяйки в «Плугушоре» не ограничиваются испечением хлеба. Ее тема — тема женщины как хранительницы сакральной информации, надзирательницы за правильным исполнением ритуала, которым, как говорит Элиаде<sup>17</sup>, являются сельскохозяйственные работы. Существенно, что здесь сфера *женского* как бы расширяется: в аграрном цикле женщинам принадлежат не только их специфические занятия (участие в жатве, приготовление хлеба-калача), но и знание общего плана, порядка и способа работ. В таком аспекте роль женщины в сюжете «Плугушора» до сих пор как будто не рассматривалась. Между тем это вскрывает если не основную, то весьма существенный мифологический слой, приводящий к женским персонажам, связанным с божеством плодородия.

В ходе повествования выясняется, что Хозяин (будь то и св. Василий), увидев, что хлеб созрел, приходит в волнение или гнев, поскольку *не знает*, что делать дальше. Выручает его то, что он *знает*, у кого спросить совета. Для этого Хозяин совершает действия, за которыми явно скрывается некий ритуал в узком смысле слова:

Trei spice-n mîna-a apucat,  
În palma le-a frecat,  
În năframa le-a legat,  
În sîn le-a aruncat.

Три колоса в руку взял,  
В ладони их растер,  
В платок завязал,  
За пазуху положил<sup>18</sup>.

FI, 382

Эти зерна он приносит в дом, кладет на стол (отчего весь дом заливается чудесным светом) и спрашивает у Хозяйки, что делать, чтобы спасти хлеб. Примечателен формульный ответ Хозяйки:

Nu te teme, bărbățele,  
Că eu știu a descînta,  
Pe toate-a le fermeca.

— Не бойся муженек,  
Ведь я умею заговаривать,  
Всех околдовывать.

TOR, 80

Или:

— Taci, bărbate  
Blestemate,  
Nici un fir nu s-a strica,  
Că eu știu a fermeca!

— Молчи, муж  
Проклятый,  
Ни один стебель не пропадет,  
Потому что я умею колдовать!

TOR, 84

Встретился вариант, в котором Хозяйка говорит, откуда ею полученные знания:



— Taci, bărbate blestemate,  
Nici în samă nu băga,  
Că Dumnezeu ni-a învățat.

FI, 326

В этом контексте клише *taci, bărbate blestemate* может интерпретироваться как «молчи, непосвященный», чтобы неосторожным словом не задеть сферу сакрального. Далее Хозяйка поручает мужу купить на ярмарке железа и стали, дать их кузнецу, чтобы тот выковал серпы, и созвать отовсюду жнецов. На первый взгляд эти бытовые советы никак не соотносятся с колдовством и заговорами (следует к тому же указать, что в ряде вариантов эпизод с Хозяйкой может быть опущен, и Хозяин все делает сам, без чьих бы то ни было указаний). На самом деле перед нами непосредственное свидетельство того, что речь идет о *первом разе*, о научении, о передаче сакральных знаний. до этого момента скрытых от человека <sup>20</sup>.

Если обработка поля находилась в ведении мужчины, то обработка хлеба начиная с жатвы переходит к женщине, причем черты колдовского, магического здесь усиливаются, близко подводя к тем мифологическим персонажам, связанным с плодородием, которые предстают в виде кривых или хромых, безобразных старух. Здесь в просторном и цветистом перечне жниц с описанием их красоты, нарядов и т. п. непременно появляются

Cîteva babe bătrîne,

Care știu rîndul (rostul) la pîine.

TOR, 85

Несколько (одна, три, пять) старых баб,

Которые знают *порядок* (толк, смысл) хлеба.

(В других вариантах у них легкая рука, *harul* — собств. 'благодать' на хлеб.) Нередко эти старухи описываются как курносые, *кривые* (*cîrne, strîmbe*), с одним зубом, с зубами из шерсти; для них специально выковывают *кривые* серпы (*seceri strîmbe*; ср. кривизну как признак принадлежности к иному миру). Эти кривые старухи оказываются лучшими жницами, делающими свою работу со сверхъестественной (т. е. *чудесной* в терминологическом смысле слова) быстротой <sup>21</sup>. Кроме практического умения, они обладают еще и особым знанием. Так, старуха разрешает спор о том, как надо приниматься за жатву:

Unul a zis să înceapă din jos,  
C-așa a zis Domnul Hristos,

Iar altul a zis să înceapă din sus,  
Că Dumnezeu singur a zis.  
Iar o strigat o babă bătrînă:  
— Hai să facem treabă bună,  
Să punem mîna de la mîna:

FM I, 306

Один сказал начинать снизу,  
Потому что так сказал Господь

Христос,  
А другой сказал начинать сверху,  
Потому что сам Господь-бог сказал.  
Тут крикнула старая баба:  
— Давайте работать хорошо,  
Давайте, возьмемся все <sup>22</sup>.

Наконец в ряде вариантов появляется женский персонаж, описываемый по типовой, в частности заговорной, модели:

Dintr-o vale neguroasă  
Iesă-o babă grebănoasă...  
Cu fesul cirpit,  
Cu nasul julit,  
Cu ochii boldiți,  
Cu dinții rînjiți...

DVC, 70

Строго говоря, она не имеет отношения к самой «Повести хлеба», поскольку нападает на возвращающихся домой плугарей, о чем см. далее. Однако, как уже говорилось, роль плугарей амбивалентна; в определенном смысле они — тоже участники действия. Кроме того, существуют и непосредственные указания на связь старухи с плодородием, см.:

Și vine o babă grebănoasă,  
Cu chitia răpănoasă  
Și cu un negel pe nas.  
Eu o-ntreb ce umblă pe arătură,

Ea zice că după dînsa să face pînea  
bună;  
Eu o întreb ce umblă prin pîrloage,

Ea spune că după dînsa pînea bună să  
face;  
Eu o întreb ce hrană ai,

Ea spune că-i vrăjitoare  
«Și cine la mine va veni,  
Doamne, bine-i voi mai găci...»

DVC, 58

Из туманной шизины  
Выходит горбатая бабка...  
В заплатанной феске,  
С расцарапанным посом,  
С выкаченными глазами,  
С оскаленными зубами...<sup>23</sup>

И приходит горбатая бабка  
В заскоружлой ермолке  
И с бородавкой на носу.

Я ее спрашиваю, зачем она гуляет  
по пашне,  
Она отвечает, что после нее будет  
хороший хлеб;  
Я ее спрашиваю, зачем она ходит  
по пару,  
Она отвечала, что после нее хлеб  
хороший будет.

Я ее спрашиваю, какая у нее есть  
еда,

Она отвечает, что она — ворожея  
«И кто ко мне придет,  
Господи, хорошо ему нагадаю...»

Конечно, этот персонаж воспринимается не столько устрашающе, сколько комически. Струя комического в «Плугушоре» вообще очень сильна, есть и особый жанр сатирических «Плугушоров». Более пристальный анализ позволяет предположить, что комическое вводится не только с чисто развлекательной целью, но и как своего рода оберег от сверхъестественных сил, связанных с иным миром. В «Плугушоре» действуют персонажи, мифологическая природа которых и причастность к чужому опасному миру не требуют специальных пояснений хотя бы потому, что этим амшлу посвящено большое количество работ: *кузнец*, кующий серпы (может быть и несколько кузнецов: первая партия серпов оказывается неудачной; иногда вводится и кузнец, исправляющий плуг, который наткнулся на кость червя и сломался), и *мельник*.

При описании кузнеца комические черты более или менее факультативны; они могут касаться его ржавой наковальни или неискренности<sup>24</sup>. Однако постоянно подчеркивается его принадлежность к чужому, иному миру: он может быть «сыном фараона со дна земли» (*fecioru faraonului din fundul pămîntului*. DVC, 41) или «Великим фарао-

ном» (*Faraon cel Mare*. DVC, 226), но чаще всего — *цыганом* по имени *Илья*; атрибуты кузнеца — молот, наковальня, иногда напильник, клещи, меха; основное его действие — бить молотом<sup>25</sup>. Эти характеристики вместе с безусловно неслучайным именем *Плья*<sup>26</sup> позволяют сближать чудесного кузнеца не только с соответствующими богами-мастерами, но — в контексте румынской традиции — с Громоушником *Ильей*. Связь *Ильи-пророка* с пахарями можно увидеть в распространенном сюжете румынских икон на стекле: внизу падут на быках, наверху на небе едет на запряженной лошадьми колеснице *Илья-пророк* с поднятым бичом<sup>27</sup>.

Более колоритна и гораздо более развернуто описана фигура мельника. Эпизод с мельницей — кульминация комического в «Плугушоре»: мельница, увидев движущийся к ней обоз с зерном, убегает, чтобы не работать<sup>28</sup>. Мельник (изредка с мельничихой или одна мельничиха) ловит ее или заманивает хитростью (показывая ей миску с отрубями) и ставит на место. При этом мельнику приходится основательно чинить мельницу, а по сути делать ее заново. Как и у кузнеца, основным инструментом мельника оказывается молот. Кроме того, для починки мельницы употребляются способы, которые правдоподобно могут быть интерпретированы как жертвоприношения при строительстве, притом связанные с плодородием: мельник разбивает одно или несколько яиц, мажет мельницу жиром и т. п. В связи с этим и в описании мельника, в основе которого лежит то же клише *старый(ая) колдун(ья)*, можно увидеть признаки, указывающие на связь этого персонажа с идеей плодородия (лысина, вывернутый наизнанку кожан и т. п., да и вообще весь эпизод укращения мельницы)<sup>29</sup>, см., например:

Și a mai stricat două ouă,  
 Și a mai stricat un ou,  
 Și a făcut și coșul nou,  
 Și mai dete una-n șele,  
 I-a mai pus vreo tre măsele;  
 Ii mai dete una-n gură  
 Și a început făina a curge.  
 Și a-ășezat în fundul morii,  
 Cu luleaua în dinți,  
 Cu ochii boldiți,  
 Cu dinți rînjiți,  
 Cu nasul plin de mucii,  
 Cu barba de buci,  
 Ci briul de lînă,  
 Cu ciocanul în mînă.

И еще разбил два яйца,  
 И еще разбил одно яйцо,  
 И сделал новый короб,  
 И дал ей по спине,  
 Ей поставил три зубца;  
 Дал ей раз в зубы,  
 И мука начала сыпаться.  
 И сел на дне мельницы  
 С трубкой в зубах,  
 С выкаченными глазами,  
 С оскаленными зубами,  
 С носом, полным соплей,  
 С бородой из очесов,  
 С поясом из шерсти,  
 С молотом в руках<sup>30</sup>.

TOR, 86

Вообще эпизод с мельницей заслуживает отдельного рассмотрения. Насколько нам известно, подобных сюжетов в соответствующих указателях не зарегистрировано. Более или менее соприкасается с данным сюжет о чудесной мельнице, которая слушается только своего хозяина (АТ 565), но это лишь самое общее и поверхностное сходство.

Вполне возможно, что истоки этого мотива следует искать не в нарративном фольклоре, а в ритуале, в поверьях, в этнологических преданиях о происхождении мельницы и мельника (ср. в румынской традиции мельник — превращенный медведь)<sup>31</sup>, вообще в сюжетах об особых отношениях, возникающих между мастером и продуктом его труда. В данном же случае, как было сказано, следует обратить внимание и на символику плодородия, имеющую отношение к мельнице по самым разным основаниям (в определенном смысле в этом плане можно толковать и бегство мельницы, ее преследование и укрощение ее мельником).

За пределами перечисленных персонажей остаются статисты — слуги Хозяина, домашняя челядь, жнецы и жницы, погонщики быков и т. д. Их количество, степень подробности описания меняются от варианта к варианту и определяются скорее стилистическими требованиями, общей композицией конкретного текста или импровизационными задачами исполнителя.

### ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Пространственные указатели в тексте «Плугушора» достаточно разнообразны и вполне отражают амбивалентность, которая была отмечена в связи с персонажами. Однако осью, определяющей мифологизацию описываемого пространства, являются два указания: *место для пахоты и место для гумна*. В обоих случаях (в опровержение репутации «Плугушора» как сельскохозяйственной энциклопедии) речь идет не столько об указании протяженного, ровного пространства (т. е. поля), сколько о сакрально отмеченной точке, являющейся *границей* (началом или концом) или *центром* (пупом) мифопоэтического мира. Для точек такого рода характерны удаленность, вертикальность, высота; иногда «точечность» специально подчеркивается, доводя идею до абсурда (пахать или молотить на горе, острой, как лезвие ножа). *Гору*, холм может заменять (или усиливать) *дерево*, растущее посредине; тогда вертикаль соответствует мировому дереву, которое в данном контексте осуществляет медиацию в переходе от одного мира к другому и подчеркивает тем самым идею превращения реального пространства в мифологическое. На сакральность указывает и то, что место для пахоты было определено (куплено, дано) богом; этому же способствуют топонимические указания, содержащие христианскую символику и в конце концов сводимые к таким отмеченным местам, как Голгофа и Иерусалим. Существенным является обязательность специального выбора, поиска: прежде чем выйти с плугом и быками, Хозяин выезжает на коне искать место для пашни. После жатвы задается вопрос: «Где делать гумно?» Иногда ответ на это дает Хозяйка или та же кривая старуха. Таким образом и здесь восстанавливается ритуал, одна из целей которого подчеркнуть, что все происходит *впервые*. Ниже приводится некоторая сводка пространственных указателей.

ПОЛЕ

Au plecat la Cîmpul durat,

La Mărul rotat

Unde Dumnezeu a descălecat  
DVC, 47

Pe drumul sapat,

La Teiul rotat,

La Mărul plecat,

Ca acolo este pămînt de la  
Domnul sfînt cumpărat.

DVC, 55

La mărul rotat,

De la Domnul sfînt lăsat,

Locu-i vesel și curat

În veleagu vîntului

În fereastra pămîntului.

FI, 404

... la arat,

La locul nalt, la mărul rotat

Pe un deluț ascuțit, ca o muche le  
cuțit.

FM, I, 312

Și-au pornit la arat

În dealul Garalimului

În fundul Erusalimului

La teiul plecat

La mărul rotat

С-acolo-i bine de arat.

FM, I, 435

См. еще: *На холм Гаралинский | У подножия Русалима, | К круглой яблоне, | Где чистое (освященное) место* (TOR, 111); *К твердой яблоне, | К круглому полю* (TOR, 159); *Отправился на холм Рыма | И пошел вдоль дороги. | Только здесь у Яблони | Хорошо пахать* (DVC, 52); *Отправился на холм Гаралимский, | В землю Римскую, | В немеряное место* (DVC, 41); *На холм Гаралийский поехал | И выбрал чистое место для пахоты* (DVC, 50) и т. д.

То, что речь идет именно о *точке*, о *начале* подтверждается дальнейшим текстом, где в проекции на временную сетку, в которой мы видим отголоски библейского описания творения мира, подробно говорится, что и где пашет Хозяин (или плугари):

Ș-am arat joile,

Văile,

Marțile,

Frințile,

Посхали на расчищенное <подготов-  
ленное> поле,

К круглой Яблоне,

Где Господь спешился.

На прорытой дороге,

У круглой Липы,

У склоненной Яблони,

Потому что там есть земля,

Купленная у святого Господа.

У круглой Яблони,

Святым Богом данное,

Место веселое и чистое,

Где собираются ветры,

В окне земли.

... на пахоту

На высоком месте, у круглой Яблони,

На холме остром, как лезвие ножа.

И пошли пахать

На холм Гаралимский,

На дно Ерусалима,

К склоненной липе,

К круглой яблоне,

Потому что там хорошо пахать.

И вспахали в четверги

Долины,

Во вторники

Склопы,

Miercurile,	В среды
Piscurile,	Вершины,
Vinerile,	В пятницы
Stîncile,	Скалы,
Sîmbetele,	В субботы
Apele.	Воды <sup>32</sup> .

TOR, 96

Указывается, что пахали «вдоль и поперек», «на сколько видит глаз», наконец, что пахут «по всей земле»:

La munți înalte,	На высоких горах,
La pămînturi curate...	На чистых землях...
Peste toată lumea	По всему свету
Plugurile se vede.	Видны плуги <sup>33</sup> .

FM, I, 448

Так раскрывается почти эпическая картина возникновения земледелия, которому божественный персонаж или культурный герой обучает человечество.

#### ГУМНО

Гумно в общебалканской традиции является, как об этом писал М. Филипович <sup>34</sup>, самостоятельной мифологемой: медное (у греков мраморное) гумно служит границей *этого* и *иного* мира и сценической площадкой для поединков и других значительных событий с мифологической нагрузкой. Так и в «Плугушоре», медное гумно с серебряным столбом, жемчужной оградой и т. п., где молотят волшебные лошади, которые сами веют и сами складывают зерно в мешки, — *первое* гумно, на котором *впервые* молотят *первые* снопы. Естественно, что оно может находиться лишь в особом, сакрально отмеченном месте:

În vârful dealului,	На верху холма,
În fața vîntului,	Напротив ветра,
În capătul pămîntului.	На краю земли.

DVC, 56

Nu se găsea pe fața pămîntului	Не нашлось на поверхности земли
Să facă aria,	[Места], чтобы сделать гумно,
Și-o făcut în fundul pămîntului,	И сделали его в глубине земли,
În veliștea vîntului.	Где собираются все ветры.

FI, 442

Unde să facă aria?	Где делать гумно?
Unde să facă aria,	Где делать гумно,
În dealul Gărăraului,	На холме Гэрэрэйском,
Aproape de curtea zămului,	Близко от двора змея,
Sau în muntele Siminicului,	Или на горе Симиникийской,
Unde-i bataia vîntului?	Где бьются ветры?

TOR 85

In sãpul pãmîntului...

La buricu pãmîntului.

TOR, 105

На краю («в головах») земли...

На пупе земли.

Пограничность гумна выражается и в некоторой опасности места, где оно находится: близость враждебных сил — змея, ветров, накопец, признак *низа* — показывает его причастность к *иному* миру.

В характеристику мифологических мест вошли признаки верха и низа, соответствующие *верхнему* и *нижнему* миру. В перенесении на христианскую символику им соответствуют *рай* и *ад*. Эти символы вводятся в «Плугушор» в связи с плугарями, которые совершают путешествие из ада в рай; в ад их помещает старуха-колдунья, а вызволяет оттуда Дед Адам. Путешествие из ада в рай упрощается тем, что «От рая до ада | Ничего нет, кроме ломаного забора» (FM, I, 276). Введение рая и ада — не только дополнительный способ мифологизации пространства. Это прежде всего еще один признак чудесной, сверхъестественной природы плугарей, пришельцев из иного мира, свободно передвигающихся по разным мирам и тем самым осуществляющих медиацию между ними, превращая в отмеченный момент мир человека в верхний, мифологический мир<sup>35</sup>. Это смешение, объединение нижнего и верхнего мира, могилы и рая весьма выразительно отражено в варианте «Плугушора», где Господин выходит провести борозду (очевидно, ритуальную) на могиле; когда же пахарь приходит на могилу, они видят что *рай открыт*<sup>36</sup>.

В текстах «Плугушора» встречается целый ряд реальных топонимов (или имитирующих реальные названия): место ярмарки, где Хозяин покупает железо; места, где находится мельница; наконец, плугари, прощаясь, называют целый ряд мест, откуда они якобы пришли<sup>37</sup>. Комический (и мифологический) эффект достигается тем, что названия вполне обычные, а мир, описываемый ими, нелепый, вывернутый наоборот: в плуг там впрягают девушек, на огне замерзают галушки, зимой жарко, а летом холодно и т. п.<sup>38</sup>. Это — мир с обратным знаком, и противопоставление двorca хозяина — адресата колядки и покрытых ветром землянок плугарей имеет в виду не столько шуточное противопоставление богатства и бедности и притворное самоуничижение (легко сменяющееся угрозами в случае недовольства дарами), сколько то же противопоставление верха и низа, верхнего мира, в который превращается в начале годового цикла мир человека и нижнего мира, откуда пришли колядники<sup>39</sup>. Разница миров подчеркивается традиционными для колядок описаниями трудного, дальнего пути по кривым дорогам, через бурные реки и высокие горы, мимо страшных чудовищ с оскаленными пастьми, которые подкидают неосторожных путников и т. п. Мировая литература знает много описаний путешествий в нижний мир, и если освободиться от комических элементов и выстроить путь колядников, начало и конец их путешествия в одну линию, то перед нами вновь развернутся картины сошествия в подземный мир<sup>40</sup>.

Среди временных показателей пожалуй, не так существенно более или менее условное распределение во времени этапов «Повести хлеба». К уже упомянутым дням недели можно прибавить, что после

посева хлеб созревает через месяц и неделю и — что более важно — начало пахоты приурочивается к четвергу, т. е. дню Громовержца, черты которого, как мы видели, опознаются в определенных персонажах «Плугушора». Более интересным представляется амбивалентность, смещение временных планов — реального времени и времени внутри текста, что было замечено в уже упомянутой статье С. Чобану. «Плугушор» произносится только один раз в канун Нового года и в определенное время дня (к вечеру, в темноте); срок его действия тоже точно рассчитан: прощаясь, плугари говорят, что они вернутся ровно через год. Приходя с плугом, они объявляют, что сейчас самое время пахать, что не соответствует действительности и не проецируется на «Повесть хлеба»: там пахота не приурочивается к Новому году. Амбивалентность временного плана выражается еще и в том, что «Плугушор» одновременно описывает и события будущего года (вспомним, что его прагматическая цель — обеспечение плодородия в новом году) и их результаты (испечение каравая, который тут же и материализуется), т. е. либо забегает вперед, либо возвращается назад.

#### ДРУГИЕ МАГИЧЕСКИЕ АТТРИБУТЫ В «ПЛУГУШОРЕ»

Здесь уже неоднократно говорилось о живописном богатстве, разнообразии стилистических приемов и изобразительных средств в тексте «Плугушора». Их нередко считают заимствованными из других фольклорных жанров, в основном сказок и эпических произведений, и более чем орнаментального значения им не придают. Единственная интерпретация — отражение реалий румынской сельской жизни (где молотят на лошадях, для жатвы созывают клаку, пашут на быках и т. п.) вопреки предостережениям (ср. неоднократно у Леви-Стросса) от реконструкции на основании фольклорных произведений картины реальной жизни. При всей правомерности и стилистической и познавательной роли этих приемов все же хочется сказать, что во главу угла должны быть поставлены иные цели. Гиперболизация играет прежде всего магическую роль: усиление, необходимое для гарантии плодородия и процветания. В ее основе лежит не арифметическое сложение или умножение, но мифологическая подоплека. Перевод действия из реального в мифологическое пространство, признак начала, «первости» происходящего придает и атрибутам признак *чудесный*, принадлежащий к иному миру. Чудесный мастер кует чудесные серпы, которые жнут с особой быстротой. Кривая старуха во мгновение ока делает валки, вяжет снопы, складывает копны, скирды и т. п., поскольку обладает магическим знанием и умением. Калачом, испеченным из этого золотого хлеба, можно накормить все село, можно разделить его на сколько угодно частей и т. д. Естественно поэтому предполагать, особенно учитывая особую роль, культ коня в румынской традиции, что и кони — вороной жеребец, на котором Хозяин выезжает выбирать место для пашни или проверять, созрел ли хлеб, и кони, которые молотят зерно (см. выше). — представляют собой мифологические существа, чудесных помощников, появляющихся в отмеченные моменты.



Особенно это касается начального эпизода, когда подробно описывается чудесный конь, на котором хозяин выезжает в поле <sup>41</sup>. Его выезд, знаменующий собой как бы начало мифологического преобразования мира, сопровождается и космическими процессами: они происходят по сути дела от удара конских копыт, что, естественно, не случайно. Выезд Хозяина на коне как бы взбаламучивает мир:

Pămîntu s-o cutremurat,  
Văile s-o răsunat,  
Sfîntu Vasile, mări, mult s-o bucurat!  
FI, 421

Земля задрожала,  
Долины загудели,  
Святой Василий возвеселился!

Apele s-o tulburat,  
Luna-n roș s-o încrunțat  
Ș-o-ndesat chivăra-n cap.  
FI, 421

Воды взбаламутились,  
Луна побагровела  
И нахлобучила на голову шапку.

Dar nici plugușor ca al nostru nu a  
mai umblat,  
Ca din ogradă cînd am ieșit,  
Pămîntul s-a cutremurat,  
Apele s-au tulburat,  
Soarele s-a-ntunecat,  
Iar jupinul gazda mult s-a bucurat,  
Căci noi am pornit la arat.  
FM, I, 303

Такой, как наш плушугор, не гулял,  
Потому что когда мы вышли со двора,  
Земля задрожала,  
Воды взбаламутились,  
Солнце затмилось,  
А господин хозяин возвеселился,  
Что мы вышли! пахать.

Здесь эти явления связаны с приходом колядников.

Pe cel cal a-ncalecat,  
Pămîntul a tremurat,  
Văile au răsunat,  
Frunza-n cadru a picat,  
Sînt Văsii s-a bucurat.  
FM, I, 313

Он сел на коня,  
Земля задрожала,  
Долины загудели  
Листва в лесу опала,  
Святой Василий возвеселился.

Весьма характерно, что такие грозные явления, как землетрясение, затмение солнца и луны и т. п., вообще считающиеся признаком бедствия, конца света, здесь вызывают радость, знаменуя начало, переход от хаоса к космосу.

Дальнейшее изучение следов древних обрядов в «Плугушоре» поможет выявить и другие детали мифологического характера. Действия героев оказываются строго ритуализованы. Ирод дарит плугарям два золотых яблока (он же обычно сидит за накрытым столом в шелковой шапке и с саблей в руке); хозяин, собираясь в поле, умывается («моет черные глаза») и кланяется иконам; в поле он выезжает на особом коне; созывая слуг или жнецов, он выходит во двор и дует в бучум (старинный духовой инструмент); об обрядах, связанных с тремя колосьями, об особых кривых серпах для старух-мастериц уже говорилось. Подробно разработан и ритуал испечения калача: Хозяйка просеивает муку через три сита, особым образом переплетает калач, смазывает его медом и помещает în cuiul de jos (на полку вни-

зу). После этого наступает церемония разрезания калача и угощения.

Особый вопрос — числовая символика «Плугушора». Ее основу составляют *три* и числа, кратные *трем*. *Три*: колоса, сита, старухи; с *тремя* кольцами играет Хозяйка, когда Хозяин приносит *три* колоса; *три* раза он ударяет коня. *Шесть*: калачей (5 + 1), быков тянут воз с зерном. *Девять*: императоров, возов с зерном, кобыл, которые молотят зерно, девять *ока* железа и стали покупают на серпы; в *девятой* комнате Хозяйка находит нужное (*третье*) сито. *Двенадцать*: быков запряжено в плуг; 12 кобыл молотят зерно; 12 баб месят калач <sup>42</sup>.

Эта символика более или менее обычна. Кроме этого, в «Плугушор» вводится *счет*, что сближает соответствующие фрагменты со считалками и далее — с заговорами, где счет широко используется для изгнания болезней. Разница в том, что в «Плугушоре» счет идет по нарастающей, а в заговорах — по убывающей. Счет появляется при одаривании калачом, который делят на две, три, четыре, пять, далее десять и т. п. частей:

Taie în două,  
Dă și nouă,  
Taie în trei,  
Dă lui Andrei,  
Taie în patru  
Și o hranit tot satu...  
Taie în cinci,  
Dă și celui cu opinci;  
Taie în zece,  
Dă și celui care trece.  
Taie într-o mie  
Și mi-a dat și mie!  
TOR, 87

Режет на два,  
Дает и нам,  
Режет на три,  
Дает Андрею,  
Режет на четыре,  
И накормила все село...  
Режет на пять,  
Дает и тому, кто в опинках;  
Режет на десять,  
Дает и прохожему,  
Режет на тысячу  
И дала и мне!

Органично переходит в заговор другой эпизод со счетом, когда с поля улетает стая голубей:

Unu câte unu  
Doi câte doi  
Patru câte patru  
Opt câte opt,  
Pînă-n doi-prezece.  
Cum s-au împrăștiat acei porumbei,  
Așa să se răsipescă de la casele  
d-stră

По одному  
По два  
По четыре  
По восемь,  
До двенадцати.  
Как рассеялись эти голуби,  
Так пусть рассеются из ваших домов

relele,  
boalele,  
farmecele,  
lipsurile...

несчастья,  
болезни,  
чары,  
вужды...

TOR, 115

Рассмотрение структурного и содержательного сходства «Плугушора» с заговором<sup>43</sup>, как и вообще кросс-жанровые сопоставления, поиски сходных сюжетов и мотивов, выявление формульного слоя будет способствовать полной реконструкции его мифологической основы.

\* \* \*

Румынский «Плугушор» — текст чрезвычайно насыщенный мифологически. Он безусловно требует монографического исследования. Здесь только намечены основные точки, в которых наиболее ярко и значимо проступает мифопоэтическая модель мира. Среди многих вопросов, встающих в связи с анализом этого текста, один из наиболее интересных — вопрос кодирования и хранения мифологической информации во времени и пространстве: каким образом операционный, хозяйственный текст, сухая инструкция превращаются в величественную картину творения. В этом отношении у «Плугушора» есть высокие аналоги и предшественники: лишь недавно «Труды и дни» Геспода и «Георгики» Вергилия из сельскохозяйственных руководств возведены в ранг произведений, создающих мифопоэтический образ мира<sup>44</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. прежде всего известные работы А. А. Потебни, А. Н. Веселовского, в применении специально к румынской традиции — работы П. Карамана: *Caraman P. Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la români și slavi.* — In: *Omagiu prof. I. Bărbulescu. Iași, 1931; Idem. Obrzęd koledżowania u Słowian i u Rumunów. Kraków, 1933; Idem. Descolindatul dans le Sud-Est Européen.* — In: *Comptes rendus du IV Congrès des géographes et des ethnographes slaves. Sofia, 1936.*

<sup>2</sup> См. особенно: *Rusu L. Viziunea lumii în poezia noastră populară. București, 1967, p. 257—258.*

<sup>3</sup> *Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982, с. 153 сл.*

<sup>4</sup> Размещение колядников вне дома, их общение с хозяевами через окно и т. п. разработаны весьма подробно, ср. в «Плугушоре»: *Жена, жена, Что делается за окном? | Два плугаря стоят, прислонясь к боку | [стене] | Около оконницы* (FM, I, 277).

<sup>5</sup> Обряд «Плугушор» описан многократно. Назовем несколько недавних работ: *Бэешу Н. М. Поэзия популярэ молдовеняскэ а обичею-*

*рилор де анул ноу. Кишинэу, 1972, p. 44—141* (с большой библиографией, позволяющей нам не приводить здесь хрестоматийных работ С. Мариана, Т. Памфила, Е. Никулицы-Воронка и др.); *Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. М., 1973. Румыны* (обряд описан с рядом неточностей); *Vuia R. Studiu de etnografie și folclor. II. București, 1976; Btrlea O. Folclorul românesc. I. București, 1981.* — Обряд имеет локальное распространение: Молдова, Буковина, Мунтения, Добруджа, реже Олтения, отдельные островки в Трансильвании, МССР. Литературно обработанный текст «Плугушора» был впервые опубликован в 1866 г. В. Александри. Этот вариант стал хрестоматийным. С тех пор собрана обширнейшая коллекция «Плугушоров». Для данной статьи было использовано около ста текстов. За основу были положены следующие собрания: *Jula N., Mănăstireanu V. Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina. București, 1968 (TOR); Folclor din Moldova, I, II. București, 1969 (FM, I; FM, II); Furtună D.*

- Изvodiri din bătrîni. Bucureşti, 1973 (F1); *Densuşianu N. Vechi cîntece şi tradiţii populare româneşti*. Bucureşti, 1975 (DVC). Русский перевод «Плугушора» см. в кн.: Молдавский фольклор. Кишинев, 1976, с. 19—22.
- <sup>6</sup> В собрании DVC, № 10 приведен редкий образец «Плугушора» в 706 строк.
- <sup>7</sup> «Плугушор» — это «Oraşia colacului», вынутая из колядного контекста и вписанная в новый сценарий в соответствии со склонностью жителей Молдовы к драматическим представлениям» (*Birlea O. Op. cit.*, p. 387). Более осторожно об этом: *Pop M. Obiceiuri tradiţionale româneşti*. Bucureşti, 1976, p. 65.
- <sup>8</sup> Аграрной энциклопедией назван «Плугушор» Т. Памфила. Как пример отступления от реальности приводят то, что в разных вариантах «Плугушора» сеют *gîul cu secara* (пшеницу с рожью), в то время как их никогда вместе не сеяли. Как кажется, в системе мифопоэтического текста «пшеница с рожью» должна идти по разряду калача с мельничное колесо: мир, описываемый такого рода текстами, един; все, что попадает в его пространство, мифологизируется по определению. Сказанное, разумеется, не означает, что из этих текстов нельзя извлечь ценной бытовой информации.
- <sup>9</sup> В связи с румынской традицией см. об этом недавно: *Văduva O. Repere simbolice în cultura populară*. — REF, 1981, № 1. Ср. примеры из колядного репертуара: пшеничный колос у двери рая судит цветы или: *Господь воздвиг небо | На четырех столбах из чистой пшеницы* (FM, I, 241). Н. Денсушану (с. 423, примеч. 7) указывает на связь в ардяльской коляде созревания пшеницы и распятия Христа: *Когда его вели к могиле (месту казни), | Пшеница созрела, | А когда народ возвращался от могилы, | Пшеница была сжата*.
- <sup>10</sup> *Цивьян Т. В.* «Повесть конопля»: К мифологической интерпретации одного операционного текста. — В кн.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели и структура балканского текста. М., 1977. — В одном заговоре от прострела
- (FM, I, 412), построенном на произнесении «Повести конопля», есть вкрапление «Повести хлеба»: *Было у меня конопляное поле, | Я вспахал, засеял, проборонил...*
- <sup>11</sup> *Свешникова Т. Н., Цивьян Т. В.* К функциям посуды в восточно-романском фольклоре. — В кн.: Исследования по этногенезу славян и восточных романцев. М., 1979.
- <sup>12</sup> Ср. те же мотивы в другом заговоре от рожки (FM, I, 396), где три девушки с кривыми сернами отправляются на Гаралейский холм посмотреть, не созрела ли пшеница.
- <sup>13</sup> Проникновение в «Плугушор» иных жанров (стригэтуры, коляды из других циклов и т. п.) нередко отмечается в литературе, см., например: *Birlea O. Op. cit.*, p. 386. Впервые на это указал В. Александр: метафора *Вверху барабаны били, | Вниз туманы падали* — о просеивании муки — представляет собой распространенную загадку.
- <sup>14</sup> О главном герое «Плугушора» см. в цитированной работе О. Бырли, с. 383.
- <sup>15</sup> *Ciobanu S. Text şi context în urătura de An Nou*. — REF, 1980, p. 73—74.
- <sup>16</sup> *Император Ирод... | Возрадовался, Два | золотых яблока нам дал, | И мы пошли пахать* (FM, II, 729). — Этот дар пахарям за будущую работу носит несомненные следы древнего ритуала.
- <sup>17</sup> *Eliade M. Traité d'histoire des religions*. P., 1975, p. 283.
- <sup>18</sup> Скрывание, притание (или бережное хранение) трех колосков нередко особо подчеркивается: хозяин помещает их в коробочку, платок, засовывает за пояс и т. п.; ср. еще (FM, I, 435): *Шесть колосков взял, | Три растер в руке, | Три положил в карман*
- <sup>19</sup> Ср. к этому же: *Делайте, как делал Святой Василий: | Готовил плуги девять дней* (FM, I, 275).
- <sup>20</sup> В TOR, 127 хозяйка говорит мужу: *Ведь я умею заговаривать, | И пшеница не осыпается,* — после чего он сам, без ее совета решает поехать за железом. Это можно понимать и как эллипсис и по-иному: чтобы дать время сделать серпы и созвать жнецов, хозяйка заговаривает хлеб.
- <sup>21</sup> Ср.: *И нашлась старая баба, | Мастерница в работе* (FI, 430). За такой бабкой хозяйка специально

- отправляется в другое село (FM, I, 297); в варианте TOR 113 хозяйин наминает *сотню старых баб*, | *Мастериц в делании хлеба*. Самый лучший серп делается для самой старой бабы (TOR, 119).
- 22 В другом случае (TOR, 143) у жнецов ничего не получается, серпы не идут и только портят хлеб, пока старая баба не организует всю работу.
- 23 Тексты дают весьма разнообразные, хотя и построенные по одной модели описания этих бабок, которые *морочат народ* | *И останавливают плугарей* (DVC, 55), подстерегая их в низинах, болотах, у моста и т. п., иногда вместе с кусачей собачонкой (FM, I, 284, TOR 93). По своему облику, функциям, атрибутам они очень напоминают злокозненных женские персонажи типа Матери леса, Жоймэрицы, Марцоли и под., надзирающие за женскими (но не только) работами, см.: *Сешникова Т. П., Цивьян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1973. — Переход к ним от старух-мастериц вполне согласуется с тем, что и упомянутые персонажи являются мастерицами своего дела. Пока рано делать выводы, но роль румынских женских персонажей, надзирающих за общим порядком работ, т. е. контролирующих сферу культуры, требует специального изучения.
- 24 В поисках кузнеца. Хозяин встречает старого урсара (поводыря медведя) — ср. медведь в новгородных представлениях — угрюмого, в заплатанной шанке, с плохой и ржавой наковальной (DVC, 67).
- 25 Ср. клише: *Иле Țigani | Care bate bine cu ciocani* (Илья-цыган, | Который хорошо бьет молотом). — Но не только Илья: признак *цыган-чужой*, содержащий элемент опасностн, оказывается сильнее; набор цыганских имен весьма разнообразен: *Стан, Нан-цыган со дна моря* (DVC, 61), *Еня, Бицу, Джонте, Бухлан* и т. п. Другой способ названия кузнеца — сын *Галиоары* (TOR, 83), *Ангелины* (FM, I, 436) и под.
- 26 Вообще набор собственных имен в «Плугушоре» заслуживает внима-
- ния. Говорить о том, что все они значимы, конечно, нельзя, но какие-то предположения допустимы. Так, обычное клише при разрезании калача *Разрезала на три*, | *Дала Андрею*, возможно, содержит отсылки ко дню Св. Андрея (30 ноября), традиционно считающемуся началом зимы.
- 27 *Irimie C., Focșa M.* Icoane pe sticlă. București, 1968, N 60, 128.
- 28 Ее бегство очень колоритно: мельница убегает, 'задрав хвост трубой' (*puse coada pe spinare*). С. Мариан сравнивал его с ритуальным бегством невесты от сватов — к эротическим аллюзиям этого эпизода.
- 29 Чтобы поймать мельника, мельник надевает наизнанку овчинный кожух (*Bernea E. Poezii populare în lumina etnografiei*. București, 1976, p. 23).
- 30 Ср. еще небольшую подборку к характеристике мельника, который раснолагается где-то между кузнецом и старухами-колдуньями (это согласуется с его действиями — ударами молотом и связью с водой): *Зубы как грабли*, | *Глаза как севекла* (TOR, 77); *Мельник мастер хороший...* | *Но на голове ни одного волоса*, | *Я ему дал яблоко*, | *Чтобы у него росли волосы*, | *И орех*, чтобы у него рос зуб, | *Чтобы мельница боялась* (TOR, 81); *Мельник топь и горбатый*, | *Да умный* (TOR, 99); *Мельник вылез из стога сена*, | *Как старей пес*, | *Нос у него течет*, | *Трубка погасла* (TOR, 107); *Мельник бестолковый* | *Ломает хорошо*, | *Чинит плохо* (TOR, 128) и т. д., не говоря о вариантах, неудобных для напечатания.
- 31 *Mușlea I., Birlea O.* Tipologia folclorului. București, 1970, p. 282.
- 32 И здесь текст мало заботится о соблюдении требований реальности. Ср. современный вариант «Плугушора», где падут на тракторе, герой — «товарищ председатель» (колхоза), а поле все-таки находится в «долинах Гаралейских, у врат Иерусалимских» (FM, II, 39).
- 33 К этому же: *У круглой яблони* | *В чистом поле*, | *Где собрались все плуги*. | *Одни землю пахали*, | *Другие семена сеяли*, | *Третьи бороной боронили* | *И граблями разгребали* (FM, II, 35).
- 34 *Filipović M.* Einige Motive in der balkanischen Folklore. — Ztschr.

f. Balkanologie, III, 1965, S. 73—74.

<sup>35</sup> Описание рая как чудесного сада, где радуются праведники, очевидно, заимствовано в «Плугушор» из другого колядного цикла. Однако само путешествие, поиски дорог, козни старухи-колдуньи и обращение к Деду Адаму, который, услышав крики, выглядывает из окна, — эти мотивы органично вошли в «Плугушор», тем более что там есть и мотив открытого рая (см. ниже). Аду может предшествовать и испытание, напоминающее заговоры (отсылку болезней и под.): *Бабка схватила меня за горло | И бросила меня в громадный лес, | Где нога Адама не ступала, | И не слышался голос птицы, | Только медведи ворчали, | И волки зубами щелкали* (FM, I, 310). Другой вариант — плугари попадают в рай случайно, во время своих блужданий по свету: *Мы с вечера сколько ходили, | Ничего не нашли, | Только на тропочку в рай наткнулись* (DVC 224). К мотиву пути см. еще: плугари «в глубине рая» находят серебряный мостик, узкий, как лезвие ножа (FM, I, 285) — ср. лезвие ножа в формульном обозначении места для поля или гумна.

<sup>36</sup> Здесь какой-то сюжет, требующий восстановления. Пока он выглядит следующим образом; плугари идут на могилу (т. е. место распятия Христа, см.: FM, I, 262); в этот момент раскрывается рай. — Ср. поверья, что в ночь под Новый год, т. е. в то время, когда произносится «Плугушор», небо раскрывается. Можно предположить, что проведение борозды — одно из магических действий для того, чтобы небо раскрылось. После того как плугари увидели открытый рай, следует обращение к Ироду: «Поднимайся, Ирод, пахать» (TOR, 79). Связь Голгофы, открытого рая, Ирода и пахоты пока остается неразъясненной. Ср. еще в одном контексте *Irod* и *irod* 'ряженный'.

<sup>37</sup> Ср.: Bîrlad, Teghina, Chişinău, Tagrigrad, Hîrlău, Baia Veche, Buza Veche, Cîmpulung, Mitoc, Sărăcica, Vlăsineşti, Epurenii, Galaţi, Căliman, Ivăneşti, Hăineşti, Paşcani и др.

<sup>38</sup> *Мы из Кымпулунга, | Где две девушки ходят в упряжке... | Мы из*

*Гасарабии, | Где мамалыгу режут саблей* (TOR, 81); *Мы из Гындиць, | Где летом пьешь и поешь, | А зимой ходишь босиком... | Другие из Митока, | Где замерзают... | галушки на огне... | Другие из Кымпулунга... | Где девушки тянут плуг* (TOR, 87—88); *Другие из Митока... | Только и умеют, что кричать «Хэй, хэй»* (TOR, 116); *Мы из Галаць, | Где бояре одеты | В кафтаны из прутьев, | В опилки из скорлупы ореха, | Подкованные щучьими зубами* (TOR, 116) и т. д.

<sup>39</sup> В описании землянок (*bordei*) подчеркивается не столько их бедность и убогость, сколько мифологические черты: связь с низом, водой и вместе с тем близость (открытость) к ветру, небу, звездам, отсутствие твердо фиксированного места. Это не жилище человека, а обиталище сверхъестественных существ, см.: *Изнутри землянок | Видны звезды снаружи, | А сквозь дно землянки | Видна и поверхность неба* (DVC, 46); *Землянки крошечные, | Окно в полу, | Чтобы видеть звезды* (TOR, 115) — перевёрнутый мир; весенний ветер выдувает обитателей землянки наружу через открытую дверь (DVC, 491); в землянках нет места, чтобы развести огонь (DVC, 224); домá в земле, покрыты ветром (FM, II, 44) или звездами (TOR, 88). Таким образом оказываются нарушенными основные требования, предъявляемые к человеческому жилищу: закрытость, защищающая человека от опасностей внешнего мира.

<sup>40</sup> *Ведь нам надо перейти через темные горы, | Через бурные реки, | Ведь, сидят львы, | Перельвы, | С разинутыми пастьми, | С высунутыми языками, | Чтобы напасть на нас сзади* (ср. выше описание леса, в который помещает плугарей старуха-колдунья). Среди препятствий, которые надо преодолеть плугарям, — ухабистые ухабы, бесчисленные долины (DVC, 44), река и болото (FM, I, 284), извилистые тропинки (TOR, 110), холмы (TOR, 131) и т. д., и т. п.

<sup>41</sup> В варианте Александрии у хозяина два коня. На одном, сером в яблоках, он отирается выбирать поле; чтобы проверить, созрел ли хлеб, он выбирает другого коня

черного, как вороново крыло, быстрого, как огонь и волшебного (*năzdrăvan*, формульное обозначение волшебного коня в румынском фольклоре).

- <sup>42</sup> Но бывает и 2 колоса, 5 старух, 5 калачей, 2 бабы заплетают калач и т. п.
- <sup>43</sup> С. Чобану в указанной статье видит сходство между заговорами и «Плугушором» в том, что в обоих случаях речь идет о медиации для достижения более высокого статуса.
- <sup>44</sup> Мы сознательно не выходили за пределы румынского материала и поэтому не касались ни уже выявленных параллелей со славянской традицией (см. работу А. Н. Веселовского «Разыскания в области русского духовного стиха», кукуерский

обряд, подробно описанный М. Арнаудовым, частные совпадения с русскими, украинскими, белорусскими колядками о плужке, когда пашут Господь и Илья и т. д.), ни параллелей с культом Осириса и Диониса, Артемиды Бравронии, сармен *arvalis*, с описанным Д. Фрэзером сиаемским обрядом ритуальной пахоты и т. д. С другой стороны, не рассматривались и румынские жатвенные песни, фрагментарно совпадающие или сходные с «Плугушором». Совпадения в такой универсальной теме настолько вероятны, что необходимо было выработать критерий отбора. Таким критерием стала цель данной работы: анализ законченного текста в его целостности.

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

DVC — *Densușianu N. Vechi cîntece și tradiții populare românești. București, 1975.*

FI — *Furtună D. Izvodiri din bătrîni. București, 1973.*

FM, I; FM, II — *Folclor din Moldova, I, II. București, 1969.*

TOR — *Jula N., Mănăstireanu V. Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina. București, 1968.*

# ПЕРЕЖИНЫ В КОСТРОМСКОМ КРАЕ

(По материалам анкеты

«Культ и народное сельское хозяйство»

1922—1923 гг.)

*О. А. Терновская*

В русском духовном стихе о грешной душе очерчивается следующий круг запретов, отражающих область народных представлений о колдовстве:

Из коровушек молока я выкликивала,  
ла,

Во сырое коренье я выдаивала.

В этих грехах богу не каялася.  
Смалешиньку дитя своего прокли-  
нявала;

Мужа с женою я разваживала,  
Золотые венцы поразлучивала,  
По улицам много хаживала,  
По подоконью много слушивала;  
Хоть не слышала, скажу — слышала,  
Хоть не видела, скажу — видела.  
Во полюшках душа много хаживала,  
Не по праведну землю разделявала:  
Я между через между перекладывала,

С чужой нивы земли украдывала.

Не по праведну покосы я разделя-  
вала,

Вешку за вешку я затарчивала,  
Чужую полосу я закашивала.

В соломах я заломы заламывала,  
Со всякого хлеба спор отнимывала,  
Я во полях много хаживала,  
Проворы во полях пораскидывала,  
Скотину в поле понапущивала,  
И добрых людей оголаживала.  
По свадьбам душа много хаживала,  
Свадьбы зверьми оборачивала.  
В этих грехах богу не каялася.

Древняя Русь, с. 262

Упоминающиеся в этом тексте отбирание молока, отбирание спорины, наведение порчи (любовные чары, кража земли, заломы), и оборотничество — основные функции образа колдуньи (колдуна) у восточных славян. Пережин представляет собой один из приемов отбирания спорины. Это род магического воровства.

Краткое описание распространенных у восточных славян способов отбирания спорины содержится в «Этнографии» Д. К. Зеленина (Зеленин, 1927). Специально занимался этим вопросом М. Арнаутов, рассматривавший болгарский ритуал и связанные с ним поверья. Он сопоставлял обряд отбирания спорины с «русским обычаем, наричан най-често закрутка или завивка» (Арнаутов, т. 1, с. 269). Однако закрутки, т. е. заломы, представляют собой явление иного порядка — это способ наведения порчи, а не обогащения. Именно южнославянский материал подтверждает такую интерпретацию восточнославянских заломов.

Хранящиеся в архиве Костромского историко-архитектурного музея-заповедника (бывший Ипатьевский монастырь) материалы со-



ставленной сотрудниками местной этнологической станции анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» (ОРКФ, №339, 1922—1923 гг.) позволяют описать ритуал отбирания спорины в его костромском варианте. В программе Костромского научного общества пережинам посвящается первая часть вопроса № 16: «Бывают ли пережины и заломы, кто их делает и зачем?» Сведения, собранные с помощью анкеты, в ряде случаев дополняются за счет других материалов архива.

Народные рассказы о пережине пронизаны атмосферой таинственного: «В ночь на Иванов день... лицо, имеющее намерение пережаты поле (в большинстве случаев старуха), одевается во все белое, наподобие савана, перепоясывается веревкой мочальной и отправляется в озимое поле и начинает жать с какого-либо угла, срезая столько, сколько без особого напряжения может захватить рука; пройдя все поле с угла на угол, переходит на другой угол и там происходит то же; таким образом случаются две тропки небольшие, пересекающиеся крестообразно. Виноват, чуть не упустил из виду: все это совершается без шейного креста и, конечно, в глубокой тайне, потому что, если бы кто из крестьян увидел, что его поле пережинают, то он бы убил этого человека» (Дьяконовская в. Юрьевоцкого у. — О пережине).

Пережины, т. е. выстриженные в полях дорожки, в отличие от заломов, которых здесь нет, представляют для Костромского края явление, видимо, повсеместное. Как правило, они появляются один раз в году. Только в д. Вакорино Арменской в. Нерехтского у. это происходит дважды: «Первый раз, как начинает цвести рожь, и второй раз на Иванов день» (КНСХ, 1032). Время пережинов повсюду связывается с праздником Ивана Купалы. Чаще это ночь накануне Ивана Купалы, реже — ночь Иванова дня; две анкеты говорят об Аграфенином дне (д. Булыгино Павловской в. Буйского у., д. Мивенки Говеновской в. Галичского у.). На Ивана Купалу поэтому «детишки ходят с шумом, криком выгонять колдунью», которая «обрезает колосья» (д. Быки Вознесенской в. Галичского у.).

Отклонения в календарной приуроченности рассматриваемого явления минимальны и не образуют на карте сколько-нибудь протяженных территорий. В д. Шастово Кусской в Макарьевского у. пережины делают в Духов день (КНСХ, 398), в д. Галыгино Введенской в. Чухломского у., «когда рожь созреет» (КНСХ). По сведениям из д. Давыдково Сидоровской в. Нерехтского у. относительно времени появления пережинов «кто говорит на Ивана Купала, кто во время наливания, кто — накануне зажина» (КНСХ, 1196). Наконец, два свидетельства приурочивают пережины к жатве: «Пережины бывают во время жатвы, колдуны ходят вверх ногами и собирают колосья» — д. Першуково, Власьевка, Улитино Кусской в. Макарьевского у. (КНСХ); «Бывают пережины и заломы, когда оканчивают жатву» — д. Великая Река Шушкодомской в. Буйского у. (КНСХ, 209).

Вероятно, повсюду в Костромском крае пережины встречались исключительно во ржи: нет ни одной анкеты (а их больше тысячи), где бы упоминалась другая сельскохозяйственная культура. Лишь

два корреспондента отмечают пережину трав: «Бывают пережины на 24 июня (на Иванов день), и старики говорят, что это ходят колдуны вверх ногами и собирают травы» — д. Дулово Воскресенской в. Буйского у. (КНСХ, 48, кор. И. Громов); «Кто делает пережины, я не знаю, говорят, что колдун, который якобы собирает себе хлеб и разные травы» — д. Никиново и с. Андрино Судайской в. Чухломского у. (КНСХ, 1600, кор. И. Бузаров).

Зафиксировано два названия терминологического характера из четырех пунктов для наименования лица, занимающегося пережинами. В д. Горки Тетеринской в. и д. Высоково Кулиго-Марьинской в. Нерехтского у., а также в д. Дуплеево Верховской в. Солигаличского у. его называют *пережинщиком*: «Пережины бывают. А кто их делает — это секрет и для какой цели не знают, и пережинщики не рассказывают» — д. Дуплеево (КНСХ, 1251), в с. Юрьевском Кулиго-Марьинской в. — *пережинальщиком*: «Что будет нажато в первый день, все идет в амбар пережинальщику» (КНСХ, 1107).

Представление о пережинщике как бы колеблется между двумя полюсами — реальным бытовым и мифическим. При этом реальные тексты легко превращаются в мифические и наоборот. Пережины делает леший: «Старики говорят, что ест лешой и распущенной косой, которая пережинает» — д. Дегтяры Тетеринской в. Нерехтского у. (КНСХ, 1237). Или: «Колдуны ходят на головах, а также и леший с ними ходит» — д. Буяново Русской в. Макарьевского у. (КНСХ, 418). Пережины делает полевой: «Пережины бывают. Делают это колдуньи или полевой» — с. Сандора Андреевской в. Костромского у. (ККНСХ). Или: «Бывают пережины и думают, что от полевого» — д. Шолохово Белореченской в. Костромского у. (ККНСХ), или: «Бывают пережины, и делают их женщины с распущенными волосами, но всегда бывает поклев на полевого духа» (КНСХ, 135). Пережины делает также стрига (Гнилицкий, 1910) <sup>1</sup>.

Повсеместным является мнение, согласно которому пережинают колдуны, знахари, колдуньи, ведьмы, знахарки: «Пережины делают люди, знающие с нечистой силой: колдуны, а больше колдуньи» — с. Баран Богослосво-Судиславской в. Костромского у. (ККНСХ). При этом нечистая сила нередко помогает им самым непосредственным образом: «Пережины бывают очень часто. Совершаются они в ночь на Иванов день. Говорят, что их делает женщина при помощи беса» — д. Куликово Левашевской в. Костромского у. (ККНСХ). «Нечистая сила держит его (т. е. колдуна. — О. Т.) за ноги, он срезает колосья ржи» — д. Ямапово Вершковской в. Солигаличского у. (КНСХ, 1256). «Нечистый дух стрижет и колдунья» — д. Поповка Александровской в. Буйского у. (КНСХ, 10). Иногда чертям отводится другая роль: «Пережины бывают. Их, говорят старики, делают колдуны по ночам, будто бы для того, что им нечистая сила натаскивает хлеба на целый год» — Челпановская в. Костромского у. (ККНСХ). Решаясь сделать пережину, колдун иногда рискует жизнью. Так, корреспондент Л. Правдин сообщает из с. Макарикова Введенской в. Чухломского у.: «Если на Иванов день кто-либо пошел и встретился с колдуном (тем, кто пошел пережинать), то тот умирает, кто первый

увидит друг друга. Если колдун увидит первый, то умирает встречный, а если встречный колдуна — умирает колдун» (КНКСХ).

Помимо колдунов, к пережинам прибегают «суеверные люди», «чтобы не перевожился у них в амбаре хлеб» (КНКСХ); люди, «страдающие от неурожая» — «у кого мало хлеба и плох он, то таковой и делает в надежде, что у него от пережина будет родиться хороший хлеб» (КНКСХ, 266); «старые девы» «для того, чтобы у них было подспорье в хлебе» (КНКСХ, 1226); «злые люди» — «по злу на соседа» (КНКСХ, 1341); «люди», «знающие заговоры к прибыли хлеба» (КНКСХ, 1090) и т. п.

Некоторые корреспонденты называют в качестве виновников пережинов животных и птиц, например: «Пережины бывают, а кто их делает правильно, не знаю, слышал, будто это пережинает заяц» — д. Шатенино Свиныйнской в. Галичского у. (КНКСХ, 438). Заяц, «заблудившийся во ржи», отмечается и в Алешковской в. Чухломского у. (КНКСХ). Аналогичные сообщения поступили из Вексинской в. Буйского у., Сретенской в. Галичского у., Башутинской в. Костромского у. Трудно судить, насколько они отражают исконное положение вещей, поскольку в некоторых ответах на анкеты видны явные следы нового мировоззрения: «Пережины делают колдуны, но молодежь знает, что это полевой зверек» (КНКСХ, 22). Или: «Хотя пережины и бывают, но народ стал просвещеннее и говорит, что это делает зверек, а не нечисть» (КНКСХ) <sup>2</sup>.

Женщины занимаются пережинами чаще, чем мужчины. В просторном отношении противопоставляются два типа поверий о пережинщике. Один из них образует ареал, который можно назвать ареалом пережинщиц в белой одежде. Поверье этого рода, по сути дела, описывает вполне определенный обряд, аналогичный другим тайным ритуалам, сохраняющим яркую языческую окраску: просто-волосая женщина без креста и пояса в одной рубашке ночью жнет на чужом поле (ср. приведенное выше описание из Дьяконовской в.) <sup>3</sup>. Такие рассказы встречаются на юг от Волги. Они характерны также для районов Владимира, Вологды и Череповца, например: «После полночи приходит на чужое поле старая женщина, снимает с себя все платье и крест, распускает волосы; потом кланяется на четыре стороны без креста, берет серп и пачинает жать. Нажав порядочный пук колосьев, она руку с ними пригибает к спине, а потом правой рукой со спины через голову берет и вяжет сноп. Когда пережинет все поле, одевается и уходит со снопами, чтобы никто не видел. Потом зерна этих снопов, сушенные тайно, превращаются в муку, на этой муке потом ворожат» — Кадниковский у. (Тен., 280, л. 2—3).

Юго-западному ареалу простоволосых пережинщиц в белой (т. е. исподней) одежде противопоставлен северо-восточный ареал перевернутых колдунов (Солигаличский, Чухломской, Буйский, Галичский, север Костромского, прилегающие волости слабо представленных Макарьевского и Кологривского, Шудская в. слабо представленного Варнавинского у.). Здесь полагают, что колдуны или колдуньи делают пережин, «ходя на голове по полю» (ср. приведенное выше сообщение о нечистой силе, держащей колдуна за ноги), например: «Пе-

режины бывают. Ушп्राются рукой и катятся, вроде как на голове. Следу нет, остается тропка — срезанные колосья. Измято не бывает. Пережинают женщины. На Иванов день пережинают — тут всякие травы цветут» — с. Макариково Введенской в. Чухломского у. (ККНСХ). Или: «Пережины бывают, и старухи говорят, что это делают колдуньи, которые ходят кверху ногами и сжинают спорники» — д. Матьково Мирохановской в. Чухломского у. (ККНСХ). По свидетельству корреспондента А. Захарова, «одному чудаку даже пришлось видать, как колдун из соседней деревни сначала шел по дороге, а потом свернул в рожь, встал на голову и пошел вниз головой» (КНСХ. 1283).

К легенде о пережинщике, идущем по полю на голове, т. е. вверх ногами, примыкают еще два момента ритуала. Это, во-первых, переворачивание им перед выходом в поле икон в доме (Муравьищенская в. Чухломского у., Игодовская в. Галичского у.): «Пережины встречаются очень часто. Их делают колдуньи, чтобы пагрести в свой амбар больше хлеба. Когда колдунья собирается идти в поле делать пережин в ночь на Иванов день, то перевертывает все имеющиеся в доме иконы вверх ногами и затем идет в поле» — д. Фомицыно Муравьищенской в. (ККНСХ). Во-вторых, сюда относится поверие о положении зерна в амбарах пережинщиков: «Зерна у такого человека и в закроме не лежат, а все стоят вниз носком» (д. Стоголовль Борисоглебской в., д. Давыдково Сидоровской в. Нерехтского у.).

Несколько анкет конкретизируют технику стрижения колосьев: пережинщик, висящий вниз головой, выстригает их ножницами (д. Мининское Троицкой в. Буйского у., д. Цылимово Георгиевской в., д. Шиханово Зашугомской в. и д. Астапово Костромской в. Солигаличского у., д. Катково Бычихинской в. Костромского у., д. Подушкино Варнавинской в. Варнавинского у.) Согласно анкете № 149 такую же функцию может иметь ухват: «Пережинают колдуньи: ездят на ухвате» — д. Осорьино Молвитинской в. Буйского у. Маленькие серпочки на ногах колдуний, известные на юге русской территории, здесь не отмечены <sup>4</sup>.

Пережины разнообразны по форме. Так, в д. Большое Андрейково Блазновской в. Нерехтского у. «бывают пережины кругом поля, кто-то ходит (следов нет), только бывает сжин колосьев, и неизвестно, куда он пропадает, остается сжатый корешок, только почернеет» (КНСХ, 1070). В д. Шокша Богчинской в. Галичского у. «бывают пережины и заломы таким образом: сжинается большая часть колосьев неизвестно кем» (КНСХ, 247). В д. Семенково Костромского р-на со слов Е. И. Виноградовой был записан относящийся к Сушанинскому р-ну рассказ о пережине, имеющем вид нечетного числа выжатых полянок, величиной с блюдо. Корреспондент А. Румянцев сообщает, что в д. Выползово Халбужской в. Кологривского у. «пережины делаются так: состригают с одной имани (т. е. в таком участке, где есть полосы каждого крестьянина) с полосы каждого домохозяина по горсти ржи» (ККНСХ). В д. Матьково Мирохановской в. Чухломского у. колдуньи, делая пережин, сжинают лишь *спорники*, т. е. «стебли, на которых несколько колосьев» (ККНСХ) <sup>5</sup>.

Широкое распространение имеют два типа пережинов. Первый из них образуют те, которые представляют собою выжатую во ржи дорожку, тянущуюся с угла на угол поля (из д. Костино Норовской в. Чухломского у. и д. Торыково Сараевской в. Нерехтского у. сообщают, что она всегда ведет «с межевой ямы на яму»). Они отмечены в Андреевской, Богословской, Левашевской в. Костромского у., Арменской, Рождественской, Сараевской в. Нерехтского у., Вексинской, Воскресенской в. Буйского у., Гнезниковской в. Солигаличского у. и Норовской в. Чухломского у. Ряд сообщений (возможно, они недостаточно точны) никак не подчеркивает обязательности такого направления пережина. Здесь говорится лишь, что он тянется через все поле. Такие сведения поступили из Арменской в. Нерехтского у., Воскресенской в. Буйского у., Вознесенской, Курновской в. Галичского у., Кусской в. Макарьевского у., Вожеговской в. Кологривского у., Введенской, Норовской, Мирохановской в. Чухломского у.

Ко второму типу относятся пережины, образованные крестообразным пересечением двух выжатых дорожек. О них сообщают из Игодовской в. Галичского у., Андреевской в. Костромского у., Марьинско-Александровской и Спасской в. Нерехтского у., Дьяконовской в. Нерехтского у. В д. Мулино Марьинско-Александровской в. их называют *крестами*: «Крестом называют, потому что все поле пережинают крест-накрест» (ККНСХ).

«Тропинка» пережина бывает «вершков около четырех» (КНСХ, 180). Это — «еле заметная тропочка» (ККНСХ), «очень узенькая полоска» (КНСХ, 430, 365, ККНСХ), «полоска в четверть ширины» (КНСХ, 25), «очень заметная тропочка шириной в палец» (ККНСХ). Она образована «сгнившими или потемневшими» колосьями ржи (д. Вахрово Арменской в. Нерехтского у). Это такая тропочка, по которой «шага через два срезана горсть колосьев на поларшина от земли и солома как будто припалена» (д. Куликово Левашевской в. Костромского у.). Соломинки ржи «пережаты или переедены кем-то», «соломинки, срезанные на высоте вершка, лежат тут же» (д. Пасма Вожеговской в. Кологривского у.).

Повсеместным является верование, согласно которому «пережин бывает, чтобы был урожай в своих полосах» (ККНСХ), так как в результате пережина «хлеб никогда не переводится в житницах» (ККНСХ). В ночь на Ивана Купалу колдуны собирают не тропутые серпом, «спорые» колосья подобно тому, как они собирают травы «Знахарка женщина берет ножницы, лукошко и ходит по полю состригает колоски» — д. Подушкино Варнавиской в. Варнавинского у. (КНСХ, 386), так как пережины «производятся колдунами с целью сбора лучших колосьев» — д. Палаустиново Макарьевской в. Варнавинского у. (КНСХ, 240). Сюда примыкает также приводившееся выше сообщение о сборании многоколосых споринок.

Собранные колосья, по всей вероятности, обычно приносятся домой и сохраняются, поскольку «пережин делается, чтобы вынуть спорину у других домохозяев и иметь ее у себя» — д. Выползово Халбужской в. Кологривского у. (ККНСХ). Они применяются также

«для лекарства» — д. Пустошка Рождественской в. Нерехтского у. (КНСХ, 1166) и колдовства: «чтобы лучше было колдовать» — д. Гора Шишкинской в. Костромского у. (ККНСХ). Кроме того, пережинщики бросают их в свои поля: «Ночью на Иванов день в июне месяце придет на поле такая колдунья и начинает выжинать по нем (неразборчиво. — *О. Т.*), у каждой из полос, на которой хлеб погуще, нажавши таким образом сноп, она идет к своей полосе и кидает сноп к себе в рожь» — д. Кулигино Шудской в. Варнавинского у. (КНСХ, 244) <sup>6</sup>.

Описание характерного приема хранения пережатых колосьев, отсутствующее в материалах анкеты, можно восстановить, пользуясь источниками, которые относятся к соседящим с костромской зоной регионам: «Между крестьянами некоторых селений еще держится стародавнее поверие в *спорыньевщиков*, которые будто бы в ночь на Ивана Купалу объезжают верхом на кочерге все поле и собирают по пути колосья, затем эти колосья подвизывают в амбаре над сусеком и из них впоследствии целого года непрерывно течет та рожь, которая нажинается крестьянами в первый день жатвы; поэтому в первый день нажинают только три снопа» — Александровский у. Владимирской губ. (Поздняков, 1899).

Для костромского варианта рассматриваемого комплекса представлений типичной является одна существенная деталь. Способность хлеба (зерна) «течь» из одного места в другое мыслится как календарно обусловленная. По всей территории края (однако не повсеместно) распространено поверие о раскрытых амбарах пережинщиков. Пережинщики открывали свои клетки чаще всего в ту ночь, когда идут пережинать поля, чтобы хлеб мог «сытаться в сусеки»: «Пережины бывают. Отворяют клеть (амбар) и идут пережинать поле для того, чтобы спорынья была в хлебе у того, кто пережинает» — с. Макариково Введенской в. Чухломского у. (ККНСХ). Или: «Пережины бывают, и говорят, что это делает колдунья на праздник Ивана Купалы и открывает свой амбар, чтобы хлеб мог сам с полей сытаться в сусеки; когда она пережинает, то обязательно идет вниз головой» — д. Спицыно Ефремовской в. Кологривского у. (ККНСХ). Они делают это также во время молотбы: «Человек, делающий пережин, будто бы делает его затем, чтобы, когда он откроет дверь своего амбара во время молотбы, рожь с тех полос, на которых сделан пережин, перешла в его амбар» — с. Баран Богословско-Судиславской в. Костромского у. (ККНСХ). Иногда амбары открываются в день зажина (например, в д. Торыково Сараевской в. Нерехтского у.), поскольку распространено поверие, согласно которому пережинщику попадает лишь рожь, сжатая в первый день жатвы.

