

СЛАВЯНСКИЙ
И БАЛКАНСКИЙ
ФОЛЬКЛОР





АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт славяноведения и балканистики

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

*ОБРЯД
ТЕКСТ*



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

Москва 1981

Это очередной том серии публикаций, исследовавший и материалы по славянскому и балканскому фольклору. В нем рассматриваются вопросы соотношения фольклора и обряда, сравнительно-генетической и ареальной характеристики фольклорных текстов. Публикуется более 70 новых записей эпических песен Полесья.

Редакционная коллегия:

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

Очередной выпуск «Славянского и балканского фольклора» посвящен фольклорным текстам, выступающим в календарных и окказиональных обрядах, символических животных и насекомых, с которыми у славян связан целый ряд обрядовых действий и представлений, отдельным сюжетам и устойчивым поэтическим формам в славянской сказке и балканской героической песне, традиционной народной эпике Полесья.

Авторы статей, как и в предыдущем выпуске 1978 г., ставили своей задачей рассмотрение тех форм фольклорных произведений, которые так или иначе, непосредственно или опосредованно, продолжают древнейшие славянские народно-поэтические традиции, восходящие во многих случаях к индоевропейскому составу. Обращение к такому материалу продиктовано более широкой задачей славянских этногенетических исследований, вниманием к тем проблемам, которые возникают на стыке филологии (фольклора), этнографии и археологии.

В течение последних лет усилился интерес к славянскому язычеству — сложной, в некоторых отношениях противоречивой системе мировосприятия, мифологического сознания и ритуального действия. Эта система не была уничтожена или стерта пришедшим ей на смену христианством. Отдельные элементы язычества в более или менее чистом виде сохранились почти во всех этнических славянских зонах в разных жанрах и формах славянской духовной культуры. Наибольшую сохранность дохристианских элементов мы находим в малых формах фольклора — заговорах, заклинаниях, детских песенках, многочисленных клишированных текстах, сопровождающих календарную и семейную обрядность. Почти лишены поздних христианских наслоений окказиональные ритуалы, т. е. ритуалы по случаю, сохраняющие в целом структуру, смысл и функциональную направленность глубокой древности. Это подтверждается, помимо прочего, многочисленными славяно- и балкано-кавказскими параллелями, рассмотрению которых будут посвящены некоторые работы последующих выпусков.

Вышедшая в 1979 г. книга известного польского историка, специалиста по славянским древностям, Генриха Ловмянского «Религия славян и ее упадок»¹ подвела итог многолетним исследованиям, посвященным славянскому язычеству, предложив читателю широкую картину мифологических воззрений славян до принятия христианства и в ранний период христианизации славянских земель. Историки и археологи славянских стран, и в первую очередь советские историки, накопили обильный материал

¹ *Łowmiański H. Religia Słowian a jej upadek (w. VI—XII). Warszawa, 1979. PAN. 433 str.*

по ранней религии славян, выработали методику его изучения и выдвинули новые положения и гипотезы, объясняющие процессы духовного развития славян в эпоху, предшествующую развитию славянской государственности и во время становления и закрепления государственных институтов у славян. Однако исторические свидетельства и новые многочисленные археологические факты получили бы большую аргументированность, системность и полноту, если бы они шире опирались на материал фольклорно-этнографический и лингвистический.

Настоящий сборник ставит своей целью внести скромный вклад в дело изучения древней славянской духовной культуры, славянского этногенеза и славянской фольклорной общности, подходя к ним с разных сторон и применяя разные методы анализа материала. Авторы сборника придают первостепенное значение повому материалу, полагая, что он часто диктует новую трактовку проблем и ставит новые задачи.

Редколлегия и авторы статей выражают искреннюю признательность рецензентам сборника докторам филол. наук Э. В. Померанцевой и В. Е. Гусеву и кандидату филол. наук Л. А. Софроновой, прочитавшим сборник в рукописи и сделавшим ценные замечания.

Особенно дорого для авторов внимание к их труду замечательного советского фольклориста проф. Э. В. Померанцевой, которая была учителем многих из них и вдохновителем целого ряда исследований, расширяющих жанровые рамки фольклора и привлекающих богатый материал мифологического народного сознания, традиционных верований и обрядового поведения. Если известные труды В. Я. Проппа выясняют структуру и исторические корни русской сказки, то многочисленные труды Э. В. Померанцевой по повествовательной прозе и в особенности ее книга «Мифологические персонажи в русском фольклоре» вносят большой вклад в изучение семантики и внутрифольклорных связей сказки в ее отношении к быличкам, преданиям и другим жанрам, а также ко всей системе народных представлений. Такой широкий подход к фольклорному материалу проявился и в статье Э. В. Померанцевой «Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице», опубликованной в прошлом выпуске «Славянского и балканского фольклора» (М., 1978). Это сознание единства традиционной духовной культуры во всех ее формах, жанрах и разновидностях, глубокий интерес к повому фактическому материалу, столь характерные для всего творческого пути Э. В. Померанцевой, определяли и направление статей ее учеников, последователей и коллег, публикуемых в настоящем сборнике.

Обстоятельная рецензия на этот сборник оказалась последним и потому особенно памятным для нас проявлением постоянного интереса Э. В. к исследовательской и полевой собирательской работе фольклористов и лингвистов Института славяноведения и балканистики АН СССР.

НАПРАВЛЕННОСТЬ СРАВНИТЕЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ФОЛЬКЛОРУ

Ю. И. Смирнов

Сравнительные исследования медленно, но все уверенней становятся обыденной практикой науки. Поэтому существует серьезная потребность в регулярной переоценке методических приемов и различных аспектов сравнительных исследований, в уяснении места и плодотворности каждого методического приема и каждого исследовательского аспекта. Отсюда не претендуя на охват всех вопросов и охватываемости своих суждений, не закрывая дверь перед другими возможными переоценками, нам хотелось бы высказать соображения, основанные на собственной практике и опыте своих коллег.

Изучая фольклор, мы обязаны постоянно соразмерять получаемые результаты с хронологическим масштабом. Частая типичная ошибка, являющаяся следствием статичного подхода, — стремление привязать фольклорный факт к одной и только одной точке исторического времени. Между тем одну и ту же группу фольклорных фактов можно показать как разновременные звенья одного эволюционного ряда — в зависимости от того, как сравниваются эти факты и на какие их эволюционные качества делается упор.

Именно применяя эволюционный подход, мы можем научиться и должны уметь показывать историю фольклорной традиции, хотя бы, например, с интервалом порядка пятисот лет. Если говорить об истории русской фольклорной традиции, то это значит, что должна быть показана на уровне времени активного собирания материала (XIX—XX вв.), на уровне становления централизованного Московского государства (XIV—XV вв.), на уровне расцвета Киевской Руси (X в.), на уровне эпохи начала расселения славян (V—VI вв.), т. е. на уровне общеславянского генетического фольклорного фонда. В применении к истории болгарской фольклорной традиции этот хронологический масштаб дает тот же уровень времени активного собирания материала (XIX—XX вв.), уровень непосредственно перед и после турецкого нашествия (XIV—XV вв.), уровень расцвета Первого болгарского царства (X в.) и уровень начала переселения славян за Дунай (V—VI вв.). Полагаем, что эти примеры достаточно наглядны; нет никаких оснований отождествлять состояния фольклора или народной духовной культуры при всем том, что для основной массы произведений, верований и обрядов характерна, конечно же, только относительная хронология.

Очевидно, что исследователь может добраться до нижних временных уровней истории фольклора, лишь пройдя верхние. Вполне возможно исследовательское предпочтение какой-либо эпохе в истории фольклора, однако абсолютизация любой из них исключает познание истории фольклора в целом. К тому же познание одной эпохи крайне затруднительно без знания других, без сопоставления материала разных эпох, без осмысления в конечном счете эволюции привлекаемого материала.

Если же нас интересует история фольклора или его подразделений в целом, то следует признать, что долгосрочная исследовательская перспектива тождественна познанию исторической ретроспективы фольклора, т. е. истории (эволюции) фольклора, прочитанной наоборот, от верхних пластов, коими обычно ограничиваются фольклористы, последовательно до самых нижних.

При этом сравнение материала на каждом этапе исследования само собой разумеется. Но нас занимают сравнительные исследования, ставящие своей конечной целью получение конкретных и объективных представлений о духовной культуре славян накануне их расселения или, иначе говоря, об общеславянском фольклорном генетическом фонде.

Эти сравнительные исследования пугаются прежде всего в добротных указателях (каталогах) или систематических описаниях фольклорных фактов. Ныне, к сожалению, еще нельзя рассчитывать на то, что эти указатели или описания будут преимущественно межэтническими. Хотя такие опыты межэтнических описаний — на примере групп песен или пословиц, отдельных песенных или сказочных сюжетов, отдельных образов, верований или обрядов — и предпринимались (причем в последние годы в СССР, пожалуй, чаще, нежели в зарубежных славянских странах), они пока не стали воодушевляющим примером.

Более вероятно ожидать от наших коллег в других славянских странах сугубо этнических указателей или описаний, недостаток которых особенно сильно ощущается по фольклору народов Югославии, представленному пока лишь одним настоящим каталогом — указателем словенских эпических песен («баллад»), составленным З. Кумер. Ускорение их подготовки (указателей словацких и польских баллад, указателей болгарской, македонской и словенской народной прозы) или скорейшая публикация тех указателей, которые уже готовы (дополненный указатель польской народной прозы Ю. Кшижановского, большая часть указателя чешских баллад М. Шрамковой, указателя чешских быличек Д. Климовой, переработанные согласно общепринятой международной системе указатели чешской и словацкой народной прозы), остается крайне необходимым и очень важным делом. Совершенно очевидно, что и материал одного народа, если он подробно и четко описан, тотчас ложится на чашу весов сравнительных исследований и способствует их интенсификации.

Помимо традиционных, собственно сюжетных указателей, очень нужны словари фольклорного языка (предметов, эпитетов,

устойчивых словосочетаний, формул, типических мест и др.). Весьма необходимы словари мифических персонажей, систематические описания представлений славян о природных явлениях и стихиях, о животных, птицах, рыбах, растениях и др. Без таких описаний, по существу, невозможна реальная реконструкция славянской мифологии.

Не все фольклорные факты в одинаковой степени способствуют воссозданию общеславянского фольклорного генетического фонда. Так, пословицы, бытовые сказки и анекдоты, поздние исторические песни и предания, основная масса легенд и песен христианской тематики, репертуар народного театра, лирические песни (но не лиризованные продукты распада местной эпической традиции) и припевки типа частушек, как представляется, не работают в этом отношении. Но и это наше утверждение требует проверки путем создания межэтнических описаний соответствующего материала.

Благодаря надежным описаниям материала мы получаем возможность раскрывать эволюцию фольклора одного народа, строить этнический эволюционный ряд или, иначе, эволюционные фольклорные цепочки. Сопоставительное соединение разных этнических эволюционных рядов — русского, болгарского, польского, словенского и т. д. — позволяет получить общеславянский эволюционный ряд, самые древние звенья которого обрисуют реальные контуры и содержание духовной культуры славян начала нашей эры. Мы имеем в виду реалистические исследования, содействующие поступательному разрешению такой мглистой и зыбкой сегодня проблемы, как этногенез славян.

Методической основой таких сравнительных исследований должен быть только эволюционный подход. Воздерживаясь от показа эволюционной последовательности описываемых фактов, мы тем самым — хотим того или нет — остаемся в описании материала на уровне времени его записи, и никакие толкования, пусть самые пленительные по силе воображения, не заменят реальной эволюционной раскладки материала.

Синхронические описания могут быть лишь началом сравнительных исследований. Нередко, однако, это начало оценивается и как конец исследования. Даже придумана удобная и довлеющая модная форма, исключаящая эволюционный подход и запирающая фольклор в «национальной квартире»: если замечается сходство каких-то фольклорных фактов у двух и более народов, оно объявляется сугубо «типологическим», т. е. обусловленным только силою действия сходных общественных причин. Некогда эту «модную» роль играла теория заимствования, впрочем и поныне за рубежом часто предопределяющая итог исследования. Между тем нет принципиальной разницы между абсолютизацией или каких-либо предопределений. Запирают ли фольклор в пределах «национальной квартиры», мнемонически настаивая исключительно на его самобытности, или пускают его в международные странствия, совершенно лишая фольклор этнического обли-

ка, — не имеет значения, ибо в обоих случаях объективная истина остается недостижимой, а историческая ретроспектива фольклора — непознанной.