Четыре анкеты конкретизируют количество получаемого колдунами хлеба. В д. Подушкино Варнавинского в. Варнавинского у. полагают, что «сколь она (т. е. колдунья) обойдет места, получит умолоту столь, сколь бы собрала с обойденного места» (КНСХ, 237). В д. Лесниково Просековской в. Чухломского у. считают, что только «десятое зерно с каждого колоса пережатой полосы потечет» в ам-

бар колдуна (ККНСХ). По мнению жителей д. Павшина Споровской в. Нерехтского у., колдунья получает половину хлеба с пережатого поля (КНСХ, 1215), а согласно описанию, относящемуся к Дьяконовской в. Юрьевецкого у., «существует поверье, что у того, кто пережинает, будет хлеба столько, сколько получат со всего поля» (О пережине).

Представление о незащищенности первого хлеба, который легко попадает во власть колдунов, является наиболее глубоким мотивирующим механизмом рассматриваемого комплекса верований на юго-западе края. Оно обуславливает господствующую здесь форму обряда начала жатвы. На этой территории зажин представляет собой всего лишь магический прием защиты первого хлеба от колдунов-пережинщиков или же способ их распознавания. Средство, предохраняющее первый хлеб от пережинщиков, состоит в том, что, начиная жатву, жнут по нескольку снопов, чтобы ведьме много не досталось, например: «Накануне дня, в который хотят начать жать, идут в поле и сжинают по три снопа, для того чтоб не дать больше колдуну, который, по их мнению, в ночь на Иванов день пережинает рожь» — д. Карповское Письменской в. Буйского у. (КНСХ, 186). Или: «Хозяин в первый день жатвы только нажинает пять снопов, потому что только с этих пяти снопов колдун и приполон возьмет» — д. Макарово Курновской в. Галичского у. (КНСХ, 357). Или: «Когда рожь поспеет, то в первый день нажинают только пять или десять снопов, от пережину, а весь день не жнут, чтобы хлеб не перешел тому, кто пережинал поле» — д. Щипково Сидоровской в. Нерехтского у. (КНСХ, 1199). Срезание 10 снопов (ср. приводившееся выше сообщение о десятом зерне каждого колоса) во время зажина с аналогичной мотивировкой отмечено также в д. Яманово Вершковской в. Солигаличского у.

Другой формой защиты первого хлеба от пережинщиков является сжигание или иссушение первых снопов: «Чтобы хлеб не перешел к одному лицу, вся деревня, прежде чем начать жать, однако, уже когда рожь созреет, выходит в поле с серпами и, нажавши каждый хозяин по три снопа, сжигают тут же, из которых, впрочем, отдают; и верят, что благодаря этому уже не действительны заговоры лица, пережавшего поле» — Дьяконовская в. Юрьевецкого у. (О пережине). Или: «Делают зажин в одну горсть и связывают в общий сноп, вешают на огород, говоря: колдунья только и берет себе приполоску с этой горсти» — д. Жвалово Богословской в. Костромского у. (ККНСХ). Сжигание может сочетаться с раздачей зерна бедным: «При выходе в поле нажинают три снопа, их обмолачивают и раздают бедным, а солому сжигают» — д. Большое Андрейково Блазновской в. Нерехтского у. (КНСХ, 1070).

С помощью первых снопов можно распознать ведьму-пережинщицу. Для этого отдают их или вымолоченные из них зерно в церковь. Пережинщица не может этого сделать и тем самым сразу обнаруживает себя: «Всей деревней выжинают по три снопа в первый день, складывают вместе, молотят и рожь отдают в церковь. Верят, что кто не принесет трех снопов, тот и участвует в пережине» — д. Ми-

тино Блазновской в. Костромского у. (КНСХ, 1061). Или: «Сносятся все в церковь по снопу ржи по зажинальному, а если кто не принесет, значит, тот и пережинает» — д. Пешево Блазновской в. Нерехтского у. (КНСХ, 1069). В с. Павловском Боровской в. Буйского у. пережиницу узнают иначе: «Чтобы узнать, кто в селеши колдун или колдунья (пережины делают они), уговариваются начать жать рожь все в одно время, и если какая семья почему-либо не выйдет жать, то в той семье и колдун. В нашем селении тоже был пережин лет 25 или 30 тому назад, так же все вышли начинать жать и из 75 домов не вышла жать только одна семья, в которой подозревали, что есть колдун. Когда спросили их, почему не вышли жать, то сказали, что у них неизвестно куда пропали серпы» (КНСХ, 180).

В качестве средства для опознания пережинщика или иссушения его используются также колосья или стебли самого пережина: «Стебли срезанных колосьев сжигают на крестах дорог в колесной ступице<sup>7</sup>, и тогда первое приходит колдунья» — д. Середний Двор Каликинской в. Чухломского у. (КНСХ). Или: «Утром рапо затопляют печь и жгут, и будто кто это делает, то придет и унесет его, не даст сожечь» — с. Троицкое Зашугомской в. Солигаличского у. (КНСХ, 1285). Для того же, чтобы «известить колдунью, нужно сжать возле пережина несколько снопов и повесить их на огород (изгородь); если снопы высохнут, то и «она» высохнет, но большей частью «она» не дает им высохнуть» — с. Баран Богословской в. Костромского у. (КНСХ).

На рассматриваемой территории ритуал распознавания ведьмы-пережинщицы составляет необходимый компонент представлений, связанных с жатвой. Судя по всему, это один из коррелятов купальского обряда сжигания соломенного чучела ведьмы, который известен на западе восточнославянского этнодиалектного массива. Подтверждением такому предположению могут служить описания способов распознавания пережинщиков, сделанные более опытными собирателями: «Народ также считает ведьмами тех, которые пережинают хлеб, и называет их ведьмами-пережиницами... За неделю, даже за две до начала жатвы собирают сход и тотчас же идут в засеянные рожью поля, где каждый домохозяин нажинает по небольшому снопу... Крестьяне несут снопы в деревню, сваливают на околице и зажигают. Если в деревне есть кликуши, то когда зажигают снопы, то выкликают имя и фамилию ведьмы-пережиницы. И горе ведьме, если она попадет в руки кликуш... Если сжечь первозажинные снопы, то тогда у ведьмы-пережиницы должен погореть весь хлеб» — с. Домнино Меленковского у. Владимирской губ. (Тен., 31, л. 79—80).

Таким образом, на территории Костромского края сталкиваются два четко различающихся типа поверий о пережиннике: северо-восточный (перевернутые колдуны) и юго-западный (женщины-пережиницы). Последний из них имеет одну особенность: он входит в состав комплекса жатвенных ритуалов. Именно эта его разновидность развита на владимирских землях, характеризующихся редкостной целостностью представлений о пережинах. Еще в начале XX в. здесь сохранялся обычай начинать жатву по решению схода, на котором



выбиралась зажинница. Пережинницей же оказывалась женщина, решавшаяся в целях личной выгоды зажать рожь раньше назначенного времени. Ею бывала, в частности, жница, избранная сходом для совершения зажина: «Когда поспевает рожь и наступает время жнитва, бабы и мужики, в особенности бабы, проходя полев, засеянным рожью, смотрят, не начата ли где рожь серпом, не сделан ли где зажин раньше разрешенного времени? И если находят зажин, то начинают толки и догадки: кто начал зажин без разрешения схода? А так как без разрешения схода пикто не решится делать зажин, то, по мнению баб и мужиков, это дело *пережинницы*, а если начала жнитво пережинница, то нужно ожидать неудачной уборки хлеба. Пережинница в воображении деревенских жителей отождествляется с ведьмой или колдуном, а зажин пережинницы делается с целью устроить пакость» — Покровский у. Владимирской губ (Киселев). «Пережином... называется такое явление, когда по разным направлениям поля замечаются лишние колосьев стебли хлеба, будто посредством серпа. Пережина наши крестьяне боятся как великого несчастья, и вся беда пережина падает на избранную жнею. Цель пережина... жителей лишить всего хлеба, собранного в первый день зажина. Таким образом, первая избранная жнея подпадает подозрению в ереси и подвергается презрению целого селения» — Ковровский, Судогодский, Владимирский у. Владимирской губ. (Тен., 22, л. 5—6).

Соответственно в районе Владимира и Костромы — по р. Унже (Макарьевский у., Ватамоновская и Курновская в. Галичского у.) — народная терминология зажина используется в функции терминологии пережина; это же явление засвидетельствовано в районе Пскова: «*Зажина* — заколдованное место на поле, рожь в нескольких местах выжата», «*зажинать* — выжинать отдельные места, чтобы навести порчу на поле» (КПС): ведьмы «*зажинают* рожь. Когда рожь начинает цвести, ведьма является ночью в поле и на всех прилегающих к ее землям нивах делает *зажинки*, т. е. отжинает серпом по несколько колосков. После этого у нее всегда много хлеба, а у соседей мало» — Муромский у. Владимирской губ. (Тен., 46, л. 15).

В Псковской области рассказывают о зажинах в форме пережинов. Так, по словам В. Д. Степановой, в Опочечком р-не, начиная жатву, пережинают поле крестообразно: «Любой может сделать зажин. Выжинают на поле две дорожки крест-накрест косой-литовкой. Так начинают жатву». Рассматриваемое явление отражается здесь и в текстах обрядовых песен:

Как на горупшке, ой, на горы,  
На высокую на крутой,  
На раздольицы широкой,  
Там горит огонь высокой.  
Как у том огню жгли три змеи:

Как одна змея закликуха,  
Как вторая змея заползуха,  
Как третья змея веретейка.  
Закликуха-змея коров закликает,  
Заползуха-змея заломы ломает,  
Веретейка-змея зажин зажинает.  
Гулянский р-н Псковской обл.  
Земцовский, 1970, с. 462—463.

Отголоски комплекса представлений о пережине-зажипе встречаются, кроме того, южнее — в собственно западнорусской зоне. Об этом свидетельствуют некоторые неясности в относящихся к этой территории этнографических записях. Например: «Полосу с заломом не жуут, а приглашают священника, который после молебна обрывает *зажин*» — Мосальский у. Калужской губ. (Тен., 554, л. 6).

Таким образом, тип поверия о пережине можно считать дифференцирующим признаком, с помощью которого уточняются этнодиалектные границы (в данном случае границы культурных традиций, участвовавших в колонизации севернорусских земель). В настоящее время остается неясным, является ли пережин в своей основе, т. к. генетически, одной из архаичных специализаций народного колдовства. В пользу такого предположения могли бы свидетельствовать жесткость разграничения персонажей, имеющих функцию отбирания молока, заламывания заломов и отбирания спорины в некоторых ритуальных текстах (типа только что приведенного: «Закликуха-змея коров закликает, заползуха-змея заломы ломает, веретейка-змея зажин зажинает»), с одной стороны, и существование у колдунов-пережинщиков названий терминологического характера (русск. *спорыньевщик, пережница, пережинница, пережинщик, пережинальщик, стрига*) в ряде европейских традиций — с другой. Однако в своем современном состоянии образ колдуна скорее синкретичен, чем специализирован, а соответствующие терминам верования подвижны и текучи: терминологизирует именно функция, а не лицо (что соответствует выработанному филологией представлению о характере морфологии фольклорных текстов). Вопрос об ископной принадлежности тех или иных культурных функций осложняется в первую очередь отсутствием сколько-нибудь полных сводок соответствующих терминов. Только сравнительно-исторический анализ совокупности терминологических микросистем, являющихся своего рода кристаллическими решетками культурных переживаний, позволил бы решить его более или менее однозначно.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> В контексте рассматриваемых верований слово *стрига* этимологизируется всегда однозначно, так как в значении 'перезинать' употребляются также глаголы *перестригать* и *стричь*: «Бывают случаи, что неизвестные люди тайно по ночам перестригают рожь (неширокою полоскою) во всем поле наискось, т. е. с угла на угол. Это делается для того, чтобы было всегда много хлеба у того человека, который перестригал» — Грязовецкий у. Вологодской губ. (Тен., 241, л. 77—78). Интересно в этой связи, что в латыни слово *striga*, помимо значения 'женщина, причиняющая вред де-

тям, колдунья, ведьма', имеет, в частности, значение 'полоса скошенного хлеба, травы, сена; борозда, гряда' (Полный латинский словарь, составленный по современным латинским словарям Анашевым, Яснецким и Лебединским. М., 1862). Судя по всему, образ стриги является культурным достоянием прежних вятичей. Ср.: «Только у «вятичей» (здесь выходцы из Юмской в. Глазовского у. — О. Т.) были зарегистрированы календарные обряды, связанные с уборкой урожая: обычай выставлять первый сноп Стриге, дожинальные обряды...» — Шахунский

р-н Горьковской обл. (Корепова, 1976, с. 159).

<sup>2</sup> Ср. в связи с этим упоминание заячьих ножек в заговоре при жатве: «При жатве или дележе земли бываюи такие обряды: поговорку говорят — полоска (неразборчиво.— О. Т.) встал на заячьи ножки, катис да катис» — с. Троицкое Зашугомской в. Солигаличского у. (КНСХ, 1285). Представление о пережине как несуетверном по своей природе явлении распространено было и в среде ученых. Так, В. Даль считал пережин результатом деятельности каких-то насекомых или червей (Даль, т. III, с. 501). Попытки узнать что-либо о пережинах в сельскохозяйственных учебных заведениях Москвы и Ленинграда оказались однако безрезультатными. В пользу магического, т. е. обрядового, происхождения этого явления свидетельствует, в частности, тот факт, что в ответах на анкету Костромского научного общества встречаются сообщения об исчезновении пережинов после революции.

<sup>3</sup> Только в одном свидетельстве, относящемся к территории Костромского края, говорится о том, что колдуньи раздевались донага (версия, начинающая преобладать по мере движения к югу и западу восточнославянского региона): «По рассказам стариков, пережинают колдуны, раздетые донага» — д. Федотово, хут. Ингирь Никитской в. Кологривского у. (КНСХ). Представление о нагои пережинщиков зафиксировано также на северо-запад от Костромы — в районах Вологды и Череповца.

<sup>4</sup> Ср.: «Причину неуолотности хлеба приписывают действию колдуний. Последние имеют у себя весьма маленькие серпы, которые они привязывают к левой ноге. И вот колдунья, скинувши с себя всю одежду, идет через все поле и этим серпом срезает стебли ржи» — Жиздринский у. (Тен., 509, л. 73). Представление о маленьком серпе на ноге пережинщика, очевидно, достаточно архаично, так как аналогичное верование встречается и у гер-

манцев, например в немецких поверьях об «Ивановском жнеце» — Johanisschnitter, Bilmesschnitter (Сартори, 1911, с. 72—73; Meer, 1903, с. 104).

<sup>5</sup> Форма обряда «обиране на житата», господствующая в южнославянском регионе: бродница или житоманица «останавливается возле нивы, делает какой-то знак и говорит: «Тут ли ты, Ене! Почему не спросишь, зачем пришла?» В ответ на этот вопрос все жито склоняется, только царь нивы (царь на нивата) остается стоять (царем нивы называются стебли, которые имеют два-три колоса...). Тогда бродница входит в жито, отрывает колоски с царя и забирает их. Если она обирает чужие поля ради своего, то уходит и бросает их в свое поле; если она обирает поля одного села ради другого, то уходит и бросает их в поля другого села» (Маринов, 1914, с. 505). По другим поверьям, стоять остается несколько многоколосых стеблей (Арнаутов, 1971, т. 1, с. 259—260). Мотив преклонения жита встречается на юге русской территории: «Колдунья простоволосая и космы распустивши, вся как есть голая, бегаеи по ржице, раскрывши вот эти руки, и ловит ее, матушку. Вот-вот хочет схватить ее, а та-то... все перед ней преклоняется, в руки ей не дается». — Калужская губ. (Тен., 541, л. 4).

<sup>6</sup> Тип обряда, распространенный в южнославянской зоне (см. примеч. 5).

<sup>7</sup> Это лишь одна из форм использования колеса в комплексе ритуалов, связанных с распознаванием ведьмы, ср.: «В день рождения св. Иоанна Крестителя поздно вечером молодые парни и девицы берут старое колесо и с ним идут в ржаное поле; надевают колесо на кол, зажигают его и ходят с ним по дороге около нив — этим они выговяют ведьму с поля, чтоб она не делала прожину» — с. Силуяново Поречского у. Смоленской губ. (Тен., 1624, л. 32). Колесо — один из характерных образов ведьмы в быличках восточных славян.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Арнаудов — *Арнаудов М.* Студии върху българските обреди и легенди. Т. 12. София, 1971.
- Ар — Архив Этнологической станции Костромского научного общества. Костромской историко-архитектурный музей-заповедник. ОРКФ, № 339.
- Гнилицкий — *Гнилицкий И.* В нашей глуши. Ч. I. Стрига.— Костромская жизнь, 1910, № 19.
- Даль — *Даль В.* Толковый словарь. Т. 1—4. М., 1935.
- Древняя Русь — Древняя Русь. СПб., 1967.
- Зеленин — *Zelenin Dm.* Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin und Leipzig, 1927.
- Земцовский — *Земцовский И. И.* «составитель». Поэзия крестьянских праздников. Л., 1970.
- Киселев — *Киселев Я. И.* О пережигании.— Костромской историко-архитектурный музей-заповедник. ОРКФ, № 62/14.
- ККНСХ — Картотека КНСХ
- КНСХ — Культ и народное сельское хозяйство. Анкета, изданная Антрополого-этнографической станцией Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1922—1923.
- Корепова — *Корепова К. Е.* «Коротко об экспедициях».— Советская этнография, 1976, № 2.
- КПС — Картотека Псковского областного словаря.— ЛГУ и Псковский педагогический институт.
- Маринов, 1914 — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи.— Сборник за народни умотворения, 1914, кн. 28.
- Меер, 1903 — *Meyer E. H.* Mythologie der Germanen. Strassburg, 1903.
- О пережигании — О пережигании. Костромской историко-архитектурный музей-заповедник. ОРКФ, № 62/4.
- Поздняков, 1902 — *Поздняков Т.* Народные обычаи в Александровском уезде Владимирской губернии. Владимир, 1902.
- Поздняков, 1899 — *Поздняков Т.* Спорыньевщик.— Владимирские губернские ведомости, 1899, № 32.
- Сартори, 1911 — *Sartori P.* Sitte und Brauch, Bd. 2. Leipzig, 1911.
- Тен.— Тенишевский фонд Архива Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1.
- Терновская, 1977 — *Терновская О. А.* Ритуал отбирания спорины. Пережигание и его названия у великорусов.— Тыпалогія славянскіх моў і ўзаемадзеянне славянскіх літаратур: Тэзісы дакладаў III Рэспубліканскай канферэнцыі. Мінск: Выдавецтва БДУ імя У. І. Леніна, 1977.

## ЛАСКА (MUSTELA NIVALIS) В СЛАВЯНСКИХ НАРОДНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ. 2

*А. В. Гура*

Предыдущая статья о ласке<sup>1</sup> была посвящена женской символике этого животного, в частности ласке как невесте и отношению ее к прядению. Однако эти особенности образа ласки не исчерпывают всего многообразия представлений о ней в славянской народной традиции. В настоящей работе анализируются такие функции ласки, которые позволяют сблизить ее с домовым духом, особенно в роли покровителя скота, отчасти также — с некоторыми другими персонажами. Образ ласки рассматривается в сопоставлении с родственными ему образами, что позволяет определить место этого животного в комплексе представлений, связанных с домашним покровителем.

Сравнительный анализ славянских народных представлений о ласке дает возможность выявить целый ряд мифологических характеристик, которые обнаруживаются в поверьях и быличках, магических и обрядовых действиях и обычаях, в лексике и фольклорных текстах. Это различные действия (например, ласка обогащает, отравляет своим ядом, плетет гриву, щекочет скотину, портит или отбирает молоко у коров), запреты и обереги, а также другие функционально значимые показатели — локативы (места обитания ласки), атрибуты (внешний вид, цвет), временная или календарная приуроченность (ночь, когда ласка мучит скот; чистый четверг, когда идут в хлев с целью увидеть ласку), происхождение (например, лаской становится умершая хозяйка дома) и т. п.

Эти характеристики — функции или признаки, относящиеся к образу ласки, рассматриваются последовательно под отдельными рубриками. В каждом из таких разделов приводятся также общие сведения о том, у каких еще персонажей представлен данный признак и в какой мере он характеризует, с одной стороны, ласку, а с другой — функционально сходные с ней образы. Такой анализ в каждом конкретном случае выявляет определенный и довольно ограниченный набор персонажей, в основном повторяющийся и поэтому не случайный. Материал, касающийся ласки, представлен по возможности полно, а данные, привлекаемые для характеристики сопоставляемых с лаской образов, не являются исчерпывающими и учитываются лишь в той мере, в какой необходимо показать общность функций и очертить приблизительную географию. В различных этнодиалектных зонах функции распределяются по-разному среди различных персонажей. Однако это наблюдается иногда и в рамках одной локальной традиции, когда в одном селе или даже у одного информанта представлен ряд альтернативных, часто противоречащих друг

другу мнений по одному и тому же поводу. Так, в некоторых полесских селах способность отбирать молоко у коров приписывается ласке, ужу и ведьме одновременно, поверья о кровавом молоке связываются и с лаской, и с ласточкой, поверья о заплетании конских грив — с домовым, с лаской и с птицей и т. д.

В предыдущей статье о ласке было показано, что южнославянскому образу ласки в фольклоре и народных представлениях восточных славян функционально соответствуют несколько животных того же семейства кунных — прежде всего куница и горноста́й, реже ласка и соболь. Можно было бы указать и на некоторые черты сходства образа ласки как женского символа с образом росомахи (также из семейства кунных), особенно в представлениях, характерных для южной Случчины, согласно которым *расамáха* появляется возле воды в облике женщины (Сержпутьо́ски, 1930, 262—263). Свойства, присущие ласке как мифологическому персонажу, обнаруживаются у выдры, которую можно рассматривать как своеобразный вариант того же самого образа (или его аналог) с той только разницей, что у выдры сильнее, чем у ласки, выражена связь с водной стихией. Слова, которые обычно обозначают ласку, могут встречаться в качестве названий белки, как, например, казан. *ласточка* 'белка' (СРНГ 16, 283). Ср. также: в одном из записанных в Кирилловском у. Новгородской губ. варианте сюжета (АТ 1896) говорится об ожившей «ласке» (т. е. белке), с которой содрана шкурка, в другом — об ожившей шкурке куницы (Соколовы, 1915, 128, 544, 293—294, 557). Некоторые общие мифологические свойства объединяют ласку с кошкой<sup>2</sup>. Наконец, в народных поверьях ласка обнаруживает глубокое родство с хтоническими животными: змеями, ящерицами, червями, лягушками, кротоми и мышами. Сходство образов ласки и змеи не раз отмечалось исследователями (см.: Цивьян, 1979, 191—192; Свешникова, Цивьян, 1973, 236—238; Honko, 1962, 283). В различных традициях существует немало общих названий для ласки и змеи, ласки и червя, ласки и мыши (ср. ряз. *ласточка* 'полевая мышь' — СРНГ 16, 283), а также большое число табуистических наименований, определяющих ласку через названия змеи, червя, мыши, крысы (см.: Нако, 1956, 10—11, 17—18, 21; Honko, 1962, 281, 283). Характерны определения внешнего вида ласки, которые содержатся в рассказах полесских информантов и свидетельствуют о живой связи, существующей в народном сознании между лаской и названными животными: «ласточка — мышка така́я, зверху чо́рненька, зні́зу бѣленька» (Брестская обл., Пинский р-н, с. Лисятичи, 1981); «ласточка — воно́ як котэ́я́тко» (Житомирская обл., Новоград-Волинский р-н, с. Курчица, 1981); «ла́сица — та́кі зва́ро́к, та́ка́ як бѣ́лка» (Житомирская обл., Овручский р-н, с. Журба, 1981).

Я д л а с к и. Подобно змее, ласка считается ядовитой. Так, украинцы в Карпатах считают укусы ласки особенно губительным для скота. По свидетельству Р. Ф. Кайндла, гуцулы верят, что «скоту вредят ласки и змеи, которых ведьмы посылают ему на погибель. Укус ласки они всегда признают опасным» (Kaindl, 1896, 205).

Не менее ядовитой считается и слюна ласки. В различных райо-

нах Болгарии, в Польше (в западных Бескидах) верят, что ласка может напустить слюны в кувшин с водой или в еду и таким образом отравить людей (Ватйов, 1896, 165; Маринов, 1914, 86; Gustawicz, 1881, 148). По мнению жителей Самобора в Герцеговине, «если кто-то убьет ласку, другие ласки отравят ему пищу, отчего умрет кто-нибудь из домашних» (Slijerčević, 1969, 202). В Польше встречается поверье, «что тот, кого оплюет (oparsknie) раздраженная ласка, непременно умрет» (Клингер, 1909—1911, 191; Sulisz, 1906, 64). Поляки считают также, что если раздражить ласку преследованием или отнять у нее детенышей, она плюнет в глаза своему обидчику и он от этого ослепнет (Gustawicz, 1881, 148; Ермолов, 1905, 448). Лужичане верят, что вымя коровы, на которое брызнула слюна ласки, сразу пухнет (Клингер, 1909—1911, 191). Подобные поверья об опухолях и отеках, возникающих вследствие отравленного дыхания ласки (а не слюны ее), часто встречаются у немцев (см.: НДА 9, 583; Ђорђевић I, 300—301).

У южных и отчасти западных славян распространена быличка о том, как косцы, пахари или жнецы во время работы в поле находят гнездо ласки и переносят его в другое место. Ласка, не найдя своих детенышей, напускает ядовитой слюны в сосуды с питьем, а когда обнаруживает, что косцы перенесли ее гнездо на прежнее место, опрокидывает сосуды, чтобы не отравить людей. У южных славян такая быличка встречается в Болгарии, Сербии, Хорватии (в частности, в Славонии), Черногории и Словении (Moszyński 2 (1), 1968, 564; Генчев, 1971, 169; Ватйов, 1896, 165; Ђођевић I, 1958, 300; Ніс, 1896, I; Möderndorfer, 1946, 236). Приведем один такой текст из села Калугерово Пазарджикского округа Болгарии: «Однажды ласка пришла к норе и увидела, что детенышей ее нет. Это было на поле, и там люди то ли жали, то ли пахали. Она подумала, что эти люди перебили ее детей, и плюнула им в еду, чтобы отравить их. Когда вернулась, увидела детенышей на месте. Тогда ласка снова пошла, влезла на сливу, перегрызла веревку и оттащила торбу с едой в реку, чтобы люди этого не съели. Они не поели, зато остались живы. Не делай вреда понапрасну...» (Генчев, 1971, 163). В Польше тот же сюжет известен в районе Кракова, Кельц и Жешова (Ciszewski, 1887, 38; Udziela, 1890, 130; Sulisz, 1906, 64; Krzyżanowski, 1962, 66—67).

Варианты этой былички встречаются и у восточных славян, но вместо ласки в них представлена ящерица или уж. У западных украинцев в Гориглядах записано два таких рассказа о ящерице (Gustawicz, 1881, 133). В Полесье записаны аналогичные былички об уже, обитающем в доме, — в Волынской, Брестской, Ровенской, Житомирской и Киевской обл. (записи 1978—1981 гг.), а также в Нежне Черниговской губ. (Березовський, 1976, 479—480)<sup>3</sup>.

Несмотря на обширный ареал распространения этой былички, в ней много сходств в деталях (например, в способе отравления), вплоть до отдельных текстологических совпадений (мотив подглядывания за действиями ужа, желание проверить, «что из этого будет»). Прослеживая географически распространение сюжета от южных славян к западным и восточным, можно заметить переход от ласки к ящери-

це, затем к ужу, обитающему в доме, и смыкание представлений о ласке с представлениями о домовой змее.

Сходные поверья о ласке и домовой змее отмечены на Балканах. Так, сербы Алексинца, как и тирольцы, верят, что, если охотник выстрелит в ласку, пуля вернется и поразит его самого (Ђорђевић I, 1958, 300; HDA 9, 587). То же самое поверье зафиксировано у болгар Кутловского округа применительно к ужу-покровителю (с. Стубел, Маринов, 1914, 105).

Ласка в качестве домашнего покровителя. Во многих славянских зонах ласка, обитающая в доме, пользуется почитанием и рассматривается как охранитель дома. В селах Черногории, Боснии и Герцеговины, в далматинской Буковице, в польских Бескидах (Новы Сонч) верят, что поселившаяся в доме ласка приносит его хозяевам счастье и удачу (Moszyński 2 (1), 1968, 564; Ђорђевић I, 1958, 298, 301; Gustawicz, 1881, 148; Ермолов, 1905, 448). Черногорцы, чтобы заманить ласку, приносят в дом гнездо с ее детенышами (Moszyński 2 (1), 1968, 564). «Если ласка покинет дом, в котором она была много лет, это означает несчастье для дома» (Босния и Герцеговина, Ђорђевић I, 1958, 301). Словаки также считают, что ласка живет в каждом доме и является охранительницей скота (CV, 1968, 480, 558). Лужичане прибывают ее шкурку к дверям «в качестве спасительного амулета» (Клингер, 1909—1911, 191). Украинцы Покутья верят, что «ласка принесет счастье, если на зиму придет до хаты» (Kolberg, 32 (4), 322).

В восточном белорусском и украинском Полесье ласка нередко отождествляется с домовым, вплоть до лексического выражения этой взаимосвязи, когда слова «ласочка» и «домови́к» становятся синонимами, как, например, в Старых Яриловичах Репкинского р-на Черниговской обл.: «Та́я ла́сочка, шо и дамави́к, ла́сочка — той са́мый дамави́к», «дамави́к и ла́сачка — то ади́накаво» (записи 1980 г.). В Житомирской обл. рассказывают: «Таки́ звэрóк бува́е, шо му́чыть худóбу, — домови́к». «У ко́жном до́ме есть ла́сица. У ко́жном до́ме есть штó-то такóе, ла́сица. Её ма́ло хто ба́чыть. Она́ óчень хы́трая. Дя́дыки ко́лысь е́е шчыта́лы за свята́ю, а тот [кто-то другой] шчыта́у за на́чы́стого» (Овручский р-н, с. Выступовичи, запись А. Л. Топоркова 1981 г.).

Кроме ласки, в роли домового могут выступать и некоторые другие животные — чаще всего кошка, змея и лягушка, реже крот, червь и др. Кошка в качестве домашнего покровителя встречается в Полесье: «Кут — хозяин хаты. Кут пропадэ и хозяйство пропадэ. Дэ кут вэдэца, там и скоты́на вэдэца» (Брестская обл., Березовский р-н, с. Спорово, запись И. В. Хазановой, 1974 г.), Близкое представление отмечено у поляков Сandomирской пуци: «В несчастливом доме коты не ведутся. Кто убьет кота, навлечет на себя несчастье» (Wierzchowski, 1890, 204). У восточных славян, где существует представление о домовом как особом духе, встречаются поверья об обращении домового в кошку — в восточном Полесье (в Житомирской и Черниговской обл.), Харьковской, Смоленской, Тульской и Вологодской губерниях (Иванов, 1893, 31, 32, 39; Померанцева, 1975).



Особенно широко распространено у славян поверье о домово́й змее. Сербь и хорваты считают, что ку́йна змија, или ку́харица, живет в каждом доме и оберегает его обитателей и скотину, поэтому ее нельзя убивать (Hirc, 1896; 10; Вукова грађа, 1934, 14; Дебелькович, 1934, 212; Horvat, 1896, 256; Jovović, 1896, 101; Zečević, 1970, 142—143, 146). Согласно македонским представлениям, в каждом доме есть домово́й хозяин (сајбија, толосум) в виде змеи (Филиповић, 1939, 500). В Болгарии запрещено убивать змею-покровительницу (стопан, наместник, таласъм, сейбия), ей посвящаются различные обрядовые действия (Маринов, 1914, 105; Вакарелски, 1977, 433—434).

У восточных славян в Полесье, особенно в западной его части, распространены поверья о домовом у́же (*домовый вуж, домовыйк*). Белорусы Гродненской губ. называют его дамавик или свѣйски (Federowski, 1897, 177, 245). Украинцы Буковины считают, что змея в доме приносит счастье (Bukowina, 1899, 166), а в Купянске Харьковской губ. домового представляют себе сидящим на большом змее (Иванов, 1893, 31). Представления о домовом в облике змеи, в частности гадюки, имеются у русских — в Псковской, Тверской, Новгородской губ. и на русском Севере (Померанцева, 1975, 99; Zelenin, 1927, 386; Маслова, 1978, 165—166; СРНГ 7, 300).

У поляков также считается, что домовая змея способна приносить счастье (Wierzchowski, 1890, 210; Ciszewski, 1887, 32; Sulisz, 1906, 64). В районе Люблина ее называют domowy przyjaciel (Kolberg 17 (2), 148). Словаки верят, что домовая змея (domáci had, domový ochránca, starý dedo, gazda, gazdík, had-hospodař) обитает в каждом доме (ČV, 1968, 480, 557—558; Horvátová, 1972, 499; Hořácko, 1966, 289; Зимние праздники, 1973, 209). Поверья о домово́й змее имеются у чехов и лужичан (ČV, 1968, 480; Zečević, 1970, 144, 146).

В Кадникове Вологодской губ. качества домового духа приписываются *ратному червю*. «У счастливых такой червь живет в подполе и покидает дом перед несчастьем» (Зеленин 1, 1914, 200).

Поверья о лягушке как домовом покровителе встречаются у русских (Померанцева, 1975, 99; Zelenin, 1927, 386; Маслова, 1978, 165) и на моравско-словацком пограничье (Hořácko, 1966, 289). В западном Полесье зафиксировано представление о том, что домово́й дух (домовыйк, дид, хозяин) может показаться лягушкой или ужом (Брестская обл., Малоритский р-н, с. Луково, запись Е. И. Суминой 1977 г.). В Брянской обл. наряду с представлениями об антропоморфном домовом духе (дваравый хазяин) имеются поверья о домовом у́же, домово́й гадюке и домово́й лягушке (Трубчевский р-н, д. Радугино запись автора, 1982 г.).

#### Время и способы обнаружения ласки

Сравнительный анализ восточнославянского материала показывает, что к персонажам, обнаруживающим сходство с лаской, относятся и домово́й. В восточном Полесье известен обычай в чистый четверг идти с освященной четверговой свечой в хлев, чтобы увидеть там ласку и по ее окраске определить, какой масти следует держать скотину. Вернувшись из церкви с зажженной свечой, ставят ею

кресты на сволоках, а потом идут в хлев: «Ў Чысты́й чэ́твэ́рг ў хліў трэ́ба йты́ і поды́віця, яко́й по́явиця звэ́рк — ла́сця. Ё́лі домоў́ік — це одно́. І тако́й ма́сти бу́дэ худба́. Трэ́ба ба́чыць, яка́ масть, і таку́ дэ́ржы худбу́ — і бу́дэ до́брэ» (Житомирская обл., Радомышльський р-н, с. Вышевичи, запись А. Л. Топоркова 1981 г.). Ареал распространения этого обычая продолжается далее на восток и северо-восток. Но там в качестве домашнего покровителя ласка неизвестна, а существует специальный демонологический персонаж — домовый. Поэтому в чистый четверг посещают место обитания домового, так как считается, что в этот день его можно увидеть. Так, в Куляновском у. Харьковской губ., «шоб побачить домового, треба перед великоднем, прыйшовши из страстив, полизты с страшною свичкою на горище, и побачиш его в червоний сорочци» (сл. Новоосиновая, Иванов, 1893, 31; ср.: Там же, 30, 32—33). Или: Вернувшись с пасхальной заутрени, надо полезть на чердак со страстной свечкой, и «там на боровке увидишь большую собаку, это — домовый. Он может сказать, <...> какой шерсти лошади и скотина по двору» (сл. Тополи, Там же, 33). В Орловской губ., «согласно поверью, домового можно увидеть невзначай, чаще в чистый четверг, приди со свечкой из церкви, на пасху после утрени сидящего на чердаке за грубой» (Померанцева, 1975, 101). В Меленковском у. Владимирской губ. записан рассказ о проделках домового в страстную субботу и утром на пасху, когда домовый в хлеву предстает взору хозяина в виде седого старика и высказывает свое пожелание (Там же, 104). У белорусов южной части Слуцкого у. и р-на Слонима обнаружение домового не имеет календарной приуроченности. Однако и здесь, чтобы увидеть в хлеву домового, берут с собой зажженную свечу, только не четверговую или страстную, а сретенскую (громничную) (Сержпутоўскі, 1930, 231—232; Federowski, 1897, 272).

**Локализация ласки и домашних духов.** В комплексе представлений, связанных с домашним покровителем, функционально значимыми в мифологическом отношении оказываются поверья о месте обитания и появления домового духа, в том числе и ласки как домового. В Полесье, как и вообще у восточных славян, двор с его хозяйственными постройками, особенно хлев и конюшня — обычное место обитания ласки. Например, в с. Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл. о ней говорят: «Яна́ у ка́ждам дваре́ даўжа́на бы́ць, а ё́е ніхто́ не ві́дзіць» (запись автора 1980 г.). В хлеву или в доме, согласно поверьям, может жить и домовый уж. В восточном Полесье (в Черниговской обл.) иногда рассказывают о том, что и домовый селится в хлеву: «Домові́к у кра́сных чо́ботах бува́е ў хля́ве» (Черниговский р-н, с. Днепровское, запись Е. С. Зайцевой 1980 г.); «ў са́раі́і кубло́ дэ́лае і ля́жы́ць» (Городнянский р-н, с. Мощенка, запись Е. В. Максимовой 1980 г.). Представление о том, что домовый обитает подле скотины, распространено у восточных славян. Особенно это касается «дворового», или «дворовика», поверья о котором бытуют на русском Севере, а также в в Псковской, Тверской, Калужской, Тульской и Орловской губерниях.

В Полесье иногда называют и другое место обитания ласки. Так, в с. Старые Яриловичи предполагают, что ласка живет под домом или в земле, что указывает на ее хтоническую природу: «Его [дамавика, т. е. ласку] трудно побачить — ти он в сарае, ти в землѣ», «или в хлевѣ, в сарае, или где пад дѣдомом» (запись А. Б. Ключевского и автора 1980 г.). Место обитания ласки под домом следует сопоставить с подпольем — жилищем различных демонологических существ, отождествляемых с домовым духом или родственным ему. В подполе может жить домовый уж (Житомирская обл., Овручский р-н, с. Вознич), в подполье живет «ратный червь» (Вологодская губ., г. Кадников, Зеленин 1, 1914, 200), в подполе обитает домовый (Смоленская губ., Померанцева, 1975, 94), под полом плачет «доможириха» (Архангельская губ., д. Засурье на р. Пинеге, Карнаухова, 1934, 164), из подпола выходит ночью жена домового — домаха, домовиха, иногда кикимора (Новгородская губ., Померанцева, 1975, 100, 112).

Согласно представлениям словаков, домовая ласка обитает в конюшне под порогом или в хлеву под настилом (полом), а домовая змея — в доме под порогом или под печью (CV, 1968, 480, 557—558; Зимние праздники, 1973, 209). У южных славян место под порогом считается обиталищем домового змея: в Мионице близ Валева и в других местах Сербии, в том числе в Воеводине (Нови-Бечей) (Zečević, 1970, 142—143) <sup>4</sup>.

Л а с к а — д у ш а п р е д к а. Через представления об обликах души образы животных, выступающих в качестве домашних покровителей, оказываются связанными с поверьями о предках, обитавших в доме. Наиболее характерен в этом отношении образ домашней змеи-покровительницы, в меньшей степени — ласки. Рассматривая южнославянские представления о домовом змее, С. Зечевич связывает их с культом предков, в частности с древним обычаем хоронить умерших членов семьи под порогом или очагом. «Поверье о том, что в тех же местах живет и домовая змея, наводит на мысль, что она некогда рассматривалась в качестве эквивалента предка» (Zečević, 1970, 143). У южных славян распространен запрет убивать змею, живущую в доме, так как считается, что это повлечет смерть хозяина или кого-либо из членов семьи (Там же, 146; Horvat, 1896, 256; Hirc, 1896, 10; Вукова графа, 1934, 14; Вакарелски, 1977, 434). Смертью хозяина мотивируют этот запрет и в Словакии (CV, 1968, 480; Horňácko, 1966, 289). Македонцы в районе Скопье и лужичане отождествляют домовую змею с кем-либо из предков (Филиповић, 1939, 500; Zečević, 1970, 144). Согласно представлениям болгар, стопан, т. е. домашний покровитель, имеющий вид змея или ужа, — дух одного из предков, который прежде жил в доме (Вакарелски, 1977, 434). В Грбле считают, что домовую змею нельзя убивать потому, что она «сјен» (тень, душа) кого-то из домашних, и если убить змею, то и тот человек в семье умрет (Вукова графа, 1934, 14).

Таким образом, змея, обитающая в доме, как отмечает С. Зечевич, «представляет собой второе «я» хозяина дома, она его «тень» — двойник. В результате дальнейшего расширения идеи о домовом

змею как предке-покровителе возникало представление, что змея может быть «тенью» любого члена семьи, а в некоторых местах верили, что вообще всякий человек имеет свою змею-двойника» (Zečević, 1970, 146).

Соотнесенность с предками отражается и в представлениях о ласке. У южных славян считается, что убийство ласки, как и домовый змей, неминуемо повлечет за собой смерть кого-либо из домашних: в доме, в котором убьют ласку, «умрет кто-нибудь из семьи или сидохнет любимая скотина» (Черногория, Moszyński 2(1), 1968, 564). Особенно показательны в этом отношении словацкие поверья о домовый змее и ласке: «Духом — покровителем дома была змея, которую называли *domáci had*, *domový ochránca*, *starý dedo*, *gazda*. Первый хозяин нового дома после смерти становился его духом-хранителем. В виде белой или обычной большой змеи он селился под очагом или под порогом, но появлялся также в других местах дома или вблизи него и обнаруживал свое присутствие шипением. <...> Было распространено поверье, что если такую змею убить, то умрет хозяин, который после этого становится змеей-покровителем вместо своего предшественника. Интересно, что домовая змея могла быть доброй или вредной в зависимости от того, каким человеком был хозяин, дух которого воплощался в змее. В отличие от змеи — покровителя всего хозяйства специальным покровителем крупного рогатого скота считалась ласка. <...> Согласно некоторым свидетельствам, в ласке воплощена душа хозяйки дома, подобно тому как змея являлась обликом души хозяина» (СV, 1968, 557—558). В связи с отношением ласки к миру мертвых укажем также на приводимое В. Клингером упоминание «о лужицких „голах“, которые в образе ласок пожирают тела покойников» (Клингер, 1909, —1911, 188).

Помимо домовый змеи и ласки, связь с предками обнаруживают иногда лягушки и ящерицы, появляющиеся в доме. Например, в южной Польше запрещено убивать этих животных, так как их считают душами умерших людей (Moszyński 2(1), 1968, 552). Связь с восточнославянского домового с предком отражена в целом ряде свидетельств (см., например: Зеленин, 1916, 24; Иванов, Топоров, 1980, 392). Мифологическая семантика, соотносящая домашнего покровителя с духом хозяина дома, объясняет севернорусские поверья о том, что домовый или дворовый выгладит как хозяин дома (Померанцева, 1975, 99, 173; СРНГ, 7, 300).

Белая окраска. Хтоническая символика проявляется в южнославянских представлениях о белой ласке (бијела ласица, бијелоласица), которая пользуется особым почитанием. Так, словенцы Зильской долины более всего опасаются убивать белую ласку (Möderndorfer, 1946, 236). В Мостаре (Босния и Герцеговина) шкура белой ласки используется для лечения лихорадки (Ђорђевић I, 1958, 302). В с. Беденик считают, что ласка к старости седеет и приобретает белую окраску (Нигс, 1896, I; Ђорђевић I, 1958, 297).

Белый цвет — цвет домовый змеи в поверьях народов Югославии, словаков и чехов (Zečević, 1970, 145—146; Horvat, 1896, 256; Нигс,

1896, 10; CV, 1968, 480, 557—558). В народных представлениях белая окраска свойственна особо отмеченным персонажам, которые выделяются среди себе подобных какими-либо уникальными качествами. Так, например, в Хорватии и южной Польше существуют поверья о главном змее белого цвета (Hirc, 1896, 10; Gustawicz, 1881, 173). У восточных славян встречается поверье о белом волке, царе волков (Ермолов, 1905, 251, 446—447). В ряду животных и демонологических персонажей, маркированных этим признаком, следует назвать также особую белую ласточку в представлениях поляков и боснийцев (Kolberg 19(2), 205; Ђорђевић 2, 1958, 29—30), а также ходячего покойника, смерть, русалку, полудницу, домового, полевика и некоторых других. Таким образом белый цвет характеризует целый ряд мифологических образов, так или иначе связанных с представлениями о предках, и в этом ряду не случайно оказывается и ласка.

Связь с богатством и кладами. В кругу народных представлений о ласке, как и в представлениях о домовом, важное место занимают редкие у славян указания на то, что ласка может сделать человека богатым. Так, поляки Старого Сонча верят, что, если несколько раз позвать ее *rani lasia* («госпожа ласка»), она появится, будет ластиться к человеку и в знак благодарности укажет ему клад (Gustawicz, 1881, 148). Такое же поверье известно грекам: человек ухаживает за лаской, она находит заколдованные деньги и перетаскивает их к нему в дом (Клинггер, 1909—1911, 190)<sup>5</sup>. С этими данными можно сопоставить поверье, бытующее в Кадниковском у. Вологодской губ., что клады обращаются в различных белых животных, в том числе в горностаев, ближайших родственников ласки (Зеленин I, 1914, 202).

В славянских народных представлениях указанная мифологическая характеристика (доставлять хозяину деньги, богатство, указывать клады) присуща целому ряду других животных и демонологических персонажей. Особенно часто поверья о богатстве и подземных сокровищах связываются со змеями. В различных славянских зонах распространены рассказы о том, как можно сделаться богатым, если приобрести змеиный камень, корону или розу с головой змеи, чудесные рожки ужа и т. п. Поверья о змеях, стерегущих клады, существуют у украинцев, поляков, чехов и словаков (Kopernicki, 1887, 221; Hradecka, 1903, 65; Gustawicz, 1881, 173; Весенние праздники, 1977, 233). У болгар с зарытыми в землю сокровищами связан «таласъм», который известен также в качестве змей-покровительницы (Вакарелски, 1977, 434). Распространен у славян и образ летающего змея, приносящего деньги (Witort, 1896, 213; Сержпутоўскі, 1930, 253—254; Federowski, 1897, 44; Иванов, Топоров, 1980, 55).

В такой же роли выступают в народных поверьях различные домовые духи. У восточных славян, главным образом у русских, богатство сулит домовый, особенно если он в шерсти (Померанцева, 1975, 112, 175; Иванов, 1893, 30, 52). Домашние покровители, обладающие способностью обогащать человека, могут принимать облик птицы, ворона, петуха, курицы, цыпленка и кота.

В представлениях западных, южных, реже — восточных славян дух, приносящий в дом богатства, иногда вылупляется из необычного яйца: чаще всего петушиного, змеиноного или яйца от черной курицы. В некоторых местах Словакии считают, например, что такой домовый дух рождается из яйца, которое «надули» змеи (СВ, 1968, 558). Это находит соответствие в западно- и южнославянских поверьях (а также поверьях других европейских народов) о «дующей» ласке, способной надуваться, надувать мышей, скотину, людей, беременных женщин, вызывать своим дыханием опухоли и отеки (см.: Борђевић I, 1958, 297, 299—301; СВ, 1968, 558; НДА 9, 583—584, 596; Клиnger, 1909—1911, 190—191).

В разветвленный комплекс представлений, связанных с богатством, вполне закономерно включен и образ ласки, хотя он и занимает здесь периферийное место. На этом фоне вновь выявляются связи ласки с хтоническими представлениями и сопутствующими им образами (прежде всего со змеями), а также с домашними духами-покровителями.

**Покровительство скоту.** В народных поверьях домовый ласке отводится специальная роль покровительницы скота. Как указывает К. Мошинский, на Украине и в Белоруссии, а также в Польше существует представление, что присутствие ласки в хлеву способствует размножению скота, причем скот будет плодиться той масти, какую масть имеет эта ласка (Moszyński 2(1), 1968, 565). «Де в стойни є ласиці,— считают русины Галиции,— там худоба веде ся, и каждая корова имеет свою ласку-покровительницу той же самой масти (Ермолов, 1905, 283; Клиnger, 1909—1911, 190). Ласка благоприятствует разведению скота, и поэтому белорусы Слонимского у. Гродненской губ. считают, что «лѣсачкаў забиваць ни мѣжно, бо и гриех и быдло шыхаваць ни будзе» (Federowski, 1897, 247). В Слуцком у. Минской губ. ласка является защитницей скота от ведьм: «Дѣбрэ, калі у хлевѣ, дзе стаіць карбовы, да вѣдзіцца лѣсіца. Яна асьперагае карвоў ат уселякіх чарунікуоў» (с. Бохово, Сержпудоўскі, 1930, 54).

Существование коровы или всей скотины в хозяйстве оказывается в прямой зависимости от существования ее ласки-хранительницы, воплощающей в себе ее благополучие и жизненную силу. Поэтому вред, причиняемый ласке, пагубным образом отражается и на скотине. Такие поверья широко распространены у славян. Так, западные украинцы верят, что вслед за убитой лаской подохнет и корова такой же масти (Moszyński 2(1), 1968, 565; Ермолов, 1905, 283; Клиnger, 1909—1911, 190). Черногорцы считают, что у человека, убившего ласку, может околеть любимая скотина (Moszyński 2(1), 1968, 564). У штирийских словенцев рассказывают, как на Мурском поле погиб весь скот, так как там преследовали ласку (Möderndorfer, 1946, 235—236). Западные украинцы из Печенежина считают, что ласку нельзя дразнить, иначе она покусает скотину (Schnaider, 1907, 114). Гуцулы не убивают ласку, потому что опасаются мести со стороны ее «сородичей», которые могут уничтожить весь скот (Kaindl, 1896, 205). Помимо славян, ласка

в качестве покровительницы скота известна у эстонцев, немцев, шведов, французов (см.: НДА 9, 594; Нако, 1956, 12).

В этом отношении, как и во многих других случаях, наблюдается общность функций у ласки, змеи и домового. Например, в Полесье и в некоторых районах Украины и Польши считается, что уж, живущий в хлеву, полезен для коров. Благодаря ему хорошо ведется скотина (Брестская обл., Пинский р-н, с. Ковнятин, запись А. Ф. Строева 1981 г.). По представлениям, бытующим в Житомирской и Черниговской обл., убивать его нельзя, иначе околет скотина (записи 1980—1981 гг.). У русских в качестве покровителя скота выступает домовый. Он заботится о скотине, поит, кормит ее (Померанцева, 1975, 95, 98, 175). В некоторых местах домовый, ухаживающий за скотом, известен под названием дворового, хозяина, домахи, доможирихи, хлевной хозяйки и т. д.

**Отбирание молока.** В народных поверьях обнаруживается связь ласки с молоком, что ставит ее в один ряд с такими животными, как змея (уж) и лягушка, которые, как считается, могут сосать вымя у коров и тем самым отбирать у них молоко. В с. Старые Яриловичи Репкинского р-на Черниговской обл. бытует мнение, что «ласочка мѳжэ карѳву пососать и молоко мѳжэ отнять» (запись А. Б. Ключевского 1980 г.). В селах Лисятичи и Синин Пинского р-на Брестской обл. считают, что если ласка мучит корову, то у коровы пропадает молоко: «Як ласыца злюбить корѳву, корѳва дае молоко, нэ злюбить — нэ дае» (запись автора 1981 г.). Поверья о ласках, сосущих молоко у коров, шире распространены у неславянских народов Европы (особенно у романцев), причем связь ласки с молоком отражена в целом ряде названий этого животного <sup>6</sup>.

Представление о том, что уж может сосать молоко у коровы, повсюду известно в Полесье. Рассказывают даже, что иногда приходится продавать корову вместе с ужом, так как иначе она не дает молока. В западной Украине к таким ужам относятся с почтением, потому что, «если уж сосет корову, она дает много молока» (Печенежин, Schnaider, 1907, 114). По свидетельству О. Кольберга, поляки в районе Люблина верят, что «уж, живущий рядом с коровами, обвивается вокруг ноги коровы и высасывает у нее из вымени молоко. Корова же так к этому привыкает, что, когда ужа убьют, она не только перестает доиться, но сохнет от тоски, перестает есть и вскоре дохнет» (Kolberg 17(2), 146). В районе Капиша почитают за счастье, когда уж, поселившийся в хлеву, сосет вымя у коров, так как благодаря этому скот будет хорошо вестись (Остжешовский пов., с. Кузница, Kolberg 46, 464). В северо-западной Болгарии существует поверье, что уж-покровитель магической силой своего взгляда привлекает к себе самую дойную корову и сосет у нее вымя (Маринов, 1914, 105). Корову, зачарованную большим ужом, который высасывает у нее молоко, лечат, отвращая чары (Там же, 66).

Как видно из последнего примера, поверья об ужах, сосущих вымя, могут включаться в круг представлений о магических спо-

собах отбирания молока у коров. Этот вид порчи приписывается обычно ведьмам. В Полесье нередко встречаются рассказы о ведьмах, которые насылают ужей на коров или сами в облике ужей пробраются в хлев и отнимают молоко. Чаще, однако, в Полесье можно услышать былички о ведьмах, которые в купальскую ночь обращаются в лягушек, проникают в хлев и отбирают у коров молоко (см., например: Толстая, 1978, 136). Украинцы в окрестностях Тлумача на Покутье объясняют отсутствие молока у коров тем, что его отобрала ведьма, наславшая лягушек (с. Бортник, Piotrowicz, 1907, 227). Считают, что «лягушка сосет корову, а ведьмы сами прикладывают себе лягушек к груди, чтобы они их сосали» (с. Стриганцы, Hodoly, 1882, 319). Аналогичные поверья о жабах, лишающих коров молока, отмечены и в Польше (Wierzchowski, 1890, 209; Sulisz, 1906, 64—65; Udziela, 1902, 59). В Ярославской губ. известна *лягушка-коровница* — «фантастическое существо в образе лягушки (в которую, по суеверным представлениям, превращается проклятая родителями или некрещеная девушка), живущее в воде и по ночам выходящее на землю, чтобы выдаивать коров» (СРНГ 17, 258).

Сравнительный анализ представлений об отбирании молока у коров, как и других рассмотренных представлений, выявляет тот же ряд хтонических животных — уж, жаба и ласка. К ним примыкают демонологические персонажи, прежде всего ведьма. Судя по отдельным данным, сходную функцию могут выполнять также русалка и домовой. Как указывает Д. К. Зеленин, «русалки, подобно ведьмам, отнимают молоко у коров, портят скотину» (Зеленин, 1916, 184). В Пинском Полесье, по сообщению Д. Г. Булгаковского, убивают попавшуюся на Купалу жабу «в той уверенности, что это русалка ползла в виде жабы» (Булгаковский, 1890, 179; Зеленин, 1916, 160). Некоторые черты сходства с русалкой видны и в образе лягушки-коровницы. О домовом в Купянском у. Харьковской губ. рассказывают, что он иногда помогает ведьме в похищении молока у чужих коров: «Ведьма начала доить молоко, а домовой стал его пить и пил до тех пор, пока лопнул» (сл. Кабанья, Иванов, 1893, 50). Мотив «лопанья» можно сопоставить с упоминавшимся уже мотивом «надувания», присущим различным поверьям о ласке. Ср. у сербов: в Алексинацком Поморавье считают, что ласка может истребить мышей в доме, надувая их так, что они будут лопаться (Ђорђевић I, 1958, 297) <sup>7</sup>.

Порча молока (молоко с кровью). Довольно широкий ареал распространения имеют поверья, что ласка является причиной порчи молока у коров. В Полесье, чаще всего в центральном, считают, что молоко у коровы будет с кровью, если ласка пробежит под коровой (записи 1976—1981 гг.; Moszyński, 1928, 166; Koręnicki, 1887, 204), перебежит через лежащую корову (Пинский р-н, с. Ковнятин, запись 1981 г.) или вообще появится в стойле (Житомирский у., Чубинский, 1872, 55). Иногда говорят, что молоко просто испортится, если ласка пробежит под коровой или перескочит через нее. Считают также, что, если ласка пройдет



под коровой, у коровы уменьшится или совсем пропадет молоко. Встречаются и иные мотивировки: если ласка перебежит через лежащую корову, корова будет болеть и даже может подохнуть. Болезнь может заключаться в том, что у коровы отнимаются ноги. Ср.: в Боснии считают, что «если ласка перескочит через кого-нибудь из членов семьи или через животное, то они сразу погибнут» (с. Жепче, Ђорђевић I, 1958, 300). Появление у коров кровавого молока может объясняться и действиями ведьм, которые обращают его в кровь (Минская губ., Слуцкий у., с. Чудин, Сержпутоўскі, 1930, 244; Житомирская обл., Емильчинский р-н, с. Рясное, запись 1981 г.)<sup>8</sup>.

На той части восточнославянской территории, где распространено поверье о ласке, пробежавшей под коровой, как причине появления кровавого молока, т. е. в основном в Полесье, встречается и сходное представление о ласточке. Поверье о том, что, если ласточка пролетит под коровой, корова будет доиться кровью, известно в Черниговской, Житомирской, Ровенской, Брестской и Волынской обл. (записи 1974—1981 гг.; Kopernicki, 1887, 204, 219), в Минской и Гродненской губ. (Сержпутоўскі, 1930, 53; Federowski, 1897, 180, 199). В восточном Полесье встречаются и несколько иные мотивировки: если под коровой пролетит ласточка, молоко испортится (*струе*), будет тянуться (Житомирская обл., Овручский и Радомышльский р-ны, записи 1981 г.) или «у коровы сиськи лопаюца» (Житомирская обл., Емильчинский р-н, р., Рясное, запись 1981 г. — ср. выше о вспухании и «лопанье» в связи с лаской).

Западнее этой территории поверье о том, что из-за пролетевшей под коровой ласточки появляется молоко с кровью, встречается в южной Польше (совр. Новосондецкое и Кросненское воеводства, Gustawicz, 1881, 129; Куявы, Kolberg 3 (1), 100; Сандомирская пуща, Wierzchowski, 1890, 204) и на севере — в Плодской губ. (Рыпинский и Липновский пов., Petrow, 1878, 130) и у кашубов (Sychta 2, 1968, 83). В южных районах Польши в качестве причины появления кровавого молока называют также нарушение запрета убивать ласточку и разорять ее гнездо (Magierowski, 1902, 62; Gustawicz, 1881, 129; Kolberg 3 (1), 100; Koberg 19 (2), 205). Так же объясняют появление крови в молоке лужичане и немцы (Ђорђевић 2, 1958, 26, 28, 29; Gustawicz, 1881, 129; HDA 7, 1392, 1393). Кашубы считают, кроме того, что если ласточка пролетит у коровы под брюхом, то у коровы вспухнет вымя (Sychta 2, 1968, 83). Поляки в районе Бохни верят, что корова доится кровью оттого, что она переступила на пастбище через след от ноги человека (Czyżewicz, 1907, 326). Приведем еще одно поверье из южной Польши: «Если корова переступит птичье гнездо, будет болеть» (Юркув, Gustawicz, 1881, 123).

В отличие от этого к северу и северо-востоку от обрисованной выше территории появление кровавого молока у коров связывается не с ласточкой, а с другими птицами и, далее, с хтоническими животными: под коровой пролетела сорока (Гомельская обл., Лельчицкий р-н, с. Стодоличи, запись 1974 г.), пролетел козодой или колдун в облике козодоя, корова переступила гнездо сидящего на яйцах

козодоя (Минская губ., Слуцкий у., села Чудин и Бохово, Сержпутоўскі, 1930, 53, 244), между задних ног у коровы пролетела птушка (Забайкалье, Болонев, 1978, 85), корова ступила на «ольховую птичку», наступила на лягушку, спала на змеином месте (Карелия, Кемский р-н, д. Поньгома, запись О. В. Беловой и А. Л. Топоркова, 1980 г.). Ср. у тверских карел: лягушку нельзя убивать, иначе коровы будут кровью доиться (Бежецкий у., с. Воздвиженка, Михайловская, 1925, 628). У тихвинской группы карел: кровь появляется у коровы оттого, что «змея ужалит, змея вымя укусит <...> или же ольховая птица клюнет (есть такая ольховая птичка [горихвостка], красная)» (Ленинградская обл., д. Селище, Рягоев, 1980, 331). В результате выстраивается ряд функционально сходных персонажей, в который входят птицы (ласточка, сорока, козодой, горихвостка) и животные, традиционно причисляемые к разряду «гадов» (ласка, лягушка, змея).

Выбор масти скота. В некоторых районах Словакии, Польши, Украины и Белоруссии существует представление, что хозяину повезет со скотиной, если она будет той же масти, что и живущая в хлеву ласка. Так, словаки считают, что ласка охраняет рогатый скот. «Живет она в хлеву, и скот хорошо ведется, если он той же масти, что и ласка» (СВ, 1968, 558). Западные украинцы (русины) полагают, что «каждая корова имеет свою ласку-покровительницу: какой масти корова, такая у ней и ласка» (Ермолов, 1905, 283). В Полесье мастью ласки определяется выбор скотины. Если завести корову или коня не той масти, ласка будет их мучить и хозяину придется продавать такую скотину, менять масть. Как уже говорилось, определить масть ласки можно в Чистый четверг: «Трѣба бачыць, яка масть, и такую дэржы худобу — и будэ добрѣ. Бувѣе чорна, бувѣе бѣла, бувѣе рабѣнька — ўсяка бувѣе ласиця» (Житомирская обл., Радомышльский р-н, с. Вышевичи, запись А. Л. Топоркова 1981 г.). «У нас ласиця была бѣлая, а каняка была красная, и так ана яе ганяла па хлявѣ — вада з еѣ капае. Дак прадала таго каня. Якую масть юй не падходить, тую ана будеть заласкаць вать. Какую заласкачет, нельзя дэржыць тую худобину. А сама [ласка] стала чорная, дак любѣла чорнага каня: не ганяла, гладкий быў. Як палюбит якую скатину, то така гладенна была. И в ка́жнам хлявѣ была ласиця, а тепѣр не бачу не́коли (Черниговская обл., Репкинский р-н, с. Злеев, запись автора 1980 г.). «В хлявѣ дамавик живѣ. Це ж егѣ так и называли — як ласичка. Нада дэржыць скатину, яку дамавик злюбить. Он лобить рыжу и бѣлу. А туды Литва. Беларўсия — дак там рябѣе. Тут рыжих любить, а там рябых» (Черниговская обл., Городнянский р-н, с. Хоробичи, запись А. Б. Ключевского 1980 г.). Такие же поверья о ласке известны и на Гродненщине: «Якўой масьци ласки ў гаспадарцы ведуцьсе, то такўой масьци жывіна шыхаваць будзе. Гѣто дазнана рѣч» (Волковыский у., Federowski, 1897) «Кажуць, якая ласиця вѣдзица у гумнѣ, такая скаціна вядзеца» (Вороновский р-н, д. Пеляса, запись Т. М. Судник 1973 г.).

Мотив выбора скота по масти-ласки находит отражение в лексике.

Украинские названия масти скота, которая соответствует масти ласки (сверху желтовато-бурой, снизу белой), образованы от названия этого зверька: ласий 'черный или рыжий с белым брюхом или грудью' (Гринченко 2, 344—345), підласий 'белобрюхий' (Там же 3, 169). В песне из с. Спорово Березовского р-на Брестской обл. упоминается підласая корова — «так называют корову с белым животом или корову светло-рыжеватой масти» (Смирнов, 1978, 228). В песне из Рославльского у. Смоленской губ. упоминаются «коровы-бурени» (бурой масти) и «телята-ласенята» — такой же масти, как и ласка: «У нову стаиньку я ни хаживала, / Кароў-бурень я ни даивала, / Телят-ласинят я ни паивала» (Добровольский, 1903, 270).

В районах, где существуют представления о домовом, принимающем главным образом различные зооморфные облики и реже антропоморфные, масть скота выбирают по цвету шерсти домового. При этом наличие шерсти у домового находится в прямой зависимости от того, есть у хозяина скотина или нет: «В шерсти он бывает у тех людей, у которых есть лошадь и рогатый скот, а у тех, что не имеют ни лошадей, ни скота, и домовый бывает без шерсти, голый» (Харьковская губ., г. Купянск, Иванов, 1893, 27).

На значительной части великорусской и частично белорусской территории, где распространен по преимуществу антропоморфный домовый или дворовой, желательную масть скота часто подсказывает хозяину сам домовый (Померанцева, 1975, 103—104, 107—108, 175). Домовый, дворовой или хлевник мучит корову или лошадь той масти, которая ему не нравится, и наоборот, ухаживает за скотиной, если полюбит ее масть (Белоруссия, Романов, 1891, 7; Брянская обл., запись автора 1982 г.; Смоленская губ., Добровольский, 1893, 313; Калужская губ., СРНГ 7, 301; Вологодская губ., Померанцева 1975, 108). Иногда выбор масти в соответствии с желанием домового распространяется не только на скотину, но и на всех домашних животных, включая кошек и собак (Максимов, 1903, 44—45), в Ярославской губ. — даже на невесту, которую берут в дом (устное сообщение Т. А. Бернштам).

В некоторых местах масть скотины выбирают по цвету волос. В Орловской губ., например, «если у какого хозяина не поведутся лошади каких-либо мастей», он «ждет весны и как только увидит первую ласточку, то спешит на каблуке правой ноги перевернуться три раза и потом из-под ноги взять пригоршни земли и искать там волос <...>, и какого цвета найдется волос, той масти надо покупать лошадь. Тогда можно быть уверенным, что «хозяин лошадиный» влюбит ее» (Орловский у., Азбукин, 1898, 9 об.). В южной части Слуцкого у. Минской губ., масть скота определяется цветом волос его хозяина: «У кагб чорныя валасы, таму не мўожна трымаць белага гаўяда, кўней ці авец,— бо не бўдзе весьцїса гўсты стўтак» (Сержпутоўскі, 1930, 129). Функционально значимая характеристика (масть, цвет шерсти или волос), относящаяся в некоторых зонах к ласке или домовому, в последнем случае присуща хозяину. Хозяин скота как бы сам оказывается в роли домового, поскольку ему приписывается функция, которая в других локальных традициях пред-

ставлена у домового духа,— определять, обуславливать выбор масти скота. В рамках одной этнодиалектной традиции взаимосвязь этих двух образов проявляется обычно в их изоморфизме. Так, сходство хозяина и домового по признаку цвета волос наблюдается в псковских поверьях о дворовике: считается, что у него волосы такого же цвета, как и у хозяина дома (СРНГ 7, 300). В контексте рассматриваемого материала представление об одинаковом цвете волос у хозяина и домового связано с мотивом выбора масти скота в соответствии с цветовой характеристикой мифологического покровителя скота или его реального владельца. В более северных областях России изоморфность облика хозяина и домового еще более полная: домовый вполне идентичен хозяину по своему внешнему виду. Такой параллелизм между хозяином-человеком и демонологическим «хозяином» в значительной степени обусловлен глубинномифологическим аспектом образа домового как духа хозяина-предка. Таким образом, в различных этнодиалектных зонах окраска шерсти скота должна, как считают, совпадать или с окраской шерсти ласки, или с окраской шерсти домового, или с цветом волос хозяина; кроме того, встречается представление, объединяющее по тому же признаку (одинаковый цвет волос) хозяина и домового.