Именно занимаясь эволюцией фольклора, мы особенно остро ощущаем, как это трудно — раскрыть эволюционную последовательность фольклорных фактов. Хуже того, это не всегда удается. И причины тому мы видим как в недостаточности привлекаемого материала, в его качествах — уникальности или, наоборот, чрезвычайной однородности, так и в том, что он, видимо, используется в виде произвольного перечня фактов.

Материал должен быть показан как *открытая система* на каждом этапе эволюции. *Изменчивость элементов системы* и есть показатель ее эволюции. Чем чаще обнаруживаются изменения, тем легче раскрывается эволюция. В случаях, когда какие-то фольклорные факты весьма статичны (однородны вопреки или при массовом характере их бытования) или же кажутся таковыми, остается только усилить поиски недостающих сравнительных материалов. Иначе существует опасность принять сходные формы, образовавшиеся на промежуточных этапах эволюции, за общеславянские.

Системность материала заключается во взаимоотношениях, взаимосвязях и взаимодействии фольклорных фактов внутри одной их группы и между разными группами. При этом эволюционная соотносимость вариантов одного произведения (одного обряда, верования и др.) позволяет увидеть эволюцию этого произведения как целого, т. е. как системы.

Открытый характер системы обязателен. И дело даже не в том, чтобы избежать обычного для фольклористов приема подгонки материала к очередному «прокрустову ложу», т. е. к закрытой системе. Открытый характер системы естествен для фольклора с его многообразием и изменчивостью форм, а наши методические позиции должны соответствовать характеру объекта исследования. Открытая система к тому же позволяет включать все почему-либо упущенные первоначально факты, какие бы они ни были, и тем самым углублять наши представления об эволюции привлекаемого материала и его взаимодействиях с соседним.

Здесь позволим себе сослаться на свой опыт. В книге «Славянские эпические традиции. Проблемы эволюции» (М.: Наука, 1974, с. 162—250) мы показали эволюционную цепочку эпических песен с исходным звеном в виде сюжета о состязании героя с солнцем. За минувшие годы нам удалось найти немало дополнительных текстов, включая полевые записи: они прекрасно ложатся в пределы описанных эволюционных метаморфоз, и ни один дополнительный текст не противоречит или не опровергает построенной без его учета системы. Мы сознательно искали опровержения построенной эволюционной цепочке, так как сильные контраргументы в виде реальных текстов делают концепцию жизнеспособнее. И теперь можем сказать, какого рода эти «опровержения»: варианты к показанным эволюционным звеньям;

новые эволюционные звенья в той же цепочке: ответвления от цепочки; тексты, указывающие на связь данной эволюционной цепочки в определенном звене с другими эволюционными рядами.

Эволюционный подход требует больших серий сходных фольклорных фактов: чем крупнее серии, тем легче выявить их эволюционную последовательность, тем решительнее будет сделан новый шаг в познании исторической ретроспективы фольклора в целом.

Использование больших серий материала заставляет прежде всего определять эволюционную соотносимость текстов между собою. И тут неизменно нужно решать текстологические проблемы, к сожалению, до сих пор не ставшие обязательной частью фольклористического исследования. Скрытые перепечатки текстов, книжные влияния и заимствования, авторские обработки текстов со стороны исполнителей, собирателей и издателей — это тоже показатели эволюционной соотносимости текстов, соотносимости, правда, вторичной, датируемой обычно последними веками. Их необходимо обнаруживать и учитывать уже хотя бы для того, чтобы четко выделить материал такого вторичного происхождения и не прибегать к нему в последующих исследованиях, характеризующих собственно общеславянский генетический фонд.

Аналогично следует рассматривать и иноэтнические влияния, которые также можно обнаружить, по существу, только тогда, когда раскрывается эволюционная последовательность текстов. Первым признаком заимствования может быть некоторая инородность какого-то произведения в общей эволюционной цепи. Эта инородность проявляется в характере текста и в отсутствии у него прямых эволюционных предшественников. Заимствования, по нашим наблюдениям, всегда сохраняют след своего иноэтнического предшественника, будь то даже одно слово. В заимствованном тексте, как бы прекрасно он ни калькировался на родной язык исполнителя, всегда остаются какие-то непереуведенные (или непереуведенные) или же, наоборот, чересчур точно воспроизведенные элементы.

Конечно, одними наблюдениями для констатации заимствований, разновременных и разнохарактерных, ограничиться нельзя. Нужны критерии или, если угодно, правила определения заимствования, выработанные на сотнях и тысячах наблюдаемых случаев. Это вполне возможно сделать прежде всего на материале смешанных в этническом отношении районов, каких немало в славянском мире, где в постоянном обращении находится множество произведений, представляющих собой разного рода языковые кальки.

Констатация заимствования сама по себе недостаточна, а для изучения исторической ретроспективы фольклора — это цель попутная, хотя и необходимая. Ведь заимствуется то, что соответствует либо — реже — старым, отмирающим, либо — чаще — новым, формирующимся, нормам заимствующей фольклорной традиции. Следовательно, констатируя заимствование, нужно

всегда искать за ним или рядом с ним местное, собственно этническое, будь то всего лишь следы, осколки и фрагменты забытого. С их-то помощью и удастся раскрыть характер заимствования, его причины и время появления, его положение в пределах какой-то местной фольклорной системы.

Выявление заимствований очень важно для того, чтобы освободить от них материал, исследуемый в направлении к определенному общеславянского генетического фонда. Однако, по-видимому, есть смысл различать заимствования, которыми обменивались славяне в пределах своего мира (так сказать, славянские заимствования), и заимствования славянами от иных соседей (неславянские заимствования). Близость славянских языков, особенно переходных диалектов в пограничных и смешанных районах, постоянное тесное общение славян между собою во многих районах, изначальное сходство фольклорного языка и фольклорной поэтики — такого рода факторы безусловно содействовали фольклорному обмену между славянами, хотя его масштабы — по районам или по репертуарам в целом — пока остаются неизвестными.

Недавно, впрочем, мы поставили опыт в отношении тех польских песен, которые являются сходными (ограничитель серьезный!) с эпическими песнями других славян. Всего таких песен мы теперь знаем 133. Из этого числа около тридцати выглядят заимствованиями либо с юга, из словацко-моравской зоны, либо с востока, из украинско-белорусской зоны. Казалось бы, удельный вес их невелик — около четверти общего числа. Однако в пределах набора в 100 сюжетных типов, составляющих основу репертуара сходных славянских эпических песен, удельный вес заимствований для польской части этого набора внушительнее: из 50 сюжетных типов, известных полякам, заимствованиями полностью или частично представлена половина.

Славянские заимствования, по-видимому, могут учитываться в исследованиях по определению общеславянского генетического фонда: от перемены мест слагаемых сумма не меняется.

Иное дело — послаславянские заимствования. Они в таких исследованиях не могут приниматься во внимание, по обязательно должны быть выявлены. Особенно желательно определить роль финно-угорского, тюркского и возможного иранского влияния на восточных славян, роль германского, а шире — западноевропейского влияния на западных славян, роль греческого, тюркского и романского (в широком смысле) влияния на южных славян. Методически эта роль определяется аналогичным образом, что и отношения между славянскими фольклорами. Главное при этом условие — сопоставление предельно широкого круга фольклорных фактов одного уровня, что с применением эволюционного подхода обеспечит надежность результатов.

Хочется подчеркнуть явную недостаточность каких-либо односторонних сопоставлений причины сходства сравниваемых фольклорных фактов. Все зависит от того, с каким материалом сопоставляется взятый факт. Так, сюжет «Муж на свадьбе своей жены»,

по нашему мнению, безусловно общеславянский, не фиксировался в оригинальной песенной форме почти повсюду на Украине и в Белоруссии. Но вот в Полесье обнаружено бытование его польской формы — баллады «Пан Дубровский», в переводе на местный диалект. По отношению к исконно польским вариантам полесский текст бесспорно является заимствованием. По отношению к местным песенным версиям, коль скоро таковые удастся найти, его заранее можно считать типологической параллелью (пока мы знаем только прозаические и тоже, впрочем, типологические формы). Если же сопоставление полесского текста с польскими версиями позволит выявить в нем элементы местной переработки, то его можно будет объявить и результатом сотворчества представителей двух совместно проживавших народов. А вместе с тем при всех сопоставлениях нельзя упускать из виду, что польская форма, даже переведенная и усвоенная в центре Полесья, остается для нас драгоценной частичкой общеславянского эпического репертуара. Полагаем, одного примера достаточно для того, чтобы читающий эти строки мог сам, на основе своего опыта, подобрать десятки подобных случаев. Как видим, многоликостью подчеркивается предпочтительная значимость эволюции фольклора. Именно эволюция фольклора, как путь Ариадны в запутанных ходах лабиринта, последовательно ведет к желаемой цели, к получению конкретных представлений об общеславянской фольклорной традиции начала нашей эры.

У каждого исследователя, накапливающего большие серии сравнительного материала, обязательно возникает потребность в критериях определения генетического родства. И коллективная выработка таких критериев действительно становится насущной. Пока же рабочим принципом, на наш взгляд, может быть следующий: если фольклорный факт (группы или серии фактов) обнаружен в соотносимых эволюционных формах по всем трем славянским языковым группам, то его надо признать общеславянским по происхождению.

Общеславянский фольклорный факт нужно считать праславянским, если будет доказано, что он не является заимствованием славян от каких-то их древних соседей. Таким образом, для доказательства праславянского характера фольклорного факта необходимо провести сопоставление общеславянского фольклорного ряда с фольклорными рядами славянских соседей. Только так можно будет узнать оригинальный, собственно славянский фольклор.

Другим рабочим принципом определения общеславянского характера сравниваемых фольклорных текстов может быть их фиксация у славян, не имевших прямых фольклорных контактов по меньшей мере на протяжении последних десяти и более веков: южных славян и русских, южных славян и сербов-лужичан, южных славян и поляков или кашубов.

В этом отношении примечательна фольклорная традиция Полесья, практически свободная от неславянских влияний, за исключением разве что литовского, датируемого примерно XIV—XV вв., следы которого спорадически обнаруживаются лишь после тщательных поисков. Уникальная, по-видимому, «славянская чистота» фольклорной традиции Полесья делает ее своеобразным эталоном общеславянского фольклорного ряда, естественно в соответствующих эволюционных формах. Тексты, верования и обряды языческого толка, бытование которых замечается в Полесье, как правило, можно считать общеславянскими по происхождению. И наоборот: параллели к полесскому материалу, находимые в других славянских районах, также можно считать общеславянскими по происхождению. Следовательно, полесский материал и параллели к нему из других славянских районов вполне могут послужить исходной базой для построения общеславянских фольклорных эволюционных рядов, разумеется в пределах того круга фольклорных фактов, который удалось охватить.

ДЕВИЧЬИ ГАДАНИЯ О ЗАМУЖЕСТВЕ В ЦИКЛЕ СЛАВЯНСКОЙ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ (ЗАПАДНО-ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)

Л. Н. Виноградова

Кроме широко известных у всех славян так называемых окказиональных гаданий, т. е. гаданий по случаю, скажем, весеннего прилета птиц, поволуния, строительства дома и др., — существует еще большой цикл гаданий, закрепленных традицией за определенными календарными праздниками. Общеизвестно, например, что наиболее подходящими периодами для гаданий считались капул Рождества или Нового года, а в летнее время — день накануне Ивана Купалы и др.