Недостаточная исследованность славянских обычаев и поверий, касающихся выбора масти скота, не позволяет точно выявить их географию. Судя по имеющимся у нас данным, у южных славян масть скота не связывается с мастью ласки, но при этом неизвестно, диктуется ли выбор масти каким-либо другими причинами, и если да, то какими именно. Не ясна граница распространения мотива выбора масти скотины по масти ласки на великорусской территории, что осложняет выяснение вопроса о том, в каком отношении находятся между собой славянские, германские и финно-угорские данные об обычае держать скот той же масти, что и масть ласки. Известно, например, что в Восточной Пруссии покупают скотину той масти, какой окажется первая попавшаяся на глаза ласка (HDA 9, 594). У ижоры и води Ингерманландии выбор масти скота зависит от масти ласки или горностая (реже — кошки), аналогичные представления встречаются в восточной Эстонии — в районах Тарту, Выру и Сету (Honko, 1962, 264—265). Важно при этом учесть, что два разных ареала распространения одного и того же мотива (выбор масти скота по масти ласки) — у восточных славян и у их западных соседей, по-видимому, разделены между собой довольно обширной зоной, где масть скота определяется не в связи с лаской, а с домовым.

Действия по отношению к скоту. Большое сходство между лаской и домовым обнаруживается в действиях, которые они совершают по отношению к скоту. Рассказы о том, как ласка или домовый (реже — другие духи) мучат скотину, известны у восточных славян повсеместно (о домином см.: Померанцева, 1975, 174). В восточном и центральном Полесье часто рассказывается, как ласка гоняет скотину, отчего та становится измученной и мокрой (Черниговская обл., Городнянский, Репкинский р-ны; Житомирская обл., Овручский р-н; Брестская обл., Пинский р-н), при этом в во-

сточных районах ласка нередко отождествляется с домовиком. В западном Полесье чаще всего это приписывается домовому духу: *домовы́к* (или *дид*, *гозы́н*) мучит нелюбимую скотину — гоняет по ночам лошадей или коров (Брестская обл., Малоритский р-н, с. Луково, запись Е. И. Суминой 1977 г.). В Березовском р-не Брестской обл. наблюдается распределение этой функции между лаской и домовиком: «Домовы́к го́нить кобы́лу, а ла́сочка го́нить коро́ву. Ла́сочка приходи́ть до коро́вы, а домовы́к до лошади», потому что корова крещеная, а лошадь нет (с. Спорово, запись И. В. Хазановой 1974 г.). В том же селе рассказывают, что в купальскую ночь скотину гоняет *видьма*: «У хливі ганяе коро́ву — прыды́ в хлив, вона́ будэ пѳтна, коро́ву ганяе йли коня́ и с тѳждзень будэ так му́чыты» (Толстая, 1978, 135). В Дубровицком р-не Ровенской обл. считают, что «на худо́бу мо́же напада́ть сотана́» и от этого конь или корова становятся мокрыми. Называют это также *чѳрты хѳдзяць* и *душны́е гоняць* (с. Сварицевичи, запись А. А. Плотниковой 1978 г.). *Душны́х*, упоминаемых в последнем объяснении, следует рассматривать в связи с мотивом вредоносного дыхания, дутья — особой мифологической характеристикой, представленной у различных персонажей: у ласки, хорька, змеи, домового, ходячего покойника и т. д. (см., например: Булгаковский, 1890, 191; Зеленин, 1916, 290; СРНГ 7, 301). Например, словаки считают, что если ласка дохнет на скот, он перестанет есть, а если на человека, то у него будет отек (СВ, 1968, 558); сербы Расинского среза и Алексинацкогo Поморавья верят, что ласка может надуть человека, животное, мышь и они от этого погибают (Ђорђевић I, 1958, 301). В Калужской и Архангельской губ. считают, что скот гоняет *дворово́й*, или *дворбе́ый* (СРНГ 7, 301), во Владимирской губ. — *дедушка-домовой* (Померанцева, 1975, 104).

В Полесье рассказывают, как ласка вскакивает на коня, садится на спину, бегаёт по коню или лазит, скачет по корове, ползает по ней, бегаёт по спине. В Житомирской обл. эти действия передаются глаголами *ездить* или *кататься*: ласка ездит по скотине (с. Журба), катаётся (с. Вышевичи), черт ездит по корове (с. Выступовичи). В Купянском у. Харьковской губ. так же описывают действия домового (Иванов, 1893, 32). Если конь измучен и потный, в этом нередко видят следствие ночной езды на нем. В Гродненской обл. говорят: «Лáсица зайізьдзіць каня́, як пут [т. е. пот] ю́й панара́віцца, чы́ста каня́ заяжджа́я — аж шум [т. е. пена] па́дая с каня́» (Дятловский р-н, с. Засетье, запись Т. М. Судник, 1975 г.). В Тверской губ. считается, что по ночам на лошадях ездит *дворовой* (СРНГ 7, 300), в Арбажском р-не Кировской обл. — *сусѳдко* (домовой) или *ла́сточка* 'ласка' (запись автора 1973 г.), во Владимирской губ. — *дедушка-домовой* (Померанцева, 1975, 104), в Купянском у. Харьковской губ. — *домовы́й* или *шут* (Иванов, 1893, 39, 49), в Слуцком у. Минской губ. — *дамаві* или *ліхі* (Сержпутоўскі, 1930, 231, 232, 55), в восточном (минском) Полесье — *домовы́к* или *злы́й* (села Дорошевичи, Найда, Мозу́йскі, 1928, 165), в Волковыском у. Гродненской губ. — *чорт*, *чорт дамаві*, в Слонимском у. — *чорт* (Federowski, 1897, 40, 197), на Украине — домово́й, черти и ведьмы (Клингер, 1909—1911, 88, 94),

в Новоград-Волынском р-не (б. Звягельский у.) Житомирской обл. — дьявол, черти, сатана, *злий дух* (с. Юрковщина, Корегніcki, 1887, 220; с. Курчица, запись 1981 г.), в Овручском р-не — *чорт* (с. Выступовичи, запись 1981 г.), у болгар — *вампир* (Вакарелски, 1977, 435), у поляков Радомской губ. — *złota* (Kolberg 21(2), 147), в Седлецкой и Гродненской губ. коня по ночам посещает *mara* (Ulanowska, 1884, 269; Kolberg 52, 430) и т. д.

В восточном украинском и белорусском Полесье и в восточной Белоруссии действия ласки, причиняющие мучения скоту, определяются как щекотка (записи 1980—1982 гг.). Например, в Репкинском р-не Черниговской обл.: «Лісечка ў хлеве, яна карбуу ласко́че, и карбо́ва мо́кра вихо́дить. Яку́ю ма́сьць ю́й не па́дхо́дить, тую́ а́на́ будзе́ заласка́тыва́ць. Ка́кую́ заласко́чет, не́льзя́ держа́ць тую́ худби́ну» (с. Злеев, запись А. Б. Ключевского и автора 1980 г.).

Это свойство (щекотание) присуще целому ряду мифологических персонажей — животным и духам. Так, в юго-восточной Польше и западной Украине существует поверье о ящерице, которая щекочет (*taskocze*) спящего, если вблизи него оказывается змея (Gustawicz, 1881, 132). Щекотание — одна из наиболее характерных особенностей русалки, что и отражается во многих ее названиях: *щекоталка*, *лоскотарка*, *лоскотуха*, *лоскотница*, *лоскотка*, *лоскотовка* (Зеленин, 1916, 118, 123, 295). Рассказы о русалках, щекочущих свою жертву, распространены на значительной части Украины, Белоруссии и России, в том числе там, где встречаются поверья о щекочущей ласке. При этом между собой они четко различаются тем, что ласка щекочет лишь скот, а русалка мучит щекоткой лишь людей, особенно мужчин. По наблюдениям Д. К. Зеленина, «только северно-великорусские русалки не принадлежат, по-видимому, к любительницам щекотки» (Там же, 177). На русском Севере эта роль отводится *полудницам*, которые, подобно русалкам, насмерть щекочут после полудня попавших к ним в поле людей (Померанцева, 1975, 147—151). В отдаленных деревнях Никольского у. Вологодской губ. способностью щекотать спящих детей наделена *кикимора* (Максимов, 1903, 66). В этом отношении она сходна с белорусской *начніцаю* (в данном случае ходячей покойницей) из Гродненской губ. (Волковыский у., Fedegowski, 1897, 76). Д. К. Зеленин упоминает еще два мифологических персонажа, которые обладают способностью щекотать, — лешего (*щекотуна*), женой которого иногда бывают русалки, и вихрь, в виде которого появляется черт (Зеленин, 1916, 180—181).

В «озвученном» виде тот же мотив щекотания распространяется на ряд других образов, в частности, он характеризует некоторых птиц, особенно сороку и ласточку. В этом случае щекотание осмысливается как издавание звуков — болтовня, пение, трели, щебет и т. п. Со щекотанием соотносятся названия звуков, издаваемых сорокой, ласточкой, соловьем, хорьком (см.: Даль, 4, 653). В Псковской и Тверской губ. *щекотка* — название сороки (Там же). По сообщению С. А. Дилакторского, в Кадниковском у. Вологодской губ. известен *щекотун* — дух, стерегущий клады (ср. выше о ласке, указывающей

клады) и обращающийся в сороку, которая *щекочет* (Дилакторский, 52; ср. то же: Максимов, 1903, 159).

Сходная лексика используется также для передачи болтовни (или крика) и шелканья (или хлестания, звука от ударов): смол. *ласкату́ха*, пск., смол., твер. *лескоту́ха* и *лоскоту́ха* 'болтунья' (Добровольский, 1903, 702; СРНГ 16, 372), *ласкану́ть* и *лоскану́ть* 'ударить, полоснуть' (СРНГ 16, 274), смол. *лазготáть* 'стучать зубами от холода' и 'болтать, кричать' (Там же, 242), зап. *лескотáть* 'говорить громко, болтать' и 'стучать, хлопать; шелкать кнутом' (Там же, 372) и т. п.

Рассмотренная лексика образует семантическое поле, в котором оказываются связанными между собой действия, совершаемые различными мифологическими персонажами по отношению к людям и скоту (щекотка ласки, русалок и т. д.), и звуки, издаваемые птицами (пение, щебетание и т. п.) и человеком (болтовня, шелканье зубами), в том числе с помощью предметов (удары кнутом). В некоторых локальных традициях хлестание кнутом может считаться одной из причин тех мучений, которым по ночам подвергается скот неверно подобранной масти. В «Белорусском сборнике» Е. Р. Романова приводится такое свидетельство: «*Хлявник* — живет в хлевах, в конюшнях; в руках постоянно носит кнут — пугу и часто ею *ляскает* (выделено нами. — А. Г.) — хлопает. Он-то и мучит по ночам лошадей, которые ему не под масть» (Романов, 1891, 7).

В некоторых западных районах существует мнение, что ласка мучит скотину потому, что ей нравится ее пот (Гродненская обл., Дятловский р-н, д. Засетье; Черниговская обл., Репинский р-н, с. Злеев). В с. Синин Пинского р-на Брестской обл. считают, что ласка ползает по корове и лижет ее пот: «Лáсица пот лiжэ, а корбá молока нэ даé» (запись Е. С. Зайцевой 1981 г.). По восточнославянским представлениям, способностью лизать обладают наряду с лаской горноста́й, змея и домовый. В Смоленской губ. сон о лижущей ласке и горностае толкуется как доброе предзнаменование (Добровольский, 1914, 369). В одном из вариантов сюжета АТ 840 «Ночные видения» (см. о нем: Гура, 1981, 130), записанном в Смоленской губ., рассказывается о троих сыновьях хозяина, спящих со своими женами. У второй пары «змея поузаить, аднаво и друго́ва пализываить. Третий лижамши на переклити, по там бегаить гарнастайка, да прамежда их *ласкайтца* (выделено нами. — А. Г.)», «гарнаста́й бегаить, да пализываить яго и жонку» (Добровольский, 1891, 329, 330). У русских в некоторых местах *лизуном* называют домового (Максимов, 1903, 33; СРНГ 17, 44, 45). В Добрушском р-не Гомельской обл. о *дамавикé* говорят: «Ёсли скаци́на [ему] па на́раву, дак ён лiжэ её» (запись автора 1982 г.). В Шенкурском р-не Архангельской обл. верят, что если корова «не по двору», *доброхот-батюшка* зализывает ей шерсть (запись Т. А. Тюриной 1975 г.). В Усть-Цилемском р-не, по поверьям местных жителей, *доможи́рко* может лизать волосы и людям: «Волосы это мне доможи́рко зализал» (СРНГ 8, 122).

Ряд поверий связан с тем, что ласка или домовый дух чешут, скребут против шерсти, дерут шерсть у скотины, которую они невзлюбили,

а полюбившуюся гладят, чистят, так расчесывают шерсть, что она блестит. В восточном Полесье встречается такое объяснение: «Ля́сочка дерэ корóву, облúпит всю шэрсть» (Черниговская обл., Городнянский р-н, с. Хоробичи, запись Л. В. Зубовой 1980 г.). В Калужской обл. то же делает домовый или дворовой с коровой и с лошады, если они «не по двору»: «Скребет против шерсти, и корова или лошадь засыхает и пропадает» (Куйбышевский р-н, д. Кузьминичи, МГУ, архив кафедры фольклора, запись Э. Э. Еремян и О. Ю. Фоминых 1977 г.). Аналогичные рассказы о *домовом* записаны в Купянском у. Харьковской губ. (Иванов, 1893, 33), о *доброхоте* и *дворовом* — в Шенкурском р-не Архангельской обл. (записи Т. А. Тюриной 1975 г.), о *злевной хозяйке* — в Кемском р-не Карелии (записи А. Л. Топоркова и О. А. Беловой 1980 г.). В Воронежской губ. рассказывают, как один хозяин вышел ночью к лошадям, «а там на него похожий человек лошадь гладит» (Померанцева, 1975, 107). В Смоленской губ. считают, что *дамавой* гладит скотину, если она «по двору» (Добровольский, 1893, 313), в Белозерском у. Новгородской губ. — *дворовик* или *дворовой* (СРНГ 7, 301), на Пинеге — *доможириха* (Карнаухова, 1934, 164). Домовой дух может гладить и людей: гладит он шерстистой лапой (Померанцева, 1975, 106—107), в Ветлужском у. Костромской губ. *суседушко* (дворовой дух) «как к худу, так дунет, а к добру — погладит» (СРНГ 7, 301). То же действие (гладить) может применяться и к самому домовому духу. Так, в западном белорусском Полесье верят в черта в виде черного ворона, которого нужно держать за пещью, гладить и кормить яичницей. За это он приносит хозяину краденое (окрестности Пружан, Kolberg 52, 440).

В с. Синин Пинского р-на действия ласки по отношению к скоту передаются глаголом *ласкать*: «Ля́сица по корóве пóлзае, сільно ласка́е, покá [корова] мóкрая ста́нэ» (запись Е. С. Зайцевой 1981 г.). Так же определяют эти действия (*лáсчыка ласка́е*) и в с. Дубровка Добрушского р-на Гомельской обл. (запись автора 1982 г.).

Многие из перечисленных действий (гладить, ласкать, чесать), характеризующих ласку или домового, в южной части Слуцкого у. совершают по отношению к скотине сами хозяева, причем действия эти календарно приурочены: «Каб гаўя́до до́брэ велóсо, ягó глáдзяць і лáшчаць на ко́ляды пóсле тагó, як вёрнуцца з цэркві», «глáдзяць да чэшуць, каб яно́ не скáржыласо бо́гу», «глáдзяць каруо́у го́лаю руко́ю, каб яны́ былі такія глáдкія, як глáдка рука́» (Сержпутоўскі, 1930, 50, 51). Таким образом, в различных этнодиалектных зонах одни и те же действия (гладить, чесать) характеризуют определенный круг персонажей 'хозяин, домовый, ласка, скот', которые могут выступать в одних случаях в качестве субъекта, в других — в качестве объекта действия, ср.: домовый гладит спящего хозяина, хозяин гладит выращиваемого им домового, ласка гладит и чешет скотину и хозяин гладит и чешет скотину на коляды.

При рассмотрении всех этих разных действий, свойственных различным морфологическим персонажам, нельзя не обратить внимание на целую группу глагольной лексики, созвучной названию ласки. Слова эти обозначают такие внутренне связанные между собой дей-



ствия, как 'лгнуть, ластиться, ласкать(ся), гладить, щекотать, хлоп- лать кнутом'. Приведем их еще раз в одном ряду: ласка будет *lasić się* около человека, если он ее ласково позовет, и укажет ему клад, горноста́й *ласкайтца* между спящим мужем и женой, ласка *ласка́е* корову, хозяева *ла́шчаць* коров на коляды, хозяин *glaska* домового черта за печкой, ласка *ласко́чэ* (*лоско́чэ, слокбо́чэ*) скотину, ящерица *laskose* спящего человека, русалки *лоско́чат* попавшихся к ним лю- дей, *лоскотам* подвергается человек, схваченный вихрем, хлевник: *ляскает* пугой (кнутом).

Плетение гривы, волос, прядение ниток. Как в Восточной, так и в Западной Европе широко известен в разных ва- риантах мотив заплетенной конской гривы (см. Нопко, 1962, 271). У восточных славян виновниками заплетения грив у коней считаются ласка и домовая. В Полесье записано много рассказов, как ласка (иногда она называется *домовиком*) или домовая дух (*домовик*), а иногда черт заплетают лошадям гриву в виде косы, а в отдельных слу- чаях и хвост, причем отношение к этому бывает разное. Иногда за- плетание гривы расценивается как вред скоту, свидетельство того, что ласка или домовик «не любят» масть лошади и таким способом мучают ее, а иногда, напротив, как проявление заботы и «любви» по отношению к ней (записи 1976—1982 г.). Например: «Е такэе, шо заплэтало грыву коню. Якась ласица така». «Цэ домовик е, он такой, заплэтае лошадым грывы, осббенно ў конюшни раббтае нбчю. Егб нхтб нэ ловиў, егб нэ бачут.» «А то у меня у коня косычки заплетены, такие тоненькие. Як нэ понра́вица ему́ што, так он заплэтае» (Жи- томирская обл., Овручский р-н, с. Журба, записи Н. Г. Зарецкой и Е. Б. Владимировой 1981 г.). «Дамавик каня́ку бу́де ганя́ть, нбчь ганя́е и грыву так заплэте, што век не распрлетеш. На́да держа́ть скати́ну, яку́ дамавик злю́бить.» «Ласачка, е́сли палю́била каня́, грыву заплэтае. Каня́м жэ ана́ ко́сы пляте. Вот спляля́ ласичка дак спляля́! То ж до́бра, кагда́ ана́ ко́сы спляля́. Так ы хбдыть конь ў каса́х ў э́тых» (Черниговская обл., Городнянский р-н, с. Хоробичи, запись А. Б. Ключевского и автора 1980 г.). Представление о ласке, сплетающей гривы лошадям, встречается и в центральной Белорус- сии (Минская обл., Смолевичский р-н, д. Кленик, запись автора 1979 г.).

Белорусы Гродненской губ. связывают те же самые действия с чертом, считая, что конь — животное нечистое и потому доступное черту (Волковський и Слонимский у., Federowski, 1897, 40, 197). Сходная мотивировка отмечена и в центральной правобережной Украине (Zmigrodzki, 1896, 324).

В Харьковской губ. считают, что, если у лошади заплетена грива, значит, она полюбила́сь домовому: «Лошадям заплитае гривы и хвосты, а як хто расплете тий лошади грыву або хвост, то та ло- шадь здохне» (Купянский у., Иванов, 1893, 32, 33). На территории России заплетение грив постоянно связывается с домовым или дво- ровым: в Курской, Воронежской, Брянской, Тульской, Владимир- ской, Новгородской, Костромской, Свердловской обл. (Резанова, 1902, 105; Померанцева, 1975, 103, 107; СРНГ 7, 297, 300, 301) °.

В других славянских зонах способность плести гривы приписывается женским мифологическим существам. Так, в юго-восточной Польше, в районе Карпат, считается, что косы коням плетут *boginki* (Кросненский пов., Ивонич, Gustawicz, 1901, 255). У южных славян в Далмации то же самое свойство присуще вилам: «Если оставить на ночь коня на вилинском гумне, то придут вилы, будут играть на нем всю ночь и утром конь будет весь измучен от усталости. Они сплетают ему гриву в 10, 12 прядей, и кони эти считаются очень счастливыми. Если гриву расчесать, она вновь сплетется сама собой» (Полица, Ivanišević, 1905, 255).

Поверьям о заплетании конской гривы родственны поверья о заплетании, а также отгрызании волос у человека. У восточных славян такие поверья связаны с домовым. Во многих местах встречаются рассказы о том, как домовый полюбившимся ему старикам заплетал косичкой бороду (Померанцева, 1975, 110). В Вологодской губ. записаны былички про домового, который по ночам заплетал женщинам косы (Там же, 110—111; Максимов, 1903, 46—47).

Приведенные поверья о домовом у восточных славян сходны с южнославянскими поверьями о ласке. Так, например, в Колашине (Черногория) считают, что ласке нельзя причинять вреда, иначе женщинам и девушкам ночью во время сна она отгрызет волосы, а мужчинам усы (Ђорђевић I, 1958, 299). В Малешеве (Македония) стараются не поминать ласку из опасения, что она поест волосы (Там же). В Ловече (Болгария) верят, что, если ласку рассердить, она ночью поест человеку волосы или брови (Ватйов, 1896, 165). В этом отношении характерны и некоторые названия ласки: болг. *власица* (Геров I, 134) и серб. *власица* (Черногория, Ђорђевић I, 296).

Плетению, перепутыванию грив у коней и волос у людей родственны аналогичные действия с пряжей, которые, согласно народным представлениям, совершают различные мифологические существа, в том числе и ласка. Поверья, в которых ласка и другие животные семейства куньих (куница, горноста́й, соболь) соотносятся с прядением и ткачеством, подробно рассмотрены в нашей предыдущей статье (см. Гура, 1981, 123—127, 132—135). Анализ этих представлений позволяет сблизить ласку с целым рядом различных прядущих существ, среди которых выделяются женские домовые духи и русалки (см., например: Померанцева, 1975, 75, 84, 100, 112; Максимов, 1903, 61, 66—67; Зеленин, 1916, 131, 171; Маслова, 1978, 158—159, 171, 174).

**Л а с к а — п т и ц а.** В славянских поверьях и фольклорных текстах обнаруживается сходство ласки и родственных ей животных с птицей. В лексике это подтверждается этимологическим родством слов *ласка* и *ласточка*, восходящих, как это показал О. Н. Трубачев, к славянским вариантам основ *lask-*, *last-*. «Современное состояние, — пишет он, — когда в общенародном русском языке ласка обозначает только зверька, а ласточка — только птицу, следует понимать как итог долгого развития форм». В русских памятниках вплоть до конца XVIII в. слова *ластка*, *ластица*, *ластовица*, *ласточ-*

ка употреблялись для обозначения как зверька, так и птицы (Трубачев, 1962, 30—32). В современных диалектах у слов *ласточка* и *ласка* встречается и то и другое значение. Ср., например, ворон, *ла́ска* 'птица ласточка' и тульск., симб. *ла́сточка* 'зверек ласка' (СРНГ 16, 274, 283).

Любопытны древнерусские изображения ластовицы (ласточки) в «Физиологе». В публикации Я. С. Лурье приводятся две такие миниатюры: одна из сборника ГПБ, Кирилло-Белозерского собрания, середины XV в., другая — из сборника ГБЛ, Рогожского собрания, конца XV — начала XVI в. (Лурье, 1976, 107). На первой ластовица «вообще не похожа на птицу, а представляет собой какое-то загадочное существо — не то женщину, не то змею, раскинувшуюся на ложе» (Там же, 106). Заметим, что змееподобность и сходство с женщиной вполне оправданны, если учитывать народно-мифологическую основу этого образа, а также то, что название *ластовица* могло употребляться и как обозначение ласки. «Ласточка в Рогожском сборнике, — указывает автор, — не полуженщина-полузмея, а в соответствии с природой — птица с раздвоенным хвостиком» (Там же, 110). Однако, несмотря на явно птичьи признаки, ласточка на этой миниатюре напоминает своим обликом и ласку.

В славянской народной традиции поверья о ласке и ласточке имеют многого общего. Ласточка, как и ласка, является устойчивым женским символом, в частности символом невесты, и нередко соотносится с мотивом брака. Подобно ласке, ласточка выступает в качестве охранительницы дома и хлева, благоприятствует скоту. У восточных славян, поляков, лужичан и хорватов существует мнение, что вред, причиненный ласточке, влечет за собой ущерб скоту (Чулков, 1786, 230; Schnaider, 1907, 113; Zawiliński, 1892, 263; Борђевић 2, 1958, 26). В Орловском у. выбор масти скота определяют при первой ласточке, тогда как в других местах это связано с лаской. Напомним, кроме того, рассмотренные выше поверья о кровавом молоке, появление которого связывается и с лаской, и с ласточкой. Ласточкин помет, как и слюна ласки, может быть причиной слепоты (зап. Украина и вост. Польша, Gustawicz, 1881, 131; Kolberg 17(2), 140; Wierchowski, 1890, 204; Hradecka, 1903, 66). У поляков Галиции и у лужичан существуют предствления о магических способах обогащения с помощью гнезда ласточки, в том числе о приобретении таким путем *inkluza* — домового духа, приносящего богатство (Świątek, 1905, 382; Борђевић 2, 1958, 32). Мотивы, относящиеся к ткачеству, содержатся, например, в некоторых польских подражаниях щебету ласточки — «kręci nici!» [крути нити!] (Gustawicz, 1881, 131), а также в загадках, в которых ласточка (иногда и некоторые другие птицы) сравнивается с мотовилом. Например, у «русинов галицких»: «Шило-вило мотовило, по под небеса ся вило; в лѣтъ спѣває, на зиму нас покидае. Ластовка.» (Илькевич, 1841, 120). У сербов: «Спријед шило, остраг мотовило, / По трбуху јагњетина, / По грбату јаретина. Тица ластавица». [Спереди шило, сзади мотовило, / На брюхе овчина, / На спине козья шкура. Птица ласточка.] (Вукова грађа, 1934, 82).

Бег ласки нередко передается как полет птицы: «Ласочка полетэла» (Житомирская обл.), «ласочка подлэтить под коровой» (Брестская обл.), «ласачка падлэцэла» (Гродненская губ., Federowski, 1897, 187). Ближайший родственник ласки — горноста́й — в украинских свадебных песнях характеризуется как птица: «Ой летів горноста́й через сад, / Погубив пір'єчко на весь сад; / Избирайте, дружечки, пір'єчко, / Изов'ємо Марусечці вилечко» (Черниговская губ., Борзенский у., с. Прохоры, Коломийченко, 1970, 363). В приведенных примерах два близких зверька — ласка и горноста́й — наделены птичьими свойствами, которые являются элементом мифологической характеристики этих персонажей. Можно указать и на противоположные случаи, когда образ птицы определяется путем сопоставления с животным семейства куньих, например, с соболем в загадке о ласточке: «Мелодой конек за море ходит, спинка соболинка, а брюшко беленькое. Ласточка» (Вологодская губ., Кадниковский у., Мельц, Митрофанова, Шаповалова, 1961, 209).

В этой загадке акцентируется цветовая характеристика — окраска оперения ласточки: сверху она темная (с синим, зеленым или пурпурным блеском), снизу светлая (белая или желтая). Двухцветную окраску имеет и ласка: бурый верх и белый низ. В этом еще одна из причин общности восточнославянских названий ласки и ласточки. Такие же названия встречаются и у некоторых других птиц, в оперении которых какой-либо темный цвет сочетается с белым. Например, в Козловском у. Тамбовской губ. *лаской* называется «водяная курица» — птица с черным оперением и белой шишкой на лбу (СРНГ 16, 274). У польских словинцев *laska* — разновидность диких уток (?): «са́д czórna, a ma znaczk biały» (Kolberg 39, 489). Чернобелую окраску имеет и сорока, у которой, как и у ласточки, обнаруживается ряд общих черт с лаской.

Белобрюхие ласка, ласточка и сорока, пробегая или пролетая под коровой, портят молоко, так что в нем появляется кровь. Темная спина этих животных, когда они находятся под коровой, обращена к вымени. В с. Стодоличи Лельчицкого р-на Гомельской обл. именно это обстоятельство считается причиной появления крови в молоке. Поэтому, чтобы кровь в молоке исчезла, сороку, виновницу порчи молока, вешают в хлеву над коровой так, чтобы ее белая нижняя часть была обращена к корове (запись И. В. Хазановой 1974 г.). Таким образом, светлый низ сороки символически соотносится с белым молоком, а ее темный верх — с красной кровью. Белое брюшко ласки также может символизировать молоко, что подтверждается некоторыми западнороманскими параллелями — названиями ласки типа «хлеб и молоко» или «хлеб и сыр», которые мотивированы двухцветной окраской этого зверька (см. примеч. 6).

В восточнославянской традиции, как было показано, ласке и домовому принадлежит роль мучителя скота, который заплетает гривы коням, щекочет их и т. д. Иногда такая же роль отводится в народных поверьях птице. Так, в с. Журба Овручского р-на Житомирской обл. рассказывают, что корову по ночам гоняет *домовик* или *ласица*. Наряду с этим встречаются объяснения, соотносящие домовика не со

зверьком, а с птицей: «Ну, однаа старуха кольсь роскázвала, што оно похбжэ врѣди на птѣцу — ну, такую як на совá ци шо такѣ, на такѣ. Прилетáе и цэ слокбчэ, знáчьть, и худѣбина нэ мѣжэ стоáт спокѣйно, а бѣецца» (запись автора 1981 г.). Облик птицы имеет иногда и домовый, который по ночам мучает скотину, например, в Купянском у. Харьковской губ. (сл. Кабанья, Иванов, 1893, 30).

В прибалтийско-финской этноязыковой зоне для обозначения маленьких вредоносных животных, какими являются змея и ласка, используется термин *lintu* птица (Нако, 1956, 19). Кроме того, в Ингерманландии записаны былички о том, как домовая *tšägrpä* фин. *kägrpä* — горноста́й, описываемый как птица с черно-белыми крыльями, взбирается на спину корове, мучает ее и пьет с нее пот (Нонко, 1962, 284). Примеры отождествления ласки (или горноста́я) с птицей не единичны и отнюдь не случайны. Связь между образами ласки и птицы носит не только поверхностный характер, обусловленный внешним сходством в окраске ласки и некоторых птиц, в характере и скорости их движений и т. п., она определяется и более глубокими мифологическими представлениями о родстве птиц и хтонических животных в целом.

\* \* \*

Сравнительный анализ представлений, связанных с лаской, вычленяет довольно значительный пласт в системе славянских верований. В народной традиции ласка как мифологический персонаж обладает рядом демонологических свойств, общих с духом предка, покровителем жилища и скота, особенно с женскими домашними духами, а также с русалкой и в меньшей степени — с ведьмой и некоторыми другими персонажами. Как образ животного ласка входит в мифологический класс «гадов», к которым относятся змеи, ящерицы, черви, лягушки, черепахи, кроты, мыши и т. д. Глубинная связь обнаруживается у этой группы животных с насекомыми (см.: Терновская, 1981) и птицами, что обусловлено, в частности, их хтонической природой (ср. поверья о крылатых змеях, об обращении ласточек в лягушек, воробьев в мышей, об «ирее» как месте зимовья птиц, змей и насекомых, о происхождении из земли различных гадов, насекомых и птиц и т. д.). Из птиц наиболее близкое родство с лаской имеет ласточка, что находит выражение в народных поверьях, иконографии и — особенно на языковом уровне — в общности лексических названий. Можно, по-видимому, даже предполагать существование в прошлом нерасчлененного образа ласки-птицы, по крайней мере для некоторых этнодиалектных традиций. То же можно сказать и о горностае, поскольку в народном восприятии ласка и горноста́й не всегда различаются и часто составляют один образ, выступающий в ряде локальных традиций под именем ласки, белой ласки (сербская — *бијелоласица*) или горноста́я (ижорская — *tšägrpä*).

Из того обстоятельства, что многие свойства, присущие ласке, обнаруживаются и у домового, еще не следует, что образ домового в его наиболее привычном антропоморфном или «нулевоморфном»<sup>10</sup> виде ведет свое происхождение от ласки или других подобных ей

животных персонажей. Аморфность, «нулевоморфность» и даже антропоморфность могут быть свойственны и животным как мифологическим образам. Таковы, например, представления о ласке как то ли белке, то ли мышли, то ли птице; поверья о том, что ласка должна быть в каждом доме, но ее нельзя увидеть; рассказ о том, как ласка надувается и делается человеком. В принципе трансформация животного персонажа в демонологический возможна (ср. исследование В. Н. Топорова, блестяще показавшего это на примере мышли и муз: Топоров, 1977). Можно сказать, что и в данном случае это отчасти имеет место: образ домового в его классическом (севернорусском) варианте несомненно усвоил многие поверья о животных, приспособив их к антропоморфному по преимуществу облику этого духа. Однако в целом комплекс представлений о животных лишь до определенной степени мог служить базой для развития демонологии, даже такой разветвленной и усложненной, как севернорусская, и можно, по-видимому, говорить лишь о взаимовлиянии этих двух комплексов. Иными словами, было бы неправомерно рассматривать демонологический персонаж, в частности домового, лишь как результат трансформации животного персонажа, обладающего сходными функциями (например, домовый змей или ласки).

Общим для всех этих образов — домовый змей, ласки и домового — является их связь с предком рода. Следует отметить также, что в различных славянских регионах как животные, так и духи, выступающие в качестве покровителей дома, нередко представлены в виде пары, оформленной по признаку «мужской — женский»: домовый уж и домовая ласка, домовый уж и домовая лягушка (или гадюка), кот и ласка, домовый и домаха (или доманя), домовый и мара и т. д.

В зонах, где распространены представления о домовом духе как особом демонологическом персонаже, с ним связаны все поверья о домашнем покровительстве; значительно реже они связаны с животными. И наоборот, там, где отсутствуют или слабо выражены представления о духах дома, в функции таких духов выступают различные животные. В переходных зонах заметна тенденция к демонологизации образов животных и к зооморфизму демонологических персонажей: ласка воспринимается как нечто без определенного облика, обитающее в каждом доме, а домовый выступает главным образом в облике различных животных, ласка и уж определяются особыми демонологическими терминами (домовик, домовый, хозяин), а для обозначения духов используются названия животных (расамáха, ласти-вочка, лягушка-корбвица).

Для того чтобы охарактеризовать символику ласки в целом, необходимо коснуться еще вопроса о том, каким образом соотносятся между собой представления о ласке как домашнем покровителе с представлениями о ласке как невесте, распространенными преимущественно в южнославянском ареале и подробно проанализированными в предшествующей статье. Ни в одной локальной традиции образу ласки не бывает присущ весь набор выявленных функций и иных мифологических признаков в полном объеме. При этом в восточнославянском ареале, пожалуй, в большей степени, чем в других сла-

вянских зонах, эти функции распределены между различными персонажами — животными, обладающими большими или меньшими реальными чертами сходства с лаской, а также демонологическими образами. По-видимому, наиболее стабильной (хотя и не всюду одинаково ярко представленной) является женская символика этого животного, к которой, с одной стороны, имеет непосредственное отношение образ ласки-невесты в различных своих аспектах (брачном, эротическом и пр.), а с другой — образ домовой ласки-покровительницы в его женской ипостаси. Общим элементом, связывающим оба комплекса представлений о ласке, является функция плетения, которая в качестве женского занятия (прядения и тканья) объединяет ласку-невесту с рядом женских прядущих существ, в том числе и домашних духов, а как плетение конских грив — объединяет домовую ласку и с образом домового, и с женскими духами, обитающими вне дома (русалками и т. п.). В последней своей функции (заплетание гривы коню) образ полесской ласки-домовика можно рассматривать как связующее звено между карпато-южнославянскими женскими персонажами (вилами и богинками) и восточно-славянским мужским образом домового.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Гуря А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 1. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1981.
- <sup>2</sup> О названиях, отражающих сходство ласки с кошкой, см.: *Нако*, 1956, 21.
- <sup>3</sup> У латышей в районе Вилия, недалеко от Резекне, тоже рассказывают быличку про ужа, во многих деталях совпадающую с полесской версией (Ulanowska, 1891, 269—270; см. также: Agājs, Medne, 1977, 39).
- <sup>4</sup> В народной традиции местом обитания домашнего покровителя могут служить и стены. Так, поляки в районе Люблина считают охранителем дома ужа, который появляется под стенами (Kolberg, 17 (2), 146). Сербы Косова поля верят, что «змей, которых находят в каменных стенах дома, послал сам бог, чтобы они оберегали дом от всякого зла» (Дебелькович, 1934, 212). Поверье о таких змеях (*Mauer-schlangen*), приносящих счастье в дом, бытует и у украинцев Буковины (Bukowina, 1899, 166). В романской народной традиции, где эти представления отражены в названиях ласки: исп. (Галисия) *dona das paredes* 'Mauerfrau', ит. (Сардиния) *donna de muru*, *uana de muru* 'Mauerfrau' (Nako, 1956, 22). По-

- верья о том, что стены являются местом обитания домового духа, следует рассматривать в связи с обычаем так называемой строительной жертвы (см. об этом: Зеленин, 1937, 10—32): дух животного, заложенного в фундамент или стену дома, становится покровителем этого дома.
- <sup>5</sup> Кроме того, греки считают, что деньги, положенные в мешочек, сшитый из кожи ласки, никогда не израсходуются (Клингер, 1909—1911, 190). У польских (?) евреев существует представление, что тот, на чьей кровати оказалась ласка, будет богат (Там же).
  - <sup>6</sup> См.: HDA, 9, 583: *Нако*, 1956, 33—37; Honko, 1962, 283. Ср. такие названия ласки, как старофранцузское *letiš* и древневаллийское *laitisse*, восходящее к лат. *lac* 'молоко' (HDA 9, 583). В Нормандии и вообще в северной Франции ласку называют *laitiche*, *létique* (Nako, 1956, 21), в Пиренеях — *panlett*, *palett* 'хлеб и молоко', в Испании — *paniques* 'хлеб и сыр' (Там же, 168). В последних двух названиях ласки отражается свойственная этому зверьку окраска: бурая сверху и белая снизу.
  - <sup>7</sup> Ср. у испанцев: в Каталонии, когда увидят ласку и скажут ей: «Ты кра-

сивая (bonica)», — она надувается, пучится, делается человечком, всячески выказывая тем самым свою радость (HDA 9, 696).

<sup>8</sup> В Силезии, Богемии, у немцев Баварии и у французов существует поверье, что ласка может «надуть скотину, так что у коровы опухнет вымя и она будет давать кровь вместо молока» (HDA 9, 583).

<sup>9</sup> На Севере, у соседнего с русским финно-угорского населения, также имеются поверья о домовом духе, заплетающем гриву лошадям (см.: Нопко, 1962, 274). У литовцев заплетение грив считается излюбленным занятием айтвараса (Иванов, Топоров, 1980, 55).

<sup>10</sup> Термин Н. И. Толстого (см.: Толстой, 1976, 291).

#### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ \*

Азбукин, 1898 — Гос. музей этнографии народов СССР, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева), оп. 1, ед. хр. 1060, кор. П. Азбукин.

Березовский, 1976 — Казки про тварин. Сост. І. П. Березовський. Київ, 1976.

Болонев, 1978 — Болонев Ф. Ф. Народный календарь Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск, 1978.

Булгаковский, 1890 — Булгаковский Д. Г. Пинчуки: Этнографический сборник. СПб., 1890.

Вакарелски, 1977 — Вакарелски Х. Етнография на България. София, 1977.

Весенние праздники, 1977 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М., 1977.

Вукова грађа, 1934 — Вукова грађа. — СЕЗБ, књ. L. Београд, 1934, с. 9—93.

Гринченко 2, 3 — Гринченко Б. Д. Словарь украинского языка, собранный редакцией журнала «Киевская старина». Т. 2, 3. Киев, 1908—1909.

Гура, 1981 — Гура А. В. Ласка (*Mustela nivalis*) в славянских народных представлениях. 1. — В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 121—138.

Дебельковић, 1934 — Дебельковић Д. Веравања српског народа на Косову пољу. — СЕЗБ, књ. L. Београд, 1934, с. 210—215.

Диакторский — Гос. музей этнографии народов СССР, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева), оп. 1, ед. хр. 241, кор. С. Диакторский.

Дрезден, 1977 — Дрезден М. Мифология древнего Ирана. — В кн.: Мифологии древнего мира. М., 1977, с. 337—365.

Ермолов, 1905 — Ермолов А. Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах. Т. 3. СПб., 1905.

Зеленин, 1916 — Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Пг., 1916.

Зеленин, 1937 — Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937.

Иванов, 1893 — Иванов П. В. Народные рассказы о домовых, лепших, водяных и русалках. — Сборник Харьковского Историко-филологического общества, т. 5. Харьков, 1893, с. 23—74.

Иванов, 1976 — Иванов В. В. Мотивы восточнославянского язычества и их трансформация в русских иконах. — В кн.: Народная гавюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976, с. 268—287.

Иванов, Топоров, 1980 — Иванов В. В., Топоров В. Н. Айтварас. Домовой. — В кн.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980, с. 55, 391—392.

Илькевич, 1841 — Галицкий приповѣдки и загадки, збрании Григорим Илькевичом. У Вѣдни, 1841.

Карнаухова, 1934 — Сказки и предания Северного края / Сост. И. В. Карнаухова. М.; Л., 1934.

Коломийченко, 1970 — Весілля в селі Прохори Борзенського повіту Чернігівської губернії: Записав П. Коломийченко. — В кн.: Весілля, кн. 1. Київ, 1970, с. 355—392.

Лурье, 1976 — Лурье Я. С. Два мишиатюриста XV в. (К проблеме так

\* Библиография, приведенная в первой части работы (см.: Гура, 1981), здесь не повторяется.



- называемого художественного мышления Древней Руси).— В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1876, с. 105—111.
- Максимов, 1903 — *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Маслова, 1978 — *Маслова Г. С.* Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978.
- Мельц, Митрофанова, Шаповалова, 1961 — Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XVIII—XX веков / Изд. подгот. М. Я. Мельц, В. В. Митрофанова, Г. Г. Шаповалова. М.; Л., 1961.
- Михайловская, 1925 — *Михайловская М. В.* Карельские заговоры, приметы и заплачки.— Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 5, вып. 2. Л., 1925, с. 611—630.
- Померанцева, 1975 — *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Померанцева, 1978 — *Померанцева Э. В.* Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 143—158.
- Резанова, 1902 — *Резанова Е. И.* Этнографические материалы, собранные в дер. Саломыковой Обоянского уезда.— В кн.: Курский сборник. Вып. 3: Материалы по этнографии Курской губернии. Курск, 1902, с. 5—109 (2-й пагинации).
- Романов, 1891 — *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Вып. 4. Витебск, 1891.
- Рягоев, 1980 — *Рягоев В. Д.* Образцы карельской речи. Л., 1980.
- Сержпудоўскі, 1930 — *Сержпудоўскі А.* Прымхі і забавны беларусаў-паляшчукоў. Менск, 1930.
- Скідан, 1978 — Вяселле у в. Зеляновічы Глускага раёна: Запісаў В. І. Скідан.— В кн.: Вяселле: Абрад. Мінск, 1978, с. 557—574.
- Смирнов, 1978 — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 219—269.
- Стойкова, 1970 — *Стойкова С.* Български народни гатанки. София, 1970.
- Терновская, 1981 — *Терновская О. А.* К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1981, с. 139—159.
- Толстая, 1978 — *Толстая С. М.* Материалы к описанию полевского купальского обряда.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М., 1978, с. 131—142.
- Толстой, 1976 — *Толстой Н. И.* Из заметок по славянской демонологии. 2. Каков облик дьявольский? — В кн.: Народная гравюра и фольклор в России XVII—XIX вв. М., 1976, с. 288—319.
- Топоров, 1977 — *Топоров В. Н.* Мозги «Музы»: соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада).— В кн.: Славянское и балканское языкознание. М., 1977, с. 28—86.
- Филиповић, 1939 — *Филиповић М. С.* Обичаји и веровања а у Скопској Котлини.— СЕЗВ, књ. LIV. Београд, 1939, с. 277—566.
- Чубинский, 1872 — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. Т. 1. СПб., 1872.
- Чулков, 1786 — *Чулков М. Д.* Абевера русских суеверий, идолопоклоннических жертвоприношений, свадебных простонародных обрядов, колдовства, шаманства и проч. М., 1786.
- Bukowina, 1899 — *Die Bukowina.* Czernowitz, 1899.
- Ciszewski, 1887 — *Lud rolniczo-górnicy z okolic Słwkowa w powiecie Olkuskim.*— ZWAK, t. 11. Kraków, 1887, s. 1—129.
- Czyżewicz, 1907 — *Czyżewicz S.* Wiązanka wierzeń i rzesądów z okolic Buczkowa i Okulic, tudzież Mokrzysk—Bucz. — Lud, t. 13, z. 4. Lwów, 1907, s. 324—330.
- CV, 1968 — *Ceskoslovenská vlastivěda.* Díl 3: Lidová kultura. Praha, 1968.
- Federowski, 1897 — *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi itewskiej. T. 1. Kraków, 1897.
- Gustawicz, 1901 — *Gustawicz B.* O ludzie Podduklańskim w ogólności, a Iwoniczanach w szczególności.— Lud, t. 7, z. 1—4. Lwów, 1901.
- Hirc, 1896 — *Hirc D.* Sto priča nas narod o nekim životinjama.— ZNZOJS, sv. 1. Zagreb, 1896, 1—26.
- Hodoly, 1882 — *Hodoly L.* Mały s. przyczynek do wierzeń i podán ludowych o zwierzętach i roślinach.— ZWAK, t. 8. Kraków, 1882, s. 318—321.

- Honko, 1962 — *Honko L.* Geisterglaube in Ingermanland.— FFC, N 185. Helsinki, 1962.
- Hornácko, 1966 — *Hornácko.* Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Red. V. Frolec, D. Holý, R. Jeřábek. Brno, 1966.
- Horvat, 1896 — *Horvat R.* Narodna vjerovanja s bajanjem. Koprivnica.— ZNZOJS, sv. 1. Zagreb, 1896, s. 251—256.
- Horvátová, 1972 — *Horvátová E.* Materiály zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spisi.— Slovenský narodopis, XX, 1972, N 3.
- Hradecka, 1903 — *Hradecka S.* Przyczynki do wierzeń ludu z Wierzbano-wy pow. Wieliczka.— Lud, t. 9, z. 1. Lwów, 1903, s. 64—68.
- Jovović, 1896 — *Jovović M. M.* Crnogorski prilozii: Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji.— ZNZOJS, sv. 1. Zagreb, 1896, s. 88—106.
- Kopernicki, 1887 — *Kopernicki I.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu z materyjałów zebranych przez Z. Rokossowską we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiąhelskim.— ZWAK, t. 11. Kraków, 1887, s. 130—228.
- Krzyżanowski, 1962 — *Krzyżanowski J.* Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. T. 1. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1962.
- Magierowski, 1902 — *Magierowski L.* Kilka wierzeń ludowych.— Lud, t. 8, z. 1. Lwów, 1902, s. 61—62.
- Möderndorfer, 1946 — *Möderndorfer V.* Verovanja, uvere in običaji Slovencev (narodopisno gradivo). Knj. 5: Borba za pridobivanje vsakjanjega kruha. Celje, 1946.
- Moszyński, 1928 — *Moszyński K.* Polesie Wschodnie. Warszawa, 1928.
- Petrow, 1878 — *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, nowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t. p.— ZWAK, t. 2. Kraków, 1878, s. 3—182.
- Piotrowicz, 1907 — *Piotrowicz S.* Znachorka i wróżka Jewdokja Bojczuk. Materyały folklorystyczne ze wsi Bortnik na Pokuciu.— Lud, t. 13, z. 2, s. 119—129; z. 3, s. 216—232. Lwów, 1907.
- Schnaider, 1907 — *Schnaider J.* Lud peczenizyński.— Lud, t. 13, z. 2. Lwów, 1907, s. 98—117.
- Siewiński, 1896 — *Siewiński A.* Wierzenia o chowańcu, farmazonach, płanietnikach, miesięcznikach i błędach.— Lud, t. 2, z. 3. Lwów, 1896.
- Slijepčević, 1969 — *Slijepčević M. D.* Samobor. Selo u Gornjoj Hercegovini. Sarajevo, 1969.
- Sulisz, 1906 — *Sulisz J.* Zapiski etnograficzne z Ropczyc.— Lud, t. 12, z. 1. Lwów, 1906, s. 57—81.
- Sychta 2 — *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na the kultury ludowej. T. 2. Wrocław; Warszawa; Kraków, Gdańsk, 1968.
- Świętek, 1905 — *Świętek J.* Liczby Trzy i Dziewięć w mitach, wyobrażeniach, mistycznych praktykach i w zwyczajach ludowych.— Lud, t. 11, z. 4. Lwów, 1905, s. 371—388.
- Udziela, 1890 — *Udziela S.* Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi.— ZWAK, t. 14. Kraków, 1890, s. 1—136.
- Udziela, 1902 — *Udziela S.* Bajki i opowiadania ludu krakowskiego.— Lud, t. 8, z. 1. Lwów, 1902, s. 58—61.
- Ulanowska, 1884 — *Ulanowska S.* Niek-tóre materyjały etnograficzne we wsi Łukówcu (mazowieckim).— ZWAK, t. 8. Kraków, 1884, s. 247—323.
- Ulanowska, 1891 — *Ulanowska S.* Łotuczce Inflant Polskich, a w szczególności z gminy Wielońskiej powiaty Rzeżyckiego.— ZWAK, t. 15. Kraków, 1891, s. 181—282.
- Wierzchowski, 1890 — *Wierzchowski Z.* Materyjały etnograficzne z powiatu Tarnobrzskiego i Niskiego w Galicyi.— ZWAK, t. 14. Kraków, 1890, s. 145—200.
- Witort, 1896 — *Witort J.* Przeżytki starożytnego światopoglądu u Białorusinów.— Lud, t. 1, z. 3. Lwów, 1896, s. 210—217.
- Zawiliński, 1892 — *Zawiliński P.* Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane.— ZWAK, t. 16. Kraków, 1892, s. 252—267.
- Zečević, 1970 — *Zečević S.* Poreklo našin verovanja o kyčnoj zmiji.— Народно стваралаштво, бр. 35—36. Београд, 1970, с. 141—150.
- Zelenin, 1927 — *Zelenin D.* Russische (Ostslawische) Volkskunde. Berlin u. Leipzig, 1927.
- Zwigródzki, 1896 — *Zwigródzki M.* Ukraina. (I. Theogonia i Kosmografia ludu Ukrainy).— Lud, t. 2, z. 4. Lwów, 1896, s. 321—329.

ПЛАЧ С «КУКУШКОЙ».  
ТРАДИЦИОННОЕ НЕОБРЯДОВОЕ ГОЛОШЕНИЕ  
РУССКО-БЕЛОРУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ  
(по материалам экспедиций 1971—1981 гг.)<sup>1</sup>

*Е. Н. Разумовская*

В южных районах Псковской области (Усвятском, Куньинском, Невельском), а также в прилегающих к ним Витебском и Городокском районах Витебской области БССР, Торопецком районе Калининской области, Велижском районе Смоленской области до сих пор сохранилась традиция необрядовых голошений «на случай». Исполнительницы — женщины среднего и старшего возраста — под гнетом горестных переживаний (потеря близких или вынужденная разлука с ними, болезнь, обида, одиночество, тоска по родным местам и пр.), «коли горе задавит», уходят подальше от людей, в лес, на болото, в поле и там наедине с собой и с природой, обращаясь к «шерой подружке-кукушке», выплакивают-выкрикивают свою боль, пока хватает сил — «голубсют, покуль все в середке прогорить»<sup>2</sup>. В местной терминологии такие плачи называются: «с кукушкой», «в лесу», «на болоте», «в поле».

«Голóсить с кукушкой» — наиболее распространенное определение исполнения необрядового плача. У местной речи «куковать» значит плакать, горевать, жаловаться, голосить: «Теперь накукуешься у поле» (обращение к вдове на похоронах мужа)<sup>3</sup>. Образ кукушки в традиционных песнях и плачах обычно выступает символом горя, печали, женского одиночества. В анализируемых текстах необрядовых голошений эту птицу называют также «вещевницей», т. е. навещающей родной дом и приносящей вести издалека: либо из потустороннего мира умерших, либо с земной «чужедалней стороншки», которая именно в силу своей отдаленности и «чужести» мыслится таким же нереальным миром, как загробное царство. Поэтому здешние матери, провожая сыновей в армию, обращаются к ним с просьбой почаще навещать родных «шерой птушкой-кукушкой»:

Сынок мой милый,  
Сынок мой жалкий,  
Головка моя приятная!  
Кому ж ты 'тставляешь мою голо-  
вушку?  
Моя ж головка дуже горькая,  
остается она  
одна одинёшенька!

Не забывай жа ты мою головушку,  
моё дитятушко, на чужой сторо-  
нушке!  
А я ж буду выходить на широкою  
вулушку.  
А я ж буду приглядываться к каж-  
ному кустикю.  
А я ж буду прислухиваться  
к каждому голосочку:

Ти ня ты ли сюда прилятел,  
ти ня твой голосок говорит?  
Буду я ўтешаться коло дробных  
пташечек,  
шерых кукушечек.

А ты ж, може, и знать ня будешь...  
Може ж, ты забудешь мою голо-  
вушку  
на чужой сторонушке....<sup>4</sup>

Именно в кукушку, по местным поверьям, переселяются души умерших. Похоронное голошение, если плакальщица в силах довести его до конца, обычно заканчивается просьбой:

...Прилетой же к нам почаще  
шерой птушечкой,  
жалкой кукушечкой  
на свою широкую вулушку,  
к своей тесовой изобушке,  
под стеклястое вокошечко!<sup>5</sup>

Аналогичные концовки встречаются и в большинстве зафиксированных нами поминальных голошений:

Дочўшка-кукушка!  
Дочушка-подружка!  
Приляти й, дочушка,  
к моему тесовому вокошечку  
дуже близенько!

Я же буду тебе дожидать,  
я же тебе буду поглядать,  
к себе у гостики приглашать...  
Прилятай-ка шерой кукушечкой,  
сизой пташечкой...<sup>6</sup>

Подобные просьбы можно услышать и в местной свадьбе. Невеста-сирота до сих пор по традиции ходит в сопровождении «боярок» на кладбище, чтобы помянуть умершего родителя едой и питьем и пригласить его на свадьбу. «Прилятай, родный татулюшка, на мою беседушку невясёлую в венчальное воскресенийце!»<sup>7</sup> А еще лет 15—20 назад такое приглашение звучало в форме ритуального плача — кладбищенского (в четверг) или застольного (в воскресное утро перед отъездом в загс):

Мамулюшка моя рóдная!  
Ай, приди ж ты, поблагослави меня,

ай, дуже сиротинку невясёлую!  
И все люди веселятся,  
а я ж за столиком сижу,  
дуже бедная сиротка!  
Устречь же ты меня, родителка-  
мамка,  
ой, хотя на тый дороженьке, где я  
поеду!

И приди ж ты, моя родителка-мамка,  
ай, на моё на тое мёстечко, где я  
буду!

И я ж буду усё, родителка-мамка,  
усё буду поглядать, встречать тебе!  
Ай, откуда ж ты прилятишь ко мне?  
А может ты, рóдная моя мамка,  
прилятишь ко мне шерой кукушеч-  
кой  
и закукуешь же, родная мамка,  
ой-я, под своим светлым вокошеч-  
ком?<sup>8</sup>

Как видно из приведенных примеров, в обрядовом тексте образ кукушки появляется в конце плача, он как бы подменяет собой человека, лишённого возможности встретиться с родными. В необрядовых плачах наблюдается обратное движение образов (кукушка —

человек) и обратное превращение: кукушка «перевоплощается» в близкого, по которому стосковалась плачущая женщина:

Шерая моя жалкая, шерая кукушечка! Что ж ты прилятела, закуковала?	Что ж ты мне принесла, какую весточку? Ти 'т моей дочушки-кукушки, ти 'т родительки-матушки? <sup>9</sup>
--------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Кукушка выступает здесь не только в роли посредника между «этим» и «тем» светом, связного, осуществляющего контакты между людьми, насильно разлученными, но она является также образным заместителем конкретного человека, живого или мертвого, в виде его души в облике птицы. Большинство записанных необрядовых плачей начинается с обращения к кукушке. Нередко ее образ сопоставляется с белой березой, которая в народных песнях тоже часто выступает символом женского начала:

И прилятела шерая кукушечка, и закуковала дюже тихенько коло белой бярёзы, коло кудрявенькой.	Кукушка-подружка! Кукушка-товарочка! И кукушечка шерая! А подружка милая... <sup>10</sup>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------

У кукушки выспрашивают последние новости с «того света», ей рассказывают о себе и близких, через нее передают наказы и просьбы:

<sup>a</sup> Кукушечка, моя шерая птушечка!  
Прилятела и поёшь ты мне свою песенку!  
Моя милая птушечка! Как мои там родители?  
Какую же ты принесла весточку, хорошую или худую?  
Кукушечка, шерая птушечка!  
Если ты принесла мне хорошую весточку, то кукуй,  
а если плохую — то ляти!  
— и слушаешь: ти кукуеть, ти лятить?.. И сейчас так голосють <sup>11</sup>.

<sup>b</sup> Кинуў ты мене, горюшу,  
ой, дюже на горюшко!  
Прилятай-ка, мой дружок милый,  
за мной поскорей!  
Мене дюже без тебе, дружок,  
одной надоело!  
Детки усе ж от мене  
ой, отлетели таперь.  
А ты ж мне дюже дробных  
деток много кинуў.  
А яны все забыли  
про мене, горюшку горькую! <sup>12</sup>

<sup>b</sup> Узлетай, кукушечка шерая!  
Злетай на чужую дальнюю сторонущку!  
Покукуй-передай моим братчикам рбдным  
привет от мене низенький.

Кукушечка шерая!

Птушечка милая!

И передай моим дружочкам Матвею и Осигу  
от мене привет низенький!

Скажи, как яны мене огорчили горько,  
обидели бедно,

кинули мене безуродную, одинокую,

и живу я кругом чужих людюшек...

— Никого же ў мене нету рóдного... Я каждый день плачу...<sup>13</sup>

Пение птицы (кукование) воспринимается местными жителями как голошения и само подсознательно стимулирует желание голосить:

«Как горе заноешь, услышишь кукушку — всё бросишь, бягишь скорей у лес. У лес прийдешь и начинаешь. Кукушка кукуеть. Лес одевшись. Тёпло, хорошо даже. Спокойно. Один — никто не мешаешь. И начинаешь распевать: «Кукушачки, шерай птушечки! Сястрички-лябёдушки! Примите моё горюшко! Я вам расскажу своё горюшко...» И пойду к белой бярёзочке чинить свою голувушку. «Бярёзонька, сястрица приятна! Прими мои словечки тайные! Никому не расскажу, окромя сей дерева...» А лес одевшись, одето всё, кустики... Хорошо так! Такие листья... Лес высокий: сосна тут, ель, тут бярёза высок раскинувшись. Хоть оно по-летнему время такое ясёлое, но ещё это печально: что живое есть, всё когда-то помрёт. У меня вот мамка помёрла... Вот и начинаешь свою мамку напевать: «Родителка жалкая моя! Никому не расскажу, окромя тебя, своё горюшко! А тебя теперь нетути... Мамка-родителка, красное солнушко! Ничто ж так не пожалеть, никто ж так не приютить, как мамка-родителка...»

А вот на кладбище, было, прийду и голошу: «Мамка-родителка! Я к тебе прийшла. Ня видишь, ты, ня слышишь... Отгукнися, откликнися, моя родителка! Расступись, сырая зяемлюшка, во все четыре сторонушки! Выйди, моя мамка-родителка, ко мне, побеседуем пару словечек...»

А кукушечка кукуеть своё дело, кукуеть и кукуеть. Она понимает, что бяда человека мучаешь... И она только кыхх! — так с ветки на ветку или там с дерева на дерево перелятять и опять «ку-ку!» — перекекыкнются. И далёк уж не отлетает никуда. Только — кыхх! и опять «ку-ку! ку-ку!»... Она вещевница<sup>14</sup>.

Многие информаторы уверяли членов экспедиции, что кукушка не только сопровождает подошедшую к ней плачущую женщину, как это видно из предыдущего описания, но и сама находит в лесу «голубсницу», подлетает к ней, садится на ветку и начинает «подголашивать». Птица воспринимается, таким образом, как подруга по несчастью, «товарочка жалкая», своим присутствием приносящая человеку облегчение, она понимает, что «беда человека мучает», и потому «не отлетает никуда», она не только «вещевница» — посланница из «далёкого далёка», но и утешительница в горе.

В связи с тем что период кукования, как и пение любой птицы, ограничен весенне-летним сезоном, именно этот календарный период — «от Ягория до Петра» — и является периодом наиболее активного исполнения необрядовых голошений в исследуемом регионе. За десять лет (1971—1981 гг.) экспедиционной работы на территории русско-белорусского пограничья нами было зафиксировано на магнитофон 49 необрядовых плачей. Некоторые из них записывались в естественных условиях: в лесу, на болоте, в поле, во время сбора ягод или грибов, при просушке сена на дальнем лугу. Большинство же плачей записывалось в избе, когда исполнительница оставалась наедине с фольклористами. Наше вынужденное присутствие, конечно сковывало плакальщицу, присутствие же родных или соседей почти всегда приводило к отказу голосить — «люди осудят, оговорят». Исполнять голошение «с кукушкой» при свидетелях по существующей традиции считается непривычным и неприличным — это грубое нарушение этических и эстетических норм бытования этого самого интимного из всех фольклорных жанров. Чтобы преодолеть сильнейшее внутреннее торможение исполнительницы, вызванное нашим присутствием, мы прибегали в трудных ситуациях к имитации кукования, тем самым вызывая к жизни условно-рефлекторную реакцию женщины на голос кукушки.

Ниже публикуется несколько образцов необрядовых плачей в виде расшифровок с магнитофонных записей<sup>15</sup>. Все напевы представляют собой свободные варианты типичной для исследуемой традиции общей музыкальной формулы голошения как в обряде, так и вне его, здесь, однако, крайне индивидуализированной (что как раз характерно для необрядовой, индивидуальной версии напева).

К чертам местного стиля голошения можно отнести: крайнюю экспрессивность интонирования, акустически разорванного на два регистра; обостренность ритма; неустойчивость метра; ладовую и структурную разомкнутость формы; предельно короткое дыхание фраз, подчеркнутое обрывами, резкими падениями голоса в нижний регистр часто в середине слова. В верхнем «этаже» напева выделяются кварто-секундовые интонации, звуки нижнего «этажа» часто исполняются неточно, переходя в сферу речевого интонирования. Всем голошениям свойственно нетемперированное звучание и тенденция к постепенному завышению мелодического строя (это особенно заметно в первых четырех плачах, записанных в натуральных для исполнительницы условиях — вне дома). Чем дольше длится голошение, тем все более учащается мелодическое дыхание, обостряется ритмический рисунок фраз и все явственней проступает оголенность крика, с которым, по-видимому, генетически связана плачевая интонация данного типа. Секрет архаической неразвитости и многовековой стабильности подобного интонирования, очевидно, заключен в сакральном и магическом смысле звучания самого напева.

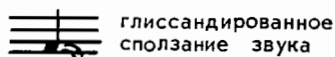
В расшифровках используются условные обозначения, не принятые в классической нотации:



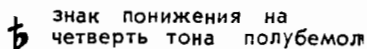
звук приблизительной  
высоты



знак повышения на  
четверть тона полудиез



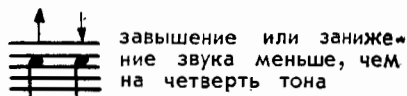
глитсандированное  
сползание звука



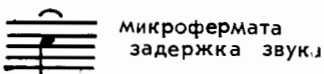
знак понижения на  
четверть тона полубемол



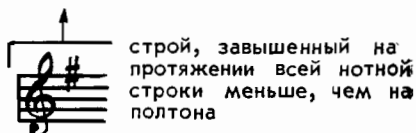
вибрация звука



завышение или заниже-  
ние звука меньше, чем  
на четверть тона



микрофермата  
задержка звук.



строй, завышенный на  
протяжении всей нотной  
строки меньше, чем на  
полтона

Рамки статьи не позволили поместить более двух-четырех нотированных строк каждого примера, снять же зафиксированные с помощью магнитофона комментарии плакальщиц к исполнению ради экономии места не представляется возможным, так как в них удивительно точно и емко обрисованы и настроение голосящей, и обстановка, способствующая голошению: это та абсолютная правда, без которой нам, глядящим на фольклорную традицию со стороны, не понять ее сути.

## 1

Анастасия Протасовна Старовойтова (1888 г. рожд.) рассказывала нам о гибели единственного 18-летнего сына на войне, сидя на лавке во дворе и повернувшись лицом к озеру, на берегу которого стоит ее дом. Чуть ниже, у самой воды, виднелась банька (за ней обычно «хоронится» Анастасия Протасовна, «разговаривая» весной с кукушкой). Плач ее после долгих наших уговоров вылился, наконец, из прозаического пересказа текста голошения и тут же оборвался, перейдя в речитацию на ритмической основе напева:

«... И пришлось во как: ён не прилетеў и не пришёў. На сколько? На три деньки зайшёў, и то опять скорей на смерть яго послали, и всё. Там и... ну, я не знаю, можа ж через неделку мне прислал письмо, можа ж быть, и раньше, что, мама, моя часть вышла, пока я дома был, и теперь меня пелемётчиком поставили. Ну и всё. Через несколько время мне извещение: погиб Вася... Ну и всё, и больше ничего... (Весной, как кукушка с того берега из лесу заголосить, пойду к озеру, за баню, там схоронюсь и по-



говóрю с ей. Ну как?) Ну, милая кукушечка, ну шерая! Ну ты ж прилятела с таким жалким голосоцкым... Сядь ко мне поближе да Расскажи мне; може, ето сынок мой прилятел, а не кукушечка... Ну что, еще говорить?.. (ну, каким голосом.. Я ж не вытану — расстроюсь...) <sup>16</sup>

Ми-лый мой сы-но-к Ва-сю-тка! Ой! Ой! [не могу...]

Ти-ня ты же-то на е-той бя-рё-заньке си-дишь?

И-ня ты же-та мне востынку та-ку-ю го-во-ришь?

Ой, жалостную ... ой...

Обрадуй, мой сынок,

моё сердечушко и мою головушку  
своим словечушком, своим голосочкым!

Ну, милый жа дятёночек!

Подкатись ты ко мне

или сизым селезенюшкым,

или подляти ты ко мне белым лебедем!

Расскажи ты моей головушке всё  
и послушай жа ты мои словечушки,  
что я буду тебе говóрить!

Мой милый сынок жалкий!

Приляти, мой дитёночек ко мне поближе!

Неужели ж ты не слышишь моего голосочка?

Неужели ж ты не понимаешь мои словечки?

Сынок мой миленький,

приляти ко мне поближе!..

Ох, моя дятёнок жалкий, сердешный...

— Ну, и ещё... Ну и что ж я вам еще буду говорить, миленькая моя?..

## 2

Аграфена Дмитриевна Трофимова (1897 г. р.) потеряла на войне двух сыновей и мужа — «удалую головушку» («прошел две войны — гражданскую и финскую, — а с третьей не вернулся»). Осталась одна дочь, живущая в Архангельске. Там Аграфена Дмитриевна проводит зиму, ранней весной возвращается в родную деревню, где осталось всего четыре двора (в каждом по старику) — «лес подступил к воротам». По свидетельству соседей, А. Д. Трофимова почти каждый день голосит во дворе. Здесь, сидя на крыльце, она исполнила свой плач-проклятие Гитлеру не только от себя, но и от имени всех «добрых людюшек» и «маленьких детушек-сиротушек, таких горьких и несчастных» <sup>17</sup>.

«... Вясной их (кукушек) в лясу много. Яны и на деревню летают куковать... Я во дворе и везде плакала, одна оставши. Прощу, чтоб яна слятала...»

2.  $\text{♩} = 116$

Не ку-куй ты мо-я се-ры-я ку-ку-ше-чка!  
И с(ы)-ля-тай ты на е-ту чу-жу-ю да-львы-ю сто-ро-ну-шку!  
И ры-зы-щи ты там мо-и-х ми-лых де-ту-шек!

Не прилят ли яны с тобой... моя дробная пташечка?  
(«Проклятый Гитлер, что наделал? Усю жизнь загубил...» *Плачет.*)  
И слятайте вы на е...ту чужую сторонущку!  
И расскажите вы там... моим милым детушкым,  
как мне без их тижалёшенько!  
Пусть, уж я думала, что ... мои милые детушки  
будуть мне помогушкой...  
(«Ну, не могу, милые...»)  
Милые мои... жалкие детушки!  
Я же усё думала, что вы... прилятите  
с етой чужой, дальней сторонущки,  
что вы усё тогда разведёте  
мое большое горюшко  
и мою большую... вяликую скукушку!  
А я ж не могла... вас дожждаться,  
мои милые детушки!  
Как вы погибли... на етый чужой... дальней сторонущке!  
Либо где валяются... ваши буйные головушки,  
либо у етых тёмных лесочушкых  
и на широких... чистых полюшкых!  
Ох, милые мои... соколочки ясные... молодёшенькие!  
Такие ж вы были умильнёшенькие,  
мои милые детушки!  
А никогда ж... я теперь ня ўвижу.. ваших слядочушкыв!  
(«Не могу...»)  
Ой, а заросли таперь.. уже ваши тропиночки,  
откуда вы б лятали.. мои милые детушки!  
Ой, заросли же усе... таперь ты дороженьки!  
(*Плачет.*)  
Ох, я ж и не видала... и не 'тправляла вас, мои милые детушки!  
Ох, как вы лятели... на ето вяликое страшное дело!  
(«Можно про Гитлера сказать?»)   
А етот проклятый Гитлер!  
Ой, через яго... такое вяликое горюшко!

Ой, усеx погубил... ён... ой, моих милых детушек  
и мою уда́лую головушку!  
Ох, какая ж я осталась... одна оди́нёшенькая  
у етой у своей пустой.. тёплой изобушки!  
Ой, ниоткуль ж вы ня прилятите... мои соколочки ясные!  
Ой, погубил ж ён много... добрых лю́дюшек  
и таких молодёше́ньких,  
и усе страдали з-за яго... з-за етого прб́клятого Гитлера!  
И погибали ма...ленькие детушки,  
как ён много оста...авил нам сиротушек,  
ой, таких горьких, бяссчастливых, ой!  
Ой, как я никогда не могу забыть... етого большого горюшка!  
Ой, усе́ ж яно со мной... и на моём ретивом сердечушке!  
Ой, тогда я ето горе толь...ко пере́нясу,  
как сама лягу у сырую зямельюшку,  
тогда только ня бу...дет болеть моё ретивое сердечушко!  
Ой, как же я много приняла... вяликого горюшка  
без своих милых детушек... и без своей удалой головушки!  
Ой, как же ён усе́ долго был... на етых война́х проклятых, ой!  
И положил свою буйную головушку!  
И я ж ня знаю, где и яны, ой —  
ли яны похороненные, мои буйные головушки,  
либо яны так и валяются...  
(«Ой, ой, не могу!..»)

### 3

Ефросинья Никитична Мельникова (1894 г. р.) голосила на болоте во время сбора ягод. Темп, ритм и фразовое дыхание напева были явно связаны с рабочим движением: наклон — выдох, оконча́ние фразы, пауза, и выпрямление — начало и кульминация фразы. Запись частично пострадала от большого количества шумов и помех, вызванных нашим передвижением по болоту с магнитофоном в руках вслед за сборщицей ягод. В дальнейшем Ефросинья Никитична, перечисляя свои жизненные потери и несчастья, настолько расстроила сама себя, что бросила бидон с ягодами, села на кочку и целиком отдалась своим горестным эмоциям. Этот раздел голошения оказался наиболее пригодным для нотировки. Текст расшифрован не полностью — пробелы в нем вызваны невозможностью даже при живом слушании плача понять некоторые слова из-за предельно завышенной тесситуры и крайне напряженного интонирования <sup>16</sup>:

...Кукушечки, мои любые детки!  
Чего же вы, мои дятёнки жалкие, ой,  
дуже приятные дочушки, не кукуете?  
(. . .)  
Мамка ты моя, родная родителка!  
Зародила ты мене, моя родителка,  
на горе вяликое... ой!  
Лучше бы ты мене, моя родителка жалкая,  
маленьку положила... ой!

Пусть бы мою невредимую головку никто ня ўидел!  
Пусть бы про мене добрые люди, родители жалкие,  
дюже не ведали.. ой!

(«Ой, дятёнок жалкий мой, больше не могу...»)

Кукушечка шерая, жалкая!

Как же ты дюже й всё жалостливо... куковала... ой!

За кем же ты, моя кукушечка... далёко летела всё?

Мы ж таперика твоего голбска... ни разу ня ўчуем,

ня ўвидим до тёплого лета... ой!

(«Я больше не могу...»)

Детки мои милые, любые... детки приятные... ой!

Куда же вы, любые, разлетелись по белому свету... ой!

[нотный пример № 3, см. стр. 170]

Сынок(ы) любимый, дятёнок дюже желостливый...ой!

Сынок мой, Мишенька... ой!

Твои милые, дюже любые... вьются кудри.. ой!

И пойду я с дюже любого... с чистого полюшка... ой!

И ня учую же я твоего голоска... ой! твоего ласкового ... ой!

И ня сядись ты на моё горюшко... дюже вяликое... ой!

на мою досадушку... ой!

И не туши моё дюже великое горюшко... не разговбри!

Не шуми ты, мой дятёнка любимый... худенький, несчастливый, ой!

(«Ой-я, божа мой, всё, не могу боле — расстроилась...»<sup>19</sup>).

Следующие два примера демонстрируют разные версии плачевой формулы, принадлежащие одному исполнителю и зависящие от разных условий голошения.

#### 4

В первый раз Анастасия Сергеевна Иванова (1915 г. р.) голосила перед нами на лугу, около только что собранного стога сена (в благодарность за нашу помощь в работе). Она просила у кукушки сизы крылушки, чтобы «слетать» к сыну-вдовцу, и упрекала умершую невестку — «ластужку», «жалкую жаленюшку» за то, что та «кинула своих дробных деток коло дробного княженьки» — молодого мужа, неопытного отца. Текст публикуется в отрывках по причинам, указанным в пояснениях к предыдущему примеру<sup>20</sup>:

4.  $\text{♩} = 152$

А мо-я го-ло-ву-шка ай дю-же го-ри-ка-я  
ай за-ро-ди-ла-ся! А по-йду-тка-я сн-я су-свой го-рю-шко  
 $\text{♩} = 120$   
у чи-сы-ты-я по-лю-шко у те-мный ля-со-чек!

3.

$\text{♩} = 412$

А до-чу-ш(о)ка ку-шка, дя-т(ь)лок а и мой ду-же жа-ло-стный! ой...  
 А слу-жа мн(я) ми-ла-я ду-же люб(я) а ду-же при-я-тна, ой...

8.

$\text{♩} = 444$

Ку-ше-чка, ше-ры-я лгу-ше-чка! Ку-ше-чка, пе-ву-шка!  
 И при-ля-ти, ку-ше-ли-ка, по-бли-же! Сядь, ку-ше-чка, по-ни-же!

11.

$\text{♩} = 498$

Ми-ла-я же мо-я а ду-же жа-лка-я ше-ры-я ку-ше-чка!  
 Как жа ты ду-же а по-д(ы)л-те-ла из чу-ж(ь)й сто-ро-ну-шки?  
 Что ж ты-ка с-то ко мне бли-з(е)сь-нько по-д(ы)л-те-ла на бе-лу-бя-ре-зку?

Ти ня ўвижу я тама-ка... серую пташечку...  
 Попрошу-тка я у ей... сизые крылушки!  
 А слетала бы я всё к любимому... жалкому сыночку,  
 а жалкому ж, родному... родному й кровному!  
 Расспрошу-тка я яго... яго головушку, ой!..  
 (...) люблю (...) горькую... головушку й бедную, ой!..  
 А если бы (...) в мене были сизые крылушки,  
 летела бы к им каж(ы)дый дянёчек, ой!..  
 Милые вы, любовые, ой... добрые людицы!  
 Раздайтесь же вы, расступитесь, ой-я!.. на все сторонущи!  
 Ой-я, пропустите-ка ко мне... ой-я!  
 Ой-я, ко моей головушке... ой-я! мою невестушку,  
 невестушку-ластушку... ой-я, ластушку чернобровую, черноокою... ой-я!  
 Ой-я, и милое... мое дитятко жалкое... Светлана Васильевна!  
 Кинувши ты коло яго... своих дробных деток,  
 ой-я, коло дробного княженьки!  
 А разойдитесь-ко, ветры буйные!  
 Ой-я, расступайтесь, пески жёлтые!  
 Ой-я, выпустите-тка ж вы мою жаленюшку  
 на буйное светлое горюшко!  
 Ой-я, так бедная я народилася,  
 с ней не наговорила.  
 Ой-я, милая моя, любовая... жалкая жаленюшка!  
 А прилятай-ка ты на нашу... родимую сторонушку,  
 ой, хоть на годочек... один разочек... ранней весной!  
 Ой-я, садись-ка ты на нашу белую... бярэзу кудрявую!  
 Ой-я, любуйсь жа ты-ка на нашу широкую,  
 широкую улушку... ой-я! на наше живенийца!  
 (...)  
 А я ж тебе бывало состряюкаю!  
 А ты ж мене всё выкладываешь... про мою семейку,  
 ой-я, да ж про родную... всё ж про кровную!  
 А таперь этко ж я оставалася... одна й единёшенькая.  
 А куда ж я ни пойду, не к кому мне пришатнётся,  
 Не к кому пришепнуться... ой-я!..  
 (Ой-я, хватить!..)

## 5

Второй плач А. С. Ивановой мы записывали в избе, поэтому начало его звучит менее напряженно и более упорядоченно: напев «спустился» на большую терцию и приобрел стабильную однофразовую структуру. Текст голошения прослушивается с начала до конца <sup>21</sup>:

5.  $\text{♩} = 196$

Ой я, по - йду я е го - рю - шка у чи - сты - я по - лю - шко  
а у лес дря - му - иши, а у лес у те - мный!

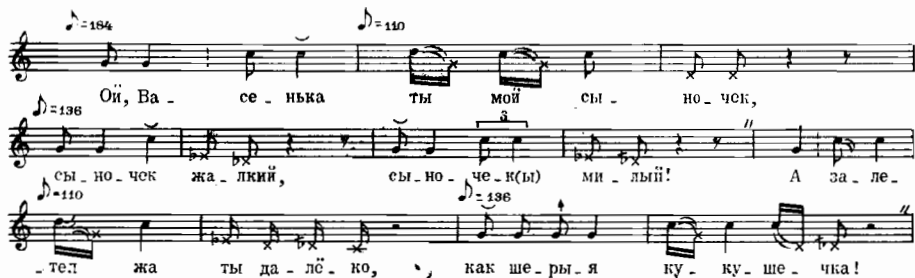
Буду-тка я всё приглядываться,  
буду я прислухиваться  
к шерым кукушечкам и к дробным пташечкам.  
А что моя буйная горькая головушка  
такая горькая!  
Не к кому ж мне пришатнуться,  
не к кому й прихоронуться!  
Ой-я, потеряла я ж усих свбих рбдных,  
усих свбих кровных!  
Милое моё любовое жалкое дитяtko,  
дитяtko Светланушка, дитяtko Васильевна!  
Попросись-тка ты у Господа-бога на божию волюшку!  
Ой-я, попроси-ка ты у сизых пташечек  
а сизые крылушки!  
Ой, приляти-тка ты к моей головушке  
под его времячко!  
Разговори-тка ты мою буйную головушку  
на ето времячко!  
Ой-я, погляди-тка ты на своих на дробных,  
на дробных детушек!  
Ой-я, как же яны за ето времячко  
ай, дуже настрадалися и нагоревалися!  
Ой-я, по бблбому, по белбому свету  
уси поразъехалися!  
Ой-я, нигде ж яны свою родителку  
таперя не увидють!  
Нигде ж яны твоего голосочка,  
Ой-я, нигде не учють!  
(Ой-я, ой-я, божа мой милостливый, праведный!..)

6

Татьяна Дмитриевна Чупехина (1908 г. р.) сидела перед кутом и, глядя на висающие под божницей фотографии погибших на войне братьев и умершего два года назад сына, рассказывала о голошении «с кукушкой». Она призналась нам, что часто, будучи дома одна, «плачет голосом» перед фотографиями <sup>22</sup>:

«... Пойду я корову доить (в поле) и так плачу тады, так плачу...  
Ну, як помёрли яны, братцы мои ети, так я не могу — я ж не ездила их хоронить далёко — так я тады плачу. Кукушка кукуеть, а я тады плачу: «Кукушка моя милая! Как ты ко мне жалко ку-

куешь!» Тады плачу, шеўши: «Кукушечка моя шерая! Как ты кукуешь жалко! Ти ня браты ето мой прилятели?» (...) А яна так кукует, ой-я, будто назло. А я тады, шеўши, плачу. Бабы броят на мене, караул кричат. Кукушка в мае кукует. Ой, как кукует! А вы ни рази не слышали? Так кукует! Тады цвяты цвятут! Всякие цвяты цвятут, божа мой, божа мой... Наш Вася, сын вот этот вот (*показывает фотографию*), как помёр 11 мая...» (*Плачет*).



Музыкальный фрагмент с нотами и русскими текстами:

Ой, Ва - се - нька ты мой сы - но - чек,  
 сы - но - чек жа - лкий, сы - но - че - в(ы) ми - лый! А за - ле -  
 - тел жа ты да - лё - ко, как ше - ры - я ку - ку - ше - чка!

Ня прилятишь ты к нам тяперя... тяперь ни разу!  
 Ня ўвидим жа мы тебе... ай, ня ўвидим ни разочку!  
 А как же ты на нас рассердился... на нас разобиделся!

(...)

Братец ты мой родный, братец Вася!  
 Как мне тебе жалко, ты мой братец родный!

(...)

Как ты на нас рассярдился!  
 И ни разу ты к нам тяперя не прилятишь  
 шерой кукушечкой!

(...)

И улетел ты далёк от нас,  
 как крас(ы)ное солнушко высоко!  
 И ох, ты мой братец, братец Митя!

(...)

И залетел ты высоко... как солнушко красное...  
 за крутую горушку!

И залетел, как птушечка... шерая кукушечка!

7.

Двенадцатилетний сын Александры Анисимовны Шумаркиной (1920 г. р.) утонул в дальнем озере за несколько лет до первой встречи ее с фольклористами. С тех пор Александра Анисимовна ежегодно в сезон кукования ходит на болото за деревней и, повернувшись в сторону озера, «говóрит с кукушкой». Плач записан в избе при большом стечении народа — единственный случай в нашей собирательской практике (только что закончилась общая беседа о свадебном ритуале, отзвучали свадебные песни и плач невесты в исполнении А. А. Шумаркиной). У Александры Анисимовны по-молодому силь-



Плач звучит в типичной для местного стиля напряженной манере интонирования, поэтому и строй его и особенно верхний интервальный скачок характерным образом «плавают» в звуковом пространстве 27:

[нотный пример № 11, см. стр. 170]

Ти ня ты ль ето моё жалкое... раз(ы)любвое  
ой, дуже дитятко?  
Ти ня ты же ето подлятело... с чужой сторонушки  
всё шерой кукушечкой?  
Подляти-ка ты ко мне близёшенько  
под моё вокошечко!  
Расскажи-тка ты про своё про всё  
вяликое горюшко!

«Ну й вот, матка, може, ваша горюеть по вас, а вы где-то на чужой стороны. И матка выйдеть и горюеть, и плачеть: «Подляти, моя дочушка, ти ня ты ето шерой кукушечкой ко мне подлятела! Ти ня ты ето мне всё рассказываешь?» Ето так голосють, как кукушечка кукуеть...»

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Информацию об экспедициях музыкального училища им. Н. А. Римского-Корсакова при Ленинградской консерватории см.: Советская этнография, 1979, № 6, с. 157—158. Краткую историческую справку об исследуемом регионе см.: Усвяцкий свадебный ритуал в его современном бытовании.— Советская этнография, 1980, № 1, с. 80.
- 2 А. Я. Кириенок, 1906 г. рождения, д. Шмони Городокского р-на Витебской обл.
- 3 Зап. 9 июля 1978 г. в дер. Удвяты Усвяцкого р-на Псковской обл.
- 4 Плач исполнялся на «отправинах» в мае 1971 г. З. П. Громовой (1897 г. р.) Зап. 9 июля 1971 г. в пос. Усвятцы — кассета 5, дорожка «б», № 12, в дальнейшем — 5612.
- 5 Зап. 14 июля 1973 г. на похоронах А. П. Купченко в д. Кошкино Усвяцкого р-на Псковской обл., кассета 12.
- 6 Зап. 21 июля 1976 г. в дер. Украинце Витебского р-на Витебской обл. от М. Т. Игнатьевой (1903 г. р.) — 23626.
- 7 Последняя информация об обязательном хождении невесты-сироты на кладбище получена 5—12 ноября 1981 г. в Куньинском р-не Псковской обл. от жителей деревень Булавкино, Войлово, Кресты, Прихабы, Рогатки, Усмынь.
- 8 Зап. 6 июля 1976 г. в дер. Стыкино Усвяцкого р-на Псковской обл. от Е. Ф. Лебедьковой (1907—1980) — 30а2.
- 9 Зап. 21 июля 1973 г. в дер. Стеревнёво Усвяцкого р-на Псковской обл. от А. Т. Челикиной (1898—1979) — 18а9.
- 10 Зап. 17 июля 1976 г. в дер. Барки Витебского р-на от М. И. Волковой (1907 г. р.) — 18а29.
- 11 Зап. 9 июля 1976 г. в дер. Шлыки Витебского р-на Витебской обл. от Е. М. Титовой (1918 г. р.) — слуховая запись.
- 12 Зап. 18 июля 1975 г. в дер. Городец Усвяцкого р-на Псковской обл. от М. М. Салтыковой (1902 г. р.) — 22628.
- 13 Зап. 10 ноября 1981 г. в дер. Кресты Куньинского р-на Псковской обл. от А. Д. Корпусовой — 26а2. Братья А. Д. погибли на войне, Матвей и Осип — умершие мужья.
- 14 Зап. 8 июля 1971 г. в дер. Церковище Усвяцкого р-на Псковской обл. от Н. Ф. Максименко (1911 г. р.) — 2а21.

ный, красивый голос, она неторопливо и свободно выводила мелодию голошения в песенной манере, пока не заплакала (начиная с пятой строки) и вскоре прервала исполнение («Ой, я не могу больше!»). Все присутствовавшие женщины заплакали при первых же звуках голошения <sup>23</sup>:

7.  $\text{♩} = 80$   $\text{♩} = 60$



И вы, шеры е ку ку шерки!  
И что ж вы перестали ку ку вать?  
И вы, мелки пта шерки и не стали шербетать?  
И ра злю би мый мой дя те нык при я тный!  
И что ж ты так от ме не у ле тел?  
И ты так на ме не ра ся рди лся:  
ня дно го сло ве чка не мо лвишь со мной...

## 8

Мария Игнатьевна Лапа (1923 г. р.) — женщина тихая, застенчивая, лирического склада души. Поэтому и плач в ее исполнении приобрел черты лирической песни: эмоциональную сдержанность, ладовую и высотную устойчивость, замкнутую форму текста. Расстояние между верхними и нижними «этажами» напева сузились до октавы, причем звуки нижнего «этажа» «материализовались», став высотно определенными. Весь плач звучит в удобном для певицы среднем регистре <sup>24</sup>:

[нотный пример № 8, см. стр. 170]

А сядь, кукушечка, на моём дубочку  
и да на самом же нижнем сучёчку!  
А я ж к тебе подойду доже близень-  
ко,  
а я ж спрошу тебе всё тихенько:

ти не моя ж это мамка, мамка рбдная  
прилятела шерой кукушечкой?  
И приляти, кукушечка, поближе!  
И Расскажи, кукушечка, потише!

## 9

Плачи 9 и 10 отличаются от всех предыдущих тем, что обращены они к живым людям: один к непутевому мужу, другой — к уехавшему учиться внуку. Обе записи сделаны в избе.

Ольга Федосеевна Сергеева (1922 г. р.) — известная народная певица, песни ее записаны фирмой «Мелодия» на три пластинки. В репертуар певицы входят самые различные фольклорные жанры, и все, что она поет (в том числе и плачи), приобретает в ее устах особую, чисто сергеевскую манеру звучания: плавное, мягкое, свободное интонирование, насыщенное большим количеством слоговых распевов и всевозможных мелодических и ритмических украшений (мелизмов), подчеркивающих импровизационную свободу и некоторую изысканность исполнения <sup>25</sup>.

9.  $\text{♩} = 184$



Дру - жо - к(ы) мо - и, На - у - мо - вич!  
 Что же е - то ты ра - зо - би. дел. ся  
 на мо - ю го - ло - ву - шку?  
 Что же е - то ты ра - сся - рдк - үся  
 с(ы) - во - и - х(ы) на де - ту - шек?

Что ж это ты ни 'дного словечушка  
 мне не говоришь?  
 Что же мне ты не советуешь,  
 как мне жить с дробны детушкам?  
 Головушка, ой, моя горькая!  
 Головушка, ой, несчастливая!  
 Отгукнися ты мне, откликнися!  
 Посоветуй ты мне, Расскажи,  
 как мне этих детушек... определить?  
 Моя головушка одинокая всё горькая!  
 А не к кому мне головушку... свою пришáднуть.  
 А не с кем же мне посоветываться,  
 и не с кем же мне поговорить:  
 а нетути же у мене... сестриц(ы) рóдных,  
 ай, нетути же у мене... братцев жалких!  
 А братцы же у мене — кусточки... только зялёные,  
 Сестрицы у мене... бярёзы белые.  
 Коло моей головушки... людцы чужие,  
 яны мою головушку... только осудють-оговорють.  
 И полюшки мне незнакомые,  
 дороженьки усё далёкие.  
 Ой, только же у мене остались детушки дробные!  
 Подружка только у мене... шерья кукушечка!

Ой, только я ей поговорю... про своё горюшко!  
 А только я ей расскажу... про своё несчастийце!  
 'тгукнись ты, откликнись... дружок Наумович!  
 Скажи ты хоть одно словечушко... моему сердечушку!

10

Екатерина Андреевна Нажиганова (1900 г. р.) согласилась го-  
 лосить лишь под искусственное кукование. Исполненное «точечным»  
 сольфеджийным звуков «ку-ку!» в виде темперированной большой  
 терции дало настройку плакальнице для точного интонирования  
 скачков на «пустые» интервалы чистых кварт и квинт, в сумме даю-  
 щих чистые октавы. Благодаря постоянной фоновой поддержке чи-  
 стота интервалов и абсолютная высота строя сохраняются до конца  
 голошения <sup>26</sup>:

10.  $\text{♩} = 204$

Что же ты, мо-я ку-ку-ше-чка ку-куйшь? [нет, я не смогу...]

Ку ку! Ку ку! Ку ку! Ку ку!

И не у-стре-ти-ла ты мо-е-го вну-чка сря-ди до-ро-же-ньки?

И что же ён тебе там отвечал,  
 как ему было скучно  
 уезжать от своих родных родителей.  
 («Не могу я, детки...»)  
 Скоро ли я с тобой встречусь на своей пути,  
 на своих дороженьках?  
 Охти, как же скучно тебе было 'тправлять  
 и отправлять одинёшенького... дитятко любимое!  
 И дождусь ли я тебе, не приклонивши свою головушку,  
 чтобы мне с тобой встретиться?  
 Хотя ты у меня неотказный, неответный,  
 мне всё было хорошо, весело (с тобой).  
 Любимый внучок приятный! Дитятко умильное!  
 Охти, как же мне будет скучно одинёшенькой!  
 Никто не подойдет ко мне... к тесовой кроватишке!  
 («Ой, детки мои! Не могу...»)

11

Уникальность последнего примера заключается в том, что он был  
 вызван к жизни необычным поводом. Это плач, исполненный На-  
 тальей Осиповной Пилант (1914 г. р.) на крыльце ее дома при про-  
 щании с нами, как бы от имени матери одного из фольклористов, как  
 бы горюющей о том, что «дитятко» ее «где-то на чужой сторонке».

- <sup>15</sup> Все расшифровки выполнены мною, за исключением последнего примера, нотированного Л. Мунтян (в моей редакции); запись и расшифровка текста плача № 5 сделаны Л. Л. Ивашевой, нотировка моя. — *Е. Р.*
- <sup>16</sup> Зап. 8 июля 1972 г. в дер. Заголодые Усвяцкого р-на Псковской обл. — 4626. Слова, взятые в скобки, — из разговоров в промежутках между записями на магнитофон.
- <sup>17</sup> Зап. 28 июля 1981 г. в дер. Огороды Торопецкого р-на Калининской обл. — 17г43.
- <sup>18</sup> Зап. 6 июля 1971 г. в дер. Калинки Усвяцкого р-на Псковской обл. — 8а1.
- <sup>19</sup> Обращение к младшему сыну, с которым Е. Н. живет вместе, вызвано тем, что он обычно бранит мать за голошение в лесу. В 1977 г. сын перевез свою семью в соседнюю деревню Савино (1,5 км от теперь уже не существующих Калинок), у Е. Н. появилась потребность каждый день ходить в лес в сторону родной деревни и там исполнять плач-воспоминание по «кровному местичку», где она родилась и прожила всю жизнь. Такой плач мы записали от Е. Н. Мельниковой в январе 1978 г.
- <sup>20</sup> Зап. 8 июля 1971 г. в дер. Савино Усвяцкого р-на Псковской обл. — 13а13.
- <sup>21</sup> Зап. 6 августа 1973 г. в дер. Савино — 20а7.
- <sup>22</sup> Зап. 10 ноября 1981 г. в дер. Кресты Куньинского р-на Псковской обл. — 26а3. Текст публикуется с сокращениями.
- <sup>23</sup> Зап. 20 июля 1975 г. в дер. Коровницы Усвяцкого р-на Псковской обл. — 29618.
- <sup>24</sup> Зап. 11 июля 1976 г. в дер. Молитвино Усвяцкого р-на Псковской обл. — 13а7.
- <sup>25</sup> Зап. 9 ноября 1972 г. в дер. Церковище Усвяцкого р-на Псковской обл. — 9621.
- <sup>26</sup> Зап. 20 июля 1973 г. в дер. Каменный Городец Усвяцкого р-на Псковской обл. — 15а7.
- <sup>27</sup> Зап. 9 июля 1973 г. в дер. Луговино Усвяцкого р-на Псковской обл. — 7621.

## ЭПИКА ПОЛЕСЬЯ ПО ЗАПИСЯМ 1976 Г.

*Ю. И. Смирнов*

В июле 1976 г. состоялась очередная этнолингвистическая экспедиция в Полесье. Ее участники побывали в восточной части Брестской обл. Группа Р. Агеевой работала в селах Хоромск и Рубель Столинского р-на. Группы Т. Тюриной и А. Гуры первую половину июля провели в соседних селах Бостынь и Велута Лунинецкого р-на, а вторую половину месяца — также в соседних селах Новый Двор и Камень Пинского р-на. Автору этих строк удалось поработать только в Бостыни, Велуте и Рубле.

К началу экспедиции было разработано множество программ (вопросников), охватывающих самые разные сферы народной духовной и материальной культуры, правда, в меньшей степени фольклор, а большей — верования, обряды и собственно производственную деятельность, так что каждый участник был вооружен по меньшей мере одной собственной, помимо одной-двух «чужих» программ. Сама экспедиция по существу превратилась в полевую апробацию всех этих программ, и автору этих строк, нечаянно оказавшемуся в роли руководителя экспедиции, естественно, пришлось принимать участие в апробировании программ как ради того, чтобы помочь менее опытным участникам, так и для того, чтобы самому убедиться в той или иной степени их действенности. Кроме того, мы записывали календарно-обрядовые и даже свадебные песни, вели опрос по своей программе о змее. Все это требовало больших затрат экспедиционного времени и послужило одной из причин того, что по числу записанных текстов на интересующие нас сюжеты экспедиция 1976 г. оказалась наименее удачной.

Вместе с тем, по нашим впечатлениям, в Бостыни и Велуте песенная традиция, в особенности в пределах интересующих нас сюжетов, выражена довольно слабо, а в Рубле наиболее значительную часть репертуара занимают коротенькие обрядовые песни и поздняя лирика. В этих селах нам не встретилось и по пяти певцов с репертуаром в 15—20 сюжетных песен. Здесь следовало бы поэтому вести опрос как можно большего числа людей, чтобы таким образом получить побольше записей, но мы не располагали временем для этого.

Так благодаря стечению обстоятельств и получился внешне парадоксальный итог: по числу зафиксированных сюжетов и их разновидностей поездка 1976 г. практически повторяет результаты предшествующей экспедиции, а по количеству записанных на эти сюжеты текстов уступает ей на целую треть. Иными словами, объ-

ефективно — поиску сюжетов мы отдавали предпочтение перед поиском вариантов и версий текстов.

Среди записанных текстов явных русских форм — 13, польских — 4 (см. *таблицу*). Следовательно, почти четверть зафиксированного репертуара составляют несомненные заимствования из русской и польской фольклорных традиций.

Вероятно, польской по происхождению формой выглядит также песня «Господь и девка, топившая своих детей некрещеными» (в таблице № 5), эволюционно производная от песен типа «Девушка родила сына и бросила в реку (Войтувна)». В прошлом она входила в репертуар нищих и бродячих певцов. Песня чрезвычайно популярна у поляков и эпизодически записывалась у польских соседей: сербов-лужичан, моравян, словаков, украинцев и белорусов. Исключительно широкое распространение песни среди славян, что безусловно тоже показатель ее позднего сложения, наряду с активнейшим бытованием у поляков и значительными текстуальными совпадениями инославянских вариантов с польскими как раз и наводит на мысль о том, что именно поляки явились распространителями этой песни среди своих соседей.

Из 74 зафиксированных в 1976 г. сюжетов и их разновидностей свыше половины, а точнее 42 сюжета, включая заимствования от русских и поляков, в одинаковых или сходных формах были обнаружены во время предшествующих экспедиций (в таблице они отмечены *звездочками*). Повторяемость бытования этих сюжетов в разных частях Полесья несомненно означает, что они принадлежат к ядру общего повествовательного репертуара Полесья по его состоянию на протяжении всего XX в., а если учитывать максимальный возраст наших исполнителей и фактор передачи текстов через поколение, то точку отсчета времени для фиксируемого репертуара можно смело отнести по меньшей мере к последней четверти XIX в.

Набор из этих 42 сюжетов вместе с тем представляет собой наиболее активно бытующую часть полесского репертуара на протяжении целого столетия. Поэтому, экстраполируя, нужно ожидать, что в любом полесском селе при целенаправленном опросе встретятся прежде всего и главным образом именно эти сюжеты. Помимо нашей практики, это подтверждается и опытом собирания сюжетных песен, проведенным Ф. Д. Климчуком: подавляющее большинство сюжетов получено им по нашему прогнозу (см. его публикацию в этом сборнике).

Этот набор из 42 сюжетов, конечно же, нельзя считать предельным для репертуара Полесья. Последующие поездки без сомнения позволят его расширить, в частности, за счет тех сюжетов, которые пока встречались лишь в ходе одной экспедиции.

Подчеркивая общность репертуара для Полесья в целом, мы, однако, постоянно замечали и продолжаем наблюдать большие различия между репертуарами отдельных сел и районов. Так, в 1976 г. в с. Рубель, с одной стороны, и в Бостыни и Велуте — с другой, обнаружено всего 18 сюжетов, представленных одинаковыми или сходными формами, что составляет половину зафиксиро-

ванного репертуара Бостыни и Велуты и чуть более трети — репертуара Рубля. Этот феномен требует объяснения.

Он, очевидно, обусловлен прежде всего несовершенством нашей собирательской практики. Непосильный для нас массовый опрос возможных исполнителей, нацеленный на сплошное обследование, несомненно принес бы более объективные результаты, которые сильно нивелировали бы фиксируемые теперь различия между репертуарами отдельных сел и районов. И все же эти различия одним несовершенством нашей собирательской практики объяснить невозможно.

В ходе опроса по сюжетам, помимо сугубо отрицательных ответов типа «Не чула», нередко приходится слышать и такие ответы: «Чула, але не знаю» или «Знала, але забулася». При этом опрашиваемый человек иногда цитировал несколько не обязательно начальных стихов из текста либо пытался его пересказать, даже называл кого-то из односельчан в качестве знатока песни. Опрошенные лица слышали, но не смогли нам спеть, например, в Бостыни песни «Мазур подговаривает девушку и увозит ее с собой», «Замужняя дочь пустила домой по воде розу». «Девушка чарами возвратила молодца (Еще корень не вскипел)», в Рубле — «Тройзелье», «Сестра не пускала брата к милой» и др. Эти песни для Полесья довольно тривиальны, и тем не менее опрошенные лица соответственно в Бостыни и в Рубле их не знали. Однако такой печальный факт совсем не означает, по нашему убеждению, что в этих селах на самом деле нет людей, которые не знали бы подобных песен. Просто в течение недели при обследовании одного села нам не удалось встретить тех, кто эти песни знает, ценит и охотно распевает.

Мы не стремились к регулярной фиксации ответов типа «Чула, але не знаю» или «Знала, але забулася» и сведений, их сопровождающих, хотя, как это становится задним числом совершенно очевидным, и информация этого рода обогащает представления о репертуарах отдельных исполнителей и сел, а по числу сюжетов в какой-то степени увеличивает общий репертуар Полесья. Предпочтение неизменно отдавалось полнокровным, т. е. активно бытующим у встреченных лиц текстам, и лишь в некоторых случаях, обнаружив знание редкого текста или редкой версии, мы записывали текст в той форме, в какой его мог передать исполнитель.

Складывание репертуара у отдельного лица или в одном селе (районе и пр.), конечно, происходило стихийно и выглядело внешне как проявление субъективных интересов и вкусов. Ответ типа «Чула, але не знаю» явно свидетельствует об избирательности исполнителей, он означает, что опрашиваемому человеку данная песня, даже если ее поют в соседней хате, почему-то не подошла и потому не запомнилась. Ответ же типа «Знала, але забулася» означает, что человек пользовался текстом, быть может, вплоть до недавнего времени, но по каким-то причинам (обычно ссылаются на несчастье в семье или на чрезмерную загруженность изо дня в день) перестал его исполнять и потому забыл. Так вследствие разных причин, зачастую кажущихся совершенно субъективными, образуются ин-



## СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ ЗАПИСАННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Название сюжета	Районы Брестской области			Итого
	Лунинецкий	Столинский	Пинский	
1. Привидение-любовник — проза	1	—	—	1
2. Покойный муж ходит к жене — проза (три версии)	2	1	—	3
3. «Силяч» (Исцеление Ильи Муромца и его борьба со змеями) — проза, русск.	1	—	—	1
4. * Медведь у забытого в поле ребенка	1	—	—	1
5. * Вдова и сыновья-корабельщики	3	3	1	7
* Девушка родила сына и бросила в реку Господь и девка, топившая своих детей некрещеными	—	2	—	2
6. * Божья мать ищет сына и спрашивает о нем у ласточек	1	—	—	1
7. * Мать прокляла дочь	—	1	—	1
8. * Отец прогнал детей из дома	1	1	—	2
9. * Земля не хочет принять к себе девушку-сироту	1	1	—	2
10. * Казаки обманом увезли девушку и сожгли, привязав к сосне	1	1	—	2
* Мазур подговаривает девушку и увозит с собой — польск.	—	1	—	1
Улан ночевал у боярской дочки и грозит увести ее — русск.	—	1	—	1
Девушка едет с казакom и горько разочаровывается (Казак и Кулина)	—	—	1	1
11. * Юрий и цмок (змея)	3	—	—	3
12. * Отчего береза не зеленая	1	1	—	2
Отчего река тихая	—	—	1	1
13. * Сокол просит молодца не стрелять в него	1	—	—	1
Только молодец поймает коня, оседлает его и поедет на охоту	1	—	—	1
14. Змея заклала реку, в которой утонули ее дети — проза	1	—	—	1
Река пересохла по материнскому заклятью — проза	—	1	—	1
* Девушка проклиняет реку, в которой утонул милый — русск.	—	1	—	1
15. * Тройзелье	1	—	—	1
* Девушка пойдет замуж за того, кто достанет из воды ведро	—	—	1	1
16. * Сын не слушает мать и уезжает в поле	—	2	—	2
17. * Брат едва не женился на сестре	1	2	1	4
18. * Братья-разбойники и сестра	1	—	—	1
19. * Сестра отравила брата по совету любовника	—	—	1	1
* Подолянка — польск.	1	1	—	2
* Гриц (Девушка из ревности отравила молодца)	2	1	—	3
Девушка из ревности отравила молодца	—	1	—	1
Девушка отравила молодца + Наказ похоронить у перекрестка — русск.	—	1	—	1

Название сюжета	Районы Брестской области			Итого
	Лунинец- кий	Столин- ский	Пинский	
20. Жена погубила мужа и держит ответ перед его братьями	1	—	—	1
21. * Сестры провожают брата на войну	—	1	—	1
22. * Наказ умирающего война коню («Ой поля, вы, поля...») — русск.	2	2	1	5
Наказ казака коню	—	1	—	1
Раненый улан и его конь	—	1	—	1
Наказ солдата ворову — русск.	—	1	—	1
23. * Замужняя дочь кукушкой прилетела домой (три версии, включая русскую)	2	—	1	3
* Замужняя дочь галкой прилетела домой	—	3	—	3
* Замужняя дочь послала матери по воде розу	—	2	—	2
Вдова спрашивает у орлов о своей родне	—	1	—	1
24. * Сестра приезжает к брату в гости	—	—	1	1
* Богатая и бедная сестры в гостях у брата	1	—	—	1
Брат убил брата из-за девушки	1	—	—	1
26. Пан Дубровский (Муж на свадьбе своей жены) — польск.	1	—	—	1
27. * Моего мужа коня ведут («Шумит-гудит дубровушка...»)	1	4	1	6
* Моего милого коня ведут — русск.	—	1	—	1
Моего милого коня ведут — польск.	—	—	1	1
28. * Смерть хозяина на обратном пути из похода	—	1	—	1
29. * Солдат просится с корабля домой — русск.	1	1	—	2
Солдат просится с корабля домой + Жена хотела отравить мужа — русск.	—	1	—	1
Солдат просится с корабля домой + Коня улана ведут	—	1	—	1
30. * Невестка стала на поле «былиной» (чернобыльником)	4	3	2	9
31. * Данилуша (Муж губит жену по клевете матери)	1	—	—	1
32. Жена принимала любовника, пока муж ездил на мельницу	—	1	—	1
Муж застаёт у жены любовника — русск.	—	1	—	1
33. Муж покупает корабль и отправляет на нем жену с ребенком («Я поеду в Китай-город на ярмарку...») — русск.	—	1	—	1
34. * Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку	—	3	—	3
35. * Девушка чарами возвратила молодца («Еще корень не вскипел...»)	—	1	—	1
36. Муж губит жену по совету любовницы	1	—	—	1
Муж отказывается топить жену вопреки совету любовницы	—	1	—	1
37. Молодец и девушка обмениваются проклятиями	—	—	1	1

Название сюжета	Районы Брестской области			Итого
	Лунинец- кий	Столин- ский	Пинский	
38. Мать не может спасти утопающую девушку	—	1	1	2
Отец не спасает утопающего сына	—	1	—	1
39. * Мать отравила невестку и сына	2	3	—	5
40. * Соколы будят вдову	1	1	—	2
* Журавли будят вдову	—	1	—	1
41. * Три кукушки у тела убитого	—	1	—	1
42. * Гроб требует тела	1	—	—	1
43. * Три царя одаривают новорожденного Христа	—	2	—	2
44. * Жена-змея	3	—	—	3
45. * Муж-уж	1	2	1	4
Всего текстов	49	68	16	133
сюжетов и их разновидностей	35	48	15	74

дивидуальные различия между репертуарами исполнителей в пределах одного села. И чем меньше собиратель найдет исполнителей в каждом селе, тем разительнее окажутся расхождения в целом между репертуарами сел.

Можно резонно полагать, что в достаточно далеком прошлом жителям Полесья, как и других мест, была в одинаковой степени присуща роль носителей фольклорной традиции. Иными словами, традиция предопределяла стандартизацию субъективных интересов и вкусов настолько, что индивидуальные репертуары совсем или почти совсем не различались между собой: каждый носитель традиции просто был обязан знать обычный, расхожий для его возраста и пола репертуар. Однако в реальной действительности классовых формаций воздействие фольклорной традиции на ее потенциальных носителей, по-видимому, никогда не было единственным, а по мере приближения к нашей современности — все менее становилось и решительным, определяющим субъективные интересы и вкусы исполнителей. Неравномерность процесса отмирания фольклорной традиции еще более усугубила различия между репертуарами отдельных исполнителей и сел. Поэтому общий репертуар полесских районов либо всего Полесья, равно как других мест, может быть восстановлен главным образом путем фиксации повторяющихся от певца к певцу, от села к селу текстов. Те же фольклорные произведения, чье бытование обнаруживается как спорадическое даже в ходе целенаправленного опроса, наверное, нужно считать локальной спецификой, следами ранее существовавшего и более богатого репертуара или, напротив, показателями конкретных связей с исполнителями из иной фольклорной среды.

Как и в предшествующих публикациях, тексты, записанные автором этих строк, не отмечены в примечаниях. Магнитофонную запись осуществляли О. Щуплова, Т. Тюрина, Н. Микоян и некоторые другие участники. Всем им мы выражаем искреннюю признательность.

## ТЕКСТЫ

### 1. «СИЛЯЧ» (ИСЦЕЛЕНИЕ ИЛЫИ МУРОМЦА И ЕГО БОРЬБА СО ЗМЕЯМИ)

У хозяйина буѣ сын, у батька. І значіца вуон слабій буѣ такой. Тріццать лет вуон с постелі не вставаў.

А после вуон, панімаеш, тріццать лет вышло ему, прішло два нішчые, то лічыць ўодін бох буѣ, а другой — Лазарь буѣ. Іўдалі ему воды живое выпіті. Вуон выпіу тоѣ воды і чувствуе, і чувствуе вуон, панімаеш, сам себе. Пытаюцца у яго: «Ну как ты себе чувствуеш сам себе?» А он гаворыць: «Всѣ свет перавэрну».

Так оні далі воды ему зноў, штоб чуть слабей булѣ. Так вот, панімаеш, як выпіў ўже слабейшей, пытаюцца, што, а он ка: «Хорошо, ка, сілу маю очень большую.»

Ну так после оні пошлі, а вуон пошоў своему батьку на сенокос. Маті зарадовалася, панімаеш, што то сын лежаў ўсе годы, стуолькі лет і прішоў на сенокос. А у батька на сенокосе былі пывыгарыванные <огнем> пні такіе. Так он все эты пні як возьмѣ, панімаеш, штук шесть-пять і познісіў, ў кучи понакладаў. Большие такіе, так маті дівуецца: «Што гэта з моім сыном, панімаеш, получилася?»

І после вуон, панімаеш, послалі його, далі ему, панімаеш, грѣшей, шоб он пошоў на базар себе купіл лошадь такую. Лошадь віѣл чоловек до дому ўже, а вуон спросіл у його: «Скуолькі ты хочеш за гэту лошадь?» А вуон сказаў: «Стуолькі і стуолькі», — скуолькі у його денег і булѣ. (А гэта дадено буюгом було йому, деньгі далі ему, і этые самые коня назначилі.)

І вуон поехаў у такее место, шо там ніхто не проезжаў век: ежелі хто проеде тым местом — убітый. Не поезжаў ніхто.

Вуот вуон ехаў тым местом, панімаеш, тудѣю, тою дорогою. На дубе как свістнуў зьмей, так вуон онѣ похлопаў по кѣніку. А вуон свогѣ... копы, панімаеш, такое булѣ, как дал, так зьмей сразу упаў долѣв, с того места, і вуон його ўбіў.

І вуон поехаў і поехаў, панімаеш лі, заехаў неді у пещеру такую. Баба була, назівалася вуона баба зьмея ілі баба... вот не помню, как вуона назівалася, гэта баба зьмея... Пять кілѣметраў ў зѣмлю упускалса вуон туда, сам гэтыт сіляч.

І он ходіў ў кузьню і сделаў семь пудов молота себе такого, булаву такую. І того зьмея потыль біў, потыль біў, пока все семь голов позбіваў.

А дале <так!> зьмей сказаў так: «Как будом: біцца ілі міріцца?» А вуон сказаў: «Будом біцца.» Так он потыль біў, потыль біў зьмея, пока все семь голоў ізьбіў зьмею, все зьбіў.

Тогда уон день отдыхаў, спал. Отдыхнуў і после пошоў, ўстаў, поехаў, куда ему нужно булѣ.

### 2. МЕДВЕДЬ У ЗАБЫТОГО В ПОЛЕ РЕБЕНКА

Молодіца, молодіца жито ой жала, жала й,  
Под копою, под копою дітя ой клала, клала.

Да высочил медведь із лесу, з лесу:

— Йй, молодіца, дітя ой плачэ, плачэ!

- 5 — Медвѣдуюхно мѡй бѡтуюхно, бѡтуюхнѡ,  
Да погляді, подѣржи моѡ ой дітя, і дітя!  
— Ой рад бы я його ой взяті, і взяті,  
Да боюсь, коб не ўдраті, не ўдраті!  
(Да медведь в лес ўтюк.)

### 3. ВДОВА И СЫНОВЬЯ-КОРАБЕЛЬЩИКИ

Семь лет вдовушкой была, два сынѡчки вроділѡ,

Два сынѡчки вроділѡ, ох Івана й Васіля,

Ох Івана, Васіля в Дўнай-речку бросілѡ.

На двенадцатом году вышла вдѡва по водў,

- 5 Стала вдѡва вѡду брать,— стал чалночѡк пріплывать.

Еде Ваня впереді, а Васілѡк позаді.

— Ох ты, маті, мать нашѡ, нѡ што ты нас роділѡ,

Нѡ што ты нас роділѡ, в Дўнай-речку бросілѡ?

### 4. ВДОВА И СЫНОВЬЯ-КОРАБЕЛЬЩИКИ

Ой што гѡто за вдова, сем лет бѡз мужа жила,

Сем лет бѡз мужа жила, мала вѡна два сына,

Мала вѡна два сына — Іванюшу і Васіля,

Іванюшу і Васіля по базару носілѡ,

- 5 По базару носілѡ і две кітайкі купілѡ,

І две кітайкі купілѡ, і два сынѡчки ўповілѡ,

І два сынѡчки уповілѡ, Іванюшу і Васіля,

Іванюшу і Васіля і ў карѡбѡль ўсаділѡ,

І у карѡбѡль ўсаділѡ да й на морѡ пустілѡ.

- 10 Ветер каже: «Утоплю!» А сонце важе: «Просвешчу!»

А сонце каже: «Просвешчу!» А бог каже: «Долю дам.»

А бог каже: «Долю дам.» А цар каже: «Дочку 'ддам.»

У дванадцатом году вышла деўка по водў,

Стала деўка вѡду брать,— стаў карѡбѡль пріплывать,

- 15 Стаў карѡбѡль пріплывать, Іванюша у носу,

Іванюша у носу росчасѡе волосѡ,

Росчасѡе волосѡ, а Васілій у вокне,

А Васілій у вокне і гѡвѡрыть об девѡ.

(А деўка чѣрпала воду на морѡ.)

— Ох ты, деўко молодѡ, ті ты любіш морѡкѡ?

- 20 — Я морѡка не люблю, я за морѡка не пойду;

Я малойчика люблю, за малойчика пойду.

(За своего хлопца!)

А вон ударіў пѣрвыи раз — поліліса слѣзкі з глаз,

Як ударіў другой раз — поліласа кроў горячѡ

По белому лічкў, по вшіванѡму фартушкў.

### 5. ВДОВА И СЫНОВЬЯ-КОРАБЕЛЬЩИКИ

Ой на горцы на крутой стѡял тірон высокѡй,

Із-под тѡго тирѡнѡ вышла вдѡва й молода,

Вышла вдѡва молода й, породила два сына,

- Породила два сына — Іванюшу, Василя,  
 5 Іванюшу й Василя в черный кітай сповіла,  
 В черный кітай сповіла, в Дунай-рѣчку бросила,  
 В Дунай-рѣчку бросила, шчукі-риби просила:  
 Ой ты, рибај і вода, пріми ж мбі два сына,  
 Пріми мбі два сына ж — Іванюшу, Василя!
- 10 Й вѣда каже: «Я приму!» Я риба каже: «Выкіну!»  
 <На> восімнацатом году й пѣшла й вѣва по водѣ,  
 Стала вѣва водѣ брать, і стал карабль пріплывать.  
 Я на тѣму карабці два прекрасны й молайці,  
 Йедын сѣдять у носу й, чѣше й русую ж косу,
- 15 Дрўгий сѣдять узаду ж, поглядѣе й на вдову.  
 — Ой ты, вѣва молода й, выйді замуж за мѣня!  
 — За однѣго сѣма йду, за другого доч даю.  
 — Ой ты, вѣва молода, прімі свбі два сына,  
 Прімі свбі два сына, Іванюшу й Василя!
- 20 Стала плакать і рыдать, свбіх сѣноў й обнимать.

#### 6. ЮРЕЙ И ЦМОК (ЗМЕЙ)

- Да бѣлі ж люді да неверные,  
 Да не веровали господѣ же богѣ,  
 Да поверовали ліхѣму цмоку,  
 Ліхѣму цмоку што день 'брокѣ,  
 5 Што день 'брокѣ да по чѣловекѣ.  
 Прішла же пора до самого царя.  
 Ох царь каже: «Я не выступлю,  
 Я не выступлю і жоны не вышлю,  
 Оно й ж вышлю слугу свою,
- 10 Слугу свою — слічнѣю паннѣ.»  
 — Убірайся, паннѣ, в дорогие шатѣ,  
 В дорогие шатѣ, в золоты перстѣнкі.  
 Паннѣ плаче, убіраецца,  
 Своему же богѣ обічаецца:
- 15 — Я хто же менѣ смерті откупіть,  
 Тое я же тому да на вѣкі веков,  
 Да на вѣкі векѣм і слугою!  
 Зосылав господь сѣятѣго Юрѣя.  
 Сѣятѣй Юрѣй с кѣнем вѣезжае,
- 20 А ліхѣ, же цмок з мора вѣплывае:  
 — Сѣятѣ сѣятѣм, ізъем тебе!  
 — Не зъесі же ты менѣ, ні коня же могѣ,  
 Оно же зъесіш шпагѣ мою,  
 Шпагѣ мою да жалезнѣю!
- #### 7. ОТЧЕГО БЕРЕЗА НЕ ЗЕЛЕНАЯ
- Белая да берозѣнка, чѣму белая да не зеленая?  
 — Як мѣне зеленой быті, прі дорозі стоўчи?  
 По мѣне купцы едутѣ, копытамі да корѣнья бьютѣ,  
 На корѣннѣх огнѣ кладутѣ, на мнѣ гольѣ вянутѣ,

Лісток да й опадвае да на желтый песочек,  
<Да на желтый песочек>, на эзелный грудбчек.

#### 8. ОТЧЕГО БЕРЕЗА НЕ ЗЕЛЕНАЯ

— Белая берозонька,  
Да чому ж ты не зелёная?  
— Ой як жа мне зеленой быти:  
Што повз меня купцы едутъ,

5 Підковкамі корэньці секуць,—  
Голлейко выгінаецца,  
А лістейко бсыпаецца.

#### 9. ЗМЕЯ ЗАКЛЯЛА РЕКУ, В КОТОРОЙ УТОНУЛИ ЕЕ ДЕТИ

Гэта змяя вела свої дэти цераз раку, Сметь-рака́ була, і вона потапіла дэти  
своё у той рацэ, панімаш, і закліяла яé навек вакбм.

Вот вона у нас обросіласа у поле. Горалі, то шше йісь даже сітнікі тые,  
і даже найшлі лодку такую, выварывалі большую, як човен, доскі, што не по-  
гнілі ще доскі.

І вона закліяла раку́. И рака́ засохла. Местамі знаць, а местамі не знаць.  
Кілометра чэтыре ілі пяць <от села>.

#### 10. ДЕВУШКА ПРОКЛИНАЕТ РЕКУ, В КОТОРОЙ УТОНУЛ МИЛЫЙ

Мне не спіцца, не лежицца, сон голоўкі не бероть,  
Ой пошоў бы я до деўчыны, сам не знаю, де живёть.  
Ой попросіў бы товари́ша,— то й това́рыш заведёть,  
Ой, а това́рыш крашче мэне,— вон деўчыну одобьёть.

5 Ой мо́стят мо́сты мостовые да й до мілоі дворца.  
Ой тые ж мо́сты порыву́лі,— мой міленькой потонул.  
— Ой, ой вы ж, хлопцы-рыболоўцы, закіда́йте неводы́,  
Ой да втяга́йте, ўволака́йте мо́го ж мілого з воды!  
Ой як мой мілы́й живой́ буде, буду рэчку прославлять.

10 Ой як мой мілой мэртвой́ буде, буду рэчку проклина́ть:  
«Ой бодай, рэчка, бодай, быстра, 'се й 'черэ́том заросла!»  
Ой вб́йді ж мо́го міленько́го на чужой край занесло,  
На чужой край, на чужой край, на чужую сторо́ну́,  
Ой на чужую сторо́нчку і к француз-корулю́.

#### 11. БРАТ ЕДВА НЕ ЖЕНИЛСЯ НА СЕСТРЕ

Зобраласо козакбвэ  
Да й погналі деўкі ў поле.  
— Да нуте, братцы, мерговаті,  
Озмбм сабэ по девчаті!

5 Сестра брату трапіласа.  
Да взяў её за ручэньку,  
Повйёў её в светлічэньку,  
А сам засеў ліст пісаті,  
А йой загадаў постель слаті.

10. А вона стеле і сілно плаче.  
Прішоў козак да й пытае:  
— Чого ж, деўко, сілно плачеш?

Откуль, деўко, сама родом?

— Ой я роду велико́го,

15 Моя маті богата́я,  
Дев'ять сыноў породіла,  
А десяту дочку швачку,  
А сыны зрослі, в розб'ї пошлі,  
А я одна́я замуж вышла...

20 — Ох бох же менé стеро́х,  
Што с сестрою спать не лéх!  
Хвалім бога, распятаўса,  
Што с сестрою не звенчаўса!

## 12. БРАТ ЕДВА НЕ ЖЕНИЛСЯ НА СЕСТРЕ

Ехалі козакóвэ,  
Нахвталі дево́к полк.  
Усе деўкі поўтікалі,  
А одна́я осталáса,

5 Сестра брату попалáса.  
Козак сеў же пiсьмо писатi,  
Загадаў деўцы постель слатi.  
Деўка стеле, сілно плаче  
І ва́женько здыхае,

10 Кбзак піше і пытае:  
— Чóго, деўко, сілно плачеш,  
Тi ты роду да й нема́еш?  
— Ой я роду богато́го,  
Ба́тька-матер почётно́го,

15 Есть у мэне дев'ять бра́тоў,  
А я — десята, сéстра швачка,  
Да й вели́ка вышивáчка.  
— Слава богу, што спытаўса,  
Што с сестрою не звенчаўса!

20 Ох бох мэне остеро́х,  
Што с сестрою спать не лéх!

## 13. СЕСТРА ОТРАВИЛА БРАТА ПО СОВЕТУ ЛЮБОВНИКА

Ой у полю криничéнька, там холóдна водичéнька,  
Там девчина во́ду бра́ла, к собi сябра прызывала:  
— Ой ты, ся́бру, ся́бруно́чку, б́ри мэна́, девчинóчку!  
— Як мнi тэ́бэ, дiўко, брати, ко́ли в тэ́бэ брат прокляты́й.

5 Шча́руй, дiвко, брата сво́го, будэш мiти мiленько́го!  
— Як мнi йóго счарувати, дэ мнi то́го чару взяти?  
— В чистым полі две я́ліны, на тым ё́лли по га́дiны,  
У я́ліну сонце пэ́че, а з га́дiны ро́па тэ́че.  
Пудстав, дiвко, два кубóчки под гадóвы голувóчки.

10 Як натэ́че з гада я́да, ты шчаруеш сво́го брата. —  
Iшчи братко торх торгуе, сáстра брату чар готу́е.  
Iшчи братко у дорозi, сáстра ш чаром на порóзi.  
Братко на́ двур изйежджае, сáстра ш чаром выхожа́е:



- Ой ты, братку, натомі́вса, вобзьми пива да напийса!  
 15 — Выпий, сёстро, впэруд са́ма, вже ты мёнэ шчаравала!  
 Братко пива нэ напивса і с коні́ка поваливса:  
 — Ба́ри, сёстро, ко́ня мо́го, ко́ня мо́го вороного,  
 Вэ́ді ко́ня до стаёнки, ха́вай мёнэ до ямо́нькі!  
 Пошла дівка вóду брати, стала ся́бра прызывать:  
 20 — Ой ты, ся́бру, сябруно́чку, ба́ри мёнэ, дівчино́чку!  
 Як мні тэ́бэ, дівко, брати, коли вміеш чаровати?  
 Шчаровала брата свóго, козаче́нька нэма чо́го!

#### 14. ДЕВУШКА ОТРАВИЛА МОЛОДЦА

- Лётеў ворон чэрэз сад зелёный, на́чаў ка́ліну клёвать;  
 Любіў барін прэка́сну девчонку, вон не думаў ёе взы́ть.  
 Вона, шельма, его отрави́ла, нача́ла его пы́тать:  
 — Ска́жи, ска́жи, мой друг возлюбе́зной; отчего ты заболёў?  
 5 Ті од мэ́ду, ті од горелóчки, ті од мо́іх любовшчэ́й?  
 — А ні 'д мэ́ду, а ні 'д горелóчки, да от тво́іх любовшчэ́й.  
 — Ска́жи, ска́жи, мой друг возлюбе́зной, ко́лі будеш помі́рать?  
 — По́мру, по́мру, мо́я возлюбе́зна, у се́реду на чатьва́р.  
 — Ска́жи, ска́жи, мой друг возлюбе́зной, де мне те́бя поховать?  
 0 — Похова́й же, мо́я возлюбе́зна, де трі шля́скі с Кре́ма йду́ть:  
 О́дін — хбрской, а дру́ги — мозы́рской, трэ́гі — пра́мо у Москву.  
 Не зада́вайс, мо́я возлюбе́зна, ю вели́кую тоску,  
 Да й высы́пай, мо́я возлюбе́зна, высо́кую ж могі́лу,  
 Да й поса́ді, мо́я возлюбе́зна, чирво́ную ка́ліну.  
 15 Буду́ть деўкі ка́ліні ломаті́, буду́ть ме́не спомі́нать:  
 «Гэ́то то́го ко́зака ка́ліна, шчо деўчи́на схорони́ла!»

#### 15. ДЕВУШКА ОТРАВИЛА МОЛОДЦА

- Ой чы́я то с се́ней хата куля́мі накры́та,  
 А чы́я ж то девчино́нька слёзкамі облі́та?  
 Ой чіе́ ж то сі́вы во́лы по горе ході́лі,  
 Ті то ж то́го козаче́нька, што мы ў́трох любі́лі?  
 5 Ой одна́я полюбі́ла — ко́льцо дарова́ла,  
 А другая́ полюбі́ла — постель бела́ слала,  
 А трэ́тیا полюбі́ла — вэ́чэру ва́рiла.  
 Изва́рiла вэ́чэруньку да й очарова́ла,  
 Очарова́ла ручкі й ножкі, і ка́рие очи,  
 10 Што́б не хóдіў до деўчы́ны тёмне́нько́й но́чи.  
 Як прі́ходзіў вон до дому́, ні сказаў ні́кому́,  
 За тесовы́й стол саді́ўса, слёзкамі облі́ўса.  
 Як прі́ходять това́рышы да й зову́ть гуля́ті.  
 — Ой гуля́йті, това́рышы, не пера́йду хату́!  
 15 Як зачу́ла ж ста́ра ма́ті, се́дючи в крова́ті:  
 — Трэ́ба ж, трэ́ба, мой сынóчку, воро́жкі шука́ті!  
 — Не помо́же ж, ста́ра ма́ті, воро́жка не тро́шка,  
 Трэ́ба, трэ́ба са́жен земле́ і чоты́ри до́шкі,  
 А пия́тбі дубово́і в голово́нькі тро́шкі!

16. ГРИЦ (ДЕВУШКА ИЗ РЕВНОСТИ ОТРАВИЛА МОЛОДЦА)

- Ой не ході, Гріцу, да й на вечорніцу,  
Бо на й вечорніцы деўкі чаравніцы!  
Одна деўчина много чары знала,  
То вона Гріценька да й очаровала.
- 5 У неделю рано зелейко копала,  
А у понеделак зелье полака́ла,  
Як прішоў оўтбрак,— зелейко варіла,  
Як прішла середа,— Гріца отравила,  
Як прішоў чэтвор,— то наш Гріценько ўмер,
- 10 А прішла п'ятыца,— то похавалі Гріца,  
Похавалі Гріца на польской граніце,  
А за Гріцем ідуть усе молодіцы,  
А як прішла субота, то кончилась работа,  
А як прішла неделя, маті дочку біла:
15. — На што же ж ты, донька, Гріца отравила?  
— Гэто ж ёму, маті, нас трох не кохаті,—  
Одну любіў, ешче другую любіў,  
А чэрэз трэтью, чернобріву, сыру зёмлю есь.  
Гэто ж ему, маті, гэто ему заплата,
- 20 Шчо й чотырі дошкі і темная хата!

17. ЖЕНА ПОГУБИЛА МУЖА И ДЕРЖИТ ОТВЕТ  
ПЕРЕД ЕГО БРАТЬЯМИ!

- В са́де травка поволóчана́я,  
І рoсiца потiрбoсeна́я,  
І жо́на з мужем да й зарóчона́я.  
Жо́на мужа да й не злю́біла,
- 5 Взя́ла йбо́го да й зарезала,  
В новым свiрне да й поха́вала,  
Суседбóчці похвалiласа.  
Суседбóчка — то сестри́ца його.  
Прiе́халi деверé до йейе:
- 10 — Братова́я молодая наша́,  
Где нашóго да й братá взелá?  
— Вы, девéри, вы, лебéдi моé,  
Да й поехал ваш брат у дорiже́ньку.  
— Братова́я молодая наша́,
- 15 Чóму в те́бе полны сeнi крiвé?  
— Вы ж, девéри, вы, лебéдi моé,  
Вчора в мeнe пiзнo гостi булi,  
Нарезáла то курей, то гусей,  
Частова́ла свóйiх мiлых гостей.
- 20 — Братова́я молодая наша́,  
А шo в те́бе в новом свiрне лежить?  
— Вы, девéри, вы, лебéдi моé,  
В мeнe в свiрне бeла рыбушка.  
— Братова́я молодая наша́,
- 25 Ой дай же нам золотые ключей,

То мы пїдом до новóго свїрня.

— Вы, девєрі, вы, лебєді моє,  
Вчора в мєне пїзно гості булі,  
Як ішла я ю ночє й без свечей,

30 Загубіла золотые ключи.

— Братовая молодая наша,  
Ой дай же нам золотого жалеза <так!>,

То мы пїдом до новóго коваля,  
Да і скуєм золотого ключа,

35 Та і пїдом до новóго свїрня.

— Вы, девєрі, вы, лебєді моє,  
Да не куйте золотого ключа,  
Да іскуйте надвострєйшую мечь,  
Да здымєте мне головушку с плеч.

40 Не хавайте ю суботу з вечорá,

Да схавайте у неделю с полднã,  
Ой як людї із костєла йттимуть:  
Нєхай стары нарыгáюцца,  
Я малыя да й наплачуца,

45 Млбды шельмы да й покаюцца.

#### 18. НАКАЗ УМИРАЮЩЕГО СОЛДАТА КОНЮ

Ой поля, вы, поля, вы, широкі поля,  
Што на гэтых полях ізрожаю нема,  
Толькі той ізрожай — кучарава вэрба.  
А під гэтой вэрббї солдат вбітой лежить,

5 Оя убит, приубит, весь поранен лежить,

Голова у его 'се й посєченая,  
А грудь бела его 'се й порєзаная,  
На грудях у его крест золóтый лежить,  
А в ногах у его конь ворóнный стоїть.

10 — Ой ты, конь, ты, мой конь, ты, товаришу мой,

Побежи ж ты, сівый конь, у Расею домой,  
Не скажи ты, мой конь, што я вбітой лежу,  
Да скажи ты, мой конь, што й женатой ходжу:  
Оженіла меня пуля бїстренькая,

15 А звенчала меня шабля гбстренькая,  
А буюры былї,— то ўсе пушкі рэвлї.

#### 19. НАКАЗ УМИРАЮЩЕГО КАЗАКА КОНЮ

Ой на гóре бгонь гóрыць,  
Ой, а ў долінї траўка шумїть,  
Ох там козáчок убит лєжить,  
На купїну ж головою,

5 Ой покрїў очи сукнїноў.