Объяснить календарную приуроченность обычая угадывать свое будущее по строго определенным датам не просто. По-видимому, следует признать существенными представления о рубеже, переломном моменте, противопоставлении конца и начала, старого и нового года, дня и ночи (может быть, и периодов солнечного поворота «на лето» и «на зиму», и связанных с ними особенно интенсивных гаданий на Рождество и на Купалу). Однако в этом случае трудно объяснить прочие, весьма многочисленные календарные даты, известные у славян в качестве подходящих дней для гаданий, скажем для восточных славян — это, кроме уже указанных праздников, Троица, Семик, Пасха, день св. Андрея (30.X) и др., для западных славян — день св. Катерины (25.X), Андрея, Люции (13.XII) и др.

В Польше и Словакии были известны гадания, связанные с двенадцатидневным периодом от св. Люции до Рождества: например, рекомендовалось ежедневно в этот период времени откусывать по кусочку от одного яблока, а в ночь перед Рождеством положить огрызок под подушку — и тогда приснится суженый (*Horvát-hová*, s. 486). Или набирали девушки в день св. Люции кувшин свежей воды и затем каждый день понемногу отливали из него вплоть до Рождества, а перед тем как пойти в костел ко всеобщей службе, следовало остатками воды умыться — и тогда ночью приснится суженый (*Slovensko*, s. 1009).

Вообще период 12 дней от Люции до рождества считался у западных славян почти повсеместно опасным (Зимние пр., с. 206—207). По народным повериям области Верхнего Спиша (Словакия), св. Люция сама была когда-то ведьмой, и в ее день освобождались из-под земли все злые силы и могли вредить людям, поэтому в этот

день практиковался большой комплекс охранительных действий (Horváthová, s. 486). Эти же 12 дней до рождества считались «погаными», «нечистыми» у южных славян. Кое-где в Западной Европе уцелели свидетельства подобного рода и по отношению ко дню св. Андрея¹. Известно также, что заметные отголоски культа предков постоянно отмечались этнографами и в святочном цикле обрядов.

На основании этих и подобных представлений ряд исследователей² связывает практику осенне-зимних гаданий с пребыванием на земле душ предков и с активизацией нечистой силы, которая проявляется наиболее интенсивно в период до Рождества (до зимнего солнцеворота). Имелось в виду, что только через посредничество потусторонних сил, через контакт с умершими предками (или с нечистой силой) можно заглянуть в будущее. Конечно, связь эта в большинстве случаев по материалам XIX—XX вв. уже не осознавалась, однако взгляд на гадания как на дело грешное и опасное продолжал прочно удерживаться в народных представлениях. Анализ же особенностей формальных компонентов, а также ритуальных условий гаданий помог бы частично эту связь восстановить. Скажем, весьма показательны в этом смысле места проведения гаданий: это чаще всего «у воды», «у колодца», «на перекрестке», «в овине, бане, пустой избе», «на печи» и т. п. Время гаданий, считавшееся лучшим, — это вечер и ночь «до петухов» (часто — полночь). Характерны также рекомендации относительно сопутствующих обстоятельств; «чтобы никто не видел», «молча», «весь вечер ни с кем не говорить», «раздевшись донага», «в одной рубашке», «распустив волосы», «сняв пояс и крест», «очертив около себя круг» и пр.

Особенно наглядно проявляется понимание связи гаданий с нечистой силой в сопроводительных приговорах у русских. Так, скажем, гадая возле амбара, приговаривают: «черти-черти, не утайте, мне милого покажите» (*Смирнов*, с. 63).

— смотрят в хомут, освещенный тремя свечами: «суженая нечистая сила, покажи, что мне сбудется в нынешнем году» (с. 60).

— бегают верхом на помеле кругом дворины, приговаривая: «батюшко помело, укажи мне жениха» (там же, с. 60);

— в проруби клюкой мешают, всех чертей созывают: «черти, лешие, бесы, дьяволы, приходите ворожить!» — и слушают (с. 74);

— ставят у постели кашу с воткнутыми в нее лучинками, ложась спать говорят: «Щуров сын, чертов сын, приходи со мной ужинать!» — жених приснится (там же, с. 56).

В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть структуру и формальные компоненты акциональной стороны гаданий как ритуала, раскрывающего следы связи с культом предков.

I

Начнем с анализа группы гаданий, условно названной типом «кормления-задабривания», так как действия их сходны с циклом широко известных у всех славян гиластических (задабривающих)

обрядов, направленных на умилоствления духов-опекунов. Существенно, что большую роль в этой группе играет обрядовая пища традиционного помпального стола — кутья и блины.

1. Из гаданий с кутьей, например, наиболее популярным в Полесье был обычай захватить незаметно за ужином щепотку сухо сваренной кутьи, завернуть ее в платочек и положить на ночь под подушку, чтобы приснился жених. Иногда фиксировались приговоры, произносимые перед сном: «Куцця моя, куццячка, ронная сестрицька, расскажи усю праўду — як буду жапіцца» (ПА-75, зап. автора, с. Жаховичи). Часто подчеркивалось, что важно захватить именно первую ложку кутьи: «Гушчу (-кутью) абы калі скорей стараецца дзіўка пёрва заколуць трэшкі. Из рота в ней упала крошечка гушчи (нарочно!) — ў жменьку ее озьме или ў припол — и вечера и стараецца не гаварить, маўчить... И тады ету гушчу у платочок завязать и пад голову палажить, — должеп сасніцца парень...» (ПА-75, зап. И. Хазановой, с. Новинки).

Идентичный вариант святочного гадания из Мозырского Полесья приводит П. В. Шейн: «берут первую ложку кутьи во время ужина, но так, чтобы никто этого не увидел, и кладут под голову, когда ложатся спать, — приснится жених» (*Шейн*, с. 41).

С кутьей гадали и по встречам или по «вещим» звукам: выходила девушка с горшком кутьи во двор, становясь в воротах, говорила: «дóле, дóле, ходы до мене вечерати» — и прислушивалась: в какой стороне залает собака, оттуда будет и жених (Вольшь, Овручский у. — *Зеленин*. Описание, вып. I, с. 320).

Такого же типа гадание описано П. П. Чубинским (без точного указания места записи): «на св. Екатерину девушки, собравшись в какой-нибудь дом, варят кашу из пшена и мака и поочередно лезят на ворота, приговаривая: „Доля, ходи до нас вечерати“» (*Чубинский*, с. 257).

У русских в Костромском крае практиковалось «посевание» кутьей: в Сочельник брали потихоньку ложку кутьи, прятали ее, а на Новый год сеяли у ворот и говорили: «суженый-ряженный, приходи пшеницу собирать» (*Смирнов*, с. 57). На этой же территории гадали с кутьей по встречам, спрашивая имя первого встречного мужчину (там же, с. 56).

В Вологодской области варили накануне Рождества жидкую кутью из пшеницы и гороха, а вечером девушки выносили ее на улицу и обливали первого встреченного мужчину, — по его имени гадали об имени суженого (*Зеленин*. Описание, вып. I, с. 264).

В западнославянской традиции тоже использовалась обрядовая пища в гаданиях. В Силезии девушки собирали остатки пищи с рождественского стола в бумагу, заворачивали и клали на ночь под подушку, в расчете на то, что сон ее в эту ночь будет вещим (Wisła, XVIII, 1904, s. 531). В Краковском воев. накануне дня св. Андрея девушка готовила три блюда, накрывала на стол для двоих и поздно вечером приговаривала: «Во имя отца, сына и св. духа! Прошу тебя на вечерю, аминь!» — и ждала: должеп был появиться-

ся ночью суженый, обойти три раза стол и исчезнуть (Kolberg, t. V. Krakowskie—I, s. 311).

Много вариантов гаданий с накрытым столом и приглашением к ужину «суженого» записано В. Смирновым в Костромском крае (с. 64—65, №№ 375—382). Там же был зафиксирован сложный ритуал гадания в овине под Новый год, в котором фигурировал не только накрытый на двоих стол, но и расстеленные на земле полотноца³; в 12 часов ночи девушка опять приходила к овину и спрашивала три раза: «Суженый-ряженный, приходил ли ужинать?» — затем смотрела — есть ли следы на полотноцах и по кушаньям, если следы есть, то это к замужеству (Смирнов, с. 63).

2. Большую роль — наравне с кутьей — в рассматриваемой группе гаданий играл «первый блин».

В Словакии (р-н Горегронья) девушки старались первыми ухватить испеченный матерью блин («орієканієс») и выбегали с ним на улицу, к чужой хате, где прикладывали блин к окну и прислушивались к словам из-за окна: если слышались слова типа «на, возьми, бери, скоро» и подобные, то это сулило скорое замужество (Horehronie, s. 279). Подобного же рода варианты фиксировались нами в Полесье: «Кали блины пекуць, треба схватить перши и бежать пуд окно соседа, коб никто не бачыў, — и слушаешь, шчо воны скажуть: як скажуть (своим детям или друг другу) «сядь» — то будешь деўкой, а як — «иди» — пойдешь замуж» (ПА-75, зап. В. Супруна, с. Кочищи). В другом варианте девушка брала первый блин в полотенце под руку и входила в хату к соседям молча и ожидая, что скажет хозяйка: если — «пройди», то к замужеству, если же «сядь» — нет (ПА-75, зап. автора, с. Кочищи). Таким же образом гадали по встречам (или по вещим звукам), выбегая на улицу с первым испеченным накануне Нового года блином под мышкой, если первым встречали мужчину, то это сулило замужество (ПА-75, зап. автора, там же); «З першим млыпцём выскажэ дйўка на двір, слухае — де собака гавкне» (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

В некоторых вариантах отмечалось, что с первым блином выбегали на «сметник» (место, куда выбрасывают мусор): «Як маты млыпці печэ, дйўка схобныть першого и на сметник з им, там слухае — де скрыпне-рыпне, там и замуж пуйде» (ПА-78, зап. автора, с. Глинное). Характерны были также такие формы гаданий с блином, в которых важно было не просто иметь его при себе, выскакивая на двор, а совершали с ним ошрделенные действия: бросали через голову, отдавали собаке и следили, в какую сторону она его понесет, наконец, съедали блин в особых условиях и особом месте, прислушиваясь одновременно к звукам (ПА-78, зап. автора, с. Сваричевичи; ПА-76, зап. Ю. И. Смирнова, с. Велута; ПА-76, зап. О. Щупловой, д. Бостынь).

3. Как разновидность гаданий анализируемой группы рассматривается способ — «кормление собаки (кур, петуха)», в котором решающим является поведение животного в предсказанных будущего. Особенно часто он практиковался при коллективных

гаданиях, ради которых девушки собирались в специально напнутую избу, приносили с собой или пекли на месте блины, раскладывали их на скамейку или на пол, замечая свой блин, и выпускали собаку: по тому, чей блин она схватит первым, судили о скором замужестве (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Бостынь). Такого же рода гадания проводились со специально выпечеными коржками, булочками или просто хлебом (ПА-78, зап. автора, с. Глинное; ПА-75, зап. В. Супруна, с. Кочищи).

Идентичными были формы гаданий с петухом или курицей: девушки насыпали каждая по кучке зерна, выпускали петуха и замечали, чью кучку он клюнет раньше других (ПА-79, зап. автора, с. Озерск). Разнообразные формы гаданий с участием петуха, кур или собаки у русских приводит В. Смирнов (с. 41—42).

4. Выпечка специальных булочек, коржиков, пирожков, блинов, предназначенных для гаданий, — как и выпечка любого обрядового теста — сопровождалась нередко особыми ритуалами. Рекомендовалось, например, для замешивания такого теста принести воду из трех или семи колодцев.

На Украине для замешивания теста девушки приносили воду из источника во рту и затем выпекали специальные маленькие булочки для гаданий, так называемые «балабушки», или «кукилки» (Чубинский, с. 258; Маркевич, с. 22).

В словацких селах Горегронья для этой же цели надо было в полночь набрать воды из ручья в рот, возвращаться, не оглядываясь, стараясь, чтобы никто не увидел, донести воду до дома во рту, замесить на ней тесто и испечь маленький коржик, затем вернуть его в мужские брюки и положить на ночь под подушку — тогда приснится жених (Horehronie, s. 279).