Ой якою? — Чирвоноў,  
Ох солдатскбю заслугбю.  
Ў голбвонцы ворон крачэ,  
Ох, а в ножєньках конїк пляше:

- 10 — Стань, козача молоденькій,  
 Ой ўкажи мне дороженьку,  
 Ой куды бехті до домоньку!  
 — Бѣжи ж, коню, дорогою,  
 Ой темным лесом, дубровою,  
 15 Да забѣжи к новой брамі,  
 Ох стукні-бразні кошытамі,  
 Штоб підкоўкі завзелелі,  
 Ой новы брамы розлетелі.  
 То 'ттуль выйде стара жбна,  
 20 Ой стара жбна, маті ж мбя,  
 Да 'зьме ж кбня за повбда,  
 Ой да й повѣде до жалбба,  
 Да й дасть кбню бўса-сена,  
 Ох распытае свбго сына:  
 25 — Ой ты ж, коню сівогривый,  
 Ой де ж мой сїнок чорнобривый?  
 Ох ты, коню, сівоватый,  
 Ой де мой сїнок нежонатый?  
 — Вже ж твой сїнок оженїўса,  
 30 Ой взяў жонку могїлянку,  
 Да взяў жонку могїлянку,  
 Ой у чистом полі сїру ямку.

## 20. РАНЕННЫЙ УЛАН И ЕГО КОНЬ

- Ой у поле, у поле, у полечку ёлочка стоїть,  
 Ёлочка, стоїть, ёлочка стоїть, стоїть кудрявенькая,  
 Я під тою ёлочкою уланчик лежить,  
 Уланчик лежить, лежить, конь його стоїть,  
 5 Конь кошытом землю бьѣть, вбды достаѣть.  
 — Тѣбе, тѣбе, конїчок, вбды не достать,  
 А мне, бедну малойцу, із землѣ не встать.  
 — Ўстань, ўстань, уланчик, полковник іде,  
 А не русска, да германска <так!> тѣбе забероть.

## 21. НАКАЗ УМИРАЮЩЕГО СОЛДАТА ВОРОНУ

- Пид зеленою ракистой русский раненый лежить,  
 Грудь его штыхом пробита, крест мой медный прижимѣт,  
 С свежей раны кроў ильѣтся на истопаннїй песок.  
 — Не летай-ка, чернїй ворон, над моею головою,  
 5 Ты добычи не добьешься, я — солдат ешно живой!  
 Стань послушай, чернїй ворон, што я буду говорить.  
 Полетай-ка ж, чернїй ворон, на родиму сторону,  
 Да й занѣси, чернїй ворон, отцу й маменьке поклон,  
 Отцу й маменьке ж поклон, ешно жбне молодой,  
 10 Ешно жбне ж молодой, да што жениўса на другой:  
 Брал невесту в чистом поле, в чистом поле нид кустом,  
 Свенцовá пуля ж венчала, шабля свахою была,  
 Слала, слала белу пбстель Волга магушка рѣка.

## 22. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ КУКУШКОЙ ПРИЛЕТЕЛА ДОМОЙ

- Тече речонька невліченька,  
Скóчу — перескóчу,  
Ой отдай менé, мбе ж маменьку,  
За кого я ж хóчу.
- 5 Мать отдавалá да ж пріказывала  
В гостіх не буваті:  
— Ой як прідеш ты ж, мбá доченьку,  
То ж выгéну с хаты! —  
Терпела я год, терпела ж я два,
- 10 Третій не стерпела,  
Ой скінуласá да серой зозуленькой,  
До роду летела.  
Лесом летелá, голье ломілá  
Белымі ж рукамі;
- 15 Полем летелá ж, землю кропілá  
Дребнымі слéзамі.  
Ой прілетела к свбей мамоньцы,  
Села ж на каліні,  
Да стала ж ковать да й пріказывать
- 20 Да й своей родіні.  
Сідіть мамонька ю окошечку,  
Рушнік вышивае,  
Ой братеньку ж да й на ганочку  
Ружьё зарежае.
- 25 — Позволь, мамонько, позволь, рóдненька,  
Ту зозулю ўбіті...  
— Ой не позволю ж, ой мэй сыночку,  
Ту зозулю ўбіті,]   
Ей же трудненько, моей доченьцы,
- 30 На чужині житі.  
Колі зозуленька, колі серая,  
Леті в сад коваті!  
Колі ж доченька, колі рóдная,  
Ході ж йобедáті!

## 23. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ КУКУШКОЙ ПРИЛЕТЕЛА ДОМОЙ

- У родімой мамонькі дочь одна была,  
Ні набравшись розуму, замуж отдала,  
Да й сказала мамонька знáсті <так!> не бывать:  
— Нá третім годочку в гості пріезжай. —
- 5 Ой живу годочек, да живу я й два,  
А на трéтім годочку засмутілася,  
Да к мамóтцы в гостійкі захотелoся.  
Ой скінусь я, скінусь я сівой зявзюлѣй,  
Да й полéчу, пблечу я в мамчін садок,
- 10 Да й поглéджу, пбгледжу, што мамкá робіт.  
Ажна ж моя мамочка по садкú ходіт,  
Самый старший братейко под рúчку водіт,

Середольший братейко стрелкі пускає,  
Самый менший братейко мамкі пытає:  
15 — Зábью, зábью, мамочко, сіву зявзюлю,  
Штоб ві прілятала к нам у сад ковать!  
— Нє бій, нє бій, сыночку, сіву зявзюлю,  
Бó е ту ў нас діятко — далєкó от нас,  
Може прілетело в гостійкі до нас!

#### 24. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ КУКУШКОЙ ПРИЛЕТЕЛА ДОМОЙ

Ой давно, давно в рóбочку була,  
Вже речкá моя тінóй заросла,  
Ой нэ так давно й як пушіно́ю,  
Росьохóдимо всё й дэвчино́ю.  
5 Як я й захочу, дэ́рну й посэчу́,  
До свого ж роду́ гóрлом полечу,  
Ой нэ так горлóm, як горліцо́ю,  
Да й рабéнькою й зовау́ліцою.  
Ой сяду́-впадú в вишнёвým саду,  
10 Стану ж ко́вати да й припéвати й:  
— Ой чи й нэ вэйдэш, старая́ мати́ й?  
— Ой старóй, старóй, выйди ты на двор,  
Выйди ж ты на двор да й послухай же й,  
<Да послухай же,> пчо́ ж нам бог дае,—  
15 В нашем садочку́ зовау́лькá куé й!  
— То й нэ зовау́лькá, то й дочкá нашá,  
Одбилась йод роду́ ж, як былíночкá.  
— Кóбі ж зовау́лькá, <то в лес> ковати́;  
Кóбі доч нашá, прóсю ж до хаты́ й,  
20 Кóбі доч нашá, прóсю й до хаты́,  
Да будэм же разóm йобéдати!

#### 25. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ ГАЛКОЙ ПРИЛЕТЕЛА ДОМОЙ

Отдавала маті дочку на чужу стороночку,  
Отдавала і пріказывала: Не ході до менé ў гости!  
Вона пожила годок, пожила другі — вельмі стало ва́женько.  
Порублю крыльцá з жо́лтого злотцá, полечу до мамонькі.  
5 Бором летела — бор поваліла золотымі крылэчкамі,  
Лугом летела, щé й луг стопіла дробнымі слэзóчкамі.  
Залечу, ўпаду в батьковом саду с чернымі галóчкамі.  
Братейко ходіть, ружейко носіть, хоче галоньку ўбіті;  
Мамонька ходіть, сýнонька просіть: Не бі, сýноньку, галкі!  
10 Гэтой галці́, як моей доцці́ на чужой сторóнныцы!  
Кóбі галочка, кóбі чорная, — на бор яго́дкі есті;  
А кóбі дочочка, а кóбі рóдная, — прошу за стол сесті!  
— Мамонька моя, руодная моя, сілно нажахалася,  
Свóго братейка, свóго рóдного сільненько злякáлася.

#### 26. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ ПОСЛАЛА МАТЕРИ ПО ВОДЕ РОЗУ

У неделю рано сіне морэ грало,  
Провожала маті дочку на чужу сторонку,

- На чужу сторонку і ў чужыя людзі:  
 — Ох хто ж тебе, мая доньку, наuczаті будзе?
- 5 — Ох наuczать, мамко, 'се й добрыя людзі,  
 Як у мбей головбнцы добрый розум будзе,  
 Одне — вучыці, а другія — судзіці,  
 Но с тобою, мая мамко, дб веку не жыці,  
 Дб веку не жыці, в глаза не відацца.
- 10 — Од веку до веку з родом не відацца,  
 Кблі тебе, мая доньку, ў гості дождацца?  
 — Дождайса, мамко, тогда мене ў гості,  
 Як порбсте травічэнька в хаті на помості.  
 Рбсла, рбсла траўка да й похілілася,
- 15 Ждала, ждала маті дочку да й зажурылася.  
 Рбсла, рбсла траўка да стала ссыхаті,  
 Ждала, ждала маті дочку да й стала плакаті.  
 Сбрву, сбрву з рожы кветку да й пуцу на воду:  
 — Плыві, плыві, з рожы кветка, да й до мбого роду!
- 20 Плыла, плыла з рожы кветка да й стала кружыцца.  
 Вышла ж маті воду браті да й стала журыцца.  
 Плыла, плыла з рожы кветка, стала ж потопаті,  
 Вышла маті воду браті, стала познаваті:  
 — Ой што ж гэто з рожы кветка на воде завйяла, —
- 25 Нейді ж мбе любэ дітя горку долю мае!  
 Ох ті тебе вбіто, ті у вір загнато,  
 Ох ті тббе свет невольный ні ў бұдень, ні ў сята?  
 — А мене не вбіто і ў вір не загнато.  
 Оно только свет невольный і ў бұдень. і ў сята.
- 30 Праду, праду, мамко, тоненькіе ніткі.  
 Обгорнулі мене, мамко. дробненькіе деткі.  
 Не посіджу, мамко, ні час, ні годінку. —  
 Попаласа ў ліху сёмью, неверна дружина!

## 27. БРАТ УБИЛ БРАТА ИЗ-ЗА ДЕВУШКИ

- Ой ў адном боку да й званы звоняць,  
 А ў другом боку шабелькі звіняць,  
 А ў трэцім боку брат брата забіў.  
 А забіўши братійка сіў лісты пісать,
- 5 Сіў лісты пісать, да мамачкі сляць:  
 — Прыбудь, прыбудь, мая мамко, сьночка хавать.  
 Аднога хавать, другога карать.  
 Ой я ж тббе, мая мамко, усю правду скажу,  
 Та й любілі, мая мамко, одну панночку.
- 10 Да ехалі, ехалі чэрэз ёе двор,  
 Пала мая шапочка с гольвікі долб.  
 А я просіў: «Мой братейко, шапочку подай».  
 А йон же, мая мамко, шапкі ні подал.  
 А я выняв востру шаблю, с плеч головку зняв,
- 15 Да й разліў я кров горячу — тэпэр не зберу,  
 Да й забіў я свбйго братка — тэпэр не здыму.

## 28. ПАН ДУБРОВСКИЙ (МУЖ НА СВАДЬБЕ СВОЕЙ ЖЕНЫ)

- Оженівса пан Дубровскій,  
Да взял собі жонку Рузю, да взял собі жонку Рузь.  
— Ой ты, Рузя, Рузянечка,  
Ой ты, панна, паненечка, ой ты, панна, паненечк;
- 5 Пан до войска отїежжае,  
Рузю дома спокідае, Рузю дома спокідаї.  
— Смóтрі, смóтрі, мамчо мбё,  
Же бі ббло Рузя гладко, же бі ббло Рузя гладк.  
Ої як сем лет іскончїцца,
- 10 Нехай Рузя замуж їде, нехай Рузя замуж їдь.  
І увже сем лет іскончае,  
Рузя замуж выходжае, Рузя замуж выхожаї.  
Рузя замуж выхожае,  
Пан Дубровскій з войны еде, пан Дубровскій з войны ед.
- 15 — Ої дїнь добрый, мамчо, мбё,  
Да чи жие Рузя гладко, да чи жие Рузя гладк?  
— Рузя жие і пануе,  
Всё к віселїйку готуе, всё к віселїйку готуй,  
— Ої за кóго, мамчо мбя,
- 20 Рузя замуж выхожае, Рузя замуж выхожай?  
— Ої за тóго, за такéго,  
За пісáря віненскéго, за пісáря віненскéг.—  
— Закладáйте тройку кóней,  
Я поеду к Рузе свбей, я поеду к Рузе свой.
- 25 Ої як сяду ў кóнец стóла,  
Чи вóзнае Рузя мбя, чи вóзнае Рузя мой.  
Рузя їбго ювóзана,ла,  
За трї стóлы прїбежала, за трї стóлы прїбежал;  
За трї стóлы прїбежала, в беле лічко цоловала
- 30 В беле лічко цоловала, в беле лічко цоловал,  
В беле лічко цоловала,  
Всё здоровїейко пытала, всё здоровїейко пытал.—

## 29. МОЕГО МУЖА КОНЯ ВЕДУТ

- Да зашумела дубровушка,  
Да эї зашумела дубровушка,  
Да зашумела зеленáя,  
Да заплакала удовушка,
- 5 Да эї заплакала юдовушка,  
Да заплакала молодая,  
Да эї заплакала ї молодая,  
Да вона плаче, всё рыгае,  
Да эї вона плаче, всё рыгае,
- 10 Да на бігой шлях позїрае.  
Да эї што бітїм шляхóм што жовнеры їдуть,  
Да эї солдаты їдуть, коня ведуть.  
— Вы, солдатїкі, братцы мої,  
Да эї вы, солдатїкі, братцы мої,
- 15 Да де вы могó кóня взяли,



- Да эй де ж вы могб кбня взялі,  
Да де вы мого мужа делі,  
Да эй де вы мого мужа делі?  
— Ох твой мілой бітой лежить,  
20 Да ой твой мілой бітой лежить,  
Да в правбій ручке шашку держіть,  
Да эй в пра́вой ручке шашку держіть,  
А левою воду бэрб,  
Да эй левою воду бэрб,  
25 Да на сэрдэнько полівае,  
Да на бітой шлях позірае, —  
Да эй што бітым шляхбм солдаты ідуть.  
Вы, солдатікі, братцы моё,  
Да эй вы, солдатікі, братцы моё,  
30 Да вы накажите мойоу жане,  
Да эй вы накажите мойоу жане:  
Да нехай вона менё не ждже,  
Да эй нехай вона менё не жде,  
Да нехай вона заму́ж іде,  
35 Да эй нехай вона заму́ж іде.  
Ой колі йой лутшей буде,  
Да эй колі йой лутшей буде,  
То вона мене прізабуде,  
Да эй, то вона мене прізабуде.  
40 Ой кблі йой гбршей буде,  
Да эй, ой кблі йой гбршей буде,  
То вона мене загадывать буде:  
«Де ж мой мілый жовтобрівый?»

### 30. МОЕГО МУЖА КОНЯ ВЕДУТ

- Да шуміть-гудёт дубровушка,  
Да плачеть-тужить маскбвушка,  
Ох да вона плаче і рыдае,  
Да на бітый шлях поглядае,  
5 Бо й бітым шляхбм жовнёры ідуть,  
Да могб дружка коня вэдуть,  
Ой да самы ідуть дорогою,  
А коня ведуть дубровою.  
— Ой да вы, жовнёры, братцы моі.  
10. Да іде ж вы его коня взелі,  
Да іде ж вы могб дружка делі?  
Да ой бо ўже твой муж убіт лежить,  
Да в правбій руцэ ружье держіть,  
Ой, а левою воду бере  
15 Да на сэрдэнько полівае,  
Бо на сэрдэнько печаль мае:  
«І ох да печаль моя немалая,  
Што жона моя молбдая!  
І ой вы, жбвнёры, братцы моё,

- 20 Да мо будете у моймú краé,  
То накажите мойбóй жоне:  
I ох да нехай вона менé ж не жде,  
Да нехай вона замуж иде!  
Oх да коли же ж йой добре буде,  
25 То вона мене прізабуде;  
А коли же ж йой горé ймáцца,  
То не раз, не два наплачецца,  
Да хустіною ж увóтрецца?».  
Oй да хустіночка тонká, белá  
30 От слéзочок ісотлелá.

### 31. МОЕГО МУЖА КОНЯ ВЕДУТ

- Куда едеш, Ваня, куда отъеждаеш,  
На кого ты Маню, Маню спокідаеш?  
— Покідаю Маню на однóго бога,  
Зоставайса, Маня, жівая, здорбва!  
Як я жівой буду, тебе не забуду,  
Я до тебе, Маня, лісты пісать буду.  
Ждáла я неделю, ждáла я й другую,  
Oй выйду ж я, выйду на горú крутую,  
Стану подівлюса на рэкú быстрúю.  
10 На бiстру рэчэньцы еде мой міленькой...  
(Она так подумала, што ее.)  
I охвіцеры едуть, і много чiзны вéзуть,  
Iвáнэвога коня у белых ручках вéдуть.  
— Чого ж ходiш, Маня? Нету твóго Iвáнія!  
Есть дружiзны много, выбiрай другога.  
15 — Нéхай тутá буде тысячи чотыры,  
Не былó й, не буде, як мой Ванька мiльй!

### 32. МОЕГО МУЖА КОНЯ ВЕДУТ

- Зашумела й дубровúшка, да зашумела зэлéная,  
Заплакáла й рэкрутúшка, да заплакáла молодая.  
I вóна плаче да й рыдае, да на бiтый шлях поглэдае.  
I бiтым шляхом войско едэть, а могó й мужа коня вéдуть.  
5 — Солдатéйкі ж дорогiе, да дэ вы й могó й мужа делi?  
— Гой твой муж квбiтой лэжить да в правбi рúцы рúжо дэржить,  
Я левоú ж руку бэрэ да по сэрдэiку й потiрае,  
По сэрдэiку ж потiрае да с товаришшом розмовляе й:  
«Товаришше, братцы мóе, да накажетэ ж жóне мóйой:  
10 Нэхай вóна й мэнэ нэ ждэ да за гiнчого ж замуж эйд.  
Вой коли ж йой дóбры будэ, то вона й мэнэ прізабудэ й,  
Я коли йой кéпско ймáцца, то слéзкáми ж йобольецца,  
Слэзкáми ж йобольецца да платочком йоботрэцца й:  
Мой платочок, мой же й белый, да купиў тэбэ пэршой мiльй!»

### 33. МОЕГО МИЛОГО КОНЯ ВЕДУТ

До нашего пúлку хлопцев зацьонгайон,  
Не в iднэй дзевчыны, не в iднэй коханэй

Сэрцэ засмуцайон.

— Дзевчына кохана, нэ смуць сама сёбе,

5 Я за рочек, за два поврўцэ до тебе,  
А як не поврўцэ, бендэ лісты пісал:  
Ты бендзеш чытала, ты бендзеш плакала,  
Я не бендэ слышал.—

А тэ лісты бялэ з чарнымі кшпжамі,

10 Хто іх бендэ чытал, болей слсзамі.  
Выйдэ я на гўрэ, гдэ улаві ядон,  
Там мого Ясенька, там мого коханаго  
Коніка провадзон.

А тэн конік сівы жалобом уккрыты,—

15 Певно муй Ясенько, певно муй коханы  
На войнэ забіты.

Ой убілы него русы-войовніцы,

Поховалі него на польскэй граніцы.

А на тэй граніцы мурава зелена,

20 А на тэй мураве, а на тэй зелёнэй  
Хоронгев чэрвона.

34. СОЛДАТ ПРОСИТСЯ ДОМОЙ.

ЖЕНА ХОТЕЛА ОТРАВИТЬ МУЖА

Ой да ты, калінушка-розмалінушка,

Не стой, не стой на горе крутой,

Ой да не спускай гольё на синё морэ!

Ой да на синюм морэ карабэль пльвіётъ,

5 Карабэль пльвіётъ, аж вода рэвіётъ,

А у том карабле трі полка солдат,

Трі полка солдат, молодых рібійт.

Ой одін солдат пораньше встаё,

Пораньше встаё і ўмываецца,

10 І ўмываецца да й богу моліцца:

— Да помозі, боже, ўсе сходы сходіть,

Ўсе сходы сходіть да грбшей заробіть!

Ой да куплю татоньку мурбваный дом,

Ой да куплю мамонцы позолочаной,

15 Ой, а старшому брату кбня воронца,

Ой, а менчуй сестре платок дб венца,

Я шельмі жоне дротяную плеть,

Штоб не пўскала солдатá у клеть! —

Ой, а шельма жена догадаласа,

20 Чарочку вина прісталаса.

Ой да як мне самбму пїть, то на светі не жыть,

А товарішу дать, то грех на дўшу брать.

Підылью вінца під сівогб коня,

Прівійяжу жону к сівому коню,

25 Да й пущчу коня у чистё поле,—

Ой нехай да сівой конь нагуляецца,

А шельма жена настрадаецца.

Да пошоў до коня 'се й третёго дня,  
А у шельмѣ жоны вже духу нема.  
30 Вороного коня на збройх ведуть,  
А шельму жону на парѣх несуть.

### 35. НЕВЕСТКА СТАЛА НА ПОЛЕ «БЫЛИНОЙ» (ЧЕРНОБЫЛЬНИКОМ)

Жила-была вдовушка у конец села,  
Мѣла собе сына, сына-саколѣ.  
Да й взяла невесточку не по любѣвѣ —  
А не белое личенько, не чорные бровѣ.  
5 Да поехал сынчак у велику дорогу,  
Да покѣнул мѣлу дома нездорову.  
А матѣ невесточку — в поле лѣну брать:  
— Ой бары ж, невесточка, коб же выбрала,  
А колѣ не выбереш, то й не йди до дому,  
10 Ставь собѣ в полюшку хоть былиною  
Тонкою, високою, кучаравою! —  
Як прѣехаў сынчочек з велик-дорогѣ  
Да упаў же мамочки на белы ногѣ:  
— Ой мамочко, мамочко, мамулька моя,  
15 Де же твоя невесточка, а жонка моя?  
— Ой сыноньку, сыноньку, узяла земля.  
— Ой мамочко, мамочко, непраўда твоя!  
Я проехаў, мамочко, ўсѣе города,  
Этакого дѣвушка нѣде не відал:  
20 Як на нашом полюшку стоить былѣгѣ,  
Тонкая, високая, кучаравая,  
От буинѣго ветрѣчку не шатаецца,  
От ясного сонейку украшаецца.  
— Ой пойдѣ ты, сыненьку, у комороньку,  
25 Озмы сакѣрочку надгострейшую  
Да зрубай былиноньку, коб не стояла!  
Сѣкануў первый раз — заговорѣла,  
Сѣкануў он други раз — то промѣвила:  
— Ой не сечи, мѣленькѣй, я — твоя жапа,  
30 Шо ж твоя мамонька так нарѣбѣла,  
Взяла ж наши детонькѣ посѣротѣлѣ!

### 36. НЕВЕСТКА СТАЛА НА ПОЛЕ КАЛИНОЙ.

Жила-была вдовушка по конец сіла,  
Юженѣла сынушка да й по неволѣ,  
Да й узяла невесточку не по любѣвѣ.  
Да й поехал сынушко ю край-городѣ,  
5 Послала невесточку в поле лѣну рвать:  
— Як не вырвеш лѣну — не йди до дому,  
Становѣса в полюшку всѣ й каліною,  
Тонкою, високою, всѣ й зелѣною. —  
Да прѣехаў сынушко із край-городѣ:  
10 — Ой мамынька, мамынька, мамынька моя,

Де твоя невесточка, а моя жена?

— Ох сынушко, сынушко, пошла в поле лёну рвать.

— Мамынько, мамынько, проехаў я ўсе города,

Но такого дівушка я ніде не відаў,

15 Як у нашом полюшку стоіть каліна.

Секануў я первы раз — похілілася,

Секануў я другой раз — попросілася:

«Ой міленькій, міленькій, не рубай мяня,

Я ж не калінушка, да твоя жена!»;

### 37. НЕВЕСТКА СТАЛА НА ПОЛЕ «БЫЛИНОЙ»

(ЧЕРНОБЫЛЬНИКОМ)

Йоженіла сынонька да не по неволі,

Да взяла ж невесточку не по любові,

Што не бело ліченько, не чорны брові.

Да й послала же сынонька у край-дорогі,

5 Молоду же невесточку у поле лёну брать:

— Не выбереш — становіса в полечку ўсе й былиною,

Тонкой, високою, ўсе й зелёною!

От буйно́го ветріку не шатайся,

От ясного сонейка не ўкрашайся! —

10 Як пріехаў сыноньку з украй-дорогі,

Да склопіўся мамыньцы нізенько ў ногі:

— Здрастуй, здрастуй, мамынька, жыва-здоровá?

Де ж твоя невесточка, а моя жена?

— Пріняла, сынонько, сырая земля.

15 — Ой што гэто, мамынька, за дівіна,

Што в нашом полечку выроста былина,

Тонка, высока да й зелёна,

От буйно́го ветріку не шатаецца,

От ясного сонейку не крашаецца.

20 — Ой гозмы, сыноньку, гострый топорџ,

Да зрубай былиноньку, штобы не була!

Як сякнуў я первы раз — пошаталася,

Як сякнуў я другі раз — похілілася,

Як сякнуў я трэці раз — попросілася:

25 — За штó, за штó, міленькій, сечеш-рубаш,

Што ты своей мамыньцы веронькі маеш,

Што ты свое детонькі посірочаеш,

А нас, молодюсенькіх, да й розлучаеш?

### 38. НЕВЕСТКА СТАЛА НА ПОЛЕ «БЫЛИНОЙ»

(ЧЕРНОБЫЛЬНИКОМ)

Ой забралі сыночка да й у салдаті,

Ой послала ж нвесту в поле <лэну> рваті:

— Як нэ вырвэш лёночку, нэ йди до дому́,

Становіса в полюшку всё й былинкою,

5 Тонкою, високою, всё й привідаю.

Ой як прішов сыночок з дальней дорогі,

- Ой упав же й мамонцы нізко ж на ногі:  
 — Здрастуй, здрастуй, мамочко, жїва-здоровá,  
 Дэ твоя нэвесточка, я мая жона?..
- 10 Ой мамочко й, мамочко, дэ я нэ бував,  
 Ой такога й дива нігдэ ж нэ відав:  
 Як у нашем полюшку стоіть былінка,  
 Тонкая, высокая, всё прывдáлая.  
 — Ой возмі ж ты, сыноньку, гостру сокірку,
- 15 Да й йди порубай же тóю й былінку!  
 Ой як пэрший раз сэкнув же й — похилілася,  
 Ой як сэкнув другий раз — поклонілася,  
 Ой як сэкнув трэцій раз — попросилася:  
 — За шчо ж мэнэ, міленький, сэкэш-рубаш,
- 20 Мбе ж дэткі малые й осірúчваеш?  
 Ювзяв ёе за руку, юўзяв ёе да й повэйів.  
 — Здрастуй, здрастуй, мамко, жїва-здоровá,  
 Есь твоя нэвесточка, я мая жона,  
 Нэ забрала й, мамочко, сьбрая зэмля!
39. МУЖ ЗАСТАЕТ У ЖЕНЫ ЛЮБОВНИКА
- Ой, Сашенька-Машенька, пусті почку ночевать!  
 — Ой рада ж я пустіті,— муж пріеде, буде знать!  
 — Ой Сашенька-Машенька, я й поставлю вартоньку  
 Я й поставлю вартоньку на все штырі брáмонькі.
- 5 Ой вартонька уснула, муж пріехаў — не чула.  
 Саша-Маша услыхаў — муж пріехаў, засвістаў.  
 — Шчо за варта на дворе, шчо й за зброя на стене?  
 Шчо й за шуба на столе, шчо за барін ў кроватé?  
 — Даймо ёму ж шостачок, нéхай выйде з подушóк!
40. МОЛОДЕЦ ПРИТВОРЯЕТСЯ МЕРТВЫМ  
 И ЗАМАНИВАЕТ К СЕБЕ ДЕВУШКУ
- Ой гаю, мой гаю, гаю зеленёнькій,  
 Ходіў до деўчины козак молодёнькій,  
 Ой ходіть, вóн ходіть, хоче се взяті,—  
 Ёе рóдна маті не хоче отдаті.
- 5 — Позволь же мне, маті, корчомку збудоваті,  
 То йтíмуть деўчата піті да гулятí.  
 Усе деўкі прішлі — моеі немае,  
 Наверно девчонкі матер не пускае.  
 — Позволь же мне, маті, крiніцу выкопатí,
- 10 То прідуть деўчата вóду набіратí.  
 Усе деўкі прішлі — моеі немае,  
 Наверно девчонкі маті не пускае.  
 — Позволь же мне, маті, церкоў збудоватí,  
 То йтíмуть деўчата грахі вотдаватí.—
- 15 Пріходять деучата — моеі немае,  
 Наверно девчонкі маті не пускае...  
 (Вон ўже помёр).  
 — Ох маті, ты, маті, яка ты неверна,

- Понесли прапѣри на мілого подворье.  
— Іді, моя доньку, іді не бавіса,  
20 На пѣрвом порозі богу помоліса.  
На пѣрвый ступала — плакала, рыдала,  
На другій ступала — промовляті стала:  
— Ті то тые ножкі, што до менé ходілі?  
Ті то тые ручкі, што менé обдымалі?  
25 А мѣртвый схопіўса, за шею учапіўса:  
(Вон прітворіўса, да вродé ўмер.)  
— Давай, маті, шубу, поѣдом до шлюбу!  
Пошла тая слава, по ўсѣм свету стала,  
Што з мѣртвым деўчина на шлюбе стояла.

#### 41. МОЛОДЕЦ ПРИТВОРЯЕТСЯ МЕРТВЫМ И ЗАМАНИВАЕТ К СЕБЕ ДЕВУШКУ

- Ох маті, ты, маті, порадица ў хаті,  
Порадь же мне, маті, церкоў збудоваті,  
То прідуць деўчата грэхі отдаваті.  
Все деўкі пріходять — моеі немае,  
5 Наверно девчину маті не пускае.  
— Позволь же мне, маті, крiніцу копаті,  
То прідуць деўчата вѣду набіраті.  
Все деўкі пріходять — моеі немае, —  
Наверно деўчину маті не пускае.  
10 — Позволь же мне, маті, позволь уміраті,  
То прідуць деўчата менé навѣшчаті.  
Все деўкі пріходять — моеі немае,  
Наверно деўчину маті не пускае.  
— Ох маті, ты, маті, яка ты неверна,  
15 Понесли прапѣри на ёго подворье.  
— Іді, іді, доньку, доўго не бавіса,  
На пѣрвом порозі богу помоліса!  
На пѣрвый ступала — плакала, рыдала,  
На другі ступала — промовляті стала.  
20 А мѣртвый схопіўса, за шею учапіўса:  
— Давай, маті, шубу, поѣдом до шлюбу!—  
А гэтая слава по ўсѣм свету стала,  
Што з мѣртвым деўчина на шлюбу стояла.

#### 42. МОЛОДЕЦ ОТКАЗЫВАЕТСЯ ТОПИТЬ ЖЕНУ ПО СОВЕТУ ЛЮБОВНИЦЫ

- Выйду на гѣру, на горú крутую,  
Стану подіўлібса на реку быструю.  
На рэцѣ быстрѣнькой еде мой мілѣнькой,  
Тіхою водою, с чужою жоною,  
Весѣлком махае, тіхо размовляе:  
— Утопіў бы жонку, да грэху боюса!  
(А мілѣнька:)  
— Не бойса, мой мілѣнькой, нечего бояцца,

- Ска́жомо лю́дям, што пошла купа́ца.  
А жо́нка зачула, ва́женько здыхнула.  
10 А міленькой зобачиў, сільненько заплакаў:  
— Не бойса, міленька, не буду топі́ти,  
Не буду топі́ти, да будомо жы́ці!

#### 43. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

- Ні денёк, ні два сыночка німа,  
На трейтій гадо́к пріехаў сыно́к,  
На трейтій гадо́к пріехаў сыно́к,  
Пріеха́в сыно́к із невехнаў.  
5 Чо́студе сы́нка ме́дом салоткі́м,  
А невестачку — отрута́нькою.  
— Мілая ж мая, не пі ты сама,  
Вышьем чарочку́ па палаві́ні,  
Вышьем чарочку́ же па палаві́ні,  
10 Пахава́ют нас в адной магі́лі. —  
Пахавалі сы́нка в нова́й церка́вці,  
А невестачку — под церка́вкаю.  
На сы́нку вырós зе́лён дубо́чек,  
На невестачцы — бела́ берэ́за.  
15 Ой рослі ж, рослі, — похілі́ліса,  
Ой вы́шла ж ма́ті — поді́віласа,  
Ой вы́шла ж ма́ті — поді́віласа:  
— То ж мо́е ді́ткі верьно любі́ліса!

#### 44. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

- Ой ма́ті сы́на трі го́ды ждала,  
На трэ́ці годо́к пріехаў сыно́к,  
Пріехаў сыно́к з невесткою.  
Ой вы́шла ма́ті сы́на частова́ті,  
5 Сы́на часту́е і мйёдом-віно́м,  
А невесточку — отруто́ю.  
А он ка́же:  
— Міла́ моя, не пі ж ты сама,  
Вышьемо́ удво́х наполо́вінку,  
Похоро́нят нас в одну́ могі́лку.  
Ой, а ма́ті гэ́то услы́шала, сы́на сховала́ под церквою́, а невесточку —  
у церко́ўцы.  
10 На сы́ну вырós зе́лён явор,  
А на невесточкі́ — бела́я бероза́,  
І го́льбе́ з го́льбе́м зході́цца,  
І лі́сток з лі́стком злі́паецца́,  
Кора́нь з кора́нем ізраста́ецца́.  
15 Ой прі́шла ма́ті сы́на прокладáті,  
Прокладáе, сы́на пыта́е:  
— Неў́же ж ты, сы́нку, так верно́ любі́л,  
Што го́лье з го́льбе́м ісході́цца,  
Лі́сток з лі́стком злі́паецца́,  
20 Кора́нь з кора́нем зраста́ецца́?



— Бодай тобѣ, маті, трі веки жити,  
Бодай тобѣ, маті, трі раза конаті,  
Як ты пожалела нас  
В одной могилѣ двоих сховати!

#### 45. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

Поехаў сынок на Україночку,  
На Україночку да і женітиса.  
Да немає рочѣк, да й немає другі,  
На тряті рочѣк еде сыночок.

5 Ах вун сам еде да й на коніку,  
А вѣзе міленьку да й на возіку.  
А вышла маті сына ўстрэчати,  
Проті сына йде — мѣд-віно несѣ,  
А проті невехны — отруту.

10 — Да не пі ж, моя жена да й дорогая,  
Да вышьем, міленька, по половіне,  
Да ховай нас, маті, в одной могилѣ!  
А гэтаго маті да й не вчиніла,  
Што двое дітѣк да й отрутіла,

15 Што однѣз дітя да роджѣнае,  
А другѣз дітя да суджѣнае.  
Да й схороніла сынка ў новѣй церкоўцѣ,  
А невесточку — під церкоўкою.  
Ох мабуть же воны верно любіліс,

20 Коло церкоўкі да й обрубіліс.

#### 46. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

... Закопала сѣнонька у церкоўцы,  
А невесточку да й під церковью.  
Посаділа, тополі да й на сѣноньку,  
А на неvéстацы да явѣринку.

5 Ой рослі ж воны, рослі,  
Коло церкоўкі ошчапіліса:  
Верно наше деткі сільненько любіліса!

#### 47. ТРИ КУКУШКИ У ТЕЛА УБИТОГО

Ох летела стрелка ж да чэрэз сіне ж морѣ.  
Да кого ж вона вбіла? Вдовіно́го сына.  
Да нема ж кому плакать по вдовіно́м' сыну,  
Ажно прілетелі трі зовауленькі.

5 Одна прілетела — ў головѣнцы села,  
Друга прілетела — край сѣрдэнька села,  
Третья прілетела — у ноженьках села.  
Мамонька села у головоньках,  
А сестріца села край сѣрдэнька,

10 А міленька у ноженьках села.  
Да де ж мамонька плаче, то й рэчэнька тѣче;  
А де плаче сестріца, то й стоіть крніца;  
А де міленька плаче, то й суха́ земліца.

#### 48. ЖЕНА-ЗМЕЯ

Была така гадюка і вышла за мужика замуж. Вона зробілася так, як дівца. Треба же у мужика дело робіть, а она не хоче, она не може. Послал он ее жито жать, так она колоскі покусывала, а тэ жито стоіть, як та солома. Та вон го-вѳрить: «На штѳ ты збузовала жито? Ты ж не пожалала да збузовала!»

Вот ей не понравілось, вона ему на шею обвілася, он ее за пазухой носі. Куды вон іде, ее за пазухой несе за собою. Вот вон носі, носі, она каже: «Я тебѳ задушу, ты мѳне опозоріў, шо я жито не жала хорошо». Вот вони ідуть дорогою, да каже: «Шукаймо такіх людей, шоб нас россуділі».

Іде стара лошадь, а он каже: «Лошадь, россуді нас». А вон ка: «Як я молодѳ быў, так я россудіў, а тѳперь я старѳ, не чую, я вас не россудю.» Іде собака. «Собака, россуді нас». Собака сказау: «Кѳб я молодѳ быў, я б судьѳю быў, вас россудіў, а так не могу».

Пошлі далѳ... Іде чорна кѳшка старѳ. «Ну, кѳшка, россуді нас, нам плохо, з ей мне нельзя жить, она мене унічтоже». А ты кѳшка каже: «Як я була молодая, да я горовала, то мене людѳ кормілі, шоб я россуділа, а тѳперь я старѳя, я не здумаю, менѳ людѳ не хочуть корміть. Отдай мне свою голову, я буду вас судіть», — та кѳшка на гадіну. Она не хоче. А далѳ такі спустіла голову с чоловековой шее. А та кѳшка старѳ як хапне ее за голову да і задушила. От вона с шее зъехала, чоловек ізрадовался, да каже: «Ну, кѳшечка, як ты мѳне от смерті срѳтовала, то я буду тебе корміть, покуль ты не умрѳш».

Это праўда была, а не казка.

#### 49. ЖЕНА-ЗМЕЯ

Значицца, хлопец ходіў ік деўцы. Но ежѳлі прідуть деўчата, то вона отні-маѳ от компаніі женіха, хлопца того, і ведѳт, куды юй нужно, у постель у его сѳму, і живуть, сплять удвоіх, до-пока півні не запюють. А як запюють півні, тогда вона отходіть от його. І не знаѳ ніхто, і не бачить яе, і не знаѳ ніхто, і не ведаѳ, де вона деецца... Туолькі шепчуть людѳ і отгѳнять яе. Да хомутѳ накладѳють, ловлять яе і хомутѳ накладѳють на яе, і вона остаѳцца з йім жить навѳк, ваком. А ежѳлі не поймуь так, то естѳ такіе людѳ як што отмовляють словамі так — отходіть вона, но я не знаю, як, гѳто я не чуў.

...туолькі вона просіть, штоб вуон не называў яе нечистым духом і зьмеѳю не не називаў, штоб вот ты чорт ты там, то я буду жить с тобой, а як назовѳш, вуона кідаѳцца і уйдѳт. Вот отходіт от його, сделаѳцца такою самою, якою була, і уйдѳт от його.

...Воне його заставляѳ так. Зайдуть на-по сѳнокос, садіцца з ей, вона ему глядѳть у голову, а сѳно грабѳцца сѳмоѳ, я не знаю як, ті кідаѳцца, но сѳно грабѳцца самѳ... Она ему так кажить: «Садис зо мною». Она ему возьме в голове ко-лупаѳцца, а сѳно грабѳцца самѳѳ. То бываѳ на дѳрѳве сядѳ пташка такая, мы кѳгым — крѳмка <воронѳка>, то вона кѳгѳ: «Гѳто муой батѳка, гѳто муой брат, а гѳто моѳ дѳдькѳ, а гѳто моѳ братѳ.» Пташкі такі попрілетуь, пташкѳмі по-рѳбѳяцца. Вона йім собшаѳ. І вони сграбѳуть гѳтоѳ сѳно... а воно, сѳно сграбѳѳца, зносіѳцца, мусі і складаѳцца ў стох, но я не знаю гѳто, не чуў. Ее батѳкѳ гребуть сѳно, а вони вдвоіх сядѳть...

А з житом вона: ежѳлі хочѳш жать, то жні, а нет, то зѳрнѳтка с колосков выбѳруцца, а солома пусть стоіть. Выбѳруцца самѳ зѳрнѳтка, а солома пусть стоіть.

Вот одна, был случай, понимаеш, после як одна так іделала. Вона ему скинула змеєю, як, як вужом, ну гадіной, скинула на плечи, і знак на йом, обкло його. І он нікак не зогнал його. Вуот куолькі она обвіла його. так і осталось на йом. І он так і носил, гэот знак <рассказчик показал крестом по плечам и по груди>.

#### 50. МУЖ-УЖ

Былі деўкі і пошлі купацца на рэчку. Вот вони купаліса, купаліса, поскідали одёжу, прішлі, тыя побрасываліса <оделися> на і пошлі. На 'днае девчины вуж, такой большой, лёх! на годжи. Вона і ходіла, ходіла, і стыдціца ійти, што купалась. А дале прішла до его да ка: «Ўтекай! Бо мне тра одецца!» А уон да ка: «Як будеш мне за жону, то я ўтеку. «Ходіла, ходіла, дале да ка: «Буду». А вон і пошоу. «А як же, — ка, — тебя звать?» — «Якуб. Прідеши до рэчкі да позовёши, і я выскочу».

Вот вона прішла, матеры і загадала. Маті плаче. Она ка: «Не, пойду! Што вже буде, ті втёпшті, ті што, але пойду».

Пошла да того до сáмого да ка: «Якуб! О, Якуб!» А вон вышел, за ее і пошоў у воду.

Живуть вони одін год, живутъ другі, трэті, вже двое дітей: девочка і хлопчик.

І пошла вона в гості, забрала дітей. А маті рада, рада, што дочка. Да ка: «А як же его звать?» — «А Якуб. До рэчкі дойду, то, — ка, — пріде да менё забарэ. То, — ка, — я в воду і нейду, — по дорозі, як забэрэ».

Вона <мать> пошла, дала детям есті і матеры <своей дочери> да пошла, да ка: «Якуб! О, Якуб!» А вон вышел, а вона сакіркою голову вотсékла, да кроў подошла, і пошлыла голова.

Дочка поела, прішла з детьмі: «Якуб! О, Якуб!» Звáла, звáла, а дале плыве голова. Вона побачила, што плыве голова, да кáгэ на гэты, на девочку: «Ты будь лáстовочкою, да будеш батькову кроў цоловать!» А на хлопца: «Будеш соловэйкой, да будеш шчэбтатъ по батьку на всякіе голоса!» А сама: «Я буду зовзулько, і буду ковать і ковать по вашому батьку, ковать і ковать!» Да й полетелі.

Да і ўся казка.

#### 51. МУЖ-УЖ

Гэо тэже под Лісбвичами булі хутора, до хутороў есчо була яма, і когда-то есчо, еше дедушка гóвóрил, её называлі то Змеіна яма, хто звал — Ужйна, а потом — Гúтова яма.

І була в дiревні красiва девочка з бедной семьи. І она любила цветы і часто уж до той ямы ходіла за йімі. Раз зашла она туды і над ямой, і плела венка себі. Высовывае голову вуж чи змей, і загуторил змей челоуечискім гóлосом, а ўона так спугалась, што не могла подняцца і ўтёкатъ. Вун казал: «Девочка красавица, не бойся, я такій, як і ты, ты мні очень поправилась, я хочу з тобой обзнакоміцца. Я сейчас — змей, а як ты хочиши увидіть, какой я, то пріди ў двíнадцать ночи і увидиши меня ў челоуечиском образе».

Она іму нічóго не ответіла, і пошла тулько на третью ночь. Она зашла і стала над той ямой. І выплывае той змей, вышел на берег, шкуру з себя скинул і стал красівый парень.

Ну і начиналі оны з йім ходитъ, далекó от ямы нельзя было ходитъ. Она у йво пытае: «Почему ты змейім гэтім, вужом, ділаешся!» Вун йій казал, што

Ї́ его е рѳднѳй дѳдя — вѳдьмѳр, знѳахѳр, ѳ́ его е дочкѳ, сѳльно некрасѳва. І вѳн хѳтеѳ ѳѳх поженѳть, а вѳн не схѳтеѳ, і он <ведьмар> проклял его, шѳтоб вѳн пѳтнадцѳть лет быѳ змеѳм, бо чрѳз пѳтнадцѳть лет вѳн будѳ старѳй, і за ѳго нѳхѳто не пѳйдѳ, і вѳн возмѳеть его дочкѳ. І вѳн пробѳѳѳ ѳ́ водѳ двѳнадцѳть лет, і остѳлось три годѳ.

Ун ѳѳ гѳто всѳ рассказѳѳ, і вѳна хѳдилѳ к ѳму кѳждѳ нѳчѳ, у двѳнадцѳть часѳѳ. Онѳ гулялѳ одѳн час, потѳм ѳна возвращѳлѳсь. Он ѳѳ не провѳжал, бо ѳму немѳжно было ѳтѳйтѳ ѳт ѳмы.

Узналѳ ѳѳ руѳднѳе, шѳто вѳна хѳдѳть. І ѳѳ братѳ пошлѳ последѳть за ѳю, кудѳ вѳна хѳдѳть. У недѳлю вѳна пошлѳ днѳм, а ѳнѳ поплѳ за ѳю следѳм і спрѳятѳлѳсь ѳ́ кустѳх. Змѳй высунул голову і з ѳю гѳвѳрил, а ѳнѳ не слѳшѳлѳ шѳто, бо далѳко было, но вѳнѳ бѳчилѳ ѳго голову. Прибѳглѳ до домѳ і рассказѳлѳ рѳдѳтелям, шѳто ѳкѳя голова высѳвыѳѳѳцѳ і гѳвѳрѳть.

Бѳтько послѳл ѳѳ ѳ́ нѳчѳ: «Дѳтѳ, последѳтѳ, шѳто ѳ́ нѳчѳ рѳбѳцѳ». У нѳчѳ вѳн вышѳл, стѳл чѳловѳком, тѳкѳм красѳвым, шѳто ѳѳм не верѳлось. Вѳнѳ прибѳглѳ і казалѳ рѳдѳтелям. Рѳдѳтелѳ думѳлѳ, шѳто зрѳбѳть, і пѳдгѳврѳрилѳ сынѳѳ шѳтоб вѳнѳ шкуру ѳго схѳвалѳ і спѳлѳлѳ. Ёк вѳнѳ ж прѳшлѳ і ѳкрѳлѳ шкуру.

Ёк вѳнѳ <парѳнь і дѳвѳшкѳ> прѳшлѳ — шкуру нема. Вѳн пѳтѳѳ, хѳто зрѳбыл. Онѳ і кѳжѳ: «Тѳчно то моѳ братѳ.» А вѳн вслѳх казал: «Шѳто ж вѳ зрѳбылѳ? Мнѳ ж остѳлось тѳпѳрь три годѳ, і ѳ б быѳ чѳловѳком, а тѳпѳрь мнѳ умѳрѳць»..

І вѳнѳ <дѳвѳшкѳ і парѳнь> сѳцѳплѳлѳсь і кѳнулѳсь у ѳѳду, і вѳн казал братѳм похѳронѳцѳ ѳѳх коло ѳмы і посадѳцѳ дѳба і берѳзу. І ѳсѳо моѳ дѳдушкѳ гѳворѳл, шѳто вѳн бѳчѳѳ гѳту берѳзу і дѳба.

## 52. КАК ПОЯВИЛАСЬ КУКУШКА

Зѳзулькѳ былѳ дѳчкѳ аднѳво чѳловѳка. Ёѳ хѳтеѳ знѳахѳр ѳзѳть сѳбѳ за жѳнкѳ, а бѳтько хѳтеѳ аддѳть, бо быѳ коѳдун. Ёнѳ дрѳгогѳ любѳлѳ да ѳ ѳтѳклѳ. Ёѳ бѳтькѳ прокляѳ: «Шѳтобы тѳ там ѳ́ чѳужѳх сѳвоѳ ѳѳцѳ неслѳ!»

Ёѳ жалѳють і ѳсе любѳть.

## 53. РЕКА ПЕРЕСОХЛА ПО МАТЕРИНСКОМУ ЗАКЛЯТЬЮ

Пѳз нашѳѳ дѳревнѳю прѳплыѳѳ рѳка Гѳрѳнѳ. За нашѳѳ дѳревнѳю, коло дѳревнѳ Уголѳц, пошлѳ рѳчкѳ из рѳкѳ Гѳрѳнѳ, і прѳбѳрѳлѳсь сѳнокѳсамѳ, пѳз сѳѳлѳ, і тѳк вѳжѳикѳм прѳбрѳлѳсь ѳж за Дѳвѳд-Гѳрѳдок і там упѳлѳ ѳзнов в рѳку Гѳрѳнѳ. Гѳтѳѳ рѳчкѳ прѳзѳвалѳ Гѳрѳнѳкѳ. Онѳ былѳ вѳльмѳ хорѳшѳ. Былѳ глѳбѳкѳ, не шѳрокѳ, а бѳрегѳ ѳѳ обрѳслѳ лѳзѳю, ѳльхѳю, кѳлѳнѳю і чѳрѳмухѳю. Всѳ ѳлѳдѳ вѳльмѳ любѳлѳлѳ гѳтѳѳ Гѳрѳнѳкѳ. Онѳ былѳ рѳбнѳѳ, в ѳѳ былѳлѳ і рѳкѳ, і пѳѳѳѳѳ, нѳ ѳѳ гѳвѳлѳлѳ лѳлѳнѳ водзѳѳнѳѳ, бѳбѳнѳчѳкѳ, рѳс тѳтарнѳк, сѳтнѳк, ѳнѳ былѳ хорѳшѳ і бѳгатѳ.

В нашѳѳ дѳревнѳѳ былѳ бѳгатѳ молѳдежѳ, нѳ развѳлѳчѳнѳѳ тѳгдѳ не былѳ. Мѳзѳкѳѳ нѳѳмѳлѳлѳ тѳлькѳ в вѳлѳкѳѳ сѳѳѳѳѳ, а тѳк вѳчѳрѳамѳ лѳтѳм тѳ збѳрѳлѳсь нѳ ѳлѳцѳѳ, а тѳ коло Гѳрѳнѳкѳ, а зѳмѳѳ тѳ гдѳ в ѳкѳѳ хѳтѳ. А в нѳдѳлѳ тѳ любѳлѳлѳ днѳм кѳтѳтьсѳ чѳвнѳамѳ по Гѳрѳнѳцѳ. Чѳвнѳ былѳ чѳткѳѳ, чѳть хѳтнѳсь — і плѳхнѳссѳ в водѳ.

Всѳѳѳѳѳ ѳсть лѳдѳѳ бѳгатѳѳѳ і нѳбѳгатѳѳѳ, тѳк былѳ і у нѳс. Жѳл одѳн хѳзѳѳн, у ѳго былѳ одѳн сѳн, і ѳн жѳл бѳгатѳ. Сѳн был красѳвѳѳ, вѳсѳѳѳѳ, спѳѳѳл хорѳшѳѳ, гуляѳ <танѳѳѳѳ> хорѳшѳѳ, і дѳѳѳѳѳ ѳго любѳлѳлѳ. А был ѳщѳ одѳн хѳзѳѳн, і у ѳго было бѳгатѳ дѳѳѳѳ: 6 дѳчѳкѳ і 3 сѳнѳѳ. Нѳ дѳѳѳѳ вѳльмѳ хорѳшѳѳѳѳѳ. І однѳ гѳтѳѳѳ дѳѳѳѳѳ полѳлюбѳлѳ гѳтѳѳ одѳнѳѳ. Ёго рѳдѳѳѳѳѳѳѳѳѳѳ вѳльмѳ не хѳтѳлѳлѳ, шѳоб вѳн гулял с нѳѳ, нѳ вѳн ѳх не слѳхѳл.

И в одну ниделю, в день после обеда, вон с нею поехали човном кататься по Горинцы. Що там у них получилось, то никто не знае, по она выпала из човна, а он хапав ее и выпал тоже. Вон ее ухопил, но выплыти с ею не выплыл, хотя Горинка была не широкая. И так обнятые они утопились. Пастухи угледили човна, що плыве по Горинцы, а весло на воде плавае, начали кричать. Набегли люди, стали шукать их и нашли их, и обнятых так и вытягли.

И прибегла его мати, начала кричать-плакать, косы на себе рвала, руки кусала, в груди себе била. И ее мати тоже кричала, одежду на себе рвала. Як они плакали, як они кричали! На коленях они повзали, обнимали их, целовали, а они лежали рядом як спали.

Потом его мати встала, поглядела на небо, подошла до Горинки и каже: «Горинка, зацо забрала мого сыночка, чым я тебе обидела? И я знаю, що и мой сыночек тебе не обидел, бо вон тебе любил, вон часто ходил до тебе и седел коло тебе, и човном ездил по твоей воде. А чим ты ему оддзячила? Смертью! Гибелью!» И подошла до самой воды, села на колени, перекрестила ее и давай проклинать. Проклинала: «Щоб не плыла, а камнем стала, щоб высохла, щоб мохом заросла, и буськи жабы твое и шывки, и рыбу поведали, и щоб ты такая стала бедная-печальная, як я, щоб твоє береги почернели, опустошли так, як и моя хата стала чорна и пуста!» И стала сильно плакати, и нагнулась, щоб слезы капали в воду. И сказала: «Вот на тебе мое слезы, щоб ты вечно с ними жила, щоб вечно печальна была!»

И встала с колень, и подошла до девичей матери и каже: «Похороним их в одной домовини, они ж любилис.» А девичья мати сказала: «Не! Як были они живые, то ты не хотела мою дочку за невестку, не признавала их любов за любов, то они не венчанные, щоб в одном гробу их хоронить.» Похоронили в одной могиле, но не в одном гробу, а оддельно. «И нащо ты проклела Горинку? Якая ты ничогая! А чи Горинка вповатаея, що воны упали в ее воду? От бач як ты паробила: оженица ты им не дала, а коб были жонатые, то седел б в дома, были б живые, да й не кляла б Горинку!»

А Горинка с того время начала вода останавливаться, останавливаться и остановилась. На берегах заросли начали засыхать и повысыхали. Месцами Горинка попереыхала и только кавалками где-нибудь еще есть.

## ПРИМЕЧАНИЯ К ТЕКСТАМ

<sup>1</sup> «Силяч» (Исцеление Ильи Муромца и его борьба со змеями).— Магнитофонная запись 16.7.1976 от Давида Степановича Коховича, 72 лет, в с. Велутá Лунинецкого р-на Брестской обл.

Список, № 3; Указатель, 650 С\*. Текст содержит изложенные в сжатой форме сюжеты «Исцеление Ильи Муромца» и «Илья Муромец и Соловей-разбойник», к которым присоединены мотивы сказок типа «Победитель змея» Указатель, 300) и «Три царства» (Указатель, 301).

Почувствовав наш повышенный интерес к змею, Д. С. Кохович, разговорчивый, но плохой рассказчик,

сам предложил эту «казку» в конце утомительной для обеих сторон встречи. В тот же день «казка» была расшифрована с его помощью, причем старик усердно повторял то, что слышал со своего голоса на пленке. После записи он добавил: «Змей обаяваў його: „Хто еде? Байструк?“» Как согласовать это прозвище с упоминанием отца, он не знает. Рассказчик также не знает, где происходили события. Упоминание городов (Муром, Чернигов и Киев) и имен (Илья Муромец и Соловей-разбойник) на него не произвели никакого впечатления. Он утверждает, что никаких названий

и имен в этой сказке не было. О внешнем виде змея или змеи предствлений не имеет.

По его словам, «казку» он слышал от односельчанина Ивана Сайко, который несколько лет назад, когда они вместе возвращались пешком в село, рассказывал ее, чтобы скоротать дорогу. Старик уверял, что у И. Сайко была написанная «порусски» книга, содержащая эту сказку. Эти сведения подтвердить не удалось, так как И. Сайко умер за девять лет до нашего приезда в Велуту, а его жена категорически заявила, что у покойного мужа подобных книг не водилось.

На территории Белоруссии сюжет «Исцеление Ильи Муромца» записывали четыре раза (ЧК I, № 31, 32, 34, 35), сюжет «Илья Муромец и Соловей-разбойник» — три раза (ЧК I, № 33—35 и ср. эволюционные производные от него № 30, 32). Таким образом до нашей записи контаминация этих сюжетов, характерная и популярная для ряда районов русского Севера, в Белоруссии была отмечена всего трижды и притом исключительно в составе сложных сказок.

Только в одной из предшествующих записей (ЧК I, № 35), сделанной Л. Г. Барагом в 1947 г. в с. Дивин Кобринского р-на Брестской же обл., вместо Соловья-разбойника также выступает змей. Однако в ней герой — Илья, упоминаются Киев и Чернигов. Дивинская запись, к сожалению, не публикованная на родном языке рассказчика, за этими отличиями, пожалуй, наиболее близка к нашему тексту и выглядит несколько более ранним эволюционным звеном по сравнению с ним.

Вторичная мифологизация Соловья-разбойника, эпизодически случавшаяся в Белоруссии и на Украине, легко объяснима. Заимствуя русские тексты с былинными сюжетами, местные жители, естественно, адаптировали их в соответствии с нормами своих быличек и сказок.

Слово «богатырь» повсюду в Полесье понимается в значении «богач, богатый человек».

<sup>2</sup> Медведь у забытого в поле ребенка. — Зап. 15.7.1976 от Ольги Даниловны Зелёвич, 73 лет, в с. Велута. Песня «лето». Вместо «його ой

взяті» (ст. 7) вар.: да подержати.

Белорусская форма песни. Вар.: ЭП I, № 4; ср. там же, № 5—7 и ЭП II, № 1. Список, № 82.

<sup>3</sup> Вдова и сыновья-корабельщики. — Магнитофонная запись 10.7.1976 от Нины Адамовны Бушиловой, 51 года, в с. Бостынь Лунинецкого р-на. Каждая вторая половина стиха повторяется. Тип повтора: «Эй, ей, ох да люлі» плюс вторая половина стиха.

Певица — родом из с. Чучевичи, к северу от Бостыни. Ее отец — поляк, а мать — «русская», т. е. местная. Песни перенимала в основном у матери.

Вар.: Климчук, № 28; ЭП II, № 3, 4, 68. Список, № 8.

<sup>4</sup> Вдова и сыновья-корабельщики. — Зап. 23.7.1976 от Веры Даниловны Шкрёбёц, 72 лет, в с. Рубель Стóлинского р-на Брестской обл. Ей подпевала дочь Ольга Адамовна Гляд, 46 лет. Тип повтора тот же, что и выше: припев «Гей, гей, ой да люлі» плюс вторая половина каждого стиха. Дочь, впрочем, считает, что припев слегка иной: «Гей, гей, раз-два люлі». Повторы в этой песне утомительны для любой певицы. Поэтому они рано или поздно сбиваются с регулярности и даже совсем перестают петь повторы.

Ст. 13 вставлен после записи, когда певице напомнили о том, что здесь что-то пропущено. Ст. 21 добавлен дочерью после записи.

<sup>5</sup> Вдова и сыновья-корабельщики. — Зап. А. Гура от Веры Филишовны Бонцёвич, 49 лет, в с. Камень Пинского р-на Брестской обл. Тип повтора: «Да ей любя да люлі» плюс вторая половина каждого стиха.

<sup>6</sup> Юрей и цмок (змея). — Магнитофонная запись 8.7.1976 от Марии Николаевны Жураковской, 73 лет, в с. Бостынь. Расшифровано Г. Трубицной. Певица регулярно повторяла стихи, кроме первого. Повторы стихов здесь сняты. Упоминание шпаги могло появиться в тексте, по-видимому, не ранее XVIII в.

Вар.: ЭП II, № 63. Список, № 13.

<sup>7</sup> Отчего береза не зеленая. — Магнитофонная запись 16.7.1976 от О. Д. Зелевич в с. Велута.

Именно в этой версии песня изредка записывалась в северной Белоруссии. В отличие от более ран-

ней версии (ср. Климчук, № 19; ЭП I, № 1) здесь уже не этнические враги (татары, турки), а купцы вынуждают березу увядать. Список № 25.

<sup>6</sup> Отчего береза не зеленая.— Зап. 18.7.1976 от Веры Адамовны Пашкевич, 67 лет, в с. Рубель. Песня свадебная: поется, когда жених приезжает за невестой.

<sup>9</sup> Змея заклала реку, в которой утонули ее дети.— Магнитофонная запись 16.7.1976 от Д. С. Коховича в с. Велута. Рассказчик не знает, как внешне выглядела змея.

Сходное предание очень редко записывалось в северной Белоруссии. Список, № 30.

<sup>10</sup> Девушка проклинает реку, в которой утонул милый.— Зап. 23.7.1976 от Ольги Григорьевны Вабищевич, 73 лет, в с. Рубель. Вторая половина каждого стиха повторяется. На вопрос о «французе-короле» ответила незнаем. Песню «Платов в гостях у французов» не слышала.

Местная обработка русской песни, получившая в Полесье широкое распространение. Список, № 30.

<sup>11</sup> Брат едва не женился на сестре.— Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. «Козаки» (ст. 1) — «сельские хлопцы, бы банда». «Мерговати» (ст. 3) — договоримся, уговоримся.

Текст записан тотчас после песни «Вдова и сыновья-корабельщики», с которой он в других местах контактируется. Но О. Г. Вабищевич обе песни не связывает между собой.

Несмотря на явную реминисценцию (ст. 16—19), певица также не связывает с этой песней сюжет «Братья-разбойники и сестра» (Список, № 43) и говорит, что последний ей неизвестен. А это значит, что она перенимала текст с уже включенной реминисценцией из баллады «Братья-разбойники и сестра».

Вар.: ЭП I, № 30—32; ср. вторую часть текстов — ЭП II, № 3, 4. Список, № 39.

<sup>12</sup> Брат едва не женился на сестре.— Зап. 23.7.1976 от В. Д. Шкробец и ее дочери О. А. Гляд в с. Рубель. Они обе то пели, то сказывали, перебивая и споря, причем ведущую роль играла дочь, утверждавшая, что она переняла песню у матери, которая теперь уже позабыла текст. В сутолоке их исполнения удалось

тем не менее заметить (и записать), что у матери иное начало, чем у дочери, и того же типа, что у О. Г. Вабищевич, живущей на другом конце села (см. № 11). О. А. Гляд не смогла объяснить, почему у нее другое начало песни.

Под «казаками» певицы разумеют здесь солдат.

<sup>13</sup> Сестра отравила брата по совету любовника.— Зап. А. Гура от В. Ф. Бонцевич в с. Камень.

Местная обработка украинской формы. Вар.: ЭП I, № 37; ЭП II, № 15, 71; ср. польскую форму — ЭП I, № 36; ЭП II, № 72. Список, № 48.

<sup>14</sup> Девушка отравила молодца.— Зап. 22.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. Каждый четный стих повторяется.

«Барин» (ст. 3) — «хлопец, парень». «Любовшчэй» (ст. 11) — «любви». «Крем» (ст. 22) — «чи то город, чи то што». «Хорск» (ст. 23) — село под Давид-Городком, по мнению певицы. «Тоже спивали гурьской», — добавила она, имея в виду с. Турь, примерно в 15 км к востоку от Рубля, где певица жила некоторое время.

Местная обработка русской формы, состоящей из двух частей (Список, № 48, 79).

<sup>15</sup> Девушка отравила молодца.— Зап. 23.7.1976 от О. Г. Вабищевич. «Кулями» (ст. 1) — «то соломою житною», обмолоченные снопы.

Довольно редкая украинская форма. Список, № 48.

<sup>16</sup> Гриц (Девушка из ревности отравила молодца).— Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич. Она сама считает песню украинской.

Эта баллада известна в Полесье повсюду. Она, по-видимому, вытесняла из бытования местные формы. Вар.: Климчук, № 2. Список, № 48.

Помимо приведенных песен с сюжетами-дублями (№ 14—16), от О. Г. Вабищевич было записано еще начало «Подольники» (Сестра отравила брата по совету любовника).

<sup>17</sup> Жена погубила мужа и держит ответ перед его братьями.— Магнитофонная запись 8.7.1976 от М. Н. Жураковской в с. Бостынь. Расшифровано Г. Трубицной. Все стихи, кроме первого, повторяются. Повторы здесь сняты.

- Эта песня известна только по записям среди западных и восточных славян и поэтому нами не включалась в список схождений, хотя ее принадлежность к кругу эпических песен типа «Муж-разбойник», «Алеша Полович и сестра Бродовичей», «Хотен Блудович» совершенно очевидна. Публикуемый вариант, похоже, украинского происхождения.
- 18 Наказ умирающего солдата коню. — Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. Первая часть каждого стиха повторяется.
- Русская форма. Вар.: Климчук, № 11; ЭП I, № 48; ЭП II, № 22, 23; ср. шую южнорусскую, точнее казачью, форму: ЭП II, № 73. Список, № 50.
- 19 Наказ умирающего казака коню. — Зап. 24.7.1976 от О. Г. Вабищевич. Украинская форма песни.
- «Сукнибю» (ст. 5) — «Заслуга така. Мо нека была чирвона». «Жалоб» (ст. 22) — кормушка, ясли.
- 20 Раненый улан и его конь. — Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич. Эта форма нам встретилась впервые. Возможно, стяженный текст русского происхождения, пришедший из солдатской среды.
- 21 Наказ умирающего солдата ворону. — Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич. Запись сделана тотчас после публикуемых здесь песен № 18 и 20. Мы нарочно записали эту русскую песню в соответствии с русской же орфографией с тем, чтобы четче были видны немногие диалектные вкрапления, в основном фонетического свойства.
- 22 Замужняя дочь кукушкой прилетела домой. — Магнитофонная запись 5.7.1976 от Анны Сидоровны Кунайко, 79 лет, в с. Бостынь. После ст. 26 пропуск типа «Бо вова куё, жалю задаё, / Я не мбгу жити».
- Наиболее распространенная в Полесье форма, явно вытесняющая из этого сюжета все другие формы на этот сюжет. Вар.: ЭП I, № 59, 60; ЭП II, № 51. Список, № 51.
- 23 Замужняя дочь кукушкой прилетела домой. — Магнитофонная запись 10.7.1976 от Н. А. Бушиловой в с. Бостынь. Певица нерегулярно повторяла отдельные стихи. Повторы здесь сняты. На вопрос о стрелках (ст. 14) сказала: «З рук пскал» — и показала, что стрелы будто бы металы, как копые или дротик.
- Местная обработка русской формы.
- 24 Замужняя дочь кукушкой, прилетела домой. — Зап. А. Гура от Ольги Яковлевны Рябковец, 70 лет, и Прасковьи Фоминычн Зимецкой, 70 лет, в с. Камень. Песня «зимовая», поют на вечерках. «Горлом» (ст. 6) — орлом.
- Украинская форма. Вар.: ЭП I, № 58; ЭП II, № 52.
- 25 Замужняя дочь галкой прилетела домой. — Зап. 23.7.1976 от В. Д. Шкробец в с. Рубель.
- Украинская форма. Вар.: ЭП I, № 62; ЭП II, № 55.
- 26 Замужняя дочь послала матери по воде розу. — Зап. 22.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. От нее также записана песня «Замужняя дочь галкой прилетела домой». Ст. 7—9 вставила О. А. Гляд. «Помост» (ст. 13) — пол. «Сята» (ст. 27) — «свята» (праздники). «Дружина» (ст. 33) — муж.
- Поздняя баллада, лишь типологически перекликающаяся с песнями типа № 22—25. Вар.: ЭП I, № 64; Климчук, № 21.
- 27 Брат убил брата из-за девушки. — Магнитофонная запись 10.7.1976 от Н. А. Бушиловой в с. Бостынь.
- Довольно редкая песня, пришедшая из украинской среды, на что указывает и зачин (ст. 1—3), который, по всей видимости, является типическим местом, см. об этом в контексте иных песен: Гацук В. М. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи. М.: Наука, 1975, с. 9 и след. Ее начало: Климчук, № 33. Список, № 55.
- 28 Пап Дубровский (Муж на свадьбе своей жены). — Магнитофонная запись 8.7.1976 от М. Н. Жураковской в с. Бостынь. Расшифровано Г. Трубицкой.
- Певице самой известно, что это польская по происхождению песня. Список, № 58.
- 29 Моего мужа коня ведут. — Зап. 15.7.1976 от О. Д. Зелевич в с. Велута. «Рыгае» (ст. 8) — рыдает.
- Вар.: ЭП I, № 50; ЭП II, № 24, 25. Список, № 61.
- 30 Моего мужа коня ведут. — Зап. 24.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. Песню предложила сама.
- 31 Моего мужа коня ведут. — Зап. 22.7.1976 от О. Г. Вабищевич. От нее же записана еще контаминация



песен «Солдат просится домой + Ковя улана ведут».

«Чизна» (ст. 11) — «ето солдаты, войско». «Дружизна» (ст. 14) — «друзья» (дружина?).

Русская форма. Вар. того же типа, но уже с упоминанием партизан: Климчук, № 1.

<sup>32</sup> Моего мужа ковы ведут.— Зап. А. Гура от В. Ф. Бонцевич в с. Камень.

<sup>33</sup> Моего мужа ковы ведут.— Зап. А. Гура от В. Ф. Бонцевич в с. Камень. Польская форма.

<sup>34</sup> Солдат просится домой + Жена хотела отравить мужа.— Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. «Нары» (ст. 31)— «носилки».

Контаминация двух песен русского происхождения.

<sup>35</sup> Невестка стала на поле «былиной» (чернобыльником).— Зап. 13.7.1976 от Феклы Андреевны Каленкович, 73 лет, в с. Велута. Певица родом из с. Язвинки, в 30 км от Велуты и в 6 км к востоку от Лунинца, где и переяла песню. На вопрос, убила ли муж жену, ответила: «Бач заруби!».

Эта форма популярного сюжета (Список, № 62) нам в Полесье встретилась впервые. Ранее фиксировалось превращение невестки в явор (Климчук, № 22; ЭП I, № 9, 10), в тополь (ЭП I, № 11; ЭП II, № 31, 32, 74) и в рябину (ЭП I, № 12; ЭП II, № 29, 30). Судя по изменениям в текстах, самой ранней из эволюционно связанных можно считать версию с превращением невестки в явор. Ее производная — чрезвычайно распространенная на Украине версия о превращении невестки в тополь. Версия же с превращением невестки в «былину» выглядит местной производной от украинской формы «про тополь».

<sup>36</sup> Невестка стала на поле калиной.— Зап. 15.7.1976 от О. Д. Зелевич в с. Велута. Односельчанки исполнительницы поют о превращении в «былину», так что производный от их версии характер текста О. Д. Зелевич очевиден.

<sup>37</sup> Невестка стала на поле «былиной» (чернобыльником).— Зап. 18.7.1976 от Веры Адамовны Пашкевич, 67 лет, и Марии Григорьевны Пашкевич, 66 лет, в с. Рубель. Песня «летняя». По мнению певец, муж зарубил

жену. Вар. второй половины ст. 26: веру імаше.

<sup>38</sup> Невестка стала на поле «былиной» (чернобыльником).— Зап. А. Гура от О. Я. Рябковец и П. Ф. Зимецкой в с. Камень. Песня «зимовая», пели на вечерках. После ст. 9 пропущен ответ матери (ср. последний стих в этом тексте и № 35—37). Оригинальна концовка, описывающая чудесное возвращение невестки.

<sup>39</sup> Муж застаёт у жены любовника.— Зап. 24.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. Вторая половина каждого стиха повторяется. «Барис» (ст. 8) — парень. «Шостак» (ст. 9) — трехкопеечная монета.

По-видимому, русская форма, прошедшая через украинскую среду. Список, № 64.

От этой же певички записан стяженный вариант песни «Муж поехал на мельницу, а жена принимает любовника».

<sup>40</sup> Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.— Зап. 21.7.1976 от В. А. Пашкевич в с. Рубель. После ст. 16 имеется пропуск: певичка не смогла вспомнить соответствующие стихи.

Вар.: Климчук, № 6; ЭП I, № 51—53; ЭП II, № 36, 37. Список, № 67.

<sup>41</sup> Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.— Зап. 23.7.1976 от В. Д. Шкребец и ее дочери О. А. Глад в с. Рубель. Начиная со ст. 3 каждый четный стих парной строфы повторяется.

После ст. 11 мать пыталась петь «Пусти ты мне, маті, пусти повідаті...», но дочь отвергла такое продолжение.

Ст. 19 пела одна дочь. Мать усомнилась: «Не кажца, што вона промовляла». На самом деле в иных вариантах монолог девушки есть (см. его стяженную форму в № 40). Поэтому надо считать, что после ст. 19 у этих певец имеется пропуск.

<sup>42</sup> Молодец отказывается топить жену по совету любовницы.— Зап. 23.7.1976 от В. Д. Шкребец в с. Рубель.

Эта форма нам встретилась впервые. Ср. ЭП II, № 35, и вообще очень популярную русскую балладу «Муж жену губил (топил)». Список, № 71.

<sup>43</sup> Мать отравила невестку и сына.— Магнитофонная запись 10.7.1976 от Н. А. Бушиловой в с. Бостынь.

Вар.: ЭП I, № 13, 14; ЭП II, № 42—46. Список, № 76.

<sup>44</sup> Мать отравила невестку и сына.— Зап. Н. Микоян 16.7.1976 от О. Д. Зелевич в с. Велута. «Прокладати» (ст. 15) — поминать; «конати» (ст. 22) — умирать.

Мать отравила невестку и сына.— Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. «Обрубіліс» (ст. 20) — обнялись, по мнению певицы. Как это могло произойти, певица объяснить не могла. При этом она уверяла, что у них в селе не пели о деревьях, выросших на могилах влюбленных (ср. № 46).

<sup>46</sup> Мать отравила невестку и сына.— Зап. 21.7.1976 от В. А. Пашкевич в с. Рубель. Когда мы выразили свое недоумение по поводу концовки в песне О. Г. Вабищевич (№ 45), В. А. Пашкевич тотчас дала свою концовку, а весь текст спеть отказалась, сославшись на забвение ее. Она ревниво относилась к О. Г. Вабищевич и обычно старалась петь иначе, чем у той, песни.

<sup>47</sup> Три кукушки у тела убитого.— Зап. 21.7.1976 от О. Г. Вабищевич в с. Рубель. Вторая половина каждого стиха повторяется с начальным возгласом «Йохо».

Ср. вар.: ЭП I, № 46. Список, № 78.

<sup>48</sup> Жена-змея.— Магнитофонная запись 5.7.1976 от А. С. Кунайко в с. Бостынь. Нам показалось, что по каким-то причинам старушка не захотела подробно рассказывать собственно сюжет «Жена-змея». Она более не пожелала с нами встречаться, поэтому и не удалось сделать такую повторную запись, где бы упор был сделан именно на этот сюжет.

Вар.: ЭП II, № 56. Для первого абзаца текста см. Указатель, 409 А\*, для последующего продолжения — Указатель, 155.

<sup>49</sup> Жена-змея.— Магнитофонная запись 16.7.1976 от Д. С. Коховича в с. Велута. Д. С. Кохович несколько раз пытался добросовестно передать нам этот текст, и каждый раз у него не получалось связного повествования.

<sup>50</sup> Муж-уж.— Магнитофонная запись 15.7.1976 от Ф. А. Каленкович

в с. Велута. Слышала сказку в детстве у себя на родине: «Ще як у Яввинках годуваласа, чула».

Типичная полесская версия, давшая множество эволюционных производных. Вар.: ЭП I, № 40—43; ЭП II, № 57—62, 77. Указатель, 425 М.

<sup>51</sup> Муж-уж.— Зап. Н. Волочаева от Раисы Васильевны Чурилович, 50 лет, в с. Хоромск Столинского р-на.

Производный характер этого текста от типичной полесской версии (ср. № 50) очевиден, что подтверждается и более традиционной его концовкой, записанной в Хоромске же от Григория Тимофеевича Антоновича, 73 лет: «Вон их провожал и перевёз их сам чэрэз речку, и казал ей, што як ўона буде вяртацца, клікаць яго «кукилі». И братья пытали её, як её мужа звать. Уона моўчала. Тады оны спрасілі ёё дочку, и ўона казала: «Кўкилі». Тада браты пошлі до рэчкі и позвалі його: «Кўкилі!» и голову йому отрубілі. А тая дэўчка прэзуратілася в зозудю и крычыць: «Кўкилі!»

Своей конкретной формой текст обязан, по-видимому, импровизаторским способностям Р. В. Чурилович, которая включила в него и некоторые мотивы, обычно известные по песням: мотив гибели влюбленных ср. с песнями типа ЭП I, № 15, 16; мотив выросших на могилах деревьев заимствован из песен типа представленных здесь № 43—46.

<sup>52</sup> Как появилась кукушка.— Зап. Н. Ткачева от Р. В. Чурилович в с. Хоромск. Этот текст нам встретился впервые и неизвестен по печатным источникам.

<sup>53</sup> Река пересохла по материнскому заклётию.— Самозапись Р. В. Чурилович, приланная в марте 1981 г. Р. В. Чурилович уверяет, что эту «легенду» ей рассказал односельчанин 91 года отроду, и несомненно, что она должна была слышать от кого-то текст хотя бы в схематичной форме. Однако стиль, детали и форма их подачи столь же несомненно принадлежат ей самой (ср. здесь № 9, 10).

## УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ ПУБЛИКУЕМЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- «Силач» (Исцеление Ильи Муромца и его борьба со змеями) — № 1.  
 Медведь у забытого в поле ребенка — № 2.  
 Вдова и сыновья-корабельщики — № 3—5.  
 «Юрей и цмок» (змей) — № 6.  
 Отчего берега не зеленая — № 7, 8.  
 Змея заклала реку, в которой утонули ее дети — № 9.  
 Девушка проклинает реку, в которой утонул милый — № 10.  
 Брат едва не женился на сестре — № 11, 12.  
 Сестра отравила брата по совету любовника — № 13.  
 Девушка отравила молодца — № 14, 15.  
 Гриц (Девушка из ревности отравила молодца) — № 16.  
 Жена погубила мужа и держит ответ перед его братьями — № 17.  
 Наказ умирающего солдата коню — № 18.  
 Наказ умирающего казака коню — № 19.  
 Равенный улан и его конь — № 20.  
 Наказ умирающего солдата ворону — № 21.  
 Замужняя дочь кукушкой прилетела домой — № 22—24.  
 Замужняя дочь галкой прилетела домой — № 25.  
 Замужняя дочь послала матери по воде розу — № 26.  
 Брат убил брата из-за девушки — № 27.  
 Паян Дубровский (Муж на свадьбе своей жены) — № 28.  
 Моего мужа коня ведут — № 29—33.  
 Солдат просится домой + Жена хотела отравить мужа — № 34.  
 Невестка стала на поле «былиной» (чернобыльником) или калиной — № 35—38.  
 Муж застает у жены любовника — № 39.  
 Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку — № 40, 41.  
 Молодец отказывается топить жену по совету любовницы — № 42.  
 Мать отравила невестку и сына — № 43—46.  
 Три кукушки у тела убитого — № 47.  
 Жена-змея — № 48, 49.  
 Муж-уж — № 50, 51.  
 Как появилась кукушка — № 52.  
 Река пересохла по материнскому заклятью — № 53.

## УКАЗАТЕЛЬ МЕСТ ЗАПИСИ ПУБЛИКУЕМЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

- Брестская область  
 Лунинецкий р-н  
 Бостынь — № 3, 6, 17, 22, 23, 27, 28, 43, 48.  
 Велута — № 1, 2, 7, 9, 29, 35, 36, 44, 49, 50.  
 Столинский р-н  
 Рубель — № 4, 8, 10—12, 14—16, 18—21, 25, 26, 30, 31, 34, 37, 39—42, 45—47.  
 Хоромск — № 51—53.  
 Пинский р-н  
 Камень — № 5, 13, 24, 32, 33, 38.

## УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Климчук — *Климчук Ф. Д.* Песенная традиция западнopolесского села Симоновичи. — Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978.  
 Список — *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М.: Наука, 1974. Список сходжений между славянскими эпическими песнями на с. 113—143.  
 Указатель — Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Составители: Баран Л. Г., Березовский И. П., Кабашников К. П., Новиков Н. В. Л.: Наука, 1979.  
 ЧК — Чарадзеинья казкі. Ч. I. Складальнікі Кабашнікаў К. П., Барташэвіч Г. А. Мінск: Навука і тэхніка, 1973.  
 ЭП I — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья. — Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978.  
 ЭП II — *Смирнов Ю. И.* Эпика Полесья (по записям 1975 г.) — Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1981.

# ПЕСНИ ИЗ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ЗАГОРОДЬЯ

Ф. Д. Климчук

В данной работе публикуются тексты песен, записанные в 1974—1975 гг. в селах Видибор (местн. Выды́бор) Столинского, Остров (местн. Вістрово), Ласицк (местн. Ласы́цк), Сушицк (местн. Сушы́цк) и Ладорож Пинского районов. Они расположены в юго-восточной части диалектно-этнографической зоны Загородья. Песни из с. Ладорож в равной степени можно отнести и к с. Жидча (местн. Жы́дчэ, Жы́ччэ) Пинского р-на. Записаны они от исполнительницы, которая родилась в с. Жидча, жила в нем до замужества и, по ее словам, там же усвоила эти песни. Диалектная основа текстов этих песен та же, что и говора с. Жидча (среднезагородский тип), и отличается от диалектной основы традиционного ладорожского говора (тороканский тип).

Всего нами записан 81 текст песен, из которых отобрано для публикации 35 текстов (см. таблицу): в Видиборе всего собрано 20 песен, в Острове — 25, в Ласицке — 10, в Сушицке — 13, в Ладороже — 10, в Бобрике — 3. Село Бобриск расположено в северо-восточной части Пинского района. Его говор — переходный от брестско-пинских (загородских) к севернобрестским говорам.

Часть текстов записана в процессе собирания диалектной лексики, однако в большинстве случаев эти записи преследовали самостоятельную цель. Как правило, записи проводились под диктовку, что, конечно, предопределило качество текстов: смещение ударений, сбой в стихах, отсутствие в ряде случаев повторов. В одних селах (Сушицк, Ладорож) преимущественно записывались песни, предложенные самими исполнительницами, в других (Остров, Видибор, частично Ласицк) использовался список общеславянских сюжетов, составленный специально для работы в Полесье Ю. И. Смирновым.

Большинство песен, тексты которых публикуются ниже, не приурочены к конкретным календарным срокам и могут быть отнесены к так называемым «простым», или «беседным», песням. Все случаи, когда такую календарную приуроченность удалось при записи установить, отмечены в комментариях к текстам (например, жатвенные, великопостные, песни нищих). Значительная часть наших записей — это фрагментарные или стяженные тексты, часто не имеющие начала или концовки. Это, по-видимому, не только следствие качества записей, но и показатель отмирания традиции, выхода из бытования повествовательных песен.

В записях использовался следующий фонетический принцип. Буква *u* обозначает звук *i* после твердых согласных. Умлаут (*ü*) обозначается буквосочетаниями *i<sup>o</sup>* (после мягких согласных) или *u<sup>o</sup>* (после твердых согласных). В ряде позиций не отражены все особенности местного произношения. Так, в говорах сел Видибор, Остров, Жидча на месте предударного *e* (< *e*, *ь*, *ѣ*) обычно произ-

## СЮЖЕТНЫЙ СОСТАВ ЗАПИСАННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Название сюжета	Районы Брестской области		Всего
	Столин- ский	Пинский	
1. Девушка оставляет сына на попечение природы	1	1	2
2. Вдова и сыновья-корабельщики Господь и девка, топящая своих детей некрещеными	1	1	2
3. Божья мать ищет сына и спрашивает о нем у трех дворян.	—	1	1
Божья мать ищет сына и спрашивает о нем у ангелов	—	1	1
4. Сын прогнал мать из дома	—	1	1
5. Девушка приходит на могилу отца	—	1	1
6. Мать советует сыну не жениться, а купить коня	—	1	1
7. Казаки увезли девушку и сожгли, привязав к сосне.	—	1	1
Девушка просит милого взять ее с собой	1	—	1
8. Юрей и цмок	—	1	1
9. Увоз девушки на корабле	—	2	2
10. Превращение частей тела Христа	—	1	1
11. Почаевская богородица отравила турецкое нашествие	—	2	2
12. Тихо-тихо Дунай воду несет	1	3	4
13. Дунай стал зятем,	—	1	1
Девушка разговаривала с Дунаем	—	1	1
14. Тройзелье	—	2	2
15. Королевич бросается в воду за венком девушки и тонет	—	1	1
16. Девушка будит молодца, опасаясь, что немцы и австрийцы убьют его и заберут коня	—	1	1
17. Девушка не хочет, чтобы молодец вывел ее из леса.	1	—	1
Девушка не хочет указать молодцу дорогу	—	1	1
18. Брат едва не женился на сестре	1	1	2
19. Муж возвратился из войска и видит у жены ребенка	1	—	1
20. Сестра отравила брата по совету любовника.	1	1	2
Девушка из равности отравила молодца	—	1	1
Девушка отравила молодца	—	1	1
21. Сестры провожают брата	—	1	1
22. Наказ умирающего война коню	1	1	2
23. Замужняя дочь кукушкой прилетает домой.	1	1	2
Замужняя дочь пташкой поет у родного дома.	1	—	1
Отец соловьем встречает замужнюю дочь	1	—	1
Погоня за летами молодыми	—	1	1
24. Сестра не пускала брата к милой	—	1	1
25. Сестра приезжает к брату в гости	—	2	2
26. Моего пана седло везут	1	—	1
Моего мужа коня ведут	—	2	2
27. Свекровь обратила невестку в тополь	—	2	2
Невестка стала на поле былинною	1	—	1
28. Сон о рождении сына и смерти жены	—	1	1

Название сюжета	Районы Брестской области		Всего
	Столин- ский	Пинский	
29. Молодец приезжает к милой, а она умерла Муж с ребенком приходит на могилу жены	—	1	1
30. Вор просится домой и умирает	—	1	1
31. Ехали солдаты со службы домой Муж губит жену по совету матери	—	1	1
32. Худая жена	—	2	2
33. Ванька-ключник	1	1	2
34. Девушка чарами возвратила молодца	1	3	4
35. Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку	—	1	1
36. Муж губит жену по совету любовницы	1	2	3
37. Мать отравила невестку и сына Смерть влюбленных	1	5	6
38. К убитому приходят три девушки	1	—	1
39. Гроб требует тела	—	1	1
Всего текстов:	20	61	81
сюжетов и их разновидностей:	20	45	54

носится звук, средний между *ы* и *э*, но чаще ближе к *ы*. На письме мы его обозначали как *ы*. В говоре с. Видибор предупредный *о* произносится с оттенком *у* (т. е. как *о<sup>у</sup>*). Мы его обычно обозначали как *о*. В ряде случаев «средние» звуки обозначались посредством двух букв (например, *о<sup>у</sup>*)\*.

\* Подробнее о фонетике этих говоров см. в наших работах: Гаворки Заходняга Полесья. Фанетычныя нарыс. Мінск: Навука і тэхніка, 1983; Нааунасць твердых зычных перад і у брэсцкіх гаворках і звязаныя з гэтай з'явай памылкі вучняў.— В кн.: Беларуская мова і літаратура у ВНУ: Тэзісы рэспубліканскай навукова-метадычнай канферэнцыі. Брэст, 1971; О твердости-мягкости согласных перед гласными переднего ряда в говорах Брестско-Пинского Полесья.— В кн.: Сөвещание по Общеславянскому лингвистическому атласу (Черновцы, 24—30 июня 1971 г.). Тезисы докладов.— М., 1971; К соотношению диалектных, этнографических и археологических ареалов Брестско-Пинского Полесья.— В кн.: Проблемы картографирования в языковедении и этнографии.— Л.: Наука, 1974; З лексікі цэнтральнага Загароддзя.— В кн.: З народнага слоўніка. Мінск: Навука і тэхніка, 1975; З лексікі гаворкі вёскі Відзібар Столінскага раёна.— В кн.: Народная лексіка. Мінск: Навука і тэхніка, 1977; Про місце парсько-ладорозького говору в сістэмі брэсцка-пінскіх гаворак.— В кн.: XIV Рэспубліканска дыялекталогічна нарада: Тэзі доповідей. Київ: Наукова думка, 1977, О фольклоре этой зоны см. наши работы: Песенная традиция западнополюсского села Симоновичи.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978; «Дунай» в традиционном фольклоре двух деревень Надъясельдья (в соавторстве с В. В. Шепелевичем).— В кн.: Этногенез белорусов: Тезисы докладов. Минск, 1973.

## ТЕКСТЫ

### 1. ДЕВУШКА ОСТАВЛЯЕТ СЫНА НА ПОПЕЧЕНИЕ ПРИРОДЫ

Там Васыль сіно косыць, а дівчына обід носыць.

Вона нысла, ны донысла, у гаю сына породыла,

У гаю сына породыла, да й до гаю говорила: |

— Ой гаю зылёнэнькый, ой сыну муй малэнькый,

5 Чы ж мні тыбэ годоваты, чы мні тыбэ поховаты?

Годоваты — од людэй сміх, поховаты — од бога грех.

Пойду я в лысочек, вырубая колысочок,

Повісю на дубочку, на шырокум лысточку:

Будэ вітёр повываты, колысочку колыхаты.

10 Я ж думала — то ворон крачэ, а гэто муй сын плачэ.

— Ны крач жэ, вороночок, да й ны плач, муй сыночок!

### 2. ДЕВУШКА ОСТАВЛЯЕТ СЫНА НА ПОПЕЧЕНИЕ ПРИРОДЫ

Роман сіно косыць, а дівчына обід носыць.

Вона нысла, ны донысла, вона нысла, ны донысла,

Сіла зопочываты, зопочыла,

Започыла й сыночка породыла,

5 Й сыночка породыла, у платочок вповыла,

У платочок вповыла, і в колыску вложила,

І в колыску вложила, на дубочок почэшыла:

Будэ вітёр повываты, будэ мого сыночка колыхаты!

Будэ лысток опадаты, будэ сынка зодываты!

### 3. ВДОВА И СЫНОВЬЯ-КОРАБЕЛЬЩИКИ

Ой ты вдовушка-вдова породыла | два сына,

Породыла два сына, Іванюшу й Васыля.

У лавочку ступыла, два платочки купыла,

Два платочки купыла, два сыночки вповыла,

5 Два сыночки вповыла, да й на Дунай занэсла,

Да й на Дунай занэсла, й у корабэль вложила.

— Жовтыйі пыскы, кормітэ мойі два сынкы!

А рыба-сомына, годуй мойі два сына,

Годуй мойі два сына, Іванюшу й Васыля!

10 А ты, тихый Дунай, мойіх дыток погойдай!

У дванаццатом году пошла вдова по воду.

Нагнуласа воду браты, став корабэль пудпываты,

Став корабэль пудпываты, стала вдова познаваты,

Стала вдова познаваты, став матрос промовляты:

15 — За которого, вдова, замуж хоч?

— За старого сама йду, за мэнчого доч даю.

— Ны на тэе стало, шчоб я з маткою на шлюб став!

Маты злякаласа.

### 4. ГОСПОДЬ И ДЕВКА, ТОПИВШАЯ СВОИХ ДЕТЕЙ НЕКРЕЩЕНЬМИ

У нэдлію по обіды пошов господь по всім світы,

Пошов господь, жэбручы, грішных людэй турбучы.

Да йшов жэ ві<sup>ю</sup>н тёмным лясом. Да там дівка воду брала.

- Ох ты ж, дівко молодая, дай мні воды напытыса.  
 5 — Моя вода нэчышчона, дрэвком, лыстком натрушона.  
 — Ох ты, дівко молодая, сама воду знэчыстала:  
 Ты сэм сыни<sup>ю</sup> в породыла, да в гэтуй воді потопыла!  
 А та дівка злякнула, да на колэнкы прыклякнула.  
 — Пости<sup>ю</sup> й, дівко, нэ лякайса, іды в цэркву сповыдайса!  
 10 Скоро дівка в цэркву стала — на сэм сажон зэмля впала.  
 По й<sup>ю</sup>й свэці нэ горілы, но й<sup>ю</sup>й звоны нэ звонілы,  
 По й<sup>ю</sup>й поны нэ правылы, по й<sup>ю</sup>й дякы нэ спывалы.

### 5. СЫН ПРОГНАЛ МАТЬ ИЗ ДОМА

- У выділю рано соныйко зыходыть.  
 Сын матыра с хаты выгоныть:  
 — Іды, матко, іды с хаты, бо мы будэм обідаты;  
 Чырыз тыбэ сварка в хаты!  
 5 Пошла маты, голосоачы, сусідочок хліба просячы:  
 — Дайтэ хліба хоть кусочок пырвысты голосочок!  
 Як ударыв грім в нову клуню,  
 Забыв жінку молодую шэ й дытыну мажую.  
 Побіг сын шукаты, матыра прохаты:  
 10 — Вырныс, матко, до хаты, мынэ бог скарав:  
 Забыв жінку молодую шчэ й дытыну малую.

### 6. ДЕВУШКА ПРОСИТ МИЛОГО ВЗЯТЬ ЕЕ С СОБОЙ

- У саду кропывушку рвала. Ох відіцца, ны с кым ны стояла,  
 Ох відіцца, ны с кым ны стояла, тулька з мылым стыха розмовляла:  
 — Ой муй мылуй, мылусенькый, возьмы мынэ в чужый край далэный;  
 Возьмы мынэ в чужый край с собою, назовэш рудною сыстрою.  
 5 — Там мынэ всі охвыцэры знають, шо в мынэ сыстрыцы нымае.  
 У мынэ тульки жона прысяжона, як у саду вішэнька сажона,  
 В саду вішня з ягодкамы,— моя жунка з малымы дыткамы.

### 7. ЮРЕЙ И ЦМОК

- Булы людэ нымыруваный,  
 Господа бога ны вірувалы,  
 Оно вірувалы проклятого цьмока,  
 А тому цьмоку шчодэнь оброку,  
 5 Шчодэнь оброку да по чоловіку.  
 Прышла колея до самого круля,  
 Ой став жэ той круль думаты-гадаты:  
 — Кого мні тута да й до мора слаты?  
 Пошов бы я сам, то крулевство згыне;  
 10 Послав бы жону, то я сам загыну.  
 Есьць у мэнэ дочка одним-одыночка,  
 То я тую пошлю до сынёго мора.  
 — Вставай, паненка, вставай, вмывайса,  
 В дорогэе платте хорошэ вбрайса,  
 15 До сынёго мора скоро поспышайса! —  
 Шэно паненка к мору прыступае,  
 Проклятый цьмок зівы роззявляе,



- А святы́й Юрэ́й конём найчы́шае.  
— Ой стій, паненко, ой стій, ны лякайса,  
20 І к моёму коню простороняйса,  
Правую рукою пырыжыгнайса.  
Подай, паненко, правую руку,  
Я тобі напышу господню навуку:  
Зосвэтай, паненко, з усімы святымы,  
25 А твій отец-маты навік с проклятымы!

#### 8. УВОЗ ДЕВУШКИ НА КОРАБЛЕ

- Эй да зацвэла біла бэроза разнымы цвітамы.  
Заплыло сынее морэ да всё кораблямы.  
Гэй, в тым кораблюшкы матросы гулялы,  
Воны к себе красну дэвіцу, к себе прыбавлялы.  
5 Ох узялы красну дэвіцу, гэі, мэдом напоілы,  
Да узялы красну дэвіцу да спать положылы.  
— Засны, засны, красна дэвіца, засны, твоя воля!  
Прочнулася красна дэвіца посереді мора.  
— Вы ж, матросы, сукуны сыны, вэрнітэса назад вы!  
40 А вжэ ж тобі, красна дэвіца, назад нэ вэртацца,  
Ужэ ж тобі, красна дэвіца, з матросом вэнчяцца,  
Ужэ ж тобі, красна дэвіца, нэ жать, нэ косыты,  
Ужэ ж тобі, красна дэвіца, із матросом жыты!

#### 9. ДУНАЙ СТАЛ ЗЯТЕМ

- Ой послала мынэ маты до Дунаю воды браты.  
Ой я воды ны набрала, да й в Дунаю потала.  
Ой прыходьць моя маты, стала мынэ гукаты:  
— Ой Дунаю, Дунаечку, кым мні тыбэ назваты?  
5 Чы назваты тыбэ зятём, чы рідным дытятом?  
— Ой ны зовы мынэ зятём, бо я твэйі дочкы ны брав,  
Бо я твэйі дочкы ны брав, мыні йійі господь послав.  
Ой та маты крыжом упала, шо навікы дочка пропала.

#### 10. ТРОЙЗЕЛЬЕ

- Позволь, божэ, да лататі дождаты, да пойдэмо до Марусэнькы в сваты.  
А Марусэнька надужа лэжала, шовковым платком голову зъязада.  
Прыйіхалы тры козачэнькы с полку, да розъязала Марусі головку.  
Одын кажэ: Маруся, Маруся.— А другый кажэ: Моя мылая душа.  
5 А трэтіі кажэ: Шчо будэ, то будэ,  
Я трохзілля достану, з Марусёю на шлюбу стану.  
Трэтіі кажэ: Я тры коныкы маю, із мора зілля достану.  
Одным коныком до мора дойду, а другим коныком всё морэ пэрэйду,  
А другим коныком всё морэ пэрэйду, а трэтім коныком до зілля дойду.  
10 Як став козак зілле зрываты, прылэтіла зозулёнька да й стала коваты:  
— Покынь, козачэ, гэтэ зілле зрываты, вжэ Марусіньку повэлы вынчаты.

#### 11. КОРОЛЕВИЧ БРОСАЕТСЯ В ВОДУ ЗА ВЕНКОМ ДЕВУШКИ И ТОНЕТ

- По саду хожу, выноград садю.  
— Росты, выноград, тонкый, высокый,

- На тобі лысток дрібный, широкий,  
 На тобі ягодки чыровны й солодки.
- 5 Пойду в садочок, зов'ю выночок,  
 Выночок зов'ю, на Дунай пустию.  
 — Пльвы, выночок, на Дунайчычок:  
 Хто ж вынок піймэ, той мынэ озьмэ.  
 Ой одозвавса сам крулевнічок:
- 10 — Я вынка пойму, я й тыбэ возьму.  
 Ступыв ногою, да й став по шыю,  
 Ступыв дргэю — шапочка сплывла,  
 Шапочка сплывла, на Дунай поплывла.  
 — Быжы, коню, да й дорогою,
- 15 Забыжы, коню, до мого дому.  
 Ны кажы, коню, шо я втопывса,  
 Да скажы, коню, шо я ожынывса:  
 Брав я свашэнькы — з мор'ю пташэнькы,  
 Узяв дівоньку — за мора рыбоньку,
- 20 Узяв мызыкы — буйвы вітрыкы.

### 12. ДЕВУШКА БУДИТ МОЛОДЦА, ОПАСАЯСЬ, ЧТО НЕМЦЫ И АВСТРИЙЦЫ УБЬЮТ ЕГО И ЗАБЕРУТ КОНЯ

- Смутный вэчор, смутный ранок, дэсь поїхав мі<sup>юй</sup> коханок,  
 Дэсь поїхав, да й нэмае — сэрцэ мое цомрае,  
 Дэсь поїхав, да й бавыцца — сэрцэ мое цэчалыцца.  
 Ві<sup>юн</sup> обїхав всю крайіну, пустыв коня на долину,
- 5 Пустыв коня на долину, а сэдэлко на долину.  
 — Встань, козачэ, годы снаты, выгдэ коня нэ выдаты.  
 Йдуть німцы шэ й австрійцы, тэбэ заб'ють, возьмуть лїйцы.

### 13. ДЕВУШКА НЕ ХОЧЕТ, ЧТОБЫ МОЛОДЕЦ ВЫВЕЛ ЕЕ ИЗ ЛЕСА

- В лісы на мораві стойіть явор кучыравый.  
 Его вітэр похытвае, козак девкы попытвае:  
 — Дайса, девко, на помогу — я выведу на дорогу.  
 Як выведу — моя будэш, ны выведу — чужа будэш.
- 5 — Мні маты прыказала, коб с козаком ны стояла.  
 Будэ мынэ маты быты да й караты, коб с козаком ны гуляты.

### 14. БРАТ ЕДВА НЕ ЖЕНИЛСЯ НА СЕСТРЕ

- У выділю поранэнько заказалы на войноньку.  
 Заказалы да й погналы, всі дівонькы позаймалы.  
 Жынуть полэ, жынуть другэ, а на трэте постунылы.  
 — Станьмо, братца, пры долины, подїлымо по дівчыны!
- 5 Усім, усім по дівоньцы, а одна осталаса,  
 А одна осталаса, сыстра брату йвяласа.  
 Узяв йїї за ручыньку, прывів йїї в свытлычыньку.  
 Сам садыцца лысты пысаты, йїї застыыв постіль слаты.  
 Постіль стэлэ, сыдно плачэ; він чытае і пытае:
- 10 — Ой дівонько, ой рыбонько, а якого ты родоньку?  
 — Ой я с сыла сыляночка, моя маты мышчыночка.

- Було в батька дэв'ять сынів, а дэсята одныца,  
А дэсята одныца, да й їй лыха діляныца.  
Ой два служыть кашытану, а два служать свому пану,  
15 А два служать в Заозір'їі, а два служать королів'їі,  
А дэв'ятый коля хаты.  
— Слава богу, шо спытавса, шо с сыстрою ны звычявса!  
Ой бог мынэ остырїг, шо с сыстрою спаты ны лїг!

#### 15. СЕСТРА ОТРАВИЛА БРАТА ПО СОВЕТУ ЛЮБОВНИКА

- Їхав козак з Україны, да й зайїхав до дівчыны,  
Да й зайїхав пуд окэнцэ: Выйды сюда, дівко-сэрцэ!  
Чы ты в хаты, чы на дворї, чы с козаком на розмовы?  
— Ой сябрыню, я ны в хаты,  
5 Я ны в хаты, я на дворї, я с тобою в розговоры.  
Ой сябрыню-сябрынечку, озьмы мынэ, дівчыночку.  
— Як я маю тыбэ браты, колы в тыбэ брат проклятый.  
Шчаруй, дівко, брата свого, озьму тыбэ молодую.  
— Як я маю чаруваты, я ны знаю зілля рваты.  
10 — Ой у полы двї ялыны, на ялыны по гадыны.  
А в ялыну сонцэ пычэ, а з гадыны ропа тычэ.  
Пудстав, дівко, канівочку пуд гадову голівочку.  
Да натычэ ропы з гада — очаруеш свого брата.  
Брат у місты торг торгуе, сыстра брату чяр готуе.  
15 Брат із міста с торгонькамы, сыстра к брату с чаронькамы.  
— Ой ты, братко, затомывса, озьмы пыва да й напыйса!  
Ішчэ братко ны напывса, вжэ с конька похыльвса.  
До козака лысты пышэ:  
— Ой сябрыню-сябрынечку, быры мынэ, дівчыночку.  
20 — Як я маю тыбэ браты, колы вмїеш чароваты.  
Шчаровала брата свого, сябрыничка то й нічого.

#### 16. СЕСТРА ОТРАВИЛА БРАТА ПО СОВЕТУ ЛЮБОВНИКА

- ...На гада сонцэ пычэ, а з ёго яда тычэ.  
— Озьмы, мыла, кубочка, подставыш пуд голувочку.  
Як натычэ з гада яду, то шчаруеш брата свого.  
Ішчэ братко на дорозы, а вжэ чары на порозы,  
5 Ішчэ братко на гулыцы, а вжэ чары на полыцы,  
Ішчэ братко на коньку, а вжэ чары на столыку.  
— Выпыймо, братко, пыва, да й побачым того дыва.  
Братко пыва ны напывса, а с конька повалывса...

#### 17. ДЕВУШКА ОТРАВИЛА МОЛОДЦА

- Чыйї то сывы волы по роллі ходылы?  
Чы нэ того хлопца, шо мы втрох любылы?  
Одна полюбила — вэчэру варыла,  
А другая <полюбила> — постіль білу слыла,  
5 А третя <полюбила, то й> очаровала.  
— Ох чаруй ножкы, чаруй ручкы, шэ й чорныйї очы,  
Шчоб нэ ходыв козачэнько до дівчыны вночы!

- Як прышов жэ ві<sup>ю</sup>н додому — не сказав выкому,  
 Як сів жэ ві<sup>ю</sup>н коло пэчы — заплаканы очы,  
 10 Як сів жэ ві<sup>ю</sup>н коло грубы — заболілы груды.  
 Як загралы музыканты у новуй хаты,  
 Як прышлы товариші козачэнька зваты:  
 Ой ходы ж бо, нашый браце, із намы гуляты.  
 — Ой нэ пойду, мойі браття, бо нэ парэйду хаты!
- 15 Як зачула стара маты, да стала плакаты:  
 — Ох шчо в тэбэ, мі<sup>ю</sup>й сыночок, ворогі<sup>ю</sup> в богато?  
 — Чы багато, нэ багато, будэ з мэнэ крошкэ;  
 Одирайтэ сажэнь зэмлі і чотыры дошкы,  
 Похавайтэ козачэнька да й коло дорожкы!
- 20 Як прышло тры дівчыны тіло навывшчаты,  
 Ох дві ж воны былявыі да сталы плакаты,  
 А трэтя чэрнявая стала промовляты:  
 — Ох тра було, казачэньку, нас трох нэ кохаты!  
 Гэто ж тобі, козачэньку, частыйі порожкы!
- 25 Похавалы козачэнька да й коло дорожкы.

#### 18. СЕСТРЫ ПРОВОЖАЮТ БРАТА

- Маты сына проважала, <...> сыном называла:  
 — Йідь сынок тыпэр од нас!—  
 Старша сыстра сідло нысэ, а мэнча хусту дае,  
 Хусту дае, завіртывае, сыстра братком называе:  
 5 — Ты, браток, аднэсынський, тыпэр од нас йідэш,  
 Колы, братко, в госты до нас прійдэш?—  
 — Озьмы, сыстро, пыску жмэню, да посып по камэню:  
 Як пысок жытом ізыйдэ, тогды братко в госты прыйдэ.  
 Ныма жыта ны зыходу, ныма братка із походу.
- 10 Зыйшов пысок, зышло жыто; ужэ нашого братка давно вбыто.

#### 19. НАКАЗ УМИРАЮЩЕГО ВОИНА КОНЮ

- Ой на гори огонь горыть, а в долины травка шумыть,  
 А в долины травка шумыть; там козачок убит лыжыть,  
 Пуд купынкою головою, накрыв очы кытайкою.  
 А якою? — Чырвоною, солдацькою заслугою.  
 5 У головках ворон крачэ, а в нужэньках конык плачэ:  
 — Ой козачок молодэнький, покажы мні шлях бытэнький.  
 — Быжы, коню, дорогою, тэмным лісом, дубровою,  
 Да забыжы на стаёнку, стукны-бразны копыткамы,  
 Шоб копытца зашчымілы, новы брамы зазвонілы.
- 10 А там выйдэ стара жбна, стара жона, маты моя,  
 Даватымэ овса-сіна, пытатымэ свого сына:  
 «Ох муй коню воронэнький, дэ ж муй сынок молодэнький?»  
 «Ны плач, маты, ны журыса, ужэ твуй сынок ожынывса,  
 Узяв жунку варшавьянку — в чыстум полю жовту ямку,  
 Булы дружкы — з мора птушкы, булы мызкы — з выр'я вылыкы».

## 20. ДОЧЬ КУКУШКОЙ ПРИЛЕТАЕТ ДОМОЙ

У выділю рано сыне морэ грало.

Оддавала маты дочынку на чужу стороночку.

Оддавала, да й прыказывала в гостях ны буваты.

— А колы прйдэш, моя дочычко, то выжыну с хаты!

5 Пробыла рочок, пробыла другый, на трэтей ны втырпіла:  
(На трэтей юй стало скучно.)

Скынуласа сывою зовзулькою, в ліс полытіла.

Лісом лытіла, голле ломыла білымы рукамы,

Полэм лытіла, полэ кропыла гуркымы слэзамы.

Залытіла в вышнёвый сад, сіла на калыны,

10 Начала коваты, прыказаваты ля свойі родыны.

Сыдыть мамка у оконычку, ручнык вышывае,

А мэнчыі брат на крылэчыньку, ружжо заражае.

— Позволь, мамонько, позволь, рудная, ту зовзулю вбыты,

Бо як вона куде, да прыказвае, то ны можу жыты.

15 — Сыночок муй, ны позволю я ту зовзулю вбыты,

Бо вона куде і прыказвае, шчо юй трудно жыты.

— Колы зовзулька, колы сывая — на лугы коваты,

А колы дочынька моя рудная, то просю до хаты!

## 21. ДОЧЬ КУКУШКОЙ ПРИЛЕТАЕТ ДОМОЙ

Оддала маты дочку в чужую стороночку,

Оддавала, да прыказывала, шоб сэм літ нэ бувала.

А дочка нэ втырпіла, за рочок прэлэтіла,

Скынуласа рабэю зовзуленькою в зелэному садочку.

5 — Ох озмы, сыночку, да набы фудзіёчку,

Забый, забый рабу зовзуленьку в вышнёвому садочку!

А братко намірае, а сэстра промовляе:

— Ох нэ бый, нэ бый, мій рідный братко,

Бо гэто твоя рідна сэстрица. —

10 — Колы моя рідна сэстра, то прошу я до хаты,

А колы раба зовзуленька, то до бору коваты.

## 22. ЗАМУЖНЯЯ ДОЧЬ ПТАШКОЙ ПОЕТ У РОДНОГО ДОМА

Рыкнула корувонька, рано с пашы йдучы,

Породыла мынэ матэ, ягодкы быручы.

Ягодкы в прыполы, ны дав мні буг долі,

Тулъкы в мынэ долі, шо чорпыі бровы.

5 Бровы ж мойі чырнэсынькы, мні бідонька з вамы,

Ны хочытэ ночоваты да й нучынькы самы.

Што ж то за пташычка, шчо рано куде,

Дэ вона бідная голосок бырэ?

— Ох быру ж я голосок в тэмному лісу,

10 А быру ж я голосок в таточка в саду,

Да задаю жалю мамоньцы своеюй:

«Ох мамочка, мамочка, выйды рано на двур,

Да посудухай, мамочка, як твоя дочынька спывае,

А ля таба, мамочка, жалю задавае».

## 23. СЕСТРА НЕ ПУСКАЛА БРАТА К МИЛОЙ

— Ой заржы, заржы, сывый конычок, на пашу йдучы,

Чы ны зачуе сэрцэ-дівчына, в садочку вынка вьочы.

Ой як зачула, тятшко зотхнула, сылнэнько заплакала:

— Чом ты ны прышов, чом ны прыйіхав, як я тобі казала?

5 Чы коня ны мав, дорожки ны знав, чы маты ны пускала?

— Я коныка мав, я дорожку знав, мынэ й маты пускала,

Старшая сыстра — бодай ны зросла! — Сэдылко заховала:

«Ой ны йідь, братко, до тэйі дівкы, с котрэю заліцавса,

Вона ны вміе жаты, ны вышываты, одну косу чысаты».

10 — Ой росты, коса, выжэй пояса, я шчэ буду чысаты.

Ой пырыстаньтэ, злыіі ворогы, да об мэнэ брыхаты!

Раба пташычка, нывылычнька по рокытоньцы скачэ.

Дурный козак, <...> по дівчыноньцы плачэ.

## 24. МОЕГО МУЖА КОНЯ ВЕДУТ

Шумыть-гудэ дубровушка, плачэ-тужыть нэкрутушка,

Вона плачэ, шэ й рыдае, на бытый шлях поглядае.

Бытым пляхом солдаты йдуть, там мого мылого коня вэдуть.

— Коню, коню воронэнькый, скажы ж правду, дэ мылэнькый?

5 — Твій мылэнькый в войску служыть, в чыстым полі й убыт лэжыть,

В правій руді шаблю дэржыть, а лівэю росу кае,

А лівэю росу кае, по сэрдэньку потырае,

По сэрдэньку потырае, проті товарышув роамовляе:

— Товарышы, браття мойі, чы нэ пйдэтэ в сторонь мою?

10 Чы нэ пйдэтэ в сторонь мою, то накажйтэ роду мойму,

Нэ так роду, як родыны, як мойій вірнэнькый дружныы:

Нэхай вона нэ ждэ мэнэ, нэхай вона замуж ідэ.

Як іій добрэ ймэцца, то шчэ вона нажывэцца,

А як іій погано ймэцца, то шчэ вона наплачэцца.

## 25. СВЕКРОВЬ ОБРАТИЛА НЕВЕСТКУ В ТОПОЛЬ

Маты сына ожэныла, а нэвісту нэзлюбыла.

Послала нэвісту й у полэ до лёну:

— Як нэ вырвэш лёну, то нэ йды додому!

Молода нэвіста рвала, нэ дорвала,

5 У чыстому полю да й заночовала,

До білого світа туполэчком стала.

Прышов жэ сыночок з большэйі дороги:

— Добрый вэчор, маты, чы всі вдома, в хаты?

Дэсь мэйі мылэй іныгдэ нэ выдаты?

10 — Ох мій жэ сыночок, <...>

На нашому полю вырос туполэчок,

Він тонкый, высокый, на лысту шырокий,

На всэ полэ мае, як мак зацвытае.

Озьмы ты, сыночок, гострый топорочок,

15 Исэчы-ізрубай того туполэчка!

Як сэкнув пэршый раз, то голэе тіло,

Як сэкнув другый раз — кровью окыпіло,

- Як сажнув третій раз, да й заговорило:  
 — Нэ сэчы, нэ рубай, бо я ж твоя мыла,  
 20 Роспроклятая маты нас с пары розлучыла!
26. НЕВЕСТКА СТАЛА НА ПОЛЕ «БЫЛИНОЮ»  
 Выражала маты сына у полэ гораты,  
 А свою нывісточку — лёнку добыраты:  
 — Ны добырэш лёнушкы — ны йды додомы,  
 Становыса в полюшку красною былиною,  
 5 Тонкою, високою, шэ й прывдалою,  
 Шоб од буйного вітрыйку ны шаталаса,  
 А од ясного соныйка ны вкрашаласа!  
 Прыйіхав сыночок з горання додомы,  
 Упав мамоньцы на ногы.  
 10 — Здраствуй, здраствуй, мамонька, жыва, здорова?  
 Дэ твоя нывісточка, а моя жона?  
 Обыйіхав, мамонько, всіі города,  
 І ны бачыв, мамонько, такого дыва,  
 Шо й у нашым полюшку стойіть быліна,  
 15 Тонкая, высокая, прыудалая,  
 Од буйного вітру ны шатаецца,  
 А од ясного сонца ны вкрашаецца.  
 — Гостры, гостры, сынку, гостру сокиру,  
 Да йды вырубай гэту быліну!
- 20 Сыкнув я пэрвый раз — пошаталаса,  
 Сыкнув я другый раз — попрохаласа:  
 — Ох ны сычы, ны сычы, я ж твоя міла.  
 Гэто ж твоя мамонька нам наробыла,  
 Нашы друбны діточкы посыротыла,  
 25 І нас молодых разлучыла.
27. СОН О РОЖДЕНИИ СЫНА И СМЕРТИ ЖЕНЫ  
 Ой пойіхав прускый король на полёванне,  
 Да покынув свою мылу на погулянье.  
 Ой зайіхав прускый король на крутú горú,  
 Ой ліг спаты пуд зміёном, міцнэнько заснув.  
 5 Да прыснывса королёвы дывнэсэнъкый сон,  
 Шо с-пуд ручки, с-пуд правыйіі вылытív сокбл,  
 С-пуд лівыйі, с-пуд білыі — сыва ўтонька:  
 Жона ёго молодая сына вродыла,  
 Понаймала нянькы-мамкы, сама помырла.  
 10 — Сідлай, хлопчэ, сідлай, хлопчэ, коня вороного.,  
 А пуд мынэ, пуд короля, хоч буланого.  
 Як зайіхав прускый король на новыі двір,  
 Зарзав, зарзав пуд королём бульваный (так!) кінь.  
 Як увійшов прускый король да й у світлыцу —  
 15 Лыжыть ёго мыльнъкая на всю скамъйіцу,  
 А окола мыльнъкыйі всё свічі горять,  
 А в головах нянькы-мамкы всё дыток глядятъ.

— Очки мойі чорнѣнькыйі, чом ны глядытэ?

Дыткы мойі малѣнькыйі, чом ны плачытэ?

- 20 — Мы плакалы, тагульнѣку, як ніч, так і дзень,—  
Ужэ ж свѣйі матуленькы повік ны звыдэм!

## 28. МОЛОДЕЦ ПРИЕЗЖАЕТ К МИЛОЙ, А ОНА УМЕРЛА

Я в матки бував, страшный сон чував.

Мамуля моя розгадывая, сон розгадала, сыну сказала:

— Ой сыну, сыну, выдоля твоя, выдоля твоя, нышчысьце мое!

Йіхав чырыз гай, гаёк ны шумытэ, гаёк ны шумытэ, конык ны быжытэ;

- 5 Уйіхав у двір — по мойму дворі, по мойму дворі ходять столярі,  
Столярі ходять, світѣлку роблять.

А в тій світѣлцы ложа засланэ, а в тому ложи панна вобрана,

А в головацьках сыроты сыдытэ, сыроты сыдытэ, да й прыплаквають:

— Наша мама лыжытэ ныжыва,— нашому тату дівка суджона!

- 10 Нашую маму в яму пускають,— нашому тату дівку сватають!  
Вжэ наша мама в жовтім пысочку,— нашому тату дівка в выночку!

## 29. ХУДАЯ ЖЕНА

Нагнівавса сын на отца, на отца своего, на родімого —

Ожыныв сына малолітного, малолітного, малоумного,

Малоумного, нырозумного,

Узяв нывісту ны по любовы, ны по любовы, ны до роўмовы:

- 5 Вона ны вміе а ны жыта жать, а ны жыта жать, ны снопка звязать.

Шо снопка зъяжытэ, то розъяжыцца, шо словцэ скажытэ — ны наравыцца.

— Мовчы, сукын сын, бо ты сам такый, бо ты ны вміеш ны грабѣль зробітэ,  
Ны грабѣль зробітэ, ны косы забытэ.

Шчо граблі зробіш — поламаюцца, шчо косе набъеш — роскыдаецца.

- 10 Ой пойді, сынку, у Кытай-город, ой купы собі корабѣль новой  
За сто рублів с полтвіною, посады мылу із дытыною.

Одопхнув йійі од бырыжэчку, ны дав жэ йійі ны высылэчка.

— Ой дай, божэ, коб вітѣр віяв, коб вітѣр віяв, валына была,

Коб мою мылу водыца вымыла!

- 15 А біг погодыв — тыхый вітѣр був.

Ой вітѣр віе потыхусэньку, корабѣль плывэ помалюсіньку.

А свіча горытэ і мыла сыдаты, а дытэ плачэ, як ворін крячэ.

А мылый стойтэ, да руки ломытэ: Ой варныс, мыла, набырэм пыва,  
Набырэм пыва, ожэным сына.

— Ны вырнус, мужу, ны вырнус, дружу, ны вырнус, дружу: зныважав дужо,

Ой быв ты мынэ, волочыв ты мынэ, чорта на матыра навучыв ты мынэ!

## 30. ДЕВУШКА ЧАРАМИ ВОЗВРАТИЛА МОЛОДЦА

На гори, на гори гуляв барэнь на коні.

Вун гуляе, гуляе да й на хлопцув моргае:

— Вы хлопцы-молойцы, накажытэ туй дівцы,

Накажытэ туй дівцы, шо в чырвоной кытайцы:

- 5 Ныхай вона мынэ ны ждэ, ныхай замуж ідэ,  
Бо я хлопэц убогый: сэм пар волув в обору,  
Волькы ны в лыку і пшыныца на току.



- А то дєвчє зачулє, дє й до роду махнулє:  
 — Ой муї родє-богачу, шчє мнї, бїднуй, робыты,  
 10 Шчє мнї, бїднуй, робыты: покынув барєнь любыты?  
 — Бжжы, дєвчє, до гаю, шукаї зїлле розмаю.  
 Шчє до гаю ны поїшла, розмаї-зїллїчкє найшла.  
 Полоскала на рыцї, готовала в молочї,  
 Полоскала на бродку, готовала у мыдкѹ;  
 15 Поставылє на жарку, сама сїла на жалкѹ.  
 Ішчє корєнь ны скыпїв, а вжє барєнь прылытїв.  
 — Ох шчє тыбє прынысло: чы човнычок, чы высло?  
 — Прывьѹз мынє сывыї кунь до дївчыны на спокуй,  
 До дївчыны, до душы, у мяккыї подушы,  
 20 До дївчыны, до сєрца, в вышываны радєнца.
- 31. МОЛОДЕЦ ПРИТВОРЯЕТСЯ МЕРТВЫМ  
 И ЗАМАНИВАЕТ К СЕБЕ ДЕВУШКУ**  
 — Позволь жє мнї, маты, крышыцу копаты,  
 Чы ны прыдуть дєвкы воду набыраты?  
 Прышлы дївчєтє воду набыраты,  
 А мєї нымє, ны пускає маты.  
 5 — Позволь жє мнї, маты, цырквѹ збудоваты,  
 Чы ны прыдуть дєвкы богу вымовляты?  
 Ой прышлы дївчєтє богу вымовляты,  
 А мєї нымє, ны пускає маты.  
 — Позволь жє мнї, маты, на лавцы лыжаты,  
 10 Чы ны прыдуть дєвкы богу вымовляты?  
 Прышлы дївчєтє богу вымовляты,  
 А мєї нымє, ны пускає маты.  
 — Пусты мынє, мамцє, до мого жынышка,  
 У мого жынышка хоронкы на дворї.
- 15 — Іды, іды, доню, іды, ны барыса,  
 В сїнях на порозы богу помолыса.  
 На порїг ступыла, ручкамы шчымыла,  
 Ручкамы шчымыла, дє й заголосыла:  
 — Ой гєты ножєнькы до мынє ходылы!
- 20 Ой гєты ручєнькы гостыныцы носылы!  
 Розовый губкы мынє цыловалы,  
 А бїлыї ручкы мынє обымалы!  
 Козак ізхвєтывса, за шыю вхопывса:  
 — Давай, маты, шубу, поїдєм до шлюбу!
- 25 Ужє гєтє слава по всїм свїты стала,  
 Шо жывая з мєртвым на шлюбу стояла.  
 І вжє гєтє слава по всїм городочку,  
 Шчє жывая з мєртвым ходыла в садочку.  
 І вжє гєтє слава по всїй Україны,  
 30 Шчє жывая з мєртвым дождалє дытыны.
- 32. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА**  
 Маты сына ожышыла, дє нывїстки нызлюбыла.  
 — Ты, сынку, вдомє жывы, ты, нывїсткє, товар жыны!

А я, ваша стара маты, буду вам вычэру готоваты.

Наварыла сачавыцы, да вкинула чымырыцы.

5 Наварыла ботвыннічка, накідала коріяннічка.

Навістка товар жыцэ.

— Ты выйды, сыну, заганяты, да будытэ вычэраты.

Поставыла сыну сыра з маслом, а ля нывістки сачавыцы.

А сын кажэ:

— Ззіжмо вшырод мое, а потом ззімо твое,

10 Да й умрэм разом обое.

### 33. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

Маты сына ожэныла, нывісточкы нызлюбывла.

Наварыла сачэвыцы, да насыпала чэмэрыцы.

Наварыла гороху, — насыпала пороху.

А сын того догадавса, проты жінкы засміявса:

5 — Йіжмо, жона, вшырод мое, а послая будэм твое,

А послая будэм твое, да помрэм разом двое.

— Зробы, матко, одну труну, схороны нас в одну яму.

Маты того ны вчыныла, поедынчы положыла.

На сыновы зыльвін-бырвін, на нывістцы біла лыпа.

### 34. МАТЬ ОТРАВИЛА НЕВЕСТКУ И СЫНА

На болоты косяр косыть, <кынув косу,> да й голосыть:

— Чы то моя коса тупа, чы то моя жінка скуца?

Наварыла ботвыннічка, укынула коріяннічка;

Наварыла сачавыцы, насыпала чэмэрыцы.

5 Дала сыну ботвынне йісты, а нывістцы чэмэрыцы.

А сын тэе познав, да й мылыньку позвав:

— Йіжмо, мыла, обое, да й помрэм разом двое.

То й похавалы обое.

На сыну сыній явор, а на нывістцы біла лыпа.

10 Лыст із лыстом злыпаецца, матэрын жывіт сшчіпаецца.

— Шчо я, бідна, наробыла: свойі дыткы потруйіла,

Свойі дыткы потруйіла, разом схоронывла.

Повінь, вітёр буйнэсэнський, на мій розум дурнэсэнський.

### 35. СМЕРТЬ ВЛЮБЛЕННЫХ

Росколаласа тонка лыпчынонька,

Покохаласа с козаком дівчынонька.

Росколаласа на штыры половыны,

Поньдужалы однойі годыны.

5 Дівчына лыжыть у мамкы в коморы,

А молодой козачок пры зылёнуј дубровы.

Дівчына лыжыть у мамкы на пырыны,

А бідный козачок у дубовуј корины.

Молодуј дівчыны мэд-горилку носять,

10 А бідный козачок луговойі воды просыть.

— Ох, мамонько, ныжива я буду,

Занысы козаку хоч шкляночку мэду.

- Як мы живы будэм, то мы вас ны забудэм,  
 А як помрэм, то спасэнне вашуй души будэ.
- 15 В выдлію рано в усі званы зазвонілы.  
 — Выйды, пубач, мамо, чы козака нарадылы?  
 Коля нарадылы, то й мынэ нарадітэ,  
 І в одну труну нас обоє положитэ.  
 По дівчыноньцы отец-маты плачэ,  
 20 А по бідному козаку чорна галонька крачэ.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Девушка оставляет сына на попечение природы.— Зап. 12.5.1975 от Анны Савишны Шахрай, 74 лет, в с. Видибор.
- <sup>2</sup> Девушка оставляет сына на попечение природы.— Зап. 28.7.1974 от Евдокии Ивановны Березякко, 64 лет, в с. Остров. Песня «осінная» (осенняя).
- <sup>3</sup> Вдова и сыновья-корабельщики.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко, Надежды Карповны Березякко, 67 лет, и Евдокии Исаковны Родич, 69 лет, в с. Остров. Вар. ст. 16: За Ванюшу сама йду, за Васіля доч даю. Злякатыса — испугаться; погойдаты — покачать; рыба-сомына — рыба сом.
- <sup>4</sup> Господь и девка, топившая своих детей некрещеными.— Зап. 5.4.1974 от Михалины Петровны Бурван, 86 лет, в с. Сушицк. Песню пели в великий пост. Жабруваты — просить подавание; злякнуты — испугаться; лякатыса — пугаться; на колэнкы прыклякнуты — упасть на колени; натрушбный — запорошенный; правыты — совершать богослужение, молебен; турбуваты — беспокоить.
- <sup>5</sup> Сын прогнал мать из дома.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко и Е. И. Родич в с. Остров. По их словам, эту песню «бало старчэнка спывае» (бывало поет нищая). Клўня — рига; пырвысты голосбочок — укрепить ослабленный голос, окрепнуть.
- <sup>6</sup> Девушка просит милого взять ее с собой.— Зап. 12.5.1975 от А. С. Шахрай в с. Видибор.
- <sup>7</sup> Юрей и цмок.— Зап. 29.7.1974 от Федоры Нестеровны Парчук, 78 лет, в с. Ладорож; родилась в с. Жидча, в 15 км северо-западнее Ладорожа, вышла замуж в Ладорож в возрасте 21 года. Песню пели в великий пост.
- Зівы — пасть; зосвѣтаты з усімы святымы — попасть в круг святых; нмыруванный — немаяныя миром, т. е. некрещеные; прысторожнятыса — стараться стоять поближе; пырыжыгватыса — перекреститься (польск.).
- <sup>8</sup> Увоз девушки на корабле.— Зап. 28.4.1974 от Веры Адамовны Легоцкой, 59 лет, в с. Сушицк. Прыбавляты — приманивать.
- <sup>9</sup> Дунай стал зятём.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко в с. Остров. Песня «літо» (жатвенная). Дополнение исполнительницы: Ой оддай мою дочку! (после ст. 5). Вар. ст. 7: ... ой мні ййі господь подав. Крѣжком упасты — упасть, распластавшись, раскинув руки; потаты — утонуть.
- <sup>10</sup> Тройзелье.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко (до ст. 7) и Н. К. Березякко (от ст. 7) в с. Остров. Лататы — калужница болотная; лататы дождаты — дожждать цветения калужницы болотной; выдўжый — большой.
- <sup>11</sup> Королевич бросается в воду за венком девушки и тонет.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко в с. Остров. Песню пели «на вэлѣкдэнь» (на пасху).
- <sup>12</sup> Девушка будит молодца, опасаясь, что немцы и австрийцы убьют его и заберут коня.— Зап. 27.4.1974 от В. А. Легоцкой в с. Сушицк. Бавытыса — задерживаться; лйцы — вожжи.
- <sup>13</sup> Девушка не хочет, чтобы молодец вывел ее из леса.— Зап. 12.5.1975 от А. С. Шахрай в с. Видибор.
- <sup>14</sup> Брат едва не женился на сестре.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березякко в с. Остров. Діляныца — долюшка; йнятыса — достаться, прийти в жизни; мызыкы — музыканты;

- позайматы — захватить; поступи́ты — остановиться.
- 15 Сестра отравила брата по совету любовника.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березявко в с. Остров. Ст. 18 дополнила Е. И. Родич. Канючка — кружечка; похылы́тыся — склониться; прокля́тый — вредный, злой; ропá — яд; сябры́нь — друг, милый; то й ні́чого — тем более, подавно; то́рговыкы — товары; я́лына — ель.
- 16 Сестра отравила брата по совету любовника.— Зап. 12.5.1975 от А. С. Шахрай в с. Видибор. Нет начала. Кубочок — кружечка; по́лыца — полка.
- 17 Девушка отравила молодца.— Зап. 5.4.1974 от М. П. Бурван в с. Сушицк. Гру́ба — голландская печка; крбшкэ — немножко; роллі́ — пашья.
- 18 Сестры провожают брата.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Родич в с. Остров.
- 19 Наказ умирающего воина коню.— Зап. 13.5.1975 от А. С. Шахрай в с. Видибор. Вы́рэй —, теплые края, куда улетают птицы на зиму; в вы́рзя вылы́кы — в данном случае: большие птицы, прилетевшие из теплых краев клевать тело убитого; зашчымы́ты — заболеть, заще-меть; кўшы́кка — кочка; стаёнка — уменьш. от «ста́йна» — конюшня.
- 20 Дочь кукушкой прилетает домой.— Зап. 12.5.1975 от Ольги Яковлевны Лебедевской, 60 лет, в с. Видибор. Родилась в с. Осовцы (местн. Осовці) Видиборского сельсовета, в 7 км к северо-западу от Видибора, несколько лет жила в Лунинецком районе, в Видиборе замужем.
- 21 Дочь кукушкой прилетает домой.— Зап. 27.7.1974 от Григория Ивановича Шендера, 82 лет, в с. Ласицк. Набы́ты — зарядить; наміра́ты — целиться; скынуты́ся — превратиться; сам — семья; фудзіёчка — ружье.
- 22 Замужняя дочь пташкой поет у родного дома.— Зап. 13.5.1975 от А. С. Шахрай в с. Видибор.
- 23 Сестра не пускала брата к милой.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березявко и Н. К. Березявко в с. Остров.
- 24 Моего мужа коня ведут.— Зап. 27.7.1974 от Марины Максимовны Шендер, 69 лет, в с. Ласицк. Варианты: Шумыть-гудэ дубровонька (ст. 1, 1-я часть); Вбытым шляхом солдаты йду́ть (ст. 3, 1-я часть);
- На сэрда́ньку трудносьць мае (ст. 7, 2-я часть, ст. 8, 1-я часть). Кáяты — трогать ладонью, кистью руки.
- 25 Свекровь обратила невестку в тополь.— Зап. 27.7.1974 от М. М. Шендер в с. Ласицк. Ма́нты — красоваться; окы́ты — обагриться.
- 26 Невестка стала на поле «былиноко».— Зап. 12.5.1975 от А. С. Шахрай и О. Я. Лебедевской в с. Видибор. Былы́на, по мнению исполнительницы, это какое-то дерево; додóмы — домой.
- 27 Сон о рождении сына и смерти жены.— Зап. 29.7.1974 от Ф. Н. Парчук в с. Ладорож. Бульва́ный — буланый; звысты́ — оживить, воскресить; зми́ён — такэ зі́ле (так объяснила исполнительница); прускый корб́ль — исполнительница объяснила, что это, видимо, король Пруссии.
- 28 Молодец приезжает к милой, а она умерла.— Зап. 27.7.1974 от Е. И. Березявко в с. Остров.
- 29 Худая жена.— Зап. 29.7.1974 от Ф. Н. Парчук в с. Ладорож. Вальна́ — большие волны; зныважа́ты — обижать, оскорблять.
- 30 Девушка чарами возвратила молодца.— Зап. 12.5.1975 от О. Я. Лебедевской в с. Видибор. На жалы́ку — в грусти, в печали; ны в лы́ку — без счета; оббра — большой сарай; радэ́нцэ — уменьш. от «радо́» — рядно.
- 31 Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку.— Зап. 28.7.1974 от Е. И. Березявко и Н. К. Березявко в с. Остров. Бо́гу вымовля́ты — молиться (в церкви, при посещении покойника и т. д.); хорб́кы — хоругви.
- 32 Мать отравила невестку и сына.— Зап. 12.5.1975 от О. Я. Лебедевской в с. Видибор. Ботвы́ничко — суп из молодой свеклы; сачавы́ца — чечевица; това́р — скот, скотина.
- 33 Мать отравила невестку и сына.— Зап. 29.7.1974 от Ф. Н. Парчук в с. Ладорож. Зыльві́н-бырві́н — зеленый барвинок; поеды́нчы — по одному, раздельно (польск.); то́го на вчыны́ты — так не поступить; труна́ — гроб.
- 34 Мать отравила невестку и сына.— Зап. 28.7.1974 от Н. К. Березявко в с. Остров.
- 35 Смерть влюбленных.— Зап. 12.5.1975 от О. Я. Лебедевской в с. Видибор. Коры́на — кусок коры.