В Полесье выпекали особые, очень соленые пирожки, съедали их на ночь, чтобы вызвать жажду и увидеть во сне, что жених приносит девушке воды напиться (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Бостынь; ПА-77, зап. автора, с. Луково). Этот тип гаданий известен также карпатским гуцулам (Шухевич, с. 270) и на Украине (Чубинский, с. 259, Маркевич, с. 24). Вода играет вообще особую роль в гаданиях о замужестве, но об этом еще придется говорить дальше.

О роли блинов и кутьи как поминальной обрядовой пищи мы уже вкратце упоминали; эта роль оставалась весьма ощутимой, судя по материалам, еще в XIX — нач. XX вв. и сохраняла отчетливую связь с поминальными обрядами и с культом предков. Интересные восточнославянские данные о поминальной функции первого блина в масленичной обрядности приведены в работе В. К. Соколовой «Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов». Так, в Калужской обл. первый блин, испеченный на масленицу, клали на божищу «для родителей», или относили на погост (Соколова, с. 48).

В Пензенской губ. обычай печь блины сохранился и в погребальной обрядности, причем первый блин клали на грудь покойнику, а затем перекладывали его на окно, где он оставался до выноса тела (Зеленин. Описание, вып. II, с. 984).

Известно, что у многих народов первый (реже — последний)⁴ блин, кусок, первая ложка еды, первый хлеб при выпечке или первое, что уродилось в хозяйстве, — жертвовались духам-опекунам⁵. Следы этих верований сохранились во многих календарных и поминальных обрядах, а также в цикле магических действий и в гаданиях.

Например, у всех славян известен был обычай: на поминальном обеде после похорон первую ложку кушанья и первую чарку водки выливать на стол (под стол, в угол, за окно, подбрасывать вверх), предназначая их незримо присутствующим душам умерших. Точно так же поступали перед рождественским или новогодним ужином.

В Вологодской губ. при переходе в новый дом первый ломоть хлеба, отрезанный за первым обедом на новом месте, зарывали в землю на вышке в правом углу над избой, приговаривая: «Кормильчик, кормильчик, приходи в новый дом хлеба здесь кушать и молодых хозяев слушать» (*Зеленин*. Описание, вып. I, с. 203). Свидетельство об обычае зарывать в углы нового дома горшки с пищей сохранилось в Силезской рукописи XIII в. (известной под названием «Каталог магии Рудольфа») настоятеля монастыря цистерсов в Рудах, который давал рекомендации искоренить «сатанинские» обычаи местного населения, причем составитель этих гневных обличений прямо указывал, что делалось это для «опекунов дома» и что, кроме углов, особенно почиталась печь и запечье, куда тоже бросали часть пищи, чтобы задобрить духов (*Karwot*, s. 28).

На территории Краковского воев. еще в начале XX в. фиксировался обычай выделять от «рождественского борща» часть для душ предков и, обнося его в миске вокруг дома, выливать на каждый внешний угол по ложке (*Wisła*, t. XVIII, 1904, s. 528). А в селах Дисиянского пов. на Вилешчине накануне дня св. Андрея перед ужином выкладывали ложку кутьи за окно «веря, что души умерших прилетают с дуновением ветра...» (*Orli Lot*, R. XIX, 1938, s. 157).

Действия с выделением пищи для умерших предков и охранителей дома в результате длительной эволюции стали весьма многообразными — от простого подкладывания ее в определенные места (на божницу, за окно, за печь, в углы и проч.) или выбрасывания в воду, в колодец, зарывания в землю, — до скормливания скоту, собаке, птицам, раздачи нищим и т. д.

Большая часть этих способов «кормления» сохранилась в формах гаданий.

— В словацких Низких Татрах на Рождество девушка выносила первый испеченный блин и клала его к внешнему углу дома, утром проверяла, если он исчезал, предсказывалась свадьба (*Slovensko*, s. 1012; *Horehronie*, 278).

— В некоторых селах Западной Словакии вечером, накануне св. Яна, девушки выдалбливали голый пяток в земле ямку и клали в нее сахар или хлеб. Утром шли смотреть: если еда оста-

валась нетронутой, значит девушке быть старой девой, если все исчезало, это предвещало смерть, если же на куске находили муравьев, это сулило замужество за молодым парнем, а если птицу — то за вдовцом (*Čsl. vl. s. 579*).

— В Полесье выносили свеженпеченный рождественский хлеб — «бувало, шче хлиб печуть да выносять на двир ночю, залышають на двори: якшчо зпикне до рана — педобрый знак, якшчо залышитя — пуйде дивка замуж» (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

— Девушки выкладывали парами зерна ржи на окно, загадывая на себя и на суженого, утром смотрели: если зерна остались нетронутыми — перемен в судьбе не ожидалось, если же исчезло только одно зерно — предстояло замужество (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Бостынь).

Сходного типа гадания бытовали у русских Костромского края: в «чистый четверг» резали хлеб кусочками и выкладывали их за окно, каждый из домочадцев замечал свой кусок — чей пропадет, тот не жилец (*Смирнов*, с. 44). Или иначе: когда садятся ужинать, то берут ломти хлеба и первый кус (т. е. что откусишь) кладут за окно, причем каждый кусок посыпается жженой солью (там же, с. 44).

Приведенные способы гаданий по хлебу очень широко известны у всех славян при строительстве дома (в частности, при выборе места для строительства).

Наконец, такую, выделенную для душ пищу съедали сами в особой обрядовой обстановке (что тоже можно считать пережиточными формами древних жертвоприношений), определяя по разным звукам, откуда ждать сватов, в какой стороне живет жених:

— с первым блином выскакивали девушки на «сметник», на крыльцо, за ворота и там съедали его, прислушиваясь — откуда донесется собачий лай (ПА-78, зап. автора, с. Свирицевичи).

— вечером на Новый год, когда варили колбасу, девушка хватала кусок, выскакивала на крыльцо, ела и прислушивалась (ПА-77, зап. автора, с. Луково);

— с краюхой хлеба выбегала девушка на «смалище» (место, где обжигали кабана, зарезанного к Рождеству) и там ела ее, одновременно прислушиваясь к разным звукам (*Богданович*, с. 87).

— в Мозырском Полесье был записан П. В. Шейном особенно интересный по подбору значимых деталей вид гаданий: берут первый испеченный блин, выметают избу, сор кладут на печную заслонку и несут на «сметник», где становятся на заслонку с сором, едят блин и в это время прислушиваются к лаю собак (*Шейн*, с. 41). Здесь характерно сочетание целого набора показательных элементов: первого блина, заслонки (как печного атрибута) и мусора. О роли последнего элемента нам еще придется говорить подробнее, рассматривая гадания с мусором.

Таким образом, описанные действия, совпадающие по форме с многочисленными гиластическими обрядами, направленными на задабривание умерших предков (или нечистой силы), можно попытаться объединить единой семантикой, связанной с представ-

лениями славян о посредничестве душ предков в предсказаниях судьбы. Эти представления не фиксировались в чистом виде в этнографических материалах XIX—XX вв., но они могут быть восстановлены в результате анализа большого количества обрядов и поверий и подтверждены немногочисленными историческими свидетельствами. Например, Ч. Зибрт указывает, что в чешских церковных формулярах, направленных на искоренение языческих обычаев, есть запрет «вызывать души умерших для предсказаний будущего», а в Поучении Бурхарда из Вормации (XII в.) упоминается свидетельство о том, что «на могилах и местах сожжения трупов люди приносили жертвы, в надежде получить известия о своей предстоящей судьбе» (Zibrt, с. 13). Такого же рода свидетельства есть у Прокопия Кесарийского о славянах, что они «поклонялись рекам, нимфам и некоторым другим духам, которым точно также жертвовали, и притом гадали о будущем» (Гальковский, т. 1, с. 274).

II

Теперь рассмотрим группу гаданий, так или иначе связанных с водой. Существует большое разнообразие способов гаданий с водой, но есть основания предполагать, что все они развились на единой основе — установления контактов с миром умерших предков.

На «огромную роль воды в славянских гаданиях... причем трудно объяснимую» обратил внимание К. Мошинский (*Moszyński*, s. 368—369).

1. Наиболее простыми по форме ритуальными действиями отмечены гадания, во время которых следовало просто смотреть в воду, чтобы увидеть облик суженого. Для южных и восточных славян было характерно хождение для этой цели к источникам, рекам, к проруби. В. Смирнов приводит варианты такого типа из Костромского края: ходят на проруби накануне Крещения, смотрят в них — как заплещется вода, можно лицо суженого увидеть (Смирнов, с. 63). Часто фиксировались такие гадания с приговором: «На Новый год ходят на прорубь и смотрят в воду, говоря: „водяные, сбегайтесь и смущайтесь, наши суженые приходят за водой на реку“» (там же, с. 63).

Западнославянские формы этих гаданий чаще основаны на действиях с водой, принесенной из источников или колодца в дом. В Словакии в период от св. Люции до Рождества было в обычае среди девушек наливать каждый день повенному свежей воды в ведро или в горшок, а затем на Рождество после возвращения из костела — посмотреть в эту воду, чтобы увидеть в ней жениха (Čsl. vl., s. 574).

По-видимому, на этой же основе — отражение в гладкой поверхности — развились и варианты гаданий с зеркалом, известные очень широко как у славян, так и у других народов Европы⁶. В отдельных вариантах сохранилась еще первоначальная связь с водой. Например, в одном полесском гадании этого типа девушка

в полночь должна была смотреть сквозь стакан с водой в зеркало при пламени свечи, пока не увидит своего суженого (ПА-76, зап. Ю. И. Смирнова, с. Рубель). Или в другом варианте, где девушка залезла на печь и с нее смотрела в таз с водой, стоящий на полу (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

По многочисленным свидетельствам информаторов в Полесье, гадания с зеркалом считались наиболее опасными. При этом следовало раздеться, лечь на печь (а перед тем уже с самого ужина ни с кем не разговаривать), смотреть в зеркало до часа ночи, а как покажется кто-нибудь в зеркале, тотчас его перевернуть вниз; «с зеркалами у нас гадать боялись, опасно это очень», — добавила рассказчица (ПА-78, зап. автора, с. Сварицевичи).

Если для русских были характерны гадания с зеркалом в бане, в погребе, в пустой избе, то для Полесья более типичной оказалась связь с печью: «Як дивчына хоче гадать на шчодрыка, то вквэ з вечэри до нікóго не баэ, пнсля вечэри лóстро бере, лнзе на пнч н дбывтыся ў люстро до нчн... Пэрш здалéка покáжецця, а ў двапáдцят годн мўсыть покáжецця н подáе руку, а вона люстро зразу перекнне н руки назад — бо схопыть...» (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

В других вариантах подчеркивалось, что зеркальце ставили на «прыщечку» и открывали дымоход (ПА-77, с. Луково, зап. автора). Часто при этом предостерегали, что можно «побачыць сатану», «нечыстогó». Иногда сообщали, что опрокидывать зеркальце надо только в случае, если покажется изображение «бабы»: «если угляньнешь бабу — то закрьй сразу (зеркало), а то прыйдэ да задáвить... н задáвлювало, хто не закрье... А так, точно, кого увидншь — за того й взамуж выйдешь...» (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Бостынь).

Сложные варианты гаданий с зеркалом, водой, обручальным кольцом приведены у В. Смирнова, когда девушка опускала в стакан с водой кольцо и направляла зеркало так, чтобы видно было кольцо, при этом говорила: «Суженый-ряженный, покажись мне в обручальном кольце» (Смирнов, с. 62).

2. Общеизвестно, что одной из популярных основ гаданий считались вещие сны, которые старались вызвать определенными ритуальными действиями, в частности подкладыванием под подушку обрядовой пищи. Одним из таких способов вызвать вещий сон о суженом был обычай ставить сосуд с водой на печь под кровать или у изголовья вблизи спящего. Причем характерной была следующая деталь: сверху на сосуд клали поперечную палочку, прутик, щепку, соломинку, называемую обычно «мостом». Такой тип гаданий с водой был очень популярным в Полесье:

— «воды в стакан наливали, «клядочку» яку зверху — н под кровать ставлялы, хто прысннтся, тот н жннх» (ПА-78, зап. автора, с. Глинное);

— «на багáту куттё гадали... сестра налнла стакан воды, зверху палочку положнла н поставнла под кровать. Калн снацца: прыйшоў хлопец, такн черненькн н черз кладку переводнт —

у том году за него замуж пошла...» (ПА-75, зап. В. Супруна, с. Загаты).

Так же поступали в Костромском крае: делали из веничных прутьев «мостик» над чашкой воды и ставили под кровать, говоря: «Суженый-ряженый, переведи меня через мост!» — должен был присниться жених, переводящий через реку (Смирнов, с. 58).

Популярны гадания этого типа и на Украине: на тарелку с водой клали несколько соломинок в виде мостика и ставили под кровать, чтобы приснился суженый, переводящий невесту через мост (Маркевич, с. 21; Чубинский с. 258; Киев. Стар., т. 23, кн. XI, с. 78)

Иногда вместо лучинки фигурировал гребень, который клали на стакан с водой и так же ставили под кровать (ПА-78, зап. автора, с. Свирицевич). Соответственно и представления о вещем сне обрастали новыми деталями, т. е., кроме «перевода по мосту», должно было присниться, что жених умывается этой водой и причесывается этим гребнем: «Гребеня брали у червоний пояс з вбўны вмотували, да ложки пуд подушку, да кубочок воды ставлялы, трысочку зверху... прыснўтыся, што молодець переведе через муст через воду и тою водою умўеться, и тым гребенцём зачўеться и поясом пудперўкеться... (тот и станет мужем)» (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

Известны многочисленные варианты русских гаданий, где, кроме воды, у изголовья укладывался целый туалетный набор — мыло, полотенце, пояс, гребень — и перед сном произносился традиционный приговор: «Суженый-ряженый, приди, умой меня, причини меня, опояшь меня» (Смирнов, с. 56—57).

К. Мошинский называл этот вид гаданий типичным для восточнославянской традиции (Moszyński, s. 371). Однако близкие формы такого же гадания известны и у южных славян. В западнославянском материале гадания этого вида почти не фиксировались, однако сохранилось редкое свидетельство в «Каталоге магии Рудольфа» (XIII в.), о котором мы уже упоминали. В разделе «О чародействе девиц и жен неразумных» говорится: «Готовят воду и вместе с гребнем, овсом и куском мяса ставят со словами: приди, сатана, искупайся, причисься, своему коню дай овса, ястребу мяса, а мне покажи мужа моего» (Karwol s. 24). Обращает на себя внимание традиционный приговор, основанный на формуле «задабривания» духов (или нечистой силы), широко известной в цикле гиластических обрядов, — «вот тебе это, а мне сделай то». Такие формулы записывались, например, у русского населения Сибири как обращение к домовому для умиловивления: в чистый четверг хозяйка специально для домового пекла три маленькие булочки, которые хозяин относил на задний двор и клал в укромное место с приговором: «Дедушка-суседушка, на хлеб да соль, а мне дай здоровье» или «Матушка-суседушка, кладу тебе хлеб да соль — береги мою скотинушку» (Новоселова, с. 77).

В приведенном средневековом варианте наличие воды сочеталось, во-первых, с мотивом «кормления-задабривания», а во-

вторых — с умыванием. Однако эта последняя деталь — несмотря на относительную древность источника — все же должна, по-видимому, рассматриваться как эволюционно более поздняя, заменившая первоначальное представление о воде как о стихии, через посредство которой можно связаться с миром умерших.

Известно, кроме того, что мотив «переправы через воду по мосту» давно трактуется как символ брака, и, действительно, славянский фольклорный материал это подтверждает⁷. Однако по-прежнему не ясно, каким образом представления о браке оказались связанными с водой. Летописные источники и многочисленные обличительные церковные запреты постоянно упоминают обычай совершать браки у воды. В «Слове Григория Богослова» (XIV в.) упоминается, в частности, что «водят невесту на воду, дающе замуж и чашо пють бесом и кольца мечут в воду и поясы...» (Гальковский, т. II, с. 35). Последняя деталь позволяет предположить, во-первых, что к воде ходили, чтобы совершить какие-то действия, близко сходные с гаданиями (ср. роль колец и поясов в девичьих гаданиях), а во-вторых, что подразумевалась при этом связь с нечистой силой (или с душами умерших) — «чашо пють бесом».

Если верны предположения К. Мошинского, трактующего мотив мифической переправы через воду как способ связи с потусторонним миром (Moszyński, s. 372), то перед свадьбой, как и перед всяким серьезным предприятием, могли ходить к воде для выяснения, будет ли этот союз одобрен умершими предками, или чтобы просить их благословения. В этом случае истоки большинства гаданий с водой можно было бы объяснить поисками контактов с душами предков, способных якобы предсказать будущее.

По-видимому, изучение под этим углом зрения многочисленных обрядов с водой у славян и других индоевропейских народов помогло бы раскрыть и подтвердить эту связь. Весьма показателен, например, обычай сербов и черногорцев «лить воду в память об умерших» в «великий четверг», когда женщины наполняли водой из реки сосуд и выливали ее обратно, при этом называли имя каждого покойника, которому она предназначалась, потом закигали прикрепленную к палочке свечу, воткнутую в калач, и пускали по течению реки. Считалось, что чем дальше проплывет горящая свеча, тем больше воды получат покойные⁸ (Весенние пр., с. 257).

Вообще представления о том, что через проточную воду можно переслать что-либо умершим, широко известно многим народам⁹.

3. По-видимому, на этой основе развились способы гаданий с обрядовым хлебом и другой пищей, бросаемой в воду. Эта группа примыкает к ранее рассмотренному типу «кормления-задабривания».

В словацких селах р-на Верхнего Спиша на щедрый вечер до ужина девушки приносили воду из источника, а во время ужина бросали в нее поемному от каждого блюда, делалось это с магической целью — чтобы скорее выйти замуж (Horváthová, s. 486). В источнике не указано, как в дальнейшем использовалась эта вода с пищей.

Популярными были гадания по хлебу на воде в Полесье. Так, в Брестской обл. был записан следующий вариант гадания на реке: «Моя мачуха рассказывала, як брат да хотел дивчину брать, а воны не давали... Так узяла его мати спекла такис две булочки — это на Новый год, на Щедрець — вона тые булочки да на воду пустила: як вода иде, в котру сторону бегыт, вот шчоб тые булочки шли пара разом, а як не пойде, па-пид берег стане, да перевернется — помре. Вот тые булочки спекла и пустила водою, пльвылы (воны) трохы, а барышни булочка — к берегу, да стала и перевернулась. Так воны па его, па сына, у крык: Не бяри ее, вона недолговечна, серед жызни остапешся вдовцем. Вип не повірыў, узял ее, пожыл трохы — праўда, померла...» (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Бостышь).

В других вариантах гадали на воде, принесенной в дом: «Девушки набирали ведро воды из колодца, бросали туда кусочки хлеба и следили за ними — потонувший кусок предвещал смерть» (ПА-76, зап. О. Щупловой, с. Новый Двор).

Такой же формы гадание со специально выпеченными булочками, которые пускались в таз с водой, описано Д. Г. Булгаковским как гадание невесты перед свадьбой (*Булгаковский*, с. 15).

В Мозырском Полесье девушки бросали щепотку кутьи в миску с водой: если зерна кутьи всплывут, а не потонут, то это предвещало замужество (Wisła, t. V, 1891, s. 511). Подобным образом гадали в селах Словацких Бескидов: на св. Андрея девушки раздобывали шапку женатого мужчины, ею набирали речную воду из 9-ти разных мест по течению и затем из 9-ти колодцев; дома в эту воду по очереди бросали несколько зерен жита, если зерна всплывали, ждали скорой свадьбы (*Slovensko*, s. 1008).

4. Кроме гаданий с хлебом и зерном, очень популярными у славян, были способы гаданий с венками и свечами, пускаемыми на воду. В Южной Чехии девушки под Новый год пускали на воду скорлупки орехов с маленькими свечками, загадывая при этом на себя, на жениха, на соперницу, и следили, как они плавают (*Vančík*, s. 14).

В Полесье такой способ гаданий со свечами на воде назывался «колотыты свічкы»: девушка делала подставки для двух свечей (на себя и суженого), пускала свечи в таз с водой и осторожно водила ножом или ложкой в воде, наблюдая, как свечи будут плавать: если они сходятся вместе, то это к замужеству («колотыты свічкы кóжны вéчур, дві неділи... у світны вечера» — ПА-79, зап. А. Топоркова, с. Речица). В Брестской обл. был отмечен вариант этого гадания, включающий магический прием: если в процессе гадания свечи сходились и плавали парой, то девушка тут же умывала лицо этой водой и затем выливала воду из таза на дорогу («там, де люде хóдять...» — ПА-77, зап. автора, с. Орехово). В Новоградволыньском у. после гаданий этого типа воду рекомендовалось вылить обратно в ручей (*Чубинский*, с. 259). Особенно популярным у славян был способ гадания по венкам, пущенным на воду.

Центральным моментом проводимых в Варшаве в настоящее время массовых суботковых гуляний является впечатляющее зрелище пускапия по Висле поздно вечером зажженных свечей, укреплешных на венках. Об этом регулярно сообщают варшавские газеты под заголовком «Традиционные венки на Висле». Наиболее часто гадания с венками практиковались в цикле купальской обрядности. У русских гадали таким образом также в Семик и на Троицу. Например, в Рязанской губ. девушки клали венки на воду, умывались водой, взятой из середины венка, а затем бросали их подальше от берега (*Соколова*, с. 192).

В Словакии (р-н Верхнего Спиша) гадали с венками, сплетенными из розмарина, в день св. Катерины: их бросали все вместе в реку, и в таком порядке, как они плыли по течению, дожны были выходить замуж сами девушки. Если чей-нибудь венок зацепился или попал в водоворот, то владелице его предсказывалась смерть (*Horváthová*, s. 485). В р-не словацкого Горегронья при этих гаданиях считалось, что кто из девушек сумеет дальше забросить свой венок в воду, та раньше всех выйдет замуж (*Horechonie*, s. 285).

Интересно, что во многих местах этот способ мог заменяться забрасыванием венков на деревья. Так гадали в мазурских селах Польши, причем считалось, что если венок зацепился за ветку с первого же подбрасывания, то это предвещало замужество в течение ближайшего года (*Szyfer*, s. 66). В Словакии (р-н Белых Карпат) девушки на св. Яна забрасывали венки на яблоно или в воду, в последнем случае следили, в каком направлении он поплывет — в ту сторону предполагалось выйти замуж (*Popňasko*, s. 303). В некоторых районах Чехии и Словакии вешанье венков на деревья считалось магическим актом, влияющим на замужество (*Václavík*, s. 71).

Забрасывание в Иванов день венков на деревья, на крыши домов, на рога животных — в качестве гаданий — известно также в Болгарии, у народов Югославии, в Румынии (Летне-осенние пр., с. 211, 230, 25 и др.).

Особенно интересны свидетельства о гаданиях с венками, когда их забрасывали в огонь, отмеченные А. Сержпутовским в Полесье: «дзеўкі бегуць (к купальскому костру), каб хучыэй укінуць у вагонь свае венкі. Чый венок хучыэй згарыць, тая дзеўка скарыэй усіх выйдзе замуж» (*Сержпутовскі*, с. 103).

Случай такой замены в действиях с венками (бросание в воду и сжигание) напоминают уже отмеченный в специальной литературе параллелизм некоторых обрядов купальского цикла, связанных с сожжением в огне и потоплением в воде¹⁰.

5. Связь и противопоставление воды и огня ощущается и в следующем, довольно редком способе гадания — бросание в воду разогретых угольков или камней. Он был описан в «Каталоге магии Рудольфа» следующим образом: «При помощи пяти камней узнают, кто будет их мужем, — дают мужские имена каждому камню и разогревают их в огне, а когда они немного остынут

бросают их в воду. Если какой-нибудь из камней издает шипение или треск, то это указывает на избранника» (*Karwot*, s. 24).

Подобным образом гадали еще в начале XX в. на святках в Петроградской губ.: камни с банной каменки бросали в прорубь: если камень тихо пойдет на дно, будет добрый мужик, если же с всплеском, то сердитый (*Зеленин*. Описание, вып. III, с. 1062).