# ГРЕЧЕСКИЕ АКРИТСКИЕ ПЕСНИ О ГЕРОЕ, УБИВАЮЩЕМ ДРАКОНА

*Н. Л. Ручкина*

В индоевропейском фольклоре широко распространен сказочный сюжет «Победитель змея» (АТ—300). В фольклорной традиции каждого индоевропейского народа имеется множество эволюционно производных по отношению к нему или параллельно развившихся форм (см., например, в русской сказочной традиции: Бараг, с. 103—104). Отношения между всеми этими формами до сих пор надлежащим образом не исследовались. Очевидно, что нужно изучить отдельно каждую из этих форм в фольклорной традиции каждого народа, а затем определить, как они соотносились между собой в ходе фольклорной эволюции. Исходя из этого, мы предлагаем здесь небольшое исследование, посвященное греческой народной песне о святом Георгии и драконе, расценивая его как первый шаг в исследовании греческих народных форм типа «Победитель змея». Изучение этого сюжета представляет интерес не только для познания эволюции греческих фольклорных текстов. Как известно, песня, духовный стих или сказка (предание) «О св. Георгии, убивающем дракона» чрезвычайно распространены в фольклоре народов Европы. Сюжет этот был ими заимствован у греков в ходе христианизации. Однако во многих случаях не ясно, произошло ли заимствование сюжета непосредственно из греческой фольклорной традиции или опосредованно, путем распространения житий о св. Георгии. Выяснение этого вопроса безусловно будет облегчено, если мы получим надлежащие представления о характере греческой народной песни о св. Георгии.

Георгий в Греции — популярнейший святой. 23 апреля греки празднуют с пышностью, не уступающей пасхальным торжествам (см.: Мегас, Фотиадис, Иванова). Обряды, связанные с празднованием дня св. Георгия, имеют дохристианское, языческое происхождение. Со дня св. Георгия начинались летние работы в полях и пастбищах. Обряды, исполняемые в этот день, определяли будущий урожай и здоровье отары, поэтому Георгию постепенно приписывали качества, сделавшие его вполне подходящей фигурой для ритуалов, которые с дохристианских времен исполнялись в этот день. Процесс этот происходил постепенно. Наиболее древние жития святого ничем не отличались от житий других христианских великомучеников. В текстах V—VI вв. сообщается, что он был родом из знатной каппадокийской семьи и служил в Палестине, где достиг высокого воинского звания. Около 288 г., когда Георгию было 22 года, он был замучен противниками христианского учения. В более поздних канонизированных житиях VI—VII вв. образ святого оброс чудесами, которые сделали его: защитником

бедных, освободителем пленных, целителем страждущих, победителем царей, покровителем урожая, дающим силу отарам и стадам, прогоняющим колдовство, защитником воды от змей и зверей. К этому времени полностью формируется и наполняется жизненной силой образ Георгия как героя и заступника (см.: Веселовский, Кирпичников, Рыстенко).

Здесь невозможно рассмотреть все письменные и фольклорные тексты о святом и связанные с ним обряды во всем их эволюционном разнообразии. Предметом нашего исследования будет лишь змееборческая функция св. Георгия в том виде, в каком предстает она в древнем фольклорном сюжете о борьбе героя со змеем — запорником воды.

Если исключить вероятность того, что песня была создана ранее иконописной канонизации святого, то нижнюю хронологическую границу текста можно определить XII в. Ранее этого периода святой изображался на иконах пешим и часто безоружным (см.: Фотиадис, Теодоров).

Наряду с песней о св. Георгии в греческой фольклорной традиции существуют и другие змееборческие сюжеты: 1) Песня об охотнике (охотниках), убивающем поселившуюся в лесу огромную змею (дикого зверя); 2) Песня о Дигенисе (Констандине), убивающем чудовищного рака, пожирающего прохожих; 3) Песня о драконе, перекрывающем дорогу свадебному поезду; невеста пугает дракоса, назвавшись дочерью молнии; 4) Песня о драконе, которого будит герой, идущий на свадьбу; жена спасает героя, назвавшись дочерью молнии; 5) Песня о драконе, перекрывшем воду и требующем красавицу; девушка избавляется от него, назвавшись дочерью молнии.

В нашем распоряжении тридцать семь песен «О святом Георгии и драконе» (19 записано в Греции, 18 — на Кипре). Наши переводы девяти из них помещены в конце статьи.

К греческим текстам относятся 15 полных текстов (в среднем по 54 стиха) и 4 отрывка. Кипрские записи имеют в среднем по 79 стихов. При рассмотрении текстов отрывки учитывались только в том случае, если в них содержались сопоставляемые детали сюжета. Мы выражаем глубокую признательность греческим ученым Д. Лукатосу, Н. Сакелларопулосу, К. Папулидису, Т. Фотиадису, А. Политису, а также сотрудникам Кипрского центра научных исследований Ф. Папулидису и М. Христодулу, приславшим нам большой фольклорный материал по интересующему нас вопросу, за помощь в разъяснении языковых особенностей текстов, за сведения, связанные с бытованием сюжета о св. Георгии в Греции и на Кипре.

Мифический противник, с которым борется св. Георгий в исследуемых песнях, имеет следующие характерные термины: *дракос*, *великий дракос*, *чудище*, *дикое чудище*, реже — *лев*, *дух*. В пяти кипрских песнях — *змеище великое*, причем названия эти сосуществуют в одной и той же песне, нередко в одном стихе. Это позволяет предположить, что они относятся к одному и тому же персонажу

и возникли в результате утраты певцами четкого представления о мифическом образе дракоса.

В исследуемых записях, как правило, отсутствуют элементы описания внешнего облика дракоса, и его портрет можно составить лишь путем анализа его действий. Нечеткость образа дракоса отмечал и основоположник греческой фольклористики Н. Политис, писавший в начале XIX в. что никогда не ясно, идет ли речь о змее, о человекоподобном существе или о диком звере (чудище). Современный фольклорист Н. Вернику объясняет это явление идеей видоизменяемости и многообразности дракоса и его языческой связью как с плодородием земли и орошением, так и с воинской доблестью (см.: Вернику).

После этих предварительных замечаний приступим к последовательному разбору отдельных эпизодов повествования песни о св. Георгии и дракосе, что поможет проследить ее эволюцию, выявить наиболее архаичные моменты сюжета и его христианизацию. Такой разбор позволит также определить степень сохранности фольклорной традиции в отношении сюжета о борьбе героя со змеем — запорником воды.

В сравнении с греческими записями кипрские тексты дают столь значительные расхождения почти по всем моментам повествования, что их целесообразно рассмотреть позже, сопоставляя с основной версией сюжета, представленной записями, сделанными в других районах расселения греков.

Во всех текстах основной версии выделяются два характерных зачина. Исконный зачин данного сюжета — описание места происходящего события: «в одной стране», «в наших местах», «здесь». Другой вариант зачина — обращение к святому Георгию-воину, известному своими славными делами. После такого обращения следует рассказ о бедствии, постигшем страну рассказчика: дракос (чудище лев, дух) поселился (обитает) в глубоком источнике и по необъясненным причинам «людей ему скармливали утром, в обед и вечером», «человека ел утром и вечером», «дают ему по человеку каждое утро», «ни одного человека не оставил, чтобы сходил за водой». Ионическая версия — «если ему не давали человека каждое утро и вечер, воды не оставлял» — является контаминацией со следующим моментом в развитии действия, логически вытекающим из подобных отношений между местными жителями и дракосом: «не привели ему человека на ужин», «не привели утром человека». И как следствие такого акта со стороны жителей: дракос «капли воды не оставил для народа (чтобы страну оросить, чтобы народ освежить)», «никому не дал воды набрать (напиться)», «не оставил капли воды течь в страну».

Жители бросают жребий. В десяти вариантах: «жребий брошен, кому он выпадет (кому выпадет отдать свое тело, кому судьба выпадет)». В девяти случаях сохраняется первоначальный смысл этого эпизода: «жребий бросили, чтобы послать дитя (кому выпадет, тот отдаст дитя)». Различия, наблюдаемые в эпизоде со жребием, объяс-

няются утратой в процессе бытования и постепенным отмиранием сюжета.

Во всех текстах и отрывках жребий выпадает единственной дочери царя. Также все песни в основном одинаково передают последующий разговор царя и народа: царь, узнав, кому выпал жребий, предлагает: «Все имущество мое возьмите, а дочь оставьте». На что народ («знать», а чаще — «толпа», «люди», «мир») отвечает: «Или отдай дочь, или пойдешь сам». После этого царь уступает дочь со словами: «Нарядите невестой и отправьте к дракосу гостинцем на ужин», «нарядите невестой и отведите к дракосу, чтобы он ее сладко (нежно) пережевал (чтобы там провела ночь)».

В большинстве случаев место, куда отводят девушку («отвели к источнику», «зброшенному ключу», «у края водоема бросили цепь и привязали девицу»), не противоречит рассказу о появлении дракоса («поднимается, вылезает из большого родника», «спускается, чтобы деву съест»). Почти во всех текстах упоминается, что при появлении дракоса «вода пенится», одновременно могут происходить и другие явления: «когда выходил, дрожали тучи», «все горы, хребты задрожали», «горы дрожали, земля откликалась и луга волновались», «девушка услышала шум». В одном из текстов такая архаическая способность дракоса вызывать землетрясение перенесена на характеристику силы удара святого. В другом, когда дракос вылезал, «закачались деревья», когда он упал поверженный, «воплъ великий поднялся в камнях и земле».

Итак, место встречи с дракосом и место, куда отводят девицу, в большинстве случаев совпадают. Отсутствие противоречия показательно для стадиальной характеристики исследуемых текстов. Их логичность, их общность в трактовке важнейшего события песни выявляют его изначальность: девицу отводят к источнику, чтобы отдать дракосу за воду.

Затем происходит первый логический разрыв в повествовании: без каких-либо предварительных объяснений появляется святой: «святой Георгий услышал, спешит ее спасти», «св. Георгий, когда об этом узнал, захотел ее спасти», «св. Георгий пожелал пойти, ее освободить». Конечно, Георгий — святой и он может узнать о готовящейся жертве чудесным образом. В текстах утрачен момент, объясняющий, каким образом герой-предшественник узнавал о происшествии. Поведение девицы у источника также ничего не объясняет: она не плачет, не стонет, ничего не произносит и лишь в одном случае молится. Можно предположить, что способ уведомления в первоначальной версии сюжета противоречил функциям нового героя. В первоначальной версии девушка никого не звала и не ждала избавителя, поэтому и в песне о св. Георгии молитва девушки фигурирует лишь в одном тексте. Протогерой двигался своим, нам неизвестным маршрутом и каким-то образом узнавал о девице. Георгий, механически подставленный на место протогероя, без всяких усилий со стороны девицы «узнал и пожелал ее спасти».

Все версии сообщают, что Георгий прибывает к источнику на коне. Однако мы не можем предположить, что эта деталь сохранилась от



описания богатырского седлания и богатырской поездки. Появление конного Георгия не что иное, как уже отмеченное выше влияние иконописного изображения святого. В пользу предположения, что протогогерой был пешим, говорит и то, что в описании приезда Георгия совсем нет поэзии, которой вовсе не лишены прочие акритские сюжеты со сходными описаниями. Георгий просто «едет» — ничего чудесного, ничего сказочного нет в этом весьма будничном глаголе, изредка заменяемом на нечто более живописное: «спешит», «скачет». Конь святого ни разу не назван эпитетом «вороной», употребляемом во всех акритских сюжетах для обозначения богатырского коня. Конь Георгия, за исключением трех случаев, где его именуют «серым», называется просто «лошадью».

Если считать правильным предположение, что девушка ни от кого не ждет спасения, то вполне логичен следующий момент действия, отраженный в большинстве текстов: девица пытается прогнать чужестранца, «чтобы и он не погиб вместе с нею». Словам девицы иногда предшествует приветствие чужестранца или его просьба дать напиток. Затем в более или менее сохранившемся виде в песнях приводится диалог святого и девицы, который сводится к следующему: герой выражает желание немного поспать на коленях у девушки и просит разбудить его при появлении дракоса, которого он обещает убить. В двух критских записях Георгий наклонился, чтобы девица у него поискала.

По эпическим законам некоторое время спустя после такой просьбы появляется враг, а девица начинает будить героя. В полных текстах этот эпизод представлен либо в своем изначальном виде: «из глаз ручьи текут», либо сообщается, что девица «испугалась и вскрикнула: проснись!» Постепенная утрата древнего способа пробуждения свидетельствует о распаде этого эпического сюжета из-за проникновения в него нового героя, наделенного иными качествами, нежели эпический протогогерой.

Способ, которым св. Георгий убивает дракоса, подтверждает это наблюдение. В начале песни сообщается, что герой вооружен саблей, серебряным или золотым копьем. Сидит он на золотом седле, как солнце сияет, ангел видом и святой внешностью. После такого описания можно предположить, что с дракосом будет совершена эффектная расправа. В действительности сабля герою не понадобилась. Почти во всех текстах Георгий поражает противника только копьем (в одном случае — ножичком). И, как видно из песни, пользуется этим копьем очень неумело: «бьет зверя по голове, ударяет, рубит». Намного реже — поражает копьем в пасть: «раз ударил его копьем — попал в шею, другой раз — угодил ему в пасть». Естественно предположение, что протогогерой убивал зверя как-то иначе, вероятно кинжалом. В пользу кинжала говорят и результаты удара святого Георгия: «срубил шею (голову)», «зарезал». И лишь в четырех песнях упоминается, что во время битвы Георгий сидел на коне.

Убийство дракоса — кульминационный момент развития сюжета, тем не менее в половине текстов отсутствует описание каких-либо

религиозных ритуалов, которые могли бы предшествовать схватке святого с чудищем: либо Георгий просто «поднимается от сна и поражает дракоса», либо этот момент передан традиционной эпической формулой, заимствованной из других богатырских сюжетов: «поднялся как безумный, копые схватил как был обучен». В половине исследуемых греческих текстов упоминается о том, что святой совершает элементарное, положенное христианину действие: перед битвой «крестится на восток».

Христианизация древнего сюжета вызвала еще одно несоответствие в тексте песни. В четырех вариантах девица узнает имя святого до поединка, тогда как по эпическим законам герой должен оставаться неизвестным *до и во время* боя и лишь в конце песни открывает свое имя. Георгий удивлен осведомленностью девушки, в одной песне даже рассержен, а девушка объясняет это чудесным образом: «Когда ты спал, белый голубь слетел и начертил крест и твое имя». Однако этот неожиданный момент несвоевременного опознания героя не нарушает течения событий. Певец как бы забывает о том, что герой уже известен, и завершает повествование по сложившемуся стереотипу, в котором переплелись сказочные и религиозные моменты: героя спрашивают об имени и хотят наградить по-царски — отдать дочь и корону; тот отказывается от дара и просит выстроить церковь в его честь.

Из прослеженного нами сюжета и рассмотрения моментов, противоречащих логическому развитию повествования, ясно видно, что песня о св. Георгии — победителе дракоса является частичной переработкой, подновлением древнего сюжета о герое, убивающем змея — запорника воды. Все противоречия текста связаны с внесением в него христианских элементов. Нужно отметить весьма незначительную христианизацию рассматриваемой песни о св. Георгии, которая свелась: к механическому присоединению к древнему сюжету зачина в форме обращения к святому воину; заключения, выдержанного в христианском духе; подмене главного героя, а также вкраплению в само повествование отдельных христианских действий (герой иногда крестится, девица в одном случае молится).

Так обстоит дело с сюжетом, записанным на материковой и островной Греции. Будем называть его в дальнейшем материковой версией. Иную картину дают тексты, записанные на Кипре. Из восемнадцати записей, которыми мы располагаем, лишь в одной повторяются все моменты развития сюжета материковой версии (текст № 26). Эта песня исключается из рассмотрения как заимствование. Из оставшихся текстов только два были записаны сто и пятьдесят лет назад (№ 20, 21), остальные сравнительно недавно.

Кипру принадлежит особое место в современной греческой фольклорной традиции: на этом острове до сих пор исполняются старинные эпические песни. Зачастую лишь благодаря кипрским записям можно реконструировать ту или иную акритскую песню, записанную на материке. При сопоставлении кипрской версии сюжета «О св. Георгии и дракосе» с другими эпическими произведениями Кипра ясно видно сравнительно недавнее создание этой песни на

острове. Тем не менее в ней можно отыскать целый ряд типических мест, характерных для кипрского эпоса (например, напряжение девицы, рычание зверя, от которого трясется земля).

Зачин кипрской песни о Георгии отличается от рассматриваемых нами выше текстов основной версии: место действия из «наших мест» перенесено в Бейрут, находящийся в трех (семи) днях пути от дома героя и рассказчика. Такое перенесение места действия из «наших мест» во внешний эпический центр, каким является Бейрут, представляет собой следующий этап эволюционного развития сюжета (см.: Смирнов; он убедительно показал, что родной дом является наиболее ранним эпическим местом действия).

Затем следует сообщение о бедствии, постигшем город: не осталось хлеба и воды из-за поселившегося в источнике дракоса. «Каждую пятницу одно дитя съедал, чтобы пустить воду в город», «скармливали ему по одному ребенку, чтобы пустил воду в страну», «всего скормили шестьдесят восемь детей, когда пришла очередь их господину, их царю». Все тексты едины в изложении очередности событий: поселившийся в источнике дракос перекрыл воду и вызвал сильную засуху. За воду ему скармливают по ребенку до тех пор, пока не дошла очередь до царского дома. Такая трактовка отношений местных жителей и дракоса — не случайное несовпадение с основной версией, она предопределяет иную цепь событий. Не случайно также и то, что в кипрской версии отсутствует момент бросания жребия. Эта деталь не могла просто выпасть в процессе бытования сюжета, так как в основной версии «бросание жребия» является важным моментом повествования.

Итак, дошла очередь до царя, у которого, как сообщается во всех текстах, «дочь была на выданье», «она сияла подобно солнцу». Затем следует разговор девицы с отцом и матерью: родители причитают, девушка отвечает: «Такова моя судьба (так мне на роду написано) найти могилу в животе у дракоса». После чего она поднимается к себе в комнату и тщательно одевается. В шести случаях наряд ее описан с подробностями, которые позволяют предположить значение его для дальнейшего течения событий: «Девушка идет к сундуку. Вниз надевала золотое, а сверху — хрустальное, а еще выше надевала золотое-драгоценное», «и там надевала одежды своего наряда. Ни длинные, ни короткие — по своему возрасту. Вниз надевала золотое, наверх — хрустальное, а еще выше надевала жемчужное. Надевала и свою корону». Остальные варианты содержат дальнейшую трансформацию этого мотива: «Брала и надевала одежды драгоценные, поверх надевала одежды темные» (в двух текстах); «родители одели и переодели» (в шести текстах), а в двух песнях об одежде вообще ничего не сказано. В двух записях девица, одеваясь, берет также золотое или черное яблоко, «играет им и идет», что является заимствованием из свадебного фольклора, где невеста держит в руках золотое яблоко или лимон. Постепенная утрата этого мотива происходит в связи с распадом древнего сюжета, послужившего канвой песни о св. Георгии, т. к. песня о святом предполагает активную роль Георгия, а не девицы в борьбе со змеем.

Придя на место и сев «на прочный камень», дева молится (семь случаев), плачет (пять), плачет и молится (два), стоит и думает о своей доле (три). Следовательно, появление Георгия логически обусловлено: он слышит молитву, до него добегают слезные ручьи («от великих рыданий пять источников открылись, и от вздохов борозды побежали»). Затем происходит разговор Георгия с девицей, сходный с диалогом основной версии, но в результате этого разговора святой ложится поспать лишь в трех текстах, в четырнадцати остальных — о сне нет и речи.

События, происходящие после появления дракоса, объясняют все наблюдаемые расхождения между кипрской и основной версиями. Появившийся дракос, увидев помимо девушки еще и всадника, произносит традиционную для подобного момента эпическую формулу, зафиксированную во всех записях: «Добрый час, мой завтрак, добрый час, обед. Первым съем человека, затем — девушку, а потом — коня с золотым седлом». На что получает обязательный в подобной ситуации ответ: «Ножи съешь на завтрак и цепь — в полдень». Причем лишь в одной песне ясно, что дракосу угрожает девица, в остальных текстах этот ответ уже вложен в уста героя. В трех песнях этот эпизод имеет следующее продолжение. Дракос: «Чье ты дитя, что так со мной разговариваешь?» Девица отвечает: «Я — дитя молнии и внучка грома. Если сверкну — сожгу тебя, загремлю — наврежу тебе, испущу рокотание — по земле тебя рассею». Или ответ вложен в уста Георгия: «Я — дитя молнии и внук грома. Пещеру, в которой ты сидишь, обрушу на тебя», «Я — сын молнии, внук грома и правнук рокота». В одном из текстов этот эпизод имеет свое логическое завершение. Дракос отвечает: «И молнии боюсь, и грома, а от рокота дрожат мои кости».

Этот диалог, равно как и весь ход предшествующих событий, не оставляет сомнения, что перед нами наложение христианской легенды о св. Георгии на древний сюжет о девице, побеждающей змея, причем наложение позднее, так как отдельные эпизоды песни находятся между собой в явном противоречии. Спор с дракосом исключает дальнейший поединок: напуганный дракос должен отпустить девушку без боя (см. сходную ситуацию в перечисленных выше змеборческих сюжетах № 3, 4 и 5). В этом случае становится логически оправданным описание наряда девушки, который может иметь и такое объяснение: девушка совершает магический ритуал облачения перед поединком с дракосом. Приведем еще два примера из критских текстов, где девушка должна бороться с царем Александром, перекинувшим воду: «Вошла и наряжалась с утра до вечера. Надевает солнце на лицо и луну на грудь, и ворона крыло надевает на брови дугой. По лестнице спустилась одним прыжком...», «вошли и наряжали ее с утра до вечера, одевала все в золото, все в жемчуг. И вот солнце обратила она в лицо свое, море — в украшения, песок — в жемчуг» (последний пример в пер. Г. Дестуниса).

Греческому фольклору не чужда идея о том, что змея может победить змеевич в человеческом облике (см.: Вернику, Христодулу), в таком случае приведенные описания наряда девушки могут быть

отголоском постепенно исчезающего толкования образа девушки как наделенного сверхъестественными качествами существа, оперирующего небесными светилами, управляющего атмосферными явлениями, т. е. наделенного всеми качествами дракоса, но существа, настроенного доброжелательно к жителям данной местности и поэтому вступившего в единоборство с враждебным пришельцем.

Подмена девушки-змеборца Георгием нарушила логические связи сюжета: вслед за спором и несмотря на него происходит бой, святой поражает дракоса ударом кинжала, реже — копья. Во всех текстах кипрской версии бой заканчивается по житийным канонам: дракоса на цепи ведут в город, чтобы «увидели и уверовали». Разговор царя с Георгием в финале песни почти полностью повторяет концовку основной версии.

Рассмотрение песен «О св. Георгии и дракосе», записанных на Кипре и в различных частях Греции, позволяет прийти к выводу, что, несмотря на общность героев, они были образованы из двух различных сюжетов: в основу кипрской версии лег сюжет о девушке, запугивающей дракоса своим родством с громом и молнией; в основу материковых текстов была положена эпическая песня о богатыре, побеждающем змея в поединке.

По отдельным моментам повествования, интенсивности проникновения в текст житийных элементов и, что особенно важно, степени «вживания» в древний сюжет новых элементов можно дать эволюционную характеристику обеих версий: по отношению к греческим материковым записям кипрские песни о святом Георгии представляют собой более поздние образования.

## ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бараг — Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка/Сост. Л. Г. Бараг и др. Л.: Наука, 1979.
- Вернику — Н. Вернику. О Драконах. — В сб.: Второй симпозиум по фольклору Северной Греции. Салоники, 1976.
- Веселовский — Разыскания в области русских духовных стихов. т. 2. Св. Георгий в легенде, песне и обряде. СПб., 1880.
- Иванова — глава «Греки» в кн.: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М.: Наука, 1977.
- Кирпичников А. И. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. СПб., 1879.
- Мегас — Греческие праздники и народные обычаи. Г. Мегас. Афины, 1963.
- Рыстенко А. В. Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературе. Одесса, 1909.
- Смирнов Ю. И. Славянские эпические традиции. М.: Наука, 1974.
- Теодоров Е. Древнотракийско наследство в Българския фолклор. София, 1972.
- Фотиадис — О праздновании во Фракии дня св. Георгия. Сообщение Т. Фотиадиса на III симпозиуме по фольклору Северной Греции. Салоники, 1979.
- Христовулу — М. Христовулу. Народная традиция на Кипре, с. 1—36. Никозия, Центр научных исследований. Архив М. Христовулу.

## ТЕКСТЫ

### № 1

Господин мой, св. Георгий мой, верхом на Грива,  
Вооруженный саблей и с серебряным коньем,  
Чудище было в наших краях, в глубоком источнике  
Людей ему скармливали утром, в обед и вечером.

- 5 А однажды вечером не дали ему людей,  
Капли воды не оставил для народа.  
Жребий бросали — кому черный выпадет,  
Отдать свое тело льву в дар.  
Жребий выпал одной царевне,



- 10 Которая была у царя единственной и дорогой.  
И царь, как услышал, такую речь молвил:  
— Все богатство мое возьмите, а дочь оставьте.  
Как отправился весь люд, пришли к царю:  
— Или пошлешь свою дочь, или пошлем тебя!  
15 Возьмите ее и нарядите ее, нарядите ее невестой  
И скажите Льву, чтобы нежно ее пережевал.  
Взяли ее и нарядили невестой,  
Отвели ее и оставили у заброшенного источника,  
А св. Георгий, когда услышал, приехал, чтобы ее спасти,  
20 Чтобы не съело ее Чудище, чтобы ее освободить.  
Когда подошел близко к царевне,  
Вдыхает она горько из глубины сердца:  
— Куда пришел ты, чужеземец, чужестранец с чужбины,  
Здесь пожрет тебя Чудище, как пожрет оно и меня.  
25 — Молчи, царевна, и я тебя спасу  
И не пожрет тебя Чудище, тебя освобожу.

- Прочь, чужеземец, чужестранец, займись своим делом,  
Чтобы не пожрало тебя Чудище, жаль твоей удали.  
А святой прилег к ней на колени.
- 30 — Когда выйдет Чудище, скажи мне: Подымись!  
А Чудище, когда выходило, тучи дрожали,  
И девушка от страха в объятия его упала.  
Святой поднялся и хватает копьё,  
Раз дал ему копьём по голове.
- 35 — Скажи мне, чужеземец, чужестранец, как твое имя,  
Пойду, расскажу отцу о твоей доблести.  
— Пойди, скажи своему отцу, чтобы выстроил церковь.  
Дал ей имя святого Георгия из Каппадокии.  
Внутри церкви нарисовал бы всадника,
- 40 Вооруженного саблей и серебряным копьём.

## № 2

- Святой мой Йорки, господин, прекрасный всадник,  
Вооруженный саблей и серебряным копьём,  
О славе и силе твоей хочу вспомнить,  
О Чудище, которого ты убил, о Дракосе великом,
- 5 Который завелся в наших местах, в глубоком источнике—  
Людей ему скармливали каждое утро и вечер,  
А как не привели ему человека вечером на ужин,  
Капли воды не оставил, чтобы народ освежить.  
Бросили жребий, чтобы тот, кому он выпадет,
- 10 Послал своего ребеночка Льву в дар.  
Выпал жребий одной царевне,  
Которая была у царя единственной королевной.  
Царь, когда узнал, отвечал и сказал:  
— Все богатство мое возьмите, а дитя оставьте.
- 15 Народ, люди поднялись и сказали царю:  
— Или пошлешь свое дитяtko, или пошлем тебя.  
— Украсьте мою дочь драгоценностями,  
Драгоценностями, золотом и жемчугом,  
Украсьте дочь мою словно невесту
- 20 И отведите ее Льву в дар на ужин.  
Народ, люди повели ее и привели к источнику.  
Думала, злосчастливая, что ведут ее на прогулку.  
Когда оставили одну, подумала и сказала:  
— Увы, мне, злосчастной и горькой,
- 25 Быть мне кушаньем для лютого Чудища.  
Там, где дева сидела, видит война,  
Вооруженного саблей и серебряным копьём,  
Стегает своего коня, к девушке поднимается:  
— Добрый час, девушка.— Здравствуй, воин.
- 30— Принеси мне, девушка, прошу, немного воды напиться —  
Отвечала ему и говорит пересохшими губами:  
— Уходи, воин, чтобы не пожрало и тебя  
Это лютое Чудище, которое пожрет меня.

- Немного сосну на твоих коленях,  
35 А Чудище убью и тебя вызволю.  
Отвечала ему и говорит пересохшими губами:  
— Ты говоришь так, воин, чтобы меня утешить,  
Когда покажется Чудище, уйдешь и меня оставишь.  
Когда Чудище выходило, горы дрожали,  
40 И дева от страха молвила: Святой мой Георгий,  
Не ты ли говорил мне, чтобы Чудище не боялась,  
Теперь съест нас обоих, а ты глубоко спишь.  
Тот имя услышал, очень рассердился:  
Откуда взяла ты, девушка, имя, которое произнесла?  
45 — Птичка слетела, белый голубь,  
И начертала святой крест и написала: Живи, святой Георгий,  
Кто клянется твоим именем, никогда не жалеет.  
Обратился на восток и крестится,  
Вынимает свой ножичек и отрезает ему шею,  
50 И вновь поражает его копьем в пасть,  
Затряслись камни и земля.  
Деву подвлял на коня, к царю ее везет.  
— Получай, господин, дочь свою, получай свое дитя,  
Получай и корону, что у тебя на голове.  
55 — Возьми на здоровье богатство мое, владей и дитем,  
Дарю тебе и корону, что у меня на голове.  
— Радуйся богатству своему, радуйся и дитю,  
Радуйся и короне, что у тебя на голове.  
— Скажи мне, воин, как твое имя?  
60 — Георки зовут меня в Каппадокии,  
Если хочешь одарить, построй церковь,  
Слева чтоб был Христос, справа — Богоматерь,  
Посредине монастыря нарисуй всадника,  
Вооруженного саблей и серебряным копьем.

### № 3

- Святой Георгий, господин мой и господин-всадник,  
Вооруженный саблей и золотым копьем,  
Ангел ты видом и святой божественностью,  
Прошу, помоги мне, святой воин  
5 От лютого Чудища и Дракоса великого,  
Которому давали каждое утро по человеку.  
А как не дали человека утром в урочный час,  
Никому не оставил воды напиться в стране.  
Жребий бросили, кому он выпадет,  
10 Выпал жребий царевне,  
Что была у своей матушки одна драгоценная.  
Как царь услышал, очень опечалился:  
— Все богатство мое возьмите, а дитя оставьте.  
Люд поднялся без счета, к царю пошел:  
15 — Или дай нам дитя, или возьмем тебя.  
— Возьмите и украсьте ее, и сделайте невестой,



- И отведите ее к Драконда, чтобы сладко ее пережевал.  
 На мраморе источника привязали цепь  
 И привели красивую и несчастную девицу.
- 20 Святой Георгий пожелал ее спасти,  
 От лютого Чудища ее освободить.  
 На Грива своего вскочил и на нем скачет.  
 К краю источника приехал и садится:  
 — Дай мне, дева, дай воды немного испить,
- 25 И я убью Чудище, отсюда тебя вызволю.  
 Святой Георгий заснул, и Чудище выходит,  
 Горы все дрожат и ветви трепещут,  
 У девицы из глаз ручьи текут:  
 — Поднимись, поднимись, господин мой, вода пенится,
- 30 И Дракос свои зубы на меня точит.  
 Поднимись, поднимись, господин мой, может съест и тебя  
 Это лютое Чудище, которое съест меня.  
 Святой Георгий поднимается как безумный,  
 Копье хватает, как был обучен
- 35 Раз его ударил, в рот попал,  
 Сразу голова закружилась.  
 — Иди, дева, пойди и отправляйся к родным,  
 И скажи им, кто спас сегодня твою жизнь.  
 Царь его призывает, царь ему говорит:
- 40 — Твоя радость — моя радость, дарю тебе свое дитя,  
 Дарю и корону, что у меня на голове.  
 — Оставь, царь мой, оставь свое дитя,  
 Оставь и корону, что у тебя на голове.  
 — Скажи мне, славнейший, свое имя,
- 45 Чтобы я отблагодарил тебя по твоему вкусу.  
 — Георгием меня зовут из Кашпадокии,  
 Хочешь одарить — выстрой церковь  
 И распиши ее Христом и Богородицей  
 А с ее правой стороны напиши всадника,
- 50 Вооруженного саблей и золотым копьём.

#### № 4

- Святой мой Георгий, Предтеча, куда тебя поставить  
 За Чудище, что ты убил, то великое,  
 В стране оно поселилось, в глубоком источнике,  
 Ни одного человека не оставило, чтобы по воду сходил,
- 5 И бросили жребий, кому он выпадет,  
 Пошлет свое дитяtko Дракону в дар.  
 И выпал жребий царю, его единственной дочери,  
 Чтобы отвел ее к Дракону, юную девушку.  
 И царь, как услышал, очень огорчился:
- 10 — Возьмите мои дома и все мое добро  
 И оставьте мне мою дочь, чтобы она была мне другом.  
 — Замолчи, молчи, царь, чтобы не забрали и тебя.  
 — Оденьте, украсьте ее и сделайте ее невестой,

- И отведите ее к Дракону, чтобы там провела ночь.
- 15 Одели и украсили ее всю в жемчуг,  
Взяли и отвели ее к источнику сидеть.  
Если б знала, когда пошла, как назад вернуться.  
А святой Георгий об этом услышал, едет ее спасти  
И от горькой смерти ее избавить.
- 20 Издалека его видит, подходит к нему и говорит:  
— Уходи отсюда, красавец, не съел бы и тебя  
Этот Дракон, Чудище, которое съест меня.  
— Я убью Чудище и я его умертвлю,  
И от горькой смерти тебя избавлю.
- 25 Лег к ней на колени, чтобы отдохнуть,  
И от большой усталости заснул.  
Потекло у нее из глаз, потекло ручьями,  
На него потекло и от этого проснулся.  
— Поднимись, посмотри на Чудище, посмотри, как пенится.
- 30 Посмотри на Дракона, как зубы его скрежещут.  
— Здравствуй, моя еда, здравствуй, мой обед,  
А если что останется — поужинаю.  
— Ножи тебе на завтрак, сабли на обед,  
А если что останется, копье тебе в сердце.
- 35 — Чье ты дитя, что так мне отвечаешь?  
И бросился Дракон, чтобы их разорвать.  
Раз ударил его копьем — на земле его распростер,  
Семь мешков наполнил только ушами да языками,  
В страну их отнес, чтобы увидели и уверовали.
- 40 И царь, как услышал, что спас его дочь,  
От радости запрыгал и закричал:  
— Все поверят в бога и в святую троицу,  
А я, святой мой Георгий, в тебя поверю.  
Святой мой Георгий, предтеча, как тебя одарить
- 45 За то, что спас мою дочь, чтобы была мне другом?  
— Не хочу я даров, но выстрой церковку,  
Пойдите и устройте ее на перекрестке:  
Чтобы проходили и мне кланялись все — старые и малые,  
И каждый год в праздник там собирались,
- 50 Праздновали и меня славили.

## № 5

- Святой мой Георгий, господин мой и господин всадник,  
Вооруженный саблей и золотым копьем,  
Святой ты видом и святой внешностью,  
Прошу тебя, помоги мне, святой воин,
- 5 От Чудища лютого и дракона великого.  
Пока приводили человека каждое утро и вечер,  
Никому не оставил в стране воды испить.  
Жребий бросили, кому судьба выпадет.  
И случился жребий царевне,
- 10 Что была у матери своей одной-единственной.

- Царь, как услышал, очень ему не понравилось:  
 — Все доброе мое возьмите, а дитя оставьте.  
 Много народу поднялось, к царю пришли:  
 — Дай нам свою дочь, чтобы не взяли тебя.
15. — Возьмите и украсьте ее, сделайте невестой,  
 И отдайте Дракону, чтобы ей наслаждался.  
 У края источника бросили цепь  
 И привязали прекрасную и несчастную девицу.  
 Святой Георгий, когда об этом услышал, захотел ее спасти
- 20 И от лютого Чудища ее освободить.  
 — Уйди, уйди, господин мой, чтобы не пожрало и тебя  
 Это Чудище лютое, которое пожрет меня.  
 — Дай мне, дева, немного поспать,  
 Я убью Чудище и тебя вызволю.
- 25 — Поднимись, поднимись, господин мой, вода пенится,  
 И Дракон свои зубы на меня точит.  
 Святой Георгий поднимается как безумный,  
 Копье хватает, как был обучен.  
 Раз копьём ударил — попал в пасть,
- 30 И тотчас распростер его на земле, на черной землице.  
 — Иди, дева, к себе домой, иди к своим родным  
 И скажи, что спас тебе нынче жизнь.  
 Царь, как услышал, хочет его одарить:  
 — Хочешь ли, говорит, мой трон, хочешь ли мое царство,
- 35 Хочешь ли корону, что у меня на голове? —  
 — Радуйся, царь мой, радуйся своему дитяти,  
 Радуйся и короне, что у тебя на голове.  
 Если хочешь одарить меня, выстрой церковь  
 И поставь, и нарисуй Христа и Богородицу,
- 40 А с правой стороны воздвигни всадника,  
 Вооруженного саблей и золотым копьём,  
 Чтобы приходили кланяться все — старые и малые  
 Двадцать третьего апреля и по большим праздникам.

№ 6

- Великий святой Георгий, воин и господин-всадник,  
 Вооруженный саблей и с золотым копьём,  
 Ты как солнце обликом, как святой внешностью,  
 Прошу тебя, помоги нам, господин-воин,
5. К твоей милости, к твоей силе хочу я воззвать,  
 Чтобы убил ты Чудище, дракона великого,  
 Что завелся здесь, в Керкире, в глубоком источнике.  
 И если не давали ему человека утром и вечером,  
 Если не давали человека и людей пожрать,
- 10 Капли воды не оставил, чтобы местность оросить.  
 И бросают жребий, льву дар,  
 Бросили жребий, кому выпадет пойти.  
 И выпал жребий царевне,  
 Что была у своей матушки единственной и дорогой.

- 15 Отец и мать ею не наглядятся,  
В доме их была она словно золотая корона.  
Народ и знать отравились, к царю пошли:  
— Отдай, король, дитяtko свое и нам — дитя свое.  
— Оставьте дитяtko мое и оставьте дитя мое,
- 20 Возьмите корону, что у меня на голове.  
Народ и знать отправились и вновь пошли:  
— Отдай, король, дитяtko свое, так как возьмем и тебя.  
— Оденьте ее и украсьте ее, сделайте невестой,  
Скажите Дракону, чтобы сладко ее сжевал.
- 25 Как узнал про то наш святой Георгий, поехал ее спасти:  
— Дева, хочу соснуть на твоих коленях,  
А как будет выходить Чудище, все хребты задрожат.  
Когда вышло Чудище, все хребты задрожали,  
Тогда и дева вскрикнула:— Увы мне!
- 30 Поднимись, поднимись, святой Георгий мой, вода пенится,  
И Дракон свои зубы на меня точит.  
Поднялся на восток и крестится,  
Когда разок ударил ему копьем, попал в шею.  
И дева устами промолвила: Вот великий святой Георгий,
- 35 Что убивает Чудищ во спасение христиан!  
— Дева, где видела ты имя и не колеблешься?  
— Во сне, когда спала, слетел голубь,  
У него на правом крыле был честной крест,  
За руку ее взял, к отцу ее ведет;
- 40 — Радуйся, король, своему дитяtke, радуйся своему дитяtke,  
Радуйся и короне своей, что у тебя на голове,  
А если что останется, сделай церковь  
И дай ей имя из Каппадокии,  
И дай ей имя того святого Георгия,
- 45 Что убивает чудищ во спасение христиан.

№ 7

Святой Георгий, господин мой и господин-всадник,  
Опоясанный саблей и с серебряным копьем,  
Ангел ты видом, словно молодой король,  
Прошу тебя, помоги мне, святой воин.

- 5 Чудище завелось в источнике одной страны,  
Людей ему скармливали каждое утро и вечер,  
И когда не привели к нему человека утром в урочный час.  
Не оставило <оно> воды, чтобы сбегала в страну.  
Жребий бросили, кому он выпадет,

- 10 Чтобы послать свое дитяtko Льву в дар.  
Выпал жребий одной царевне,  
Чтобы съело Чудище эту девушку.

Там сабли вжикают, ножи точеные:  
— Или отошлешь свое дитяtko, или возьмем тебя.

- 15 — Скажите матери, чтобы причесала ее с причитаниями.  
— Я золотое и все золотое тку, чтобы на нее надеть...

- .....  
.....  
.....
- 25 Взяли девушку, в лес ее отвели  
Там, где было чудище, чтобы съели ее франки.  
Но святой Георгий проходил мимо того источника,  
Где была девушка, чтобы ей помочь,  
У источника молвил: Что делаешь, девушка?
- 30 — Меня оставили здесь на съедение франкам.  
Святой Георгий прилег, чтобы <она> у него поискала:  
— Если услышишь Чудище, мне скажи.  
— Уходи, господин, уходи, иди в свою деревню,  
Чтобы не съело тебя Чудище, тебя и твою лошадь.
- 35 — Уйди, господин, уйди, вернись к своей работе,  
Чтобы не съело тебя Чудище, жаль твоей красоты.  
Когда она искала, слетел голубь,  
Он нес честной крест на правом крыле,  
Сверху было написано Христос, а снизу — Дева,
- 40 А на ручке пишет — святой Георгий.  
Тут Чудище спускается, чтобы девушку проглотить,  
Но святой Георгий слышит и вот — ей помогает,  
Оборачивается на восток и крестится,  
На лошади скачет, на круп ее сажает,
- 45 И угодил копьём ему прямо в хребет.  
Сотряслись реки и леса  
И вновь ударил и срубил ему голову,  
Сотряслось все вокруг от его силы.  
А девушка от страха крикнула: Святой Георгий!
- 50 — Откуда взяла ты, девушка, имя, что произнесла?  
— Когда ты спал, слетел голубь  
<как стихи 38—40>
- 55 За руку ее взял, к отцу ее ведет:  
— Хотите уверовать в радость Христа?  
— Скажи мне, всадник, как твое имя,  
Одарю тебя великим даром.  
— Не хочу я ни ваших даров, ни вашего добра,
- 60 Но покайтесь вы и ваши дети.  
Георгием-воином меня зовут в Каппадокии,  
Если хочешь сделать дар, построй церковь  
И у аналая ее напиши — святой Георгий.  
Едва день, едва ночь — церковь закончена.
- 65 В серебре и в золоте, на весь мир прославленная.

№ 8

Попы и духовники, учителя и игумны,  
Послушайте печальный рассказ,  
Услышьте о чудесах святого Георгия,  
Чей день приходит 23 апреля.

5 В чистый понедельник, когда собирают траву...

- Три дня пути было до Бейрута,  
Хлеба-воды не было в этой местности,  
Хлеба-воды было много, но далеко родник,
- 10 А в нем завелся большой дракон,  
И не пускал воду в город.  
Кормили его, скармливали по ребенку,  
И все, у кого было по шесть-семь — послали ему по одному  
Пришел черед их господина, великого царя,
- 15 А у того была лишь одна дочь,  
Что сияла подобно солнцу в светлый день,  
И собирался замуж ее выдать,  
А теперь хочешь-не хочешь, дракону ее нужно послать,  
Чтобы пустил воду в город,
- 20 Ведь город был в опасности.  
Ничего тут не поделаешь,  
Нужно посылать дочь, ее отправлять.  
Перво-наперво стройная в комнату свою вошла  
И такому решению очень огорчилась,
- 25 Вошла в комнату, чтобы переодеться,  
С рыданиями и плачем на пол упала,  
И там надевала одежды своего наряда,  
Ни длинные, ни короткие — по своему возрасту.  
Вниз надевала золотые, поверх — хрустальные,
- 30 Совсем сверху надевала жемчужные.  
Надевала и корону, собралась идти,  
Как увидела ее матушка, чуть не умерла,  
И говорила-молвила помертвевшими губами:  
— И куда же идешь ты, дочка, а меня оставляешь,
- 35 Я-то хотела, дочка, замуж тебя выдать,  
А сейчас так вдруг дракону тебя надо бросить,  
Дракону хитрому тебя принести в дар?  
Царевна, дочь моя, с тобой мое благословение,  
Теряется мой разум, я изнемогаю,
- 40 И были бы пути, дочка, чтобы тебя спасти,  
Отдала бы царство, чтобы тебя освободить.  
И потекло у нее из глаз, потекло ручьем,  
Что бежит стремительно, без остановки,  
И терзала свою грудь, и рвала волосы,
- 45 И ногтями расцарапала щеки.  
Дочь ей внимала с горьким терпением  
И сказала своей матери в утешение:  
— Плакать будешь или умрешь — меня не спасешь,  
От дракона хитрого меня не освободишь.
- 50 Так мне записано судьбой:  
В животе дракона найти свою могилу.  
Оставляет матушку в тоске и горе  
И надеется лишь на бога.  
Идет по той дороге, по той тропинке,
- 55 Тропинка вывела ее к укрытию дракона,

- К дракону хитрому, что хочет ее пожрать.  
И там нашла камень крепкий, на него садится,  
И начала стройная лить слезы  
И от ее печали земля ужаснулась,  
60 И небо от горя тучами покрылось.  
Плакала и говорила: Славлю тебя, боже,  
В этой нужде, боже, помоги мне,  
Боже, я ли не твое созданье? Христос, услышь меня,  
Желанную жизнь от дракона спаси!
- 65 И от этой большой печали  
Завладел ею великий сон,  
И от сна пробудилась в горьком ожидании,  
И ждала, когда дракон придет к ней на свидание,  
Но всемогущий ее пожалел
- 70 И услышал в тот миг, когда к нему взывала.  
И когда так стояла в горьком ожидании,  
Видит святого Георгия, того из Каппадокии,  
Верхом он был на коне своем, на вороном,  
Приехал оттуда и направлялся в церковь,
- 75 Нашел девушку одинокую у укрытия дракона,  
Остановился святой, девушку спрашивает:  
— Что ищешь здесь, стройная, у укрытия дракона,  
Дракона хитрого, что хочет тебя пожрать?  
И та отвечала: Уходи, господин,
- 80 Уходи, чтобы не случилось беды,  
Чтобы не нашел ты своей могилы в животе дракона.  
Но тот захотел девушку спасти,  
И хитрого дракона того убить.  
И в тот же час спешился со своего вороного
- 85 И дал девушке его узду.  
Говорил ей:— Возьми его, выгулай, чтобы остыл,  
Чтобы я пустил воду город напоить.  
Вновь девушке говорит: — Сон меня одолевает,  
Лягу и посплю, как того требует сон,
- 90 А как увидишь дракона, дай мне знать,  
Отпущу воду, город напою.  
И святой там распростерся и заснул,  
И вскоре услышала его рык,  
И святой его услышал, сразу поднялся,
- 95 И золотой свой кинжал к поясу привязал,  
В этот момент дракон появляется,  
Из его рта языки пламени вырываются,  
Святой как увидал — в седле очутился,  
Позади себя девушку посадил.
- 100 Дракон, когда ее видит, к ней направляется  
И такими словами стоит и их приветствует:  
— Добрый час, завтрак, добрый час тебе, обед,  
А до заката солнца доем все до конца.  
Первым съем человека, потом — девушку,

- 105 А потом — коня с золотым седлом.  
— Кинжал тебе на завтрак, цепь — на обед,  
А до захода солнца станешь посмешищем.  
И повернул коня, будто хочет уехать,  
Как увидел это дракон, поворачивается, чтобы их съесть.
- 110 Но в тот момент и в этот час  
Раз кинжалом его ударил в рот,  
Дракон взревел и рассудок потерял.  
Где съел кинжал, оттуда кровь потекла,  
И дракон забился на земле.
- 115 И тотчас спешился с того коня,  
Говорит ей: Тащи его, этого льва,  
Возьми его, девушка, тащи в город своего отца,  
Туда, в палаты своего желанного  
Чтобы увидали его христиане и чтобы поверили,
- 120 А евреи и грешники увидали чтобы и крестились.  
Стройная испугалась дракона схватить,  
Потому что он трясся и бился.  
Потом стройная с помощью святого  
Взяла дракона тотчас без страха,
- 125 Потащила его по земле и привела его в город.  
В тот момент и в этот час,  
Как дракона привела, он зарычал,  
И трон царя опрокинулся и треснул.  
И царь спросил: Что это значит,
- 130 Что за рык мы слышали, и земля дрожала?  
Те, кто обманывал, говорили ему, что это значит.  
— Пришла твоя дочь, дракона привела,  
Чтобы пожрал царицу и тебя, царь,  
И всех твоих приближенных, которые с тобой.
- 135 Но те, кто знал ту причину,  
Сказали ему всю правду.  
И царь радостный тотчас им ответил:  
— Кто тот муж, что меня успокоил,  
Должен ему служить день и ночь
- 140 И я, и царица, и моя дочь.  
Дам ему свою дочь, сделаю его зятем,  
Чтобы сел на мой трон, как мое собственное дитя.  
В этот момент святой показался  
И как золотой орел пред ним предстал.
- 145 — Это я тот, кто сделал тебе эту радость,  
Освободил твою дочь от того льва.  
Не хочу я твоей дочери, становиться твоим зятем,  
Ни называться твоим дитятей,  
Но там, где убил его, то чудище,
- 150 Построй церковь святого Георгия,  
Чей день приходит 23 апреля,  
Чтобы возами везли туда воск, бурдюками масло  
И мулами привозили бы ладан.



И все, что ему сказал, исполнил, что ему возгласил,  
155 Все исполнил по его просьбе.

№ 9

В чистый понедельник, когда собирают траву,  
Вышел святой Георгий на первой неделе,  
Бумагу держал в руке, пойти в другую крепость,  
И лошадь, что он держал, была белым конем.

5 Три дня пути было до Бейрута,  
Хлеба, воды не было в том городе,  
Каждую пятницу дракон одно дитя съедал,  
Чтобы пустить воду в город.

Пришел черед его господина, великого царя,

10 Дочь у него была единственная на выданье,  
Одели ее, переодели, чтобы к Дракону послать.  
Пошла по той дороге, по той тропинке,  
Тропинка вывела ее к источнику дракона,  
Нашла камень прочный, поднялась и села наверху.

15 — Отец мой небесный, как ты допустишь,  
Что меня, нежную, дракон пожрет? —  
Глядь — святой Георгий появляется  
И идет, едет к ней, чтобы ее расспросить:  
— Что ищешь здесь, стройная, у источника дракона?

20 — Так заведено в нашем городе, таков наш обычай,

25 <Как стихи 7—11>

И вот дракон наверх поднимается:  
— Ем дитя на завтрак, деву в полдень,  
Вечером съедаю лошадь,  
А в конце дня — кости.

30 Отвечала и сказала, молвит и говорит ему:

— Ножи съешь на завтрак, цепь — в полдень.

Отвечал и сказал, молвит и говорит ей:

— Чье ты дитя, что так мне отвечаешь?

— Я дитя молнии, внучка грома,

35 Если сверкну — ужалю тебя, загремлю — уничтожу тебя,  
Зарокою — по земле тебя рассею.

И отвечала стройная, молвила и говорила:

— Поднимись, святой Георгий, перекрестись,

Повернись и сядь на лошадь.

40 Ты нежнее виноградной лозы

В животе дракона не найти бы нам могилу. —

Поднимается святой Георгий и крестится,

Повернулся и сел на лошадь,

Раз ударил кинжалом и его опрокинул

45 Тащит мешок, хватает цепь

Хватает и берет его за нижнюю губу:

— Тащи его, дева, тащи его в город

Чтобы увидали его грешники, и все чтобы уверовали,

- И с этого времени чтобы все крестились.
- 50 Когда близко подъехали и в город вступили,  
Рык раздался и страна заколебалась,  
И трон царя опрокинулся и треснул.  
И вот царь, склонившийся, помертвевший,  
Два камня в руках у него и рвет бороду.
- 55 Вот и царица, склонившаяся, помертвевшая,  
Два камня в руках у нее и рвет волосы.  
Отвечал царь, молвит и говорит ей:  
— Знать бы, кто сделал мне эту радость,  
Подарил бы ему царство вместе с троном.
- 60 Отдал бы ему ключи, сделал бы своим зятем.  
Отвечала дочь, молвила и говорила ему:  
— Молчи, молчи, отец мой, я тебе отвечу.  
Это — святой Георгий из Каппадокии.  
— Если это святой Георгий, я сделаю ему икону
- 65 Сверху золотую, раму — хрустальную,  
Навезу в его честь много воска и масла,  
Мулами — благовония и ладан.  
Долгая жизнь пусть будет у всех, кто эту песню слушал,  
Его пусть славят, а мне желают многих лет.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- № 1 — записан в Этолии (Центр. Греция), опубликован в: Βασική Βιβλιοθήκη. Τ. 46. Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Αθήναι, 1958, σ. 76—77, № 4 — А.
- № 2 — записан на о-ве Родос (Додеканесские острова), опубликован в: Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Ακαδημία Αθηνών. Δημοσιεύματα του Γεωγραφικού Αρχείου № 7. Τ. 1. Αθήναι, 1962, σ. 337—339, № В.
- № 3 — записан в Синопе (Малая Азия), опубликован в: Там же, Т. 1, σ. 335—337, № А.
- № 4 — записан на о-ве Икарія (Эгейские острова), опубликован в: Τραγούδια της Ικαρίας υπό Πουλιανού. Αθήναι, 1964, σ. 56—58, № А.
- № 5 — записан на о-ве Лесбос (Эгейские острова), из коллекции Т. Фотиадиса.
- № 6 — записан на о-ве Керкира (Ионические острова), из того же собрания.
- № 7 — записан на о-ве Крит, опубликован в статье: Ζαχ. Σμυρνάκης. Κρητικά δημοτικά τραγούδια. Αθήναι 1979.
- № 8 — записан на Кипре, опубликован в: Σακελλαρίου. Τα Κυπριακά. Αθήναι. 1868, σ. 94—98, № 31.
- № 9 — записан на Кипре, опубликован в: Ελληνικά δημοτικά τραγούδια. Ακαδημία Αθηνών. Δημοσιεύματα του Γεωγραφικού Αρχείου № 7. Τ. 1. σ. 339—341, № Г.

## ЗАПРЕТЫ

### В ПРАКТИКЕ КАРПАТСКИХ ОВЦЕВОДОВ

*И. А. Дзендзелевский*

От редакции: В течение многих лет в нашей стране и в сопредельных европейских странах ведется интенсивное исследование материальной и духовной культуры, а также языка Карпатского этнического и языкового ареала. Достаточно систематично и целенаправленно работают международные комиссии по изучению народной культуры Карпатского региона и по исследованию карпатского збойницкого и балладного лиро-эпического фольклора в сопоставлении с южнославянскими гайдуцким и восточнославянским балладным и историко-эпическим народным творчеством. Над созданием Общекарпатского диалектологического атласа работает международный коллектив под руководством проф. С. Б. Бернштейна. Среди множества специфических «карпатских» проблем едва ли не центральное место занимает проблема карпатского овцеводства, ярко отраженная и в материальной, и в духовной культуре, и в языке. Этой проблеме посвящено множество монографий, серийных изданий, библиографических справочников. Достаточно указать на многотомную серию «Пастушество польских Татр и Подгалья» (*Pasterstwo Tatr polskich i Podhala*), седьмой выпуск (1967 г.) которой почти целиком посвящен представлениям и ритуальным действиям польских татранских пастухов, на ряд словачских публикаций в братиславской серии «*Ethnographia Carpatobalcanica*», в журнале «*Ethnologia Slavica*», в пряшевском ежегоднике «*Nové Obzory*», на польскую библиографическую серию «*Bibliografia historii kultury ludowej Karpat*», на книгу Г. П. Клепиковой «Славянская пастушеская терминология» (М., 1974) и на серию изданий, связанных с Общекарпатским лингвистическим атласом.

Не так давно в Сербии в издании академического Балканологического института вышел обобщающий труд Д. Антониевича «Обряды и обычаи балканских скотоводов» (Београд, 1982), где основное внимание посвящено овцеводам, их магическим обрядам, вызывающим приплод скота, большие удои молока, плодородие, их празднествам и демонологическим представлениям. Даже беглый обзор материала свидетельствует о множестве балкано-карпатских параллелей и схождений.

В книге Д. Антониевича, однако, как и во многих упомянутых изданиях, мало внимания уделяется одному из наиболее архаических и потому существенных для проблем славянского этногенеза виду народных представлений — запретам и ограничениям в трудовой и бытовой практике балканских и карпатских овцеводов.

Эта проблема когда-то интересовала известного украинского писателя Ивана Франка, который, обратившись к ней, как и к ряду других народных представлений, писал: «Мы можем только выска-

зять пожелание, чтобы как можно большее число собирателей устремилось на это у нас совсем заброшенное, а для народоведческой науки чрезвычайно важное поле» (Ив. Франко. Людові вірування на Підгір'ю.— Етнографічний збірник, т. 5, Львів, 1898, с. 160). На этот призыв, однако, откликнулись немногие, среди них были такие, как В. Шухевич, А. Опищук, но и они, к сожалению, ограничились очень небольшим числом записей по запретам и регламентации трудовой деятельности в овцеводстве.

Поэтому редакция нашего сборника обратилась с предложением к известному украинскому филологу И. А. Дзендзелевскому, отличному знатоку украинско-карпатских диалектов и народной жизни, автору целого ряда крупных работ по карпатско-языковедческой и славистической проблематике, среди которых особое значение имеет «Лінгвістичний атлас українських народних говорів Закарпатської області УРСР (Лексика)», собрать материал по табу карпатских овцеводов. И. А. Дзендзелевский составил подробный вопросник, который нами не помещен из-за экономии объема публикации, и собрал по нему материал на украинских Карпатах. Материал оказался внушительным по объему, поэтому в нашем сборнике он дан с некоторыми сокращениями. Сокращения эти коснулись главным образом примеров, приводимых хотя и в упрощенной, но строго фонетической, но все же диалектной транскрипции, позволяющей сохранить некоторые характерные особенности речи информаторов. Примеры, которые легко может убедиться читатель, избилуют многими фольклорно-языковыми клише, фразеологическими оборотами и представляют собой ценные этнолингвистические тексты небольшого объема. Подобным образом был издан ряд текстов из Полесья, связанных с народными мифологическими представлениями (см. «Полесский этнолингвистический сборник». М., 1983). Экономия места лишила автора и редакцию возможности дать фольклорно-этнографические комментарии к текстам, хотя внимательный читатель (а тем более исследователь) сможет сам довольно четко различить запреты мифологического характера, вроде тех, которые предписывают не брать на благовещение палку в руки, чтобы предохраниться от змей (№ 10), по мифологической связи 'палка' ↔ 'змея', и запреты скорее практического или профилактического характера, типа запрещения бить маленького ягненка.

Ценность материала, собранного И. А. Дзендзелевским, в том, что в нем сохраняется большое число фрагментов древних славянских социальных, юридических, мифологических и народно-культурных представлений в законсервированном виде, фрагменты языка, которые уже не осознаются как таковые и исполняются (если еще исполняются, а не остаются только в памяти старшего поколения) механически, как и все прочие действия, вызванные трудовой практикой и трудовыми навыками. Многие из приведенных запретов в других, кроме указанных, пунктах уже забыты и утеряны в народной практике навсегда.

Проблема запретов как одного из способов регламентации бытового и социального поведения (наряду с народным традиционным правом) до сих пор не была предметом специального изучения в украинской этнографической литературе. Некоторые разрозненные и фрагментарные сведения по этой теме можно найти в трудах П. П. Чубинского, О. Кольберга, Ф. Колессы, И. Франко, В. Шухевича, А. Онищука и др.

В данной статье излагается материал, собранный по составленной автором специальной программе, содержащей более 250 вопросов и включающей, кроме запретов, также и другие верования, табу и эфемизмы. Обследовались горные села Закарпатской, Ивано-Франковской и Черновицкой областей УССР, где овцеводство издревле было одной из ведущих отраслей хозяйства.

Запреты карпатских овцеводов в большинстве случаев касаются овец на *полонинах* (высокогорных пастбищах). После зимовки, окота, стрижки, избрания *ватага* (старшего чабана) и рядовых чабанов, после контрольной дойки овец и определения *міри* (определения удоя овец каждого хозяина) формируют общественное стадо (совершают *мішаня*), гонят овец в горы (*полонинський хід*), затем стадо овец располагают на полонинском стойбище (*стійбище, салаш, салаш*), где ко времени прибытия стада ватаг с одним или двумя рядовыми чабанами оборудуют загон (*кошара, стайка, стая* — на стойбище главное помещение, где перерабатывается молоко, хранятся молочные продукты и живет ватаг)<sup>1</sup> и пр. После этого ватаг добывает *живу ватру* (огонь, добытый трением двух кусков сухого дерева)<sup>2</sup>, несет ее в стаю, где разжигает очаг, огонь в котором поддерживается до конца пребывания стада на полонине. На полонине овцы содержатся все лето до осени. На стойбище овцы ночуют, здесь их доят и отсюда их гонят пастись.

1. В канун рождества (а в некоторых селах на Новый год по старому стилю) нельзя кричать на овец и вообще на скот, ругаться, употреблять непристойные слова, свистеть и пр., а следует быть более обходительным, заботливым, ласковым. Запрет повсеместный, но объясняется по-разному: абіс полагідному було цілий рік (Стопчатив ИФ.\*); абі вўці былі супукўйні за цілий гуд (Новоселица Зк.); Якшчó на сятвечір буди сопокій, то всій рік буди тїхо (Карапчив Чрв.); бо наклїчш вóрога на себе і маржїну (Ганновка ИФ., то же в сс. Шепит, Коросты и др. ИФ); шоб вўці тїхо ся пáсли (Красна Зк.); бо мóжна відсвистáти всі вівці (Быстрица ИФ.); абі вовкі на овец не нападали (Селятин Чрв.).

Старожилы с. Ворохта ИФ. утверждают: Бо тогдї худбá гóвóрит собі з бóгом скáржитці на газдў. То кричїти ни вóльно на всю маржїну. Трѣба дáти фáйно йїсти, пїти, солї. Худбá сїжїлуйє бóгови на газдў якїй зле обхóдит і бог йїго карáйє.

2. Когда родился ягненок (теленка, жеребенок), из дому ничего нельзя ни одалживать, ни отдавать (Kolberg, 153; Колесса, 83), даже

\* См. условные сокращения.

куска хлеба нищему (Kolberg, 151). То же фиксируется в Торуне, Сивевирской Поляне и др. — Зк. В с. Смидын Вл. этот запрет касается только дня отела коров.

3. Когда окотится овца, то послед нельзя поднимать, а нужно тащить, волочить его по земле. Так делается ради того, чтобы ягняне было скакливе, бешкетливе, (т. е. слишком резвое); Шобі ягніни перескакувало плоти. Бо йи ягніта, шо так скачут, шо мѳжут вбїтисї. І від корѳви трѳба мїсци по землі кїгнути (Ворохта ИФ). В с. Быстрица ИФ. этот запрет объясняется по-другому: шоб була дѳбра сметана у худѳби і було жїрне молоко. Бывший потомственный чабан, 71-летний Хромьяк А. В. из с. Стопчатив ИФ. по этому поводу сообщил: шчоб ягніта бїли файні. В сс. Красна, Новоселица, Торун Зк. и некоторых других такого запрета не обнаружено.

4. Во многих селах существует запрет относительно того, кто может присутствовать при рождении ягненка. При этом отмечают варианты: а) запрещается быть женщине (Стопчатив, Быстрица ИФ.); б) нельзя присутствовать мужчине, бо чоловік ни рѳдит (Ильцы, Ясенив и др. ИФ...), бо вивці бойїтси чоловіка (Селятин Чрв.); в) запрещается быть девушке: Всьо одно хто (мужчина или женщина. — И. Д.) лиш абї ни гївка, бо тогдї овѳчка дїжи кїшко майи ягнітко (Ворохта ИФ). Информатор из с. Коросты ИФ. сообщил: Мѳжи бїти любїй, лиш лágідний, аби вївці ни торонцáласи, була спокїйна.

5. Считают, что овец не следует стричь в праздничные (в том числе и воскресные) дни, а также в благовѳсну дїйну (Благовещение): Прибагаїют стрїчи у скорѳмну дїйну, аби молока май бїльше давали та абї май маснѳ молоко (Росишка Зк); бо бїде шкѳда, трѳба у небѳжку (скромный день) стрїчи (Луг Зк.); бо надрїгий рїк бїде шерстка вѳвна і на такї вївцї всїка бїда гошїт (=пристаёт, обращает внимание) (Ворохта ИФ.); у пїст не мош стрїчи овѳц (Косовская Поляна Зк.); у сѳреду і пїятницю не мош стрїчи, бо шкѳда ся рѳбит, гїнут вївці (Ростоки Зк).

6. Остриженную овцу не следовало отпускать, не бросив на нее клочок зеленой травы: як обстрижїт, та травї вѳрже на стрїжку (овцу), аби си прáвила, як травá на землі (Росишка Зк.); А як пострїжѳш вївцї, то трѳба пострїчи муружкї (т. е. муравы, травы): трїшкі, шобї вѳвна так рослá, як травá бѳжа (Ворохта Зк.; то же в Торуне и др. Зк.).

7. При возвращении одолженных ножниц для стрижки овец нельзя их отдавать просто так, а следует обернуть небольшим количеством шерсти или положить на них комок шерсти. Делается это для того, абї йму (тому, кто возвращает ножницы. — И. Д.) та тѳму, шо зїчив рослá вѳвна на вївцїх (Коросты ИФ.); шоб була велїка вѳвна і велїкі вївці (Быстрица ИФ.); шобї вївці скѳро сі убирáли, унá нас убирáйи, то ми ни мáйемо ходїти кѳли нѳйї з гѳлыми рука́ми (Ворохта ИФ); абї ці нѳжиці стрїгли ше багáто вѳвни (Селятин Чрв.). В с. Мариничи Чрв считают, что завернутые в комок шерсти ножницы следует «подавати через худѳбу». Ср. зафиксированный в с. Торун Зк. обычай в рождественские и пасхальные праздники при

возвращении одолженной посуды обязательно бросать в нее кусок хлеба.

8. Ножницы, которыми стригут овец, нельзя давать из рук в руки, а необходимо положить на землю, чтобы берущий взял их с земли. Это делается для того, чтобы не порезать кожу овец во время стрижки: аби ни порубав (порезал) овец йик стрижэ і сам ни порубавси (Коросты ИФ, то же в Красна Зк.; Мариничи, Селятин, Карапчив Чрв; Ричка, Шепит, Ганновка и др. ИФ.). Встречаются и другие объяснения: Ножіці ни давали із рук в рўкы, абы з ними ни передавалася манна (т. е. жирность, надои молока) (Новоселица Зк.); шчоб не віддати своёе шчэске (Быстрица ИФ.); шчобі дб́ре вóвна росла́ (Пасична ИФ); бо мо́же бу́ти пры́чка (т. е. несчастный случай) (Ильцы, Ясенив ИФ). Ср. отмеченный в с. Торун Зк. обычай не передавать семена растений из рук в руки, а класть их на землю и при этом говорить: «Ни я ти даю́, а зимля́». Вообще же стараются не продавать и не давать никому никаких семян, пока сами не посеют или не посадят (ср. Франко, 167).

9. В некоторых селах обнаружен запрет, согласно которому чабан и вообще хозяин овец весной не смеет босиком выходить из дому. Объяснения: аби си ни застуділи вівці (с. Коросты ИФ.; то же в сс. Ричка, Ганновка, Шепит ИФ.; Карапчив Чрв.) аби ни хромали вівці у полонині (Мариничи, Селятин Чрв); Шоб ни залоскотала русалка, тому шо се все лёгши си візьме до бóсого, мйжи палыци ставитси ласка (Быстрица ИФ.).

10. На Благовещение на полонине и вообще нигде нельзя ходить с палкой. Этот запрет осознается как предостережение от змей: Не можна носіти ни палицу, ни патіки всікі, би ни лізли т хати́ тай худобі́, най сі ни приказу́йи та най іде́ с чісом чирвакі́ (аді змі́йі кусу́чі) (Ворохта ИФ.; то же в сс. Красна, Новоселица Зк.; Коросты, Шепит, Ильцы, Ясенив и др. ИФ.; Мариничи, Селятин Чрв.). Единичные мотивации: бо вужів приведеш (Пасична ИФ.), шчоб не вдарив грім (Быстрица ИФ), шобі ніхтó нікб́ли ни нападáв з б́уком (палкой) (Карпачив Чрв.).

11. В Ворохте ИФ. существует запрет на Благовещение и в воскресный день выгонять овец и вообще скот на пастбище: То йи благовісна дні́на і шобі́ ни бу́ло шкóди мѣ́жи вівці́ми, ни вольно́ в цей день пер́ший раз вівані́ти худобу́ на пашу́. І в неді́лю ни вольно́ віву́скати пер́ший раз надві́р вівці́ ци корóви. Трѣ́ба на благові́шчині́ обові́сково да́ти пі́ла солѣ́ного і со́ли, то ві́так хоть ко́лі дава́й.

В с. Синевирская Поляна Зк. бывшие чабаны Ш. Ш. Кочерган (75 лет) и С. С. Крюка (66 лет) утверждают, что в этот день нельзя проводить мішаня, нельзя переходить с овцами с одного места на другое. По свидетельству А. И. Онищука, в с. Зеленица ИФ. «В такой день не можна; зачинати будовати хату, рушати з худобою в полонину або на ярмарок, садити будь-що в городі́, зачинати орку — «бо то не прободит сі́». Як корова полі́тит сі́ у благові́сну днину, то із того не буде ні́чого — мусит перебі́гати сі́» (Онищук, НК, 34). Ср. запрет брать яйца из-под курицы (куры не будут нестись) (Синевирская Поляна, Зк).

12. На Благовещение нельзя переходить через границу принадлежащих селу угодий. В с. Коросты ИФ. это связывают с тем, «шчобі́ б́уло ч́истим ві́мні, би ні́чо ни ві́кида́ло на ві́мні». Такое же объяснение отмечено в сс. Ричка, Шепит ИФ; Карапчив Чрв. С. А. Винтонюк (Пасична, ИФ.) мотивирует этот запрет по-другому: Бо ни видесі, ни розмно́жуйесі маржі́на. Зві́р мо́же напа́сти. В прош-лом, по-видимому, сфера этого запрета была шире: На благові́шчїні ни мо́жна пере́ходити че́рез хіта́рь (граница сельских угодий) тим, хто ма́йе бджо́ли, бо мо́жут уте́кти (Мариничи, Чрв.).

13. На благовещение нельзя пускать агнят через границу своей усадьбы (приусадебного участка). Запрет объясняется по-разному: абі́ ни гі́бли йегне́та (Селятин Чрв.); бо па́морок йегне́ мо́же діста́ти (Пасична ИФ.); шоб не б́ули бесплі́дними, як ста́нут ві́вцями (Ильцы ИФ, то же в сс. Ясенів, Красник, Кривополье и др. ИФ.); абі́ ни переда́лася ота́ра до дру́гого га́зды́ (Новоселица Зк.); бо б́уди шко́да (Коросты, Ганновка ИФ.; Карапчив Чрв.); бо то грі́х (Мариничи Чрв.). Вариант предыдущего запрета.

14. На благовещение нельзя перегонять (пускать) овец через верх возвышенности. Объяснения: абі́ ма́нну чужо́му ни лиші́ти (Пасична ИФ); абі́ хтос не примо́вить цим ві́вці́м (Стопчатив ИФ); абі́ в́уці́ ни пропада́ли (Красна Зк), то же в сс. Мариничи, Селятин Чрв., абі́ на плаю́ росла́ фа́йна трава́ (Ганновка ИФ., то же в сс. Шепит ИФ.; Карапчив Чрв.). Ср.: Онищук МГД, 2.

15. На благовещение нельзя ничего брать из колибы (шалаша чабанов) и что-либо в нее приносить: Ні́чо ни прино́сі і ни відно́сі на благові́шчїні, бо прила́зит всі́ка не́чїсть — ві́дьма, га́ді всі́ке (Ричка ИФ., то же в сс. Шепит, Ганновка и др. ИФ.). Другие объяснения: шчобі́ не счередува́ти (сглазить) худо́бу (Ясенів ИФ., то же в сс. Ильцы, Красник и др. ИФ.); бо не б́уди моло́ка́ (Стопчатив ИФ., то же в с. Красна Зк.); бо мо́жна відібра́ти хосе́н (пользу) від ове́ц (Быстрица ИФ.); абі́ ві́вці́ ни пропада́ли (Мариничи Чрв.); абі́ ни був ничші́слївий (Пасична ИФ.); як даст, то і в ні́го б́уди пу́сто. Мо́жна дава́ти і бра́ти по благові́шчїно́у (Карпачив Чрв); абі́ не прилі́зли га́ды (Новоселица Зк.); шобі́ усьо́ ціле лі́то б́уло в ко́лібі́ (Селятин Чрв.).

16. Ватагом и вообще чабаном не может быть человек, который уличен в какой-то нечестности, обмане, воровстве и пр. Обнаруженная нечестность чабанов, особенно ватага, строго наказывалась; рассказывают, что бывали случаи даже кровопролития и убийства. «Не сміе пастух з перед другого що-небудь украсти, бо худоба зараз розривае ся, губить ся по лісах; в кінци мусять *се бути люде, що уміють з собою в мирности жити*» (Шухевич, 189). Давно ватага божі́ли (т. е. заставляли дать клятву, присягу) абі́ одна́кий му брат тай сват, що одна́ко б́уде відава́ти. Де ро́бится злоді́йство, краді́ж, там б́уде прихо́дити й дру́гий злоді́й — зві́рь (Росишка Зк.).

17. В день, когда производят контрольный удой, в день формирования стада и начала восхождения на полонину нельзя ничего никому давать, дарить, отдавать из дому, бо тот, кто позича́йе відбере́ молоко́ (Росишка, Лук. Зк.); бо ворожбителі́ напада́ют шобі́ теб́е



знищити (Ростоки Зк.); Не можна давати нічого з хати, чи зичити щось найперше ватагови, бо нарік уже не зможе бути ватагом. Тожі й мішинникови не можна, бо тогоді йігб худоба може не зійти з полонины (не возвратится), йійі або звір зайіст, або щось інчи станісі (Ворохта ИФ.).

18. В день, когда в селе кто-то умер (когда в селе покойник), не производят контрольного удоя (*не доят на міру*), не формируют стада (*мішаня*) и не выгоняют овец (и другой скот) в полонину, не начинают *полонинський хід* (Луг, Ростоки Зк.). В с. Богдан Зк. запрет объясняет тем, «шо рід розминареси», в с. Ростоки Зк. «у той день вважаєси все мертве». В сс. Росишка, Луг Зк. считают, что когда умер родственник, то никто из членов этой семьи в течение трех дней не смеет вообще ничего делать, в том числе заниматься овцами. В с. Торун Зк. родственникам покойника в течение года нельзя строить дом, мазать избу (білити хыжу), разводит кур, вообще производить какие-то жизненно важные работы.

19. Нельзя проводить *міри* и *мішаня* в постные дни, воскресные и в дни религиозных праздников, в благовісний день, благовісник (день недели, на который в этом году пришлось благовещение). Это может повредить скоту (Торун Зк.).

Нельзя проводить *мішаня* на том месте, где оно проходило в прошлом году: Бо вівці будуть хромі, замустаня, ціле літо мустанка (болезнь) ходить (Синевирская Поляна Зк.).

20. Нельзя выгонять овец (и другой скот) на полонину и вообще со двора, не собравши сор в избе. Перед выгоном скота в полонину в избе необходимо помыть пол, а в сарае почистить и убрать навоз.

21. После выгона овец (скота вообще) на пастбище (со двора) в течение трех дней нельзя чистить овчарню (сарай), мести избу: Не можна в стайни вічішчувати три дни, і з хати вімітати, а в хаті замітати тогоді від порога до печі тому, шо би ще худоба вернуласі ше в цей двір в цю стайню (Ворохта ИФ.).

22. Нельзя устраивать стаю и вообще стойбище на сукровищці (т. е. на месте, где кто-то был убит) (Шухевич, 185): бо то йі лихє (нечистое) місце, там майі бути хрест на тім місци (Ворохта ИФ.); бо там непевне місце, нечіста сіла. Там морит вўці вночі, може йіх розугнати (Красна Зк.); бо на тім місци любит показуватисі нечістивий (Пасична ИФ.). Настоящий запрет является частным случаем более общего запрета строить дом на том месте, где погребен человек.

23. Очаг в стае не следовало разжигать ни спичками, ни зажигалкой или огнивом, а только от *живойі ватри*, которая по общему убеждению «...дуже добра на худобу і для людей; зьвір чує той пух з неі, та вже так не бере сі ні маржини, ні чоловіка» (Шухевич, 191). Однако, как можно судить по литературным источникам, во всяком случае с конца XIX в., на Гуцульщине этот важный запрет уже довольно часто нарушался.

24. *Живу ватру* (или просто ватру — очаг в стае) нельзя оставлять без присмотра, запускать, чтобы она потухла; зажигает ее ватаг на старой изношенной подкове в день выхода на полонину, и она аккуратно должна поддерживаться все время вплоть до ухода пасту-

хов осенью домою (Шухевич, 191); «Як би згас перед тим (живий вогонь *id.* — *И. Д.*), то се віщує велике нещастя» (Франко, 192). Наші інформатори этот запрет объясняют по-разному: Живу ватру не мож б́ило запускати од першого дня до останнього у полонині, бо ватра одганяла неч́істі духы та й на нійі ни йшла звірка (Новоселица Зк.); Не можна запускати живу ватру, бо вона горит з поколіня в поколіня і якщ́о не буде ся вести ватра, то не буде ся вести і ста́я, бо біля ватри весь час грюються ангели, які охороняют ста́ю від злих д́ухів (Быстрица ИФ.) Жива ватра му́си бу́ти водно́ (все время), бо йек не бу́де ватри, то не бу́де ове́ц (Мариничи Чрв.); Живу ватру запускати не можна, бо це живий вогонь. Пóки живий вогонь, дóти існу́є полонина́ (Селятин Чрв.); Мо́же бу́ти шкóда між худóбою (Ильцы, Красник, Ясенив, Кривополе и др. ИФ.).

25. Ни в коем случае нельзя разрешать разжигать от очага своей стае очаг в соседнем стойбище. Связывают это с общим глубоким убеждением, что взявший живую ватру сосед может: счередовати ва́шу отáру (околдовать, отобрать у овец молоко) (Мариничи Чрв., то же в сс. Селятин Чрв.; Ильцы и др. ИФ.; Красна, Луг и др. Зк.); від худóби відібра́ти ма́ну (Стопчатив ИФ.).

Аналогичные объяснения зафиксированы и в других селах.

Чабаны с. Ворохта ИФ придерживаются обычая, согласно которому из стаи вообще нельзя выносить огонь или выходить из нее с чем-то зажженным: З ч́имось запáленим мо́жна вхóдити в ста́ю, алé не мо́жна в́иходити з ста́йі то́му шо худоба спит не спокійно і взагалі у ста́йі то́же бува́йи неспокій.

26. Из постоянно горящего очага в стае нельзя вынимать подкову, на которой ватаг разжег ватру, так как «она закладена у ватру против граду; на таку стаю, де горить підкова у ватрици, ніколи град не б́е, бо вона вже бита і піхана» (Шухевич, 191).

27. В стаю, где горит ватра, нельзя вносить какой-то другой огонь, например зажженный факел, бо вівці ся бо́ят (Луг Зк.); бо шкóда ся рóбит (Ростоки Зк.). Информаторы с. Ростоки Зк. утверждают, что «рóбля то́тò лиш чередільни́ці» (колдуньи). Запрет этот актуален и в доме: «Як йе у печі ватра, то шче дрóгу не вно́ся, бо хліб попу́ка́є (потрескается). А як хліб пúкне, та то́тò не на добрó. Бу́де якáсь шкóда абó черідзяка (что-то плохое) (Луг Зк.).

28. Нельзя *живу ватру* и вообще огонь затапывать ногами, загребать пальцами, рукой (особенно наотмашь): бо топтані́ці (струпы) ся рóбля на д́йках (Ростоки Зк.); бо бу́де свáрка, живу ватру ни мож мі́сити, бо ни годі́тсї (Богдан-Видричка Зк.); бо ві́так бу́де ся мочі́ти хоть де (Луг Зк.); бо на рука́х бу́дут які́с ранкі, а у худóби пропада́є молоко, якшо вона д́йна (Ворохта ИФ).

М. Ф. Портяк (Ворохта ИФ.) еще замечает: Вогонь загортáти наві́гли хіба́ шо то́годі́ не мо́жна, ко́лі́ хтось лю́дину чи худóбочку зурóчит, то́гдї́ трéба до се́бе гресті́ вúгликі, скідáти на во́ду, а лі́чїти наза́д і прика́зувати: «Мáла врóва д́війти синів, з деві́тьо́х ві́сім, з ві́сі мо́х сі́м, з сі́мо́х ші́сть...» — і так дáлі аж до одно́го... — «Як пропáли врóвини сині́й, так би пропáли врови від мéйї вівці (ци корóви, ци Анни, ци Васили́ни)...».

29. Нельзя допускать, чтобы при кипении молоко заливало ватру. Почти во всех обследованных селах запрет объясняется одинаково: шчѣби ни обкидало худѣи струпами дїйкі, вїмні. Треба такі сокотїи (беречь), бо то йи фишь шкїдлїви на худїбку (Ворохта ИФ., то же в сс. Луг, Росишка и др. Зк.); бо вїмїе обмітує вогник (раны, струпы) и вїмїе болїт у овѣц, коли йїх дѣют (Селятин Чрв.).

77-летний М. Ф. Звирь из с. Торун Зк. дал следующее объяснение этого запрета: Треба гатковати (следить) обї молоко ни збїгло на огїнь, обї ни горїло, бо тогдї будѣ выгорїти молоко у овїць. Инфформаторы из с. Красник (ИФ) заметили, что если вследствие недосмотра молоко сбежало на ватру, то немедленно «треба кидати туди сѣли». Аналогичное поверье относительно коровьего молока широко известно и в других районах Украины, например на Черниговщине: «Як молоко на огонь збїжить, то дїйки у корови порепаються»<sup>3</sup>.

30. Нельзя допускать, чтобы на землю, на пол проливалось молоко, падали крошки сыра, брынзы. Если же это случилось, «то треба змѣсти, абї ни наступїти, грїх топтати, бо вїт тоґо стрїшка (овца) та й корѣва гўбит молоко» (Косовская Поляна Зк.), и место, где было пролито молоко, сразу же следует посыпать солью. Ср. аналогичный запрет, связанный с хлебом (Франко, 195; Колеса, 90).

31. Как топливо для очага (ватры) в стае употребляются дрова, и «ни мож у стаю занѣсити бўкі, прўкі, гїлі, бо за тим бїда дѣвга лїзе (Косовская Поляна Зк.). *Бїда дѣвга* здесь употреблено как эвфемизм для змеи. Не разрешается использовать осиновые и березовые дрова, а прежде всего буковые и дубовые<sup>4</sup>.

32. Нельзя в ватру бросать сметенный в стае сор, его необходимо аккуратно вынести и выбросить на свалку, мусорную кучу (Ростоки, Росишка, Косовская Поляна и др. Зк.). Среди записанных объяснений запрета отметим: «Ни мош смїтїя мїтати на ватру за тоґо, шо ся чїнят у овѣц струпи на дуйках та пїстрякі» (Верх. Водяное Зк.); Не кидают смїтїя на вогонь томў шо запах з смїтї привабїю звїрь до кошїри. Треба вїкінути пѣза стаю (Ворохта ИФ.). Ср. поверья, что «не можна викидати смїтїя з хати у вогонь, бо дорога митарства на тому свїтї цїєї людини буде нечисто. У середу не можна виносити попелу з хати, бо тодї яструб буде брати курей» (Торун Зк.); смїте лише на гнїй в єдно мїсце годит сї кидати, бо як сї розсипає, то, кажут, буде сї так збїже сипати (Колесса, 88).

33. Существуют запреты, связанные с метением стаи: «Не мож у тот день, колї йе благовїсна днїна і у бѣшку, а мож лишь у небѣшку, абї у вѣросї був усїй скот, абї мїрно зїшѣв дѣма» (Росишка Зк.); «Мош усѣ (всегда), лиш у сїта не мош» (Ростока Зк.).

34. Запрещается в ватру бросать яичную скорлупу. Объяснения запрета разные: бо у худѣи рѣбїтуси бїльма на очах (Мариничи Чрв.; то же в сс. Красне, Росишка, Луг и др. Зк.); бо тогдї вївци плачут на бчи (Коросты, Ричка, Ганновка, Шепит ИФ); абї не кусала гаде (гадюка, змея) овѣц (Селятин Чрв.); бо будут лїшайї (Карапчив Чрв.).

35. Когда чабаны очень оставляют полонину, то от живой ватры не должно отстаться и искры, при этом огонь нельзя тушить, он

должен сам потухнуть, „абі *марá* вогню не ухопила та не спалила стаї. Але ватри не вільно згасити, треба чекати аж вона сама погасне, бо хто би її згасив», «такий міг би сам смерти пожити» (Шухевич, 219). В большинстве обследованных сел даже самые старые наши информаторы-чабаны уже не могли объяснить смысла этого запрета. Например, 87-летний М. Ф. Портык (Ворохта ИФ) только сказал: «Так заведено з діда-прадіда». Однако несколько объяснений этого запрета удалось записать: Ни лишію ватру на полонині, би хтос ни згасів, би ни розніс вітир вогню. Бо потбму може згасити всьо, шо залітував (приобрел за лето в полонине). І ватра мусіла самá гаснути, бо йі загасіти, то всьо, шо за літо заробів, загасит навіки. Аді в дорбзі пропаді, аді слабіскь найди, всьо си збавит (Корости ИФ); Ватру не мójна гасіти томú, шоб ся гріли ангели, які охороняют хосен (Бистрица ИФ); Ватру ни мош бýло гасіти водов, абі не бýло дошчú (Новоселица Зк.).

Некоторые из полученных ответов, как нам представляется, сохраняют следы аминистического одухотворения огня: живá ватра в полонині майе гаснути самá, бо це йе живий вогонь. Бо йек самóму гасіти ватру, то бóрше (более) не бóде полонині (Селятин Чрв.); А погúхнути мáло самó томú, шо живий (вогонь) вíкрутили, а живé не мójна вбивáти (Ясенив ИФ); Уна́ (живá ватра) мáйі самá загаснути, бо це йе жива ватра (Мариничи, Чрв.); Пáлицев ватру перехрестити, абі добрó панувáло. Гасіти ни мош, бо він (вогонь) на дрúгий рік ся бóде вертáти (Пасична ИФ.).

36. В стае не полагається «Нікóму спáти, лиш вáтагови. У ста́йі газдúйе (хозяйничает) лишь одін вáтаг, а як вáтага нимá, та всю робóту там робіт йебó пёрший помічнік, майліпший вівчёр, рідко захóді у стаю вівчёрі та янчёрі. Вівчёрний газдá тóже перебува́йе на ста́йі, дрúгí газдá захóді в стаю до вáтага. Жóни в стаю ни мож пускáти, бо то ни йіх діло, а чолов́ича робóта» (Косовская Поляна Зк.). Информаторы из этого села утверждают, что в стаю запрещается входить девушкам, детям, а также другим посторонним, в частности убийцам, пьяницам, вороватым, неопрятным, собакам, Мацола Л. Д. (Росишка Зк.) к этому добавляет: «...не годітся пускáти зведеніцю, хто незаконно жийе, нехрещч́ених діт́ей».

Нікому посторонньому не разрешается ночевать в стае: бо ун (посторонний.— И. Д.) прійде на нуч, переночúйе та все ся обдúвит, вóзьме со́ли ци гліни, перенесé на дрúгу стаю і молокó відберé (Луг Зк.); бо простий вівчарь мójже зніпчити худóбу абó перебраті до себе вівці (Ростоки Зк.). И. А. Фороса (68 лет) из с. Торун Зк. сообщает, что «у ста́йі може ночувати будь-хто сторонній, але знаймий».

37. В ста́йі, а также в застáйках или ко́лібах (шалашах) чабанов на полонине строго запрещается спать и ночевать женщинам: Гр́ихóту ни годітся робіти кóло овéц з жóнами, бо вовкі вівці роздира́ют. У котр́их вівчарів спáли у ко́лібах жóни, у тих по дві, по три зрúbані (задранные) б́ули вівці. Котр́ий со́бі челяд́ину взяв у ко́лібу, у тóго вовк вівцю́ взяв (Росишка Зк.); бо жінка си бо́йт вовкі, а він (вовк) се зна́йе і пріди, тай ни т́ілько вт́іхі, кі́лько гр́іжі

(печали, огорчения) (Карапчив Чрв.); бо овець може зійсти вовк; а вивчёрь може си покалічити (Мариничи Чрв.).

Впрочем, зафіксовані і інші пояснення цього заперта: бо буде погано вістїся вівчарство і це дуже шкодить вівцїм (Бистрица ИФ); бо може си звести худоба (Ясенів ИФ.); бо вівці ни ведутьсі (Пасична ИФ); бо в цей день, коли там спала жінка, то ни меси вестї, буде якас нивдачї, бїда (Ворохта ИФ.).

38. Ватаг не смеет из своей стаи кому-либо постороннему ничего давать или одалживать, особенно посуду, употребляемую при переработке молока: бо йе такїй, шо йде позичати абї вівці казїти (порити) (Ростоки Зк.); абї шось не ворожило, кожийнїй (ватаг.— И. Д.) майе матї все свбїе (Луг. Зк.); Позичати посуд від молока не можна, бо може за руками молоко пїти (Торун Зк.).

39. Ни в коем случае нельзя допускать, чтобы овцы зашли на сукровище, «бо... зараз би їм уняло манну» (Шухевич, 210); Ни мбжнїо! Тотб мїсци треба обгородїти і не дай ббжи абї тудя худїбка йшла, бо вівцїми мбже крутїти, мбжут упастї (подохнуть) навїть (Ворохта ИФ.); бо вівці лбвїй колькї, бї нїми, лбвит пропаснїцї (Шепит ИФ., то же Коросты, Ричка, Ганновка и др. ИФ.; Карапчив Чрв.); бо овець мїг би мор взїти (Красник ИФ; то же Ильцы, Ясенів, Кривополье ИФ.; Быстрица, Пасична ИФ.); недобре, вівці чўют і вонї натўрїтсі (Стопчатив ИФ.); бо вівці загубїли би молоко і ворогували мїж соббв (Селятин Чрв.).

40. В постные дни не следовало йти в *мутаббрю* или *мутати*, *мотати овець*, т. е. переносить загон на другое место. У божкбву днїну (в постный день) ни годїтсѧ мутати вівці (Росїшка Зк.). Не следовало также йти в *мутаббрю* в так называемую *благовїснуб днїну* (день недели, на который пришлось благовещенье в этом году). Если же это производится в день самого Благовещения, то запрет снимается на целый год: Як на благовїшчїна вівці мутяю, як над благовїшчїна мутати, то тогдї в благовїснуб днїну мож мутати (Росїшка Зк.).

41. В большинстве обследованных сел запрещается свистеть в стае, на стойбище, во время выпаса, дойки и вообще возле овец, но примечательно, что почти в каждом отдельном случае это верование объясняется по-разному: шчоб не відсвїстати молоко (Быстрица ИФ); абї ни булі лишайї (Ганновка, Шепит ИФ); де свїшчут, там скбро рббїтсѧ пўстка (Селятин Чрв.); бо мбже си зробїти пўстїна, вївці си знїшют (пропадут) (Мариничи Чрв.); шобї звїр ни свїстяв за вївцями (Карапчив Чрв.); На овїць ни мош свїстати, колї онї стоят у кошарї, бо вівці бїут соббв, бляют, мбжут і кошару розломїти; Вівці на свїст идўт (Торун Зк.).

42. В стадо овец нельзя пускать коз: «бо то худоба чбртова» (Косовская Поляна Зк.).

43. С пустой посудой (подойником, ведром) нельзя заходить в стадо овец, коров, нельзя с такой посудой идти впереди стада овец или коров: Порбжне вїдрб абб гїлтку ни мож нїсти помїжи вівцї, бо мало вівці дадўт молоко (Богдан-Видричка Зк.); Не мбжна! Людїй тбже не гїя переходїти з порбжнїм вїдрбм ци сўмков (Ворохта ИФ.);

Бо худоба не маєтимо молока (Торун. Зк.); Не слобідно! Не мош, бо не мош, шкідит худобі (Синеви́рская Поляна Зк.).

44. Почти повсеместно существует строгий запрет бить овец сухим прутом (хворостиной) или палкой с содранной корой. Прут обязательно должен быть зеленым с ветками и листьями. За этим вагач очень внимательно следит (Шухевич, 193, 210). Мож біти овець сирі́м зилéним прúтом, ни мож біти сухі́м, гóлим, бо кáжут, шо мóже всóхнути вівці і здóхнути, молоко всихáйі, як бйеш облúпленим бúком (палкой), то бúдут лупіти вівцю, вна здóхне (Ричка ИФ.; то же Коросты, Ганновка, Шепит ИФ.; Быстрица ИФ.; Карапчив Чрв.; Мариничи Чрв.); Тúлько зелéним із лй́ством, шчоб́и б́ыло тушнé ягн́я, а уд сухóго будé худé (Красна Зк.); бо па́дїж мóже б́ути, вовќи б́удут лупіти овець (Селятин Чрв.); Прут ма́йе б́ути сирі́й, аб́и вівці ни хúдли, с лй́стїм, аб́и фáйна вóвна на них бу́ла (Пасична ИФ.).

М. Ф. Портяк (Ворохта И. Ф.) утверждает: Недáй гóсподи біти лúпленим бúком ци прúтом. Біти лишéнь малéньким баті́жком. А біти такі взагалі ни вóльно, бо вівці це ни лóбит, йй́ї трéба ш́инува́ти, бо нимé ма́ти молока. 77-летний Звирь М. Ф. (Торун Зк.) замечает, что вообще всякий скот поворачивают, ворочают (гонят) сырым прутом, на конце которого оставляют кисть из листьев. Не разрешается бить скот сухим и с облупленной корой прутом, так как скот будет худеть и шелушиться.

Ср. запреты: Мітлюю не годить ся бити худобину ані нікого, бо від того всхне, як те пруте в мітлі; Ожогом (палкой, которой ворочают угли) не годить ся бити худобину, бо зісхне і не буде годуватися (Франко, 193); Ср. запрет бить детей метлой (бо будут хужі, сухі, як мітла (Торун Зк.).

45. На овец запрещается махать шляпой, так как в таком случае они утупляют (уменьшают) молоко (Новоселица Зк., то же в сс. Коросты, Ричка, Ганновка, Шепит и др. ИФ.).

Другие объяснения: вівці не б́удут си тримáти кúпи і цей капелюх н́иби й́їх розв́іе (Быстрица ИФ.); бо вовк мóже нападáти на вівці (Селятин, Мариничи Чрв.); шоб́и за н́ими ни махáласи зв́иринá (Карапчив Чрв.); аб́и дерев́ина ни впáла на вівцю (Пасична ИФ.); шчоб ни пужéти (Ильцы ИФ.).

В с. Зеленці ИФ в начале нашего века А. И. Онищук записал: «...якби махаў крисанеў понад віўці, то би грім відтак вібіў» (Онищук МГД 16).

46. Строжайшим образом запрещается ругать овец или кричать на них, когда их пропускают через *стрúнги* (*стрúнки*) для дойки и во время дойки: бо мош закл́істи в вівці молоко (Ричка ИФ; то же самое в сс. Шепит, Ганновка, Коросты ИФ.); Ни мож кл́істи аб́и вівці́м то ни стáлосі (Пасична ИФ); бо б́удут си бояти іті в стрúнку і б́уди мегуш́ні (Карапчив Чрв.); бо тогд́и зв́ірка б́уде докучáти (Красна Зк.).

Многие информаторы утверждают, что нарушающего даже непроизвольно этот запрет строго наказывают: Ни годітці, не дай ма́ток бóжа! Мо́гли́ би ві́гнати з полонини́ абó покара́ти (Ворохта ИФ.);

Нельзя это делать вообще на *сáлаши* (стойбище), во время выпаса, на водопое и пр.: Ни вольно чиріз віпадок: нóги лóми, звір йіст, пропадають овичкі (Ворохта ИФ.); бо здихають вівці, бідú наклика́й-іш, слабіськь. Йіх закліне́ш, то мо́жи така́ шкóда стáтиси (Коросты ИФ; то же в сс. Ганновка, Шепит, Ричка, Пасична, Быстрица и др. ИФ.; Росишка, Луг и др. Зк.; Мариничи, Селятин Чрв.); бо лáйка приноси́ла бы нишчáстія над худóбов (Нересница Зк.).

47. Считается непозволительным при обращении с овцами употреблять презрительно-пренебрежительные формы их кличек типа *Кривлічка, Сліпáні, Рогáні, Вакішішчі* и пр. и вообще грубые слова. В противном случае овцы теряют молоко, болеют (Косовская Поляна Зк.); Не мо́жна, бо скоті́на, що винувáта (Синевирская Поляна Зк.); Гріх будь-яку худобу обзивати (Торун Зк.).

48. Нельзя заманивать овец солью и другими лакомствами: бо нечиста сила може почути і теж може заманювати (Косовская Поляна Зк.); бо зачнúт бляяти (Синевирская Поляна Зк.).

49. Строго запрещается гладить ягненка, овцу, барана по хребту: бо не росте вóвна (Ростоки Зк.); бо нападе́ кров під шкі́ру (Росишка, Луг Зк.). Ср. запрет в Кв.: «Негодьт́ся маленьке телятко, або лошатко гладьт́ по спынці, бо не виросте» (Чубинский, 50).

50. Нельзя переступать через ягненка (как и теленка, поросенка и пр.). Запрет отмечается повсеместно и обыкновенно мотивируется тем, что «ягн́я не ві́росте велі́ке». Ср. отмеченный на Кв. общий запрет: Не годьт́ця переступати через того, хто ще росте, бо не буде бильше росты. А як буває переступыш, то треба переступыть назад (Чубинский, 86).

В с. Косовская Поляна Зк. верят, что если переступать через ягненка, то он пропадет, сломает себе позвоночник, или его съест волк.

51. Молодого барашка или молодую овечку нельзя щупать, трогать (укр. диал.: *зама́цувати*) за то место, где будут расти рога, «бо не ві́ростут рóги» (Луг, Ростоки и др. Зк.). В с. Косовская Поляна Зк. считают, что если и вырастут рога, то будут некрасивые; овца такого ягненка будет бить.

Ср. запрет: Малому теляти не годить ся «зама́цувати» того місця, де мають рости роги, бо тоді роги не будуть рости (Франко, 178). Ср. также обычай не разрешать детям щупать начинающие расти (после выпадения молочных) постоянные зубы с такой же мотивировкой, что зубы не будут расти (сс. Мазурово, Курлозы и др. Нк.).

52. Нельзя, чтобы посторонний человек во время выпаса зашел в стадо овец. Ю. П. Галай (Торун Зк.) утверждает, что при нарушении этого запрета «вівчарі особливо сердяться і ні в якому разі не допускають цього». Объясняется это возможностью сглаза: Мійжи вúці ни мош было ходіти нікóму крóме вучарю, аб́и ни пербрáти на в́ыпасі молоко́, не врóчити, та й не пужáти ові́ць, бо май́ мало бы было молоко́ (Новоселица Зк.); Бо то мо́же вві́ті мéжи вівці йкис колдún, ворожб́ит, та забрáти молоко́, смитáну, нарóбити шкóди. Ни ма́йи прáва сэред ботéю (стада) б́ути низнáна лю-

діна (Ворохта ИФ.). В отдельных случаях запрет мотивируется иначе: бо вовк нападає (Стопчатив ИФ.); ся полóхають вóці (Красна Зк.).

53. Ни чабан, ни хозяин и вообще никто без известных мер предосторожности не смеет, глядя на овец (или на надой молока), хвалить их (как, впрочем, и другой скот). Это запрещается во избежание сглаза.

54. Нельзя считать овец перед *стрúnгою*, показывая при этом выпрямленным пальцем: Не мóжна, черéз звíрку, шо би в лісі не шкóдила худобíні. Трéба йїх рахувáти в кошíрі за стрúnгов (Ворохта ИФ.); Лічíти овéць ни мож, показуючи пальцем, бо вовк здíст (Богдан-Видричка Зк.); Не мож, бо не мож (Синевирская Поляна Зк.).

55. Почти во всех обследованных селах отмечен запрет есть на стрúnзі, стрúnці (узкий проход, сквозь который поочередно пропускают овец во время доения). Запрет соблюдают, чтобы не напали волки: На стрúnзі ни мош бýло йїсти нíкóбли, абý ни приходíла звíрка на стаю та й ни казіла овíць (Новоселица Зк.). М. Ф. Портяк и другие информаторы из с. Ворохта ИФ. утверждают: Най сі найіст у ста́йї, а ни на стрúnзі, кóло овéц. Нáвiть кóло худбi хатнóйї ни мóжна йїсти. И. А. Кравчук из с. (Ильцы ИФ.) сообщает, что вообще «від свято́го вéчора до Йорда́ну йїсти надвóрі не мóжна».

56. Во время дойки нельзя ничего рубить топором, резать, нельзя оставлять топор вонзенным в дерево, «бо тоді вовк медвiдь бýде стинáти овéць» (Синевирская Поляна Зк.). В с. Торун Зк. во время дойки овец, кроме того, запрещается стучать, строгать (вообще что-то мастерить), играть на пишчáўку (свирель), трембiту и пр. В это время должна быть абсолютная тишина.

57. Нельзя здороваться с чабаном в то время, когда он доит овец: Ни мош ся клáнiти (здороваться, приветствовать) вiвчáрiм, колі онi дóят овíць (Торун Зк.) Объяснений запрета в этом селе уже никто не знает, говорят, что на приветствие постороннего «Добрый день» чабан или вообще ничего не ответит, или сердито скажет: Кой ти дóбрый, та йзiч го; Нi, не мош, бо вiдберé молоко́ той, шо ся вклонiв, вiвчáрь не мáйе ся нiкóму клáнiти. Мóже ся вiдклонiти (ответить на приветствие) когó дóбре зна́йе, алé в пёрший раз мáйе подúмáти «цураха (слово-оберег от нечистой силы) ти до мéне та до мoйéй худбi» (Росишка Зк.); Не мож, бо вiн там сидiт, вiн рóбит з худбóв (Ростока Зк.). В с. Косовская Поляна считают, что с чабанами можно здороваться только тогда, когда они окончили работу. Ср. запрет здороваться с человеком, который ведет корову на случку: бо тоді корóва не осiменiтьсiя. Нельзя здороваться с родным покойника «бо днi у ньoго тоді, коли лежить померлий родич, недобри́. Тому не можна йoму й бажати доброго дня» (Торун Зк.).

58. Во время дойки овец чабан ни с кем посторонним не смеет разговаривать и с ним никому нельзя говорить, бо вiвчáрь не дóйiт дóбре i не зна́йе з якóв гáдков той iдé до чoлoвiка (Ростоки Зк.); вiвчáрь не мáйе нi з ким гoворiти, бо вiдберúт молоко́ (Луг Зк.).



59. После дойки чабан не смеет никому ничего давать, не помыв руки, бо вівчарь доїт вівці, рўки молóчнані, та мóже хтось молоко відобрáти. Хоть хто як доїт корóву абó козú, та ма́є рўки вмїти, а вітáк комú шось дáти (Луг Зк.); бо шкóда бóде (Ростоки Зк.).

60. Нельзя оставлять открытыми струнги (струнки) и ворота, когда после дойки стадо овец уходит на выпас. Йїк іде тóрма (стадо), то кошїру, стрóнку трéба запéрти ади шпáтирим (вид доски), дрáнков, абї ни лишїти йїк нїбóдь, бо се шкóдит на маржїну. Абї ий то порїдок був як у хїжі, в хлїві. Так закладáют, абї йїкá бїдá ни забїгла та ни наробїла йїкóйї кáпости, бо вівці фист се чўют тай пúджїюти потóму. Адї вни ма́ют фáйний нюх (Коросты ИФ.); абї в кошáру ни прийшла якá марá, нечїстї дúшї (Новоселица Зк.); шчоб тудї не захóдив злий дух (Стопчатив ИФ.); шчоб звїрю не мож відкрїти пасть, колї прийде до кошáры (Красна Зк.); шчоб кошáра завждї булá пóвна і нїкóли ни пустувáла (Быстрица ИФ.).

В сс. Ворохта ИФ, Торун Зк и ряде других мест, когда стадо уходит на пастбище, обязательно закрывают все выходы кошары, но уже не могут объяснить причины. Однако Ю. П. Галай (Торун Зк.) сообщает: Колї сáлашатся на дрúгоє мїсто (переходят в стаюстойбище на другом месте), на дрúгоє стынїшче, тогдї рубáют із бúка голузїя із лїсьцьом та мéчут у кошáру. Ворїтницї засувáют і струнгї закрывáют. Перед стрóнгы вїрубают сокїров дырнягú, та перевéрнут йї травóв успїд. Сесé рóблят на тотó, абї нїхтó ни мїх пошкóдити сáлашови і вівчарїям.

Другие объяснения: бо вівці загарáют (Росишка Зк.); шобї не послїднїй раз доїлоси молоко (Селятин Чрв.); погáно відоююти вівцї (Пасична ИФ.); бо вівцї бляют (блеют) (Мариничи Чрв.); шобї вівцї йшли рївно в струнгú, та й трималисї кúпки (Ворохта ИФ.); абы ся вовк ни вкрадáв мїжи вівцї (Торун Зк.).

61. Нельзя давать доить овец (или коров) чужому мужчине или женщине: Абї не відобрáли молоко, мánну (Росишка, Луг Зк.); Бо вїн (чужой человек. — *И. Д.*) не знáє, вїн свою инáк доїт, а чужú инáк (Росишка Зк.); Бо чужїй чоловїк мóже урвáти вівцú (Синеви́рская Поляна Зк.). В с. Косовская Поляна Зк. считают, что в таком случае овца (или корова) теряет молоко, а кроме того, привыкает к чужим людям, поэтому любой может выдоить молоко. М. Ф. Портяк (с. Ворохта ИФ.), однако, заметил: В полонині даóт і чужїм, алé дúже трéба уважїти, абї вни мánну не відкїгну́ли, трéба корóву ци вівцú перехристїти на порожнинї три рáзи.

62. Чабан во время дойки, а ватаг во время переработки молока не смеют курить: Не мош, бо то не годїтся, бо дїкї напухáют (Ростоки Зк.).

63 Когда удои высокие, нельзя говорить: многó молока, йїбй кїлько молока, а (во избежанне сглаза): нїврóку, йе слáва бóгу (Торун Зк., то же Косовская Поляна, Луг и др. Зк), дасьбú (даст бог) (Росишка Зк). Н. И. Прокинюк (Ростоки Зк.) объяснил: «...за то нїврóку, шо я не знáю якїй ти на бчї, а ти не знайеш якїй я».

64. В ряде сел засвидетельствован запрет перерабатывать молоко на дворе (открытом воздухе): делать это нужно только в стае. Старожилы с. Косовская Поляна Зк. верят, что иначе молоко теряет манну (жирность); в с. Росишка Зк. объясняют, что «повітрулі (демон в виде девушки или молодой женщины, подымающий смерч) відберут молоко».

65. На полонинах не полагается мыть снаружи посуду (подойник, путеру), употребляемую для переработки молока: Посуду від молока треба тримати чистов, але в полонині не м'ють повірхі ціле літо; аби ніхто манну не відобрів (Ворохта И. Ф.)

66. Помои, прокисшую сыворотку и другие отходы переработки овечьего молока нельзя выливать в реки, ручьи: Не мош. Котрбіє молочноє, то не мош, бо все піде за водів (Синевирская Поляна Зк., то же в Торун Зк.); Аби молоко, його жирність зберігалися (Косовская Поляна Зк.).

67. Если кто-то пришел на стойбище и случилось так, что ему там пришлось ночевать, хто рано він ни маїи права віти з стаїи ранчи за зудобу, аби мав такі вмерти там у стаїи (Ворохта И. Ф.). Запрет этот распространяется и на коров: Як у хаті почував подоробний, та худобу шче перед ним треба вігнати на папу (Косовская Поляна Зк.); бо може бути поганій на перехід, то може бити якес ліхо з вівцями абб газдов (Росишка, Богдан Зк.).

68. Нельзя чабанам, не умывшись, приниматься за работу: Ни дай сінку божий йти з худобінов ци за худобінов ни мітому (Ворохта И. Ф.); гріх, бо худоба сячена, зурочит молоко, беруть уроки (Росишка, Луг Зк.); Не мош, бо він (чабан.— И. Д.) кáправий, заспаний, то йе нечистотá (Ростока Зк.). Вівчирь, янчирь (пастух ягнят) і гонільник (самый младший чабан, который загоняет овец в струнги для дойки) до овец маїе йти чистим і вмїтим (Косовская Поляна Зк.).

69. Пастухам нельзя допускать, чтобы рано утром к овцам (и вообще ко всякому скоту) первым выходил посторонний человек. Считалось, что он может «відібрати молоко, манну», овца или корова теряет молоко, снижается или даже совсем теряется жирность молока (Косовская Поляна Зк.); бо не знають, який той прихобий на бчі (Ростоки Зк.); бо вівці ся напудят, не дадуть молоко (Росишка Зк.). Этот запрет касается и домашнего содержания скота.

70. Нельзя больше одного раза спрашивать «Чи мирно худоба», т. е. не случилось ли что-нибудь со скотом. Ни годіться два рази питатісі ци мірно худоба, алиш одін раз (Косовская Поляна Зк.). Считают, что переспрашиванием можно навлечь беду.

71. Возле овец (на выпасе и пр.) нельзя вязать, шить: ... бо серед них (овец.— И. Д.) можут бути і кітні, а тогоді будут котітисі слабі ягніта, калічїта (Ворохта И. Ф.); ...бо будут си вівці крутіти (Богдан-Видричка Зк.). В. с. Синевирская Поляна Зк. этот запрет имеет место, но объяснить его уже не могут, только утверждают: «Не слобідно».

72. Повсеместно существует строгий запрет при овцах и вообще при скоте упоминать волка, медведя, рысь, змею, чтобы не навлечь,

накликать их: Того́, що би вни ни пока́зувалисі вівцим на б́чи, ни стрі́чилисі (Ворохта ИФ.): Не мож, бо тогды́ тотá звірка б́дет нападáти і б́де мáти сі́лу (Торун Зк.); Бо вовкі́ напад́ут (Косовская Поляна Зк.). При необходимости употребляются эвфемизмы, например: за мёрьом бу мувичі́ря (Красна Зк.). Строжайшим образом запрещается клясть выражениями: Флуд (волк) би кі зйів, Йди до фл́уда (Косовская Поляна и др. Зк.).

73. При овцах (коровах и пр.) нельзя называть какие-то болезни, особенно опасные, тяжелые, не следует говорить о каких-то неприятных для себя, своей семьи, родственников, товарищей, села событиях, вещах и пр.: Ні, бо то йде на вівці́ (Богдан-Видричка Зк.); Не м́жна говорити при худобі́ про непри́ємні рі́чи, алі́ якшо́ сі́ зга́даю про це, то треба відговори́ти: «Не тут би сі́ говорі́ли, не там би сі́ дія́ло», бо це худоба́ д́же не лóбит. Якшо́ при вівці́х, ци́ при худобі́ зга́дуєш про яку́с слабі́сть, то треба зра́зу сказа́ти: «Най і́де ці́ слабі́сть по лі́сах та по ска́лях» (Ворохта ИФ.).

74. В некоторых селах зафиксирован запрет ломать о колено хвост и вообще сучья: Ломі́ти ни мож ф́орст на колі́ні, бо вівці́ но́ги лóмня. Та й за то́то на колі́ні ни мож ф́орст ломі́ти, абі́ вівці́ на коляні́ці (болезнь) ни б́ули бетэ́жні (больные) (Росишка Зк., то же в сс. Быстрица и Пасична ИФ.); Абі́ вівці́ ни ломі́ли но́ги, абі́ ни б́уло хромáнів (Видричка Зк.). М. Ф. Потряк (Ворохта ИФ.) по этому случаю утверждает: Абі́ худоба́ ни ломі́ла но́ги. Перетні́ (переруби), а ни ломі́. Аб́ приступі́ і́ переломі́. Лиш ни до колі́на. Не да́й сі́нку б́жий!

75. Ни можна́ ломі́ти с́мплі (сосульки), бо б́де худобі́на ломі́ти ро́ги, а тим б́льш ни да́й бог ломі́ти то́ті с́мплі на сві́тий в́ечір, хі́ба шо́ нихі́тьма́ (Ворохта ИФ.); Збівáти аб́ ломі́ти кáпави́ці (сосульки) на хлі́ві ни мож, бо корóва рі́г улóмит аб́ м́же загі́нути, як но́гу злóмит (Косовская Поляна Зк.).

76. Ни чабанам, ни хозяевам не разрешается спорить, держать заклад на овцу, барана, ягненка: Не годі́тьсі́ йти в заклáд на вивп́ю ци́ барана, ци́ ягні́, бо вни пропад́ут (Ворохта ИФ.); Ни мош, то́то залóжка ч́ртова (Верх. Водяное Зк.); то же в Косовской Поляне Зк.

77. Не следует слишком сожалеть о проданных или подаренных овцах (и другом скоте). Ф. Колесса в с. Ходовичах Стрыйского уезда отметил: Сли́ є́ден другому́ товарину́ прода́сть, то не повинен д́же ж́бильовати, бо каж́ут, шо́ то́та худобі́на, ци́ вів́ (вол), ци́ корова́, ци́ шо́, за́чне марні́ти, то́й здо́хне (Колесса, 91).

78. Чабаны и вообще хозяева овец не смели нарушать постные дни. От этого зависело общее благополучие хозяйства, это охраняло скот от хищных зверей: Пові́нен дотр́муватисі́ п́сту сам газ́да́ (хозяин). Для то́го шобі́ весь в господáрці́ б́уло д́бри тай вилóсі́, як ма́йни б́ути (Ворохта ИФ.); Ќоло ові́ц ни мош б́ло п́рзнитися́ (скоротиться) ні́кому абі́ ни битигáли (болели) та́ й ни ні́шчила́ зві́рка йі́х (Новоселица Зк.), бо вовк б́де си́ скорóмити вів́цями́ (Мариничи Чрв., то же Селятин Чрв.; Карапчив Чрв.): абі́ змій овéц не пошкóдив (Пасична ИФ.); шоб не б́ра́лиси гад́юки, різні́ зві́ри шоб не кусáли (Быстрица ИФ.).

79. Нельзя спрашивать: «Шо доїш, пасеш, гониш, йіси, цідиш?», когда речь идет об овцах, коровах или о молоке. Если кто-то неосторожно так спросит, то следует ответить «шоково», чтобы не пропало молоко (Косовская Поляна, Луг и др. Зк.).

80. Нельзя садиться на прясло (прісло), т. е. секцию горизонтальной изгороди загона (кошари), щоб не було погано худбі. Навіть дітям не дають сідати, бо якщо сісти на сухое прясло, то вівці будуть загубати (сохнуть). (Торун, Косовская Поляна Зк.).

81. Чабан никому не смеет давать своей чабанской палицы (насіки, покльбваника, покльванця, попльбваника, попліванця), «бо то цімбор (друг, товарищ) вівчарів. Мош да́ти полицу лиш у бетлеге́ми (рождественская игра) то́му, шо йде за вівчарі. У старі́х вівчарі́в па́лиця сячена у церкві двана́дцять рас, та ві́так тов па́лицев вівчарь го́ден відогна́ти уся́ку не́честь. За то́то па́лицю ся не да́йе (Луг, Зк.). Вівчі́рь не до́вжен дава́ти бук (палицу) ні́кому ці́ле лі́то. Ка́жут, шо́ то не вівчі́рь як пода́в бук з рук. Вівці́ тогоди́ дужи́ на па́ши разбіга́ютсі (Ворохта ИФ.). Не мо́жна, бо́ тому вівчарю́, шо віддав свою пали́цу не буде вестися бі́ла овець, вівці́ його́ не будуть слухати (Торун Зк.). В с. Синевирская Поляна Зк. считают, что чабану со своего стойбища (салаша) можно одолжить свою чабанскую палицу, а чужому нет.

82. Чабан не должен кому-либо давать или одалживать свой *чѣрес* — широкий кожаный пояс, спитый вдоль из двух сложенных вместе ремней таким образом, что внутри остается место для денег и других ценных вещей, бо він (*чѣрес*. — И. Д.) задо́йний молоко́м, та ко́му даст, тот відберѣ́ молоко́ (Луг Зк.); бо череду́е худобу (Ростоки Зк.); Вівчі́рь ни мо́жи зичити́ свій чѣрес то́му, шо там у не́го всі́ необхі́дні рі́чи: і́ тютю́н, і́ ніж, і́ йгла́ (Ворохта ИФ.).

Чабан не смеет одалживать и вообще позволять другому надевать свою рубаху, брюки, шляпу и другую одежду, бо не зна́йеш, хто який́ йе, абі́ ві́так бра́ли знакі́ та ворожі́ли, ко́ждий ма́йе ма́ти сво́йе (Росишка Зк.). Информаторы в с. Косовская Поляна утверждают, что чабан, кроме верхней одежды (гу́ні, им. ед. гу́ня), никому ничего не должен одалживать, а ватаг вообще ничего не передает и не одалживает. Н. И. Прокипюк (Ростоки Зк.) считает, что пастух свою одежду может давать другому, если берущий «не йе які́сь гамок, стру́павий».

83. После захода солнца и в течение всей ночи нельзя трембі́тати, трумбі́тати, трумбетати́ (давать сигнал трембитой), «бо ся склика́йе уся́ка не́чисть, аб́о звірка́ понапада́йе на вівці́. Тре́ба трумбі́тати́ ра́но на з́орях, бо́ трумбі́та ко́рнійе́ вівчарі́в та ра́но розга́нійе усе́ лихе́ (Луг. Зк.), у ве́чері́ не мош, бо́ звірка́ тя́гне ове́ц (Ростоки Зк.), бо́ вовкі́ лізу́т на ста́ю (Синевирская Поляна и др. Зк.). Не разрешается также трембі́тати во время дойки овец (Богдан-Видричка Зк.).

84. Существуют различные запреты, касающиеся времени случки овец. Информаторы из с. Селятин Чрв. утверждают, что нельзя (не следует) производить случку в новолунье, во время второй (укр. *підповня*) и четвертой фаз месяца, а только в полнолуние: Баранів

до овѣц пускають видопѣвна, так абі йѣгната булі такі рѣслі, йек мѣсец' (то же в с. Торун Зк.) В селах же Коросты, Ричка, Ганновка, Шепит и др. ИФ традиционно считалось, что случку не следует производить в постные, а только в скоромные дни «від ілів по конѣц сѣрпні. Се задлі то́го, шо вівці вкѣтятся в зимі, і на вѣсну і літі йи молоко. А йек в пісній (день) пуска́ти, не ни ме багáто молока.

85. В отдельных селах засвидетельствован запрет работать в дни случки овец. Нич не робіли, бо тогды́ сáто (праздник) (Новоселица Зк.; то же самое Ильцы, Ясенив, Красник, Кривополье ИФ.); Нічо́го не робіли, щоб все б́уло д́обре (Быстрица ИФ.). В с. Селятин Чрв. вообще соблюдают этот запрет, но не знают, чем он мотивируется. С. А. Винтоняк и К. В. Лахва (Пасична ИФ.) на это вопрос ответили: Робіли, лишѣ нічо́го не мáли дáти з ко́либи (шалаш чабанов в полонине). Интересные сведения сообщила Г. В. Мельничук (Коросты ИФ.). Йік рѣбйі в той день, шо пуска́ют баранів, то б́удут си родіти барані́, а йік ни рѣбйі — то ягничкі́. Информатор из с. Карапчив Чрв. такое же объяснение продолжил: Чоловік то йе рѣбѣта, жінка — то лінѣ.

86. В день случки овец нельзя *гужвити*, т. е. делать *гужви* (веревки из лозы) (ед. ч. *гужва́*), чтобы будущее потомство ягнят было здоровое: Ни мѣжна сисѣ робіти, абі вівці си ни крутіли йік гужва́, бо б́удут виртітиси і колькі́ йіх мут лапáти (Коросты ИФ.); Колы́ пúстит барані́, та абі ни гужвив, бо ягнѣта б́удут кáліки (Росішка Зк.). Щѣоб не б́ули пере́кручені нѣги у йѣгнѣт (Красній ИФ.); Щѣоб йѣгнѣ ни б́уло скрѣвлѣне (Пасична ИФ.); абі не схли вівці (Стопчатив ИФ.), бо йѣгнѣта си рѣдѣт дурні́ (Мариничи Чрв.).

87. В дни случки никто не смел ссориться, ругаться, драться и пр., а все должны были быть приветливыми, дружелюбными. Это необходимо для того, чтобы все овцы оплодотворились, чтобы был хороший и здоровый приплод (Коросты, Ричка, Ганновка ИФ., Быстрица ИФ. Селятин, Мариничи Чрв.). Другие объяснения: Щѣоб сѣкй ж в́уці сѣ котіли (Красна Зк.). Абі то щѣсіліво б́уло (Пасична ИФ.). Щѣоб не б́или вівці баранів, а барані́ овѣц (Ясенив и др. ИФ.).

88. Во многих селах существует запрет, согласно которому *полúдавий* (имеющий бельмо) не должен пускать баранов к овцам (спаривать, случать), иначе родятся слепые или *полúдавй* ягнята (Красна Зк., то же Ильцы, Красник, Кривополье, Ясенив и др. ИФ.; Коросты, Ричка, Шепит и др. ИФ.; Карапчив Чрв.). В с. Быстрица ИФ. объяснили: «бо б́уде богáто овѣц я́лових», а С. А. Винтонюк (76 лет) и К. В. Лохва (74 года) утверждают: «Абі вівцѣ отіжні́ласи (оплодотворилась); в с. Селятин Чрв. сообщили: «...бо йѣгнѣта б́удут дурні́».

89. Принято, что чабан что-то кому-то должен давать правой, а не левой рукой: Трѣба давáти прáвов рукѣв, бо від сѣрця сѣ не даѣѣ, бо лихій чоловік відберѣ мánну (Росішка, Луг Зк.). В с. Торун Зк. вообще ограниченный нет, «але якщо давáти *навідлік* (тобо через руку навиворіт), то тому, хто бере, буде погано». В большинстве обследованных сел запрета не обнаружено. В некоторых селах инфор-

маторы замечали, что нужно кому-то что-то давать только чистыми руками.

90. Нельзя чужому давать есть молозиво: Не можна давати куластру (молозиво) чужому їсти, бо відберє манну. Треба перший раз дати куластри домашнім псові котіві (Ворохта ИФ.). То же самое в сс. Косовская Поляна, Билин и др. Зк., а вот в с. Синевирская Поляна (Зк.) считают, что кура́йстру треба бідним давати шоб у нас ще було. Информаторы с. Богдан-Видричка Зк. утверждают: Кула́стру їсти да́ют, але́ с хати не́сти ни да́ют, бо забира́ют ма́нну. За́те с хати сім днів не да́ют нічо́го.

91. После того как поели молозиво, не следует пить воду, так как вода разбавляет жирность овечьего молока (Косовская Поляна Зк.). А в сс. Торун, Синевирская Поляна Зк. считают, наоборот, что если (свой или чужой) поевший молозиво напьется воды, то это будет способствовать увеличению надоев.

92. Не принято дуть на овечье молоко (горячее или холодное) и другие продукты, ибо уменьшается количество молока и падает его жирность (Косовская Поляна Зк.). В с. Торун Зк. запрет касается только того случая, когда молоко находится на горячей плите и пр., «бо молоко може бризнути на плиту, а це худобині шкодить, вівці, корові може дути міхирі на вимню».

93. Нельзя выплевывать изо рта овечье молоко, сыр, брынзу, урду и пр., как так выплюнутое может попасть нечистой силе (Косовская Поляна Зк.).

94. Не полагается брынзу резать ножом (Косовская Поляна Зк.).

95. Отмечен ряд запретов, касающихся овечьих (и других домашних животных) остатков. В частности, кости после съеденного мяса нельзя бросать в лесу, поле, нельзя оставлять где-то внутренности зарезанного ягненка, барана, овцы, разливать кровь и пр., все это необходимо тщательно закопать в землю. Объяснение: чтобы эти остатки не попадали хищникам, особенно волкам (Косовская Поляна, Луг, Синевирская Поляна и др. Зк.).

96. Нельзя сжигать овечьи кости, рога отходы переработки шерсти, навоз: бо згоріт молоко́, ма́нна (жирность) (Косовская Поляна, Росишка Зк.), бо зводитці худоба, родитці не расовов, ніхті не можна кідати в вогонь, бо як умреш, то меш усі збирати на тім світі і собі всьо в па́зуху кідати (Ворохта ИФ.).

97. Нельзя дарить бараньи рога: бо вівці гинут (Косовская Поляна Зк.).

Помимо специальных запретов, в пастушеском быту соблюдались общие предписания, регламентации и ограничения, связанные, например, с отношением к огню, очагу (запрет плевать, мочиться в огонь и т. п.) или жилищу (*стае*); где не разрешалось одеваться и раздеваться, обуваться и разуваться, вешать одежду, класть обувь, курить (*бо ста́я ся́чена* — Луг Зк.), строгать, стучать, рубить, шить, мастерить что-либо (*бо вівцям чіняться більма на оча́х* — Росишка Зк.), драться, ругаться, сквернословить (*бо напада́йє звірка на худобі́ну* — Росишка, Луг Зк.), плевать, харкать сорить, мыться и бриться, брызгать, чтобы не загрязнить «урду», за́прещалось оправ-

ляться около стаи (бо стая сячена, бо і коло церкви гріх — Росишка, Луг Зк.). Нельзя было давать или продавать другому хозяину лучших овец, чтобы не слгазили и не перевелась порода — *чисом бзми лихий на руку, то тодї ни видутси вівці, стають паршивими* — Коросты ИФ.); считалось недопустимым сожалеть о позднем рождении ягненка (*мбжи заслабнути і потбму збхнути* — ИФ., Чрв., Зк.) и т. п.

Некоторые запреты имеют преимущественно или ярко выраженный практический характер и соблюдаются в основном из гигиенических соображений и в целях безопасности. Так, окотившейся овце нельзя давать соль (*бо молоко выгарайе* — Синевирска Поляна Зк.), позволять овцам быстро двигаться во время «полонинського ходу» и выпаса, гнать по узким проходам, ущельям, кручам (*бо молоко реут, бо гублять молоко*), устраивать стойбище на одном и том же месте более трех лет подряд, подпускать другой скот к овечьему «солишку», т. е. месту, где овцам дают соль; пускать чужих ягнят в свое стадо, отгонять овец, как и другой скот, вилами, косой, серпом, граблями и другими орудиями, бросать в овец, крупный рогатый скот и собак камнями, палками (*бо від переляку гублять молоко* — Косовска Поляна Зк.), бить чем-либо ягненка, проходить через «струнгу» во время дойки овец (*абї ни пужати овць* — Новоселица Зк.).

Большинство запретов повсеместно или было широко распространено в прошлом. Лишь некоторые из них узко локальны, т. е. известны в ограниченной зоне. Таково запрещение давать овцам соль на благовешение (*аби ни в'ідібрала молоко* — Шепит), зафиксированное А. И. Онищуком в с. Зеленица (ИФ.); «*На Благовішчїні годїтси давати вівцям соль з грїсом* (с отрубями)». Такого же характера, вероятно, табу на жареную рыбу «бабья» (*Cottus gobio* L.), которую на полонине при скоте нельзя есть, «то медвідь завітрит (почует) и прийде у кошеру, ци у стаю и уб'е шось з худоби» (Онищук, 24).

Многие из отмеченных запретов характеризуются значительной вариативностью, особенно в отношении их мотивации. В каждом отдельном селе лишь небольшое число запретов сохраняет свою мотивацию, при этом преимущественно у представителей старшего поколения. Большинство же засвидетельствованных запретов не мотивировано и соблюдается только для традиции.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Подробные объяснения местных терминов см. в работе: Дзендзелевский И. А. Овцеводческая лексика закарпатских говоров. — В кн.: Общеславянский лингвистический атлас: Материалы и исследования. М., 1965, с. 117—132. См.: Рудий Г. Міра і мішання на Закарпатті. — В кн.: Літопис Бойківщини, ч. I, Самбір, 1931, с. 168—171.

<sup>2</sup> Живу ватру так ся добуваїе; по

вірубайеся в сухі колбді соківров кáнку, покладє там мáло чєрю, затєше сухий бук, обсогаїе, раз поворбзом та дваїе тїгайт за кінці, дбки ся ни зажє. Вівчарї мають живу ватру вчинїти перший раз на стаїи, айбо тоту ватру ни дати нікому, а держати дов бсене (Росишка Зк); См. также: Шухевич 191.

<sup>3</sup> См.: Гринченко Б. Этнографические материалы, собранные с Черни-

говской и соседних с ней губерниях, I. Чернигов, 1895, с. 18.  
4 См.: *Потушняк Ф.* Огень в народ-

них вірованнях.— Зоря, т. I, в. 1—2, Ужгород, 1941, с. 86—113;  
имеется и отдельный оттиск.

### ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

Kolberg — *Kolberg Oskar.* Pokucie. *Obraz etnograficzny*, t. III. Kraków, 1888.

Колесса — *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов.— Етнографічний збірник НТШ; т. 5, Львів, 1898.

Онищук МГД — *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— Матеріали до української етнології НТШ, т. XI, Львів, 1909.

Онищук НК. — *Онищук А.* Народний календар. Звичаї й вірування, прив'язані до поодиноких днів у році, записані у 1907—1910 рр. в Зелениці Надвірнянського пов.—

Матеріали до української етнології НТШ, т. XV, Львів, 1912.

Франко — *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов.— Етнографічний збірник НТШ, т. 5, Львів, 1898.

Чубинский — *Чубинский П. П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в западно-русский край, снаряженной императорским русским географическим обществом. Юго-западный отдел: Материалы и исследования, т. I. СПб., 1872.

Шухевич — *Шухевич В.* Гуцульщина, ч. II.— Матеріали до українсько-руської етнології, НТШ, т. IV, Львів, 1901.

### СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ОБЛАСТЕЙ УССР

Вл.— Вольнская

Зк.— Закарпатская

ИФ.— Ивано-Франковская

Кв.— Киевская

Нк.— Николаевская

Чрв.— Черновицкая



# СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
<i>Н. И. Толстой</i>	
Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал-диалог . . . . .	5
<i>Л. Н. Виноградова</i>	
Типы колядных рефренов и их ареальная характеристика . . . . .	73
<i>Т. В. Цивьян</i>	
К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста «Плугушор». . . . .	96
<i>О. А. Терновская</i>	
Пережины в Костромском крае. (По материалам анкеты «Культ и народное сельское хозяйство» 1922—1923 гг.) . . . . .	117
<i>А. В. Гура</i>	
Ласка ( <i>Mustela nivalis</i> ) в славянских народных представлениях. 2 . . . . .	130
<i>Е. Н. Разумовская</i>	
Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья . . . . .	160
<b>МАТЕРИАЛЫ И ПУБЛИКАЦИИ</b>	
<i>Ю. И. Смирнов</i>	
Эпика Полесья по записям 1976 г. . . . .	179
<i>Ф. Д. Климчук</i>	
Песни из юго-восточного Загородья . . . . .	217
<i>Н. Л. Ручкина</i>	
Греческие акритские песни о герое, убивающем дракона . . . . .	234
<i>И. А. Дзэндзелевский</i>	
Запреты в практике карпатских овцеводов . . . . .	256

**СЛАВЯНСКИЙ  
И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР**

(Этногенетическая общность  
и типологические параллели)

Утверждено к печати  
Институтом славяноведения  
и балканистики АН СССР

Редактор *Е. Г. Павловская*  
Художник *Э. Л. Эрман*  
Художественный редактор *С. А. Литвин*  
Технический редактор *Н. П. Кузнецова*  
Корректор *Ф. А. Дебабов*

ИБ № 28447

Сдано в набор 09.04.84.

Подписано к печати 31.07.84.

А-10905. Формат 60×90<sup>1/16</sup>.

Бумага типографская № 1

Гарнитура обыкновенная

Печать высокая.

Усл. печ. л. 17,5 Уч.-изд. л. 20,6.

Усл. кр. отт. 17,75.

Тираж 1600 экз. Тип. зак. 164

Цена 3 руб.

Издательство «Наука»  
117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90.

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

## В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «НАУКА» ПОДПИСАНО В ПЕЧАТЬ:

ФОЛЬКЛОР. ОБРАЗ И ПОЭТИЧЕСКОЕ СЛОВО В КОНТЕКСТЕ,  
20 л., 2 р. 50 к.

На материале фольклора народов СССР и зарубежных стран выявляется роль изобразительных средств фольклора в его эстетической системе. В поле зрения авторов — эпические произведения монголоязычных народов, восточнославянская народная драма, литовская сказка, карельские причитания, ирландские саги, и другие фольклорные памятники.

**Книги можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы «Академнига», в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации без ограничений.**

**Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу:**

**117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой»  
Центральной конторы «Академнига»;**  
**197345 Ленинград, Петроваводская ул. 7, магазин «Книга — почтой»  
Северо-Западной конторы «Академнига»  
или в ближайший магазин «Академнига»**







32.

ИЗДАТЕЛЬСТВО СЛАВЯНСКИ И БАЛКАНСКИ ФОЛКЛОР



1984 СЛАВЯНСКИ И БАЛКАНСКИ ФОЛКЛОР