По уголькам, взятым из своей печи и пущенным на воду, гадали в рождественские вечера в Польше (*Wisła*, t. VI, 1892, s. 646).

Однако гораздо чаще этот способ гадания фиксировался в знахарской практике при лечении «сглаза» или испуга, когда надо было определить, кто сглазил ребенка (мужчина, женщина); в ведро воды бросали три кусочка хлеба и три тлеющих уголька, если потонут сначала угольки, то «сглазил» мужчина, если хлеб — то женщина; в зависимости от этого больного следовало обтереть брюками или юбкой, намоченной в этой воде (*Kolberg*, t. VII — *Krakowskie* — 3, s. 93; *Wisła*, VI, 1892, s. 202; *Horehronie*, s. 309; *Čsl. vl.*, s. 586).

Таким же образом лечили «от испуга» в Полесье: брали 4 уголька из своей печи¹¹ и пускали один за другим в сосуд с чистой криничной водой, затем этой водой обмывали больного (*Богданович*, с. 161).

Все действия с забрасыванием в проточную воду пищи и различных предметов (венков, свечей, угольков и др.) рассматриваются обычно этнографами как следы древних жертвоприношений. Постепенное разрушение этого смысла привело к развитию нового способа гаданий, ставшего очень популярным у восточных и южных славян, при котором девушки бросали в ведро с водой свои кольца (и др. предметы), а затем вынимали их оттуда под специальные обрядовые песни с предсказаниями будущего.

6. Следующая группа гаданий, которую мы рассмотрим, не связана непосредственно с водой, но в ней присутствует мотив «колодца», и по многим признакам она примыкает к группе гаданий с водой: на стакан с водой, который ставили на пол под кровать, клали не поперечную палочку-«мост», а «квадратик» из прутьев и, ложась спать, ожидали увидеть сон, что придет жених брать воду из этого «колодца» (*ПА-75*, зап. автора, с. Ясинец). В другом варианте стакан с водой вовсе отсутствует, а «квадратик» из палочек (часто — из прутьев веника) клали прямо под подушку, приговаривая перед сном: «Хто мяне любить, дак прыйдзи у мой колодець вады брать» (то же). В. Смирнов приводит пример такого же типа из Костромского края, в котором делается модель «колодца» из лучинок или прутьев, а внутри ее ставится наперсток с водой (*Смирнов*, с. 29).

Для некоторых форм гаданий этой группы характерна символика «замыкания колодца на замок», широко известная восточнославянскому материалу. Большое количество вариантов с «замыканием колодца» (обычно символическим) известно у русских. Иногда «запирают» ведро с водой, оставленное на ночь под кроватью (т. е. замок вешают на дужку ведра) (*Смирнов*, с. 29).

В Полесье девушки собирались для коллективных гаданий в специально избранную для этой цели хату и делали посреди модели колодца из дров или палочек (высотой см. 60), возле которого затем гадали:

— иногда ставили в этот «колодец» ведро с водой, замыкали его замком и ложились спать; должен был присниться жених, пришедший к колодцу за водой (*ПА-79*, зап. А. Топоркова, с. Речица);

— в других вариантах долго смотрели в этот «колодец» («... дивляцца ў колбедзе з дроў, тожэ, кажуть, молодэць покажуецца... потым замыкають») (там же);

— «крайкэ (пояса) ў переднік кладуть: скілько дэвушэк е, стількі крайкэ, так оны паліають (трысуть) іх»; чей пояс выпадзе из передніка первым, та дэвушка первой выйдзе замуж. Затем «тыі крайкэ збірають, колбедзе рблють и теі крайкэ ў колбедзе кладуть» (там же):

Некоторые гадания с поясами мы рассмотрим ниже, здесь существует венна лишь связь с «колодцем».

В Полесье же был записан и вариант гадания с замыканием реального колодца: «На шчбдрыка треба з восьмі колбедзіў набраць вады, а з дев'ятого вже не беруть, а замыкають замком, да у 12 годын почи прыходять по воду. Як иде (диўка), а жених уже стоить ля колбедзея, одмукае того колбедзея и тигне вже руку по ведро, — тогда треба ведро перевернуты, самўй вливо обернуцься и не оглянуцься — утिकाць...» (*ПА-79*, зап. автора, с. Озерск).

7. Как разнообразность гаданий, основанных на действиях у колодца, следует рассматривать и обычай «сеять» у колодца семена конопли, льна или другого зерна. Этот вид гаданий практиковался чаще всего на св. Андрея и чаще других сопровождался приговором.

Его можно признать одним из наиболее популярных для Полесья: «С конопелью гадали — кругом колбедзея сеяли: Сею-сею конопельки, зеленые-зелененьки, дай боже знати, с кем на шлюбe ўстати... После никому не говорить (ничего), лечь спать — присниться жених» (*ПА-76*, зап. О. Щупловой, с. Бостынь).

Часто этот способ основывался не на споведании, а на заглядывании в колодец или в ведро взятой из колодца воды, чтобы увидеть облик суженого: «На Андрия брали дивчата жыто, йшли до крыныци, казалы: Андрию-Андрию, я на тебя жыто сию. Я хочу знаты, з кым буду жыты. — Покажеться жених у води» (*ПА-79*, зап. автора, с. Озерск); «Жыто сіялы ля колбедзея на Андрия, у дванадцять часоў треба було йты за водою и узять жыта... Набере воды, сие жыто, каже: Андрию-Андрию, я на тебя жыто сию, да хочу знати, з кым буду збырати. Так казаты три раза — дак покажеться (у води) жених» (*ПА-79*, там же). В редких случаях отмечалось, что на св. Андрея девушки кричали в колодец: «Агу! доля моя!» — чтобы «доля» отозвалась, — и прислушивались к эху (*ПА-79*, зап. А. Топоркова, с. Поворск).

Иногда такие гадания практиковались под Новый год, и тогда

в приговорах фигурировало другое имя: «Святѣе Васілле, сию симне. Позволь, боже, того ў снѣ витаты, з ким буду вик коротаты» (ПА-73, зап. Ф. Д. Климчука, с. Симоновичи).

«Бере сімэль (семена льна), под пич сыпле да й говорыть: Васіле-Васіле, я на теб'я леп-зілля сию, сию семенёю, шчоб пошла твоею сльдбю. Шчѣдрык шчѣдрыса — мылий прыснѣса» (ПА-78, зап. автора, с. Сварицевичи).

Кроме приведенного выше варианта, где «посевание» происходит не у колодца, а в хате у печи («под пич сыпле»), обращают на себя внимание еще такие, в которых местом действия является «сметник»: «На Андрѣя конопель насыпнем у черенок, идем на сметник: — Андрѣю-Андрѣю, я на тебе конопля сею, прыснѣса у снѣ, з ким буду веснѣ! Далѣ — «Гу-у» и слушаем (с какой стороны будет слышен лай собак)» (ПА-78, зап. автора, с. Глинное).

В некоторых вариантах специально замечают хату и с мусором идут «сеять коноплю»: «На Андрѣя дѣўка заметѣ хату, из сметям иде на сметник, сѣяты коноплю, кыдае то сметтѣ и каже: Андрѣю-Андрѣю, я на тебѣ конопля сею! Сукню яку до рук бере и тою сукнею борѣнить. Бигить додому, да з никым говорыты не можна, да на туо сукню лягае головою, да каже: Дай боже знати, з ким на шлюбѣ стати, — прыснѣты жѣных» (ПА-78, то же).

В таком виде варианты с «сеянием зерна» полностью отходят от группы гаданий, связанных с колодцем (с водой). Общим остается лишь действие с зерном. Это сближает рассмотренные формы с типом «кормления-задабривания», о котором нам уже неоднократно приходилось говорить. Как покажет дальнейший материал, использование мусора здесь не случайный элемент.

В некоторых украинских вариантах девушки сеяли коноплю, обходя в полночь (на св. Андрея) три раза вокруг хаты и приговаривая: «Я, святой Андрѣю, конопельки сию, дай же, боже, знати с ким весіллѣ грати». Или: «Андрѣю-Андрѣю, я на тебе конопля сию, а запаскою волачу, бо я замѣж хочу». После этого ожидалось, что суженый приснится этой ночью (Маркевич, с. 20; Чубинский, с. 257).

На Волыни были зафиксированы варианты посева коноплей у овина, причем семена эти следовало со дня св. Екатерины до св. Андрея носить в узелке за пазухой, а накануне дня св. Андрея после ужина девушка бежала к овину, там «сеяла» в молчании, и потом до самого утра пельзя было проронить ни слова, тогда ночью приснится жѣных (ZWAK, t. XI, s. 190).

В некоторых местах отмечались случаи реального посева семян в землю. В Житомирском у. на св. Андрея девушки сеяли около колодца лен, и каждая замечала свое место, чей лен весной скорее взойдет, та выйдет скорее замуж (Чубинский, с. 259). В с. Ивановка Херсонской губ. девушка накануне св. Екатерины завязывала в узелок конопляные семена и послала при себе до кануна Нового года, а ночью под Новый год несла его на ток, сеяла там и, снявши с себя юбку, волочила. Если весной это семя взойдет, то девушка будет счастливой (Киев. стар., т. 23, кн. XI, с. 62).

Известен этот тип гаданий также у карпатских гуцулов с традиционным приговором: на св. Андрея девушки вечером сеют лен в хате со словами: «Андрѣю! Лен на тя сию, дай ми боже знати, з ким ты буду брати», затем «заволочуют портками» и кладут их на ночь под голову: кто приснится — за того и замуж выйдет (МУРЕ, III, с. 51; Шухевич, с. 270).

Действия с посеванием зерна иногда распространяются и на те формы гаданий, которые строились на подслушивании у окна соседа: «Берут конопля или проса, бегут под чье-либо окно, там его высыпают и прислушиваются к разговору в пѣбе: слова «ступай», «идзи», «хутко» — к замужеству, а «садзиса», «аще рапо», «шочекай» — наоборот» (Шейн, с. 41).

Один из белорусских вариантов (с территории, примыкающей к Вилейской губ.) содержит интересную деталь: посевание коноплей (маком, житом) производили у колодца или — возле деревянной колоды (с такой замесой: вода — дерево мы уже встречались в группе гаданий с венками), причем действия эти сопровождалось традиционным приговором: «На святого Андрея конопельку сию!» (Orli Lot, r. XIV, 1938, s. 157).

В Словакии (р-п Горегронья) ритуал сеяния конопли практиковался в качестве магического действия: это делала девушка в день св. Андрея под окнами дома, где жил ее избранник, со следующим приговором: «Ондрѣю, Ондрѣю, конопе ти сею, дай ми боже знати, где я будут брати». Или с таким: «На Ондрѣя конопички сею, дай же боже, чтобы взшли, чтобы хлопцы до нас пришли». Если затем конопля давала всходы, то это обещивало девушке скорейшее замужество (Hogehronie, s. 276). Сходные действия отмечались в Словакии и в качестве гаданий (р-п Верхнего Спиша): «Брали девушки горсть семян льна и шли сеять их к павозной яме, говоря: «Ондрѣю-Ондрѣю, дай мнѣ знати, будем ли его сбратнѣ,— если в ответ на это слышался лай собак, то это предвещало замужество» (Hogváthová, s. 485).

Известна, кроме того, разновидность этого типа гаданий, где зерном обсыпали постель (или около постели, под кровать) в расчете на вещей сон о суженом. Приговорные формулы здесь, как и во всей апализируемой группе с «посеванием», обычно обращены к св. Андрею. В словацком варианте девушки «сеют» семена льна на постель и говорят: «Сею льняное семя, поздравляю святого Андрея, чтобы дал мнѣ знати, с кем я буду в этом году сидеть рядом» (Bednárik, s. 35).

У поляков (Жешовское воев.) обсыпание зерном постели на Новый год или на св. Андрея считалось магическим актом, обещивающим замужество (Karczmarzewski, s. 9).

В Полесье известны варианты с «посеванием» льняного семени под кровать: «На Андрѣя сімень сыплот пуд кровать, — Андрѣю-Андрѣю, я пуд тебѣ леп сию, покажи, Андрѣю, да мою падию — з ким я на шлюб стану» — тогда побачить во снѣ жѣных» (ПА-78, зап. автора, с. Сварицевичи).

Сходные действия у постели известны у русских. В Костром-

ском крае гадали на Новый год или на св. Андрея с овсом: «Около постели одна девушка встает, а другая кругом ее овсом обсыпает, первая говорит: суженый-ряженый, приезжай ко мне боропить» (Смирнов, с. 57). В другом варианте сочетается сразу несколько известных элементов: «На ночь засевают рожью вокруг себя, кладут под подушку первый откушенный кусок хлеба в Новом году, строят из палочек под кроватью «колодчик» — сон сбудется» (там же).

8. Возвращаясь к гаданиям у колодца, рассмотрим еще редкий способ, записанный в р-не Белых Карпат на границе Моравии и Словакии. Мешалки (длинные деревянные ложки), которыми накануне Нового года пользовались хозяйки, готовя еду, девушки использовали для гаданий; для этого они во время приготовления еды подсовывали матери постоянно одну и ту же мешалку, затем выбегали с ней к колодцу и стучали ею по деревянному сруб — и прислушивались к звукам, долетавшим из колодца: если эхо отзовется сразу, то это сулило скорое замужество, если донесется двойное эхо, то девушка будет дважды выходить замуж (Ногіаско, с. 306).

По-видимому, свое магическое значение мешалка приобрела, в понимании исполнителей гадания, в результате ее соприкосновения с обрядовой едой. Значит, действие с ложкой здесь замещает уже известный нам акт «кормления» (вместо бросания пищи в колодец).

Вообще же ложки нередко использовались для гаданий, особенно о жизни — смерти. Так, в Полесье «на першу коляду» ставили готовую кутью вместе с хлебом «па покути», и все члены семьи втыкали свои ложки в кутью: чья ложка до утра упадет, тому предсказывалась смерть (ПА-78, зап. автора, с. Сварицевичи; ПА-76, с. Камень; ПА-79, зап. А. Топоркова, с. Речица).

Карпатские гуцулы гадали с ложками на Новый год следующим образом: хозяйки после ужина устанавливали на лавке ложки всех членов семьи («ідалом до гори»), прислонив их к стене, если какая-нибудь из них до утра упадет, хозяину этой ложки предсказывали смерть (Шухевич, с. 193).

В Польше широко распространено было поверие о том, что во время праздничного ужина на Рождество или Новый год упавшую со стола ложку не следовало поднимать, так как это случилось якобы при посредничестве незримо присутствующих за столом душ умерших предков (Bujak, s. 92).

Ложка, таким образом, символизировала, с одной стороны, акт «кормления» душ, а с другой — олицетворяла конкретного члена семьи, постоянно ею пользующегося. Интересны в этой связи представления о так называемой «видьмарской ложке», зафиксированные в Полтавском у.: так называли ложку, которой обыкновенно кушал старейший в семье, уже умерший предок мужского пола (дед, прадед), она очень высоко ценилась и часто была поводом для ссор между наследниками; считалось, например, что, прикасаясь ею к больному горлу, можно мгновенно вылечить ангину (Зеленин. Описание, вып. III, с. 1115).

В Краковском воев. рассказывали о том, что старые ложки (обычно деревянные) нельзя выбрасывать, а надо непременно сжигать: и тогда никакая беда не придет в дом (Kolberg, t. VII, s. 135).

Можно указать также на действия с подбрасыванием вверх ложек в задушных обычаях у русских на Семик и Троицу (Соколова, с. 186, с. 224) и на такие же действия как гадания: «В семик днем девицы завивают березку, плетут венки, которые одевают на нее, и варят общую кашу; после каши кидают через березку ложки, и куда та упадет черепком — оттуда и суженый» (Смирнов, с. 46).

К. Мошинский рассматривал гадания с ложками как действия, перенесенные из задушных обычаев, связанные с культом предков (Moszyński, s. 369, s. 398).

9. Из гаданий, лишь косвенно связанных с водой, остались нерасмотренными следующие формы, которые мы только назовем.

а) Популярным для западных славян был обычай варить на Новый год из специального теста галушки, в которые вкладывались скомканые листки бумаги с именами парней, когда какая-нибудь галушка всплывала во время варки, то по содержащемуся в ней имени гадали о женихе (Kolberg, t. V, s. 312; Horelronie, s. 276). В некоторых местах Словакии считалось, что варить их надо на огне, сложенном из поленьев, украденных в том дворе, где живет избраница (Horváthová, s. 485).

б) Почти повсеместно в Чехии, Словакии, Польше, во многих местах Украины и Белоруссии ставили в день св. Люции ветки вишни, черешни в воду, если она зацветет к Рождеству — это сулило замужество.

Довольно широко распространен этот тип гаданий в Полесье. Например, на св. Андрея девушки ставили ветки березы или вишни в бутылки с водой и следили: у кого она распустится раньше, та девушка первой выйдет замуж (ПА-79, зап. Топоркова, с. Речица). В других местах так же поступали в день св. Катерины: ставили ветку вишни в воду, если она распускалась до Нового года, то это предвещало замужество в Новом году (ПА-76, зап. Ю. И. Смирнова, с. Рубель). Иногда подобный вид гаданий не связывали с мыслью о замужестве: «На Андрія ставляли кілька ружочок вишні у воду, запачали на каякого з сьмні, чьи ружочки зацьвітуть — добрий знак, чьи ні — недобре, може й умре...» (ПА-79, зап. автора, с. Озерск).

В Зап. Словакии действия подобного рода практиковались как любовная магия: на св. Андрея девушки ходили в сад поломать веток вишни, причем говорили: «Черешенка-вишня, посветуй ты мне, за кого вийти замуж». После этого ставили ветку в воду, и если она зацветала к Рождеству, то этим обеспечивался успех в замужестве (Čsl. vl., s. 573).

Своеобразно усложнено было это гадание в некоторых селах словацкого Горегронья. На св. Катерину сажали девушки в горшок с песком ветки черешни или сливы и затем каждый день по-

ливали водой, принесенной из реки во рту. Зацветная к Рождеству ветка сулила замужество (Pogrebonie, s. 276).

Мы уже рассматривали варианты гаданий, в которых воду следовало принести из реки во рту для замешивания теста. Кроме того, известен случай одного словацкого гадания, когда девушки приносили также воду во рту к дому и брызгали ею на петли входной двери, после чего должен был присниться жених (Hogváthová, s. 492).

в) Менее популярным был способ, встречающийся в польских и словацких гаданиях, когда в новогодний вечер бегали к реке или ручью, захватывали со дна полную горсть гальки и, принеся домой пересчитывали: парный счет предсказывал замужество (Wisła, VI, s. 645; Horváthová, s. 487).

В украинских и белорусских вариантах со дна реки пытались ухватить не гальку, а какой-нибудь случайный предмет, по которому судили о будущем муже: черепок значил, что он будет гончаром, обрывок кожи — сапожником, и т. д. (Чубинский, с. 262). Это же гадание иногда совершали не у реки, а возле мусорной ямы («на сметнику»): на св. Андрея идут девушки на «смітник» и берут, не глядя, что попадется: соломинка предвещала мужа-хлебопашца, перо птицы — писаря, деревянная чурка — плотника, и т. д. (Киев. стар., т. 23, кн. XI, с. 63).

г) К числу наиболее широко распространенных у славян и других народов Европы можно отнести обычай лить в холодную воду олово, воск и затем по полученным фигурам предсказывать будущее. Трудно сказать, была ли здесь изначально вода мифологически значимым элементом, как в других гаданиях. К. Мошинский указывал на большую древность этого способа, о котором постоянно упоминают многие средневековые источники. По-видимому, этот прием формировался в тесной связи с некоторыми видами магии; сохранилось много свидетельств о применении его в знахарской практике при лечении «сглаза» или «испуга».

Таким образом, мы рассмотрели группу разнообразных форм гаданий, так или иначе связанных с водой. Перечисленные способы — обычай смотреть в воду, ставить возле спящего сосуд с водой, пускать на воду свечи, венки, хлеб, разогретые угольки, опускать и вынимать из воды различные предметы, зачерпывать со дна реки горсть гальки, а также многочисленные действия у реального колодца или его модели — подтверждают исключительную роль воды в девичьих гаданиях о замужестве. Сопоставление перечисленных форм с гаданиями типа «кормления-задабривания» и рядом сходных обычаев календарного и поминального циклов позволяет сделать предположение о первоначальной роли воды как сферы установления контактов с миром умерших предков, способных предсказать будущее (гадания) или повлиять на него (магия). По-видимому, решающим здесь было убеждение, распространенное у индоевропейских народов, о том, что водное пространство — граница между «тем» и «этим» светом. Раскрывая связь «заложных» покойников с водой, Д. К. Зеленин отметил,

что в народных представлениях вода — наиболее подходящее место пребывания нечистой силы (Зеленин, 1916, с. 81).

Интересно свидетельство А. А. Афанасьева о том, что, по мнению раскольников, «на водах почивает дух, которому они поклоняются не только над колодцами, но и в домах над чанами, наполненными водою» (Афанасьев, II, с. 210).

Можно предположить, что связь умерших предков с водной стихией проявилась бы более наглядно при анализе славянского погребального обряда с этой точки зрения. Показательны, например, следующие поверия, известные в Полесье, что после смерти душа погружается в воду, находящуюся в доме, поэтому домашние выливают всю воду на двор, пока в доме находится умерший, и самые сосуды, в которой была вода, переворачивают вверх дном (Булгаковский, с. 190; Зеленин. Описание, вып. I, с. 294).

На русском Севере был отмечен этнографами обычай «караулить душу» возле умирающего: кто-нибудь из родственников смотрел на стакан или чашку с водой, поставленную рядом; заколыхавшаяся вода означала, что душа вышла из тела (Зеленин. Описание, вып. II, с. 910).

Во многих местах восточнославянской зоны было в обычае в час смерти человека ставить у его изголовья сосуд, наполненный водой и вешать рядом полотенце (Зеленин. Описание, вып. I, с. 293; вып. II, с. 786, с. 868; вып. III, с. 1180). То же делали в поминальные дни, в частности сходные действия практиковались белорусами на Дяды: в Витебской губ. вывешивали за окно на ночь полотенце, на которое клали немного кутьи, кусок пирога и блин — все для дядов (Зеленин. Описание, вып. I, с. 137). В Полесье же фиксировалось, что после выноса покойника ставили на окно зажженную свечу, кружку воды и краюшку хлеба, которую на следующий день кидали в огонь или в реку (Зеленин. Описание, вып. I, с. 293).

Известно большое количество данных такого рода, мы упомянули о них лишь для сравнения со структурными элементами ряда гаданий. Например, в Витебской губ. был записан следующий вариант рождественского гадания: «Девушка ставит миску воды под кровать, вешает на спинку кровати полотенце и сторожит, — ночью должен прийти жених, умыться этой водой и обтереться полотенцем» (ZWAK, 1891, s. 228).

Подобное гадание отмечалось в Брестской обл., но фигурировала еще и кутья¹²: в канун Нового года девка ставила стакан воды «на покуть», туда же ставила и кутью, рядом на окошко вешала полотенце и ложилась спать, — должна увидеть во сне, что жених пришел умываться (ПА-76, зап. Ю. И. Смирнова, с. Рубель).

В некоторых селах Новоградволинского уезда девушки вывешивали на ночь через окно полотенце, приговаривая: «Сужений-ряжений, приходи, суди и утрись», — если к утру полотенце становилось мокрым, то это был верный знак к скорому замужеству (Чубинский, с. 261).

Возможно, что именно через посредство традиционных форм га-

даний о замужестве, связанных с водой, и в результате длительного эволюционного развития символика воды, мотив «перехода через реку по мосту», бросание венка или кольца в воду и др. приобрели устойчивое осмысление, связанное с браком. Интересны в этой связи способы любовной магии, совершаемой у воды. Их полезно было бы рассмотреть отдельно. Здесь мы приведем лишь несколько примеров.

В Западной Словакии на Пасху девушки, у которых еще не было ухажеров, шли до восхода солнца к реке, входили в воду так, чтобы стать лицом к востоку, и в ту минуту, когда появлялись первые солнечные лучи, начинали поливать себя водой, приговаривая: «Водичка, чистая, быстрая, откуда пришла? От пана Иезуса Христа. Я тебя беру правой рукой, пятью пальцами, шестой ладонью, чтобы все молодцы и музыканты пришли за мной» (Čsl. vl., s. 578).

В Польше у татранских гуралов магия у воды обычно была приурочена ко дню св. Люции (13.XII), причем сочеталась со стиркой белья, во время которой девушки тихо приговаривали:

Не стираю я это белье для себя,	Если вы за водами —
А созываю добрых людей и молодцев	Переправьтесь с веслами,
к себе.	И, как капли воды с этого белья
Если вы за горами —	стекают,
Пробейтесь топориками,	Пусть так молодцы ко мне прибегают.
Если вы в зарослях —	(МААЕ, т. I, 1896, s. 384—385)
Прокопайтесь мотыгами,	

Интересный пример магии для «избавления от страстной любви» был записан в Нижегородской губ. (Балахнинский у.): «Ходят по три утра на «спорную воду» (где вода с противоположных двух сторон стекает в одно место), спускают с себя в воду пояс, не развязывая его, и берут из образуемого поясом кружка воду, но не ладонями, а «затылками» оных, плещут себе на лицо, потом прочь от себя, и такое умывание повторяют каждое утро до трех раз. Умывшись таким образом и взявши пояс, уходят домой, не оглядываясь назад» (Зеленин. Описание, вып. II, с. 750).

Здесь уместно напомнить еще раз свидетельство источника XIV в. о том, что «водят невест на воду... и кольца мечут в воду и поясы».

На особую роль поясов в любовной магии указывает и «Каталог магии Рудольфа» (XIII в.) — «насчет будущих мужей своих чинят разные чародейские способы: то поясы свои вешают на плотах, то ночью те самые поясы подкладывают под себя — и на ночь не молятся и ни с кем не говорят» (Karwot, s. 24).

В Полесье известен следующий способ гадания с поясами: девушки укладывали свои пояса, туго скрученные, в долбленое корытце и все вместе подкидывали это корытце, пока не вылетит чей-то пояс («крайкы завьнутъ, кладуть ў но́чбуку, да палають: чья вы́лететь пер́ша, та вы́йде скорі́ш замуж»). — ПА-77, зап. автора, с. Орехова).

Точно такой же способ гаданий, но не о замужестве, а о жизни — смерти записан был в Моравии: «Все домочадцы складывали свои пояса в корыто («davaji na pesku») и затем слегка подкидывали («orálaji») их вверх в этом корыте: чей пояс первым вылетит — тот вскоре умрет» (Sušil, s. 662).

Интересная разновидность этого гадания, связанного с печью, была записана в Полесье: «Дівчата беруть крѳкы и одна дівчина берѳ вылазить за кѳмын и бере крѳкы за пын (в подол)... вона починає полѳты (трясти) тыі крѳкы и чия пер́ша выпаде, та дівчина выйде замуж раніше» (ПА-79, зап. А. Топоркова, с. Рецица).

Напомним, кроме того, уже упомянутый вид полесского гадания с поясами, где после того, как чей-нибудь пояс вылетел из передника, его следовало опустить в «колодезь», сделанный из поленьев посреди избы.

Некоторые варианты сопровождалась приговором, например на св. Андрея, проснувшись утром, девушка подвязывалась поясом, целый день молилась и ничего не ела, а ложась спать вечером, пояс снимала, положив его крестом под подушку и сказав: «Живу в Киеве на горах, кладу хрест в головах, с ким винчатся, с ким заручатся, с тым и за руки держатся»; ночью должен присниться жених (Маркевич, с. 24).

Иначе гадали с поясами в Костромском крае: «Девушки снимают пояс, хлещут им о порог и говорят: пояс мой, пояс! укажи мне жениха и поезд!» (Смирнов, с. 59).

III

Рассмотрим еще несколько своеобразных типов гаданий, которые, по нашему мнению, подтверждают мысль о связи гаданий с культом предков.

1. Мы уже неоднократно упоминали о роли мусора и «сметника» в некоторых приемах гаданий. Большое число магических действий с домашним сором — при всей их загадочности — позволяет все же отметить его не вполне пока что ясную роль посредничества между «домашними опекунами» и живущими.

Например, на Волыни с переходом в новый дом в прежней избе выметали сор и горсть его переносили на новое место и бросали в передний угол.

Заметную роль играет мусор в похоронных обрядах. Так, в Гродненской губ. после похорон некоторое время не метут пол в хате и не выносят сора, чтобы не вынести и другого покойника вслед за первым (Зеленин. Описание, вып. I, с. 456). На русском Севере после выноса покойника мели избу от большого угла к порогу... а на то место, где лежал покойник, клали кочергу или полено (Зеленин. Описание, вып. II, с. 909). Интересный обычай был описан в Пензенской губ.: сор, накопившийся в избе в период похорон, сметали к порогу в кучу, собирали его в решето, в другую посудину клали блины, яйца и пироги с кашей, все это выносили подальше от двора, сор бросали и, закусив пемного из

принесенных припасов, кланялись покойнику и возвращались домой (Зеленин. Описание, вып. II, с. 972).

В Польше (Люблинское в.) после похорон следовало сразу подмести всю хату, а мусор вместе с веником сжечь на дворе (затем этот пепел использовался для обсыпания капустной рассады, чтобы не было гусениц) (Wisła, t. XVI, 1902, с. 622).

Известно, что Д. К. Зеленин рассматривал обычай сжигания мусора, лаптей и других старых вещей как действия, связанные с призывом умерших предков (Зеленин, 1916, с. 286). Это подтверждают и данные средневековых источников: «сметье оу ворот жгоут в Великий Четверг, молвяще тако оу того огня дша приходяще огреваются» (Гальковский, т. II, с. 34).

Сохранилось значительное число запретов в разные календарные праздники выбрасывать мусор из дома куда попало:

— в Словакии (р-н Белых Карпат) в «великую пятницу» перед Пасхой следовало выбрасывать сор только в проточную воду (Ногъаско, с. 351);

— на Рождество выметенный мусор нельзя было выбрасывать (р-н Верхнего Спиша), его относили в хлев, чтобы коровы хорошо доились (Ногváthová, с. 486).

— в Мозырском Полесье не рекомендовалось выбрасывать мусор в течение всех трех «коляд», его собирали в одном месте и затем выносили на болото (Шейн, с. 43);

— в некоторых польских селах Мазовии вообще запрещалось выбрасывать сор из избы после захода солнца, иначе пропадет удача (Kolberg, t. 42, Mazowsze-II, s. 398).

— в селах польско-украинского пограничья, по свидетельству Чубинского, с Рождества до Нового года «смитье» из хаты не выбрасывали на двор, а сметали его под «покуте», а на Новый год выносили в сад и окуривали зажженным мусором фруктовые деревья, чтобы лучше плодоносили (Чубинский, с. 2);

— у карпатских гуцулов хозяйка утром в Новый год выносила из хаты весь мусор («пометки»), который с Рождества заметался в один угол, и сжигала его в огороде, приговаривая: «Господи, будь ласкав уродити жита, пшеницї, уськойї пашницї!»; затем пере-скакивала трижды через огонь (Шухевич, с. 201).

Значимой оказывалась роль мусора и в семейной обрядности:

— в Краковском воев., если ребенок долго не спал и плакал, мать собирала сор из всех четырех углов хаты и высыпала его в угол люльки, причем в каждом углу, собирая мусор, она выкрикивала: «гоп, гоп!» На это кто-нибудь из домашних спрашивал: «Чего ты ищешь?» — она же отвечала: «Сна» («spania») (Lud, t. X, 1904, с. 354);

— так же поступали в селах словацкого Горегронья, собирая мусор в четырех углах для того, чтобы «окурить» им больного ребенка (Ногегроніе, с. 310).

По-видимому, и свадебный обычай, когда невеста при переходе в дом жениха должна была прикоснуться к печи, а затем подмести пол в хате, означал первоначально не столько испытание ее хозяй-

ственных навыков, сколько приобщение нового члена семьи к миру «покровителей-опекунов» данного дома.

Что же касается гаданий с мусором, то, кроме уже рассмотренных ранее, назовем еще довольно широко известные варианты, в которых девушка в новогоднюю ночь должна была подмести пол и, вынося его на «сметник», прислушивалась к долетавшим звукам, угадывая по ним будущее (Смирнов, с. 52; Шейн, с. 40; Wisła, t. XVIII, 1904, с. 531; Kuret, s. 170).

В Польше (Живецкий пов.) в канун Рождества старшая из дочерей заметала избу, собирала сор в передник и выносила его «на гной» (на навозную кучу), прислушиваясь одновременно к лаю собак (Lud, t. XIV, 1908, с. 370).

В Словакии относили мусор на перекресток дорог, и если встречали по дороге мужчину, то спрашивали его имя — предполагалось, что так же будут звать жениха гадающей (Ногегроніе, с. 277).

Сходные действия расценивались в некоторых селах Восточной Словакии как магия для привлечения женихов: девушки собирались в одной хате, сметали сор со всех углов на середину и в подоле выносили его на перекресток дорог, где высыпали под пение: «Сметаем мусор, молодцы, вдовцы, — пусть приходит, кто хочет, в горы-долы до стодоль» (Vaclávik, s. 77).

В Пинском Полесье накануне Нового года девушки выметали избу поздно вечером, складывали мусор в какой-нибудь горшок и выносили в сад или во двор, где садились на этот горшок с мусором в ожидании собачьего лая: с какой стороны услышат, откуда будет и жених (Булгаковский, с. 183).

Таким образом, рассмотренный материал дает возможность частично восстановить связь мусора с духами-опекунами дома (или с умершими предками). Близкими к мусору по функциональному признаку оказываются метла и веник, а также старые лапти и вообще старая обувь, которая в цикле девичьих гаданий разных народов играет заметную роль.

2. Интересная подборка обрядов, связанных с обувью, дана в работе Д. К. Зеленина «Русские народные обряды со старой обувью», где эти обряды рассматриваются как жертвоприношение умершим предкам. Трудно установить достоверную мифологическую основу этих поверий, но представления о связи старой обуви с духами-охранителями показаны Зелениным на большом этнографическом материале.

Из гаданий с обувью наиболее известно перебрасывание ее через ворота, забор, через голову и прочее (характерно в равной степени для восточнославянской и западнославянской традиций).

Из других форм гаданий этой группы интересны следующие:

— в польских селах р-на Куяв девушки в новогодний вечер садились в центре избы спиной к двери и бросали за себя через голову ботинок, если он упадет носком к порогу, то это предвещало скорое замужество (ZWAK, t. I, 1876, z. 3, s. 21).

— в Краковском воев. девушки, собравшись вместе, снимали

свои туфли с одной ноги и начинали ими мерить расстояние от печи до порога, переставляя туфли друг за другом, — чья обувь оказывалась на пороге комнаты, та девушка первой должна была выйти замуж (*Kolberg*, t. V, s. 312).

— в Чехии и Словакии обычно перебрасывали ботинок через голову (или через ворота) во дворе и по направлению носка судили, куда пойдет замуж (*Vančík*, s. 14; *Bednárik*, s. 40).

Много свидетельств о гаданиях такого же типа известно и в Полесье. Реже сообщалось, что «чобот» старались перебросить через хату: если он перелетит, не задев крышу, это сулило скорое замужество (ПА-75, зап. В. Супруна, с. Кочищи; ПА-78, зап. автора, с. Сварицевичи).

В этих гаданиях обращают на себя внимание элементы, указывающие на значение частей дома и границы двора: печь, порог, дверь, крыша избы, ворота, забор, раскрывающие древние представления, основанные на противопоставлениях понятий «дом» — «вне дома», «двор» — «вне двора», а также магическую функцию «ограды», «ворот» как границы, разделяющей «близкое — далекое», «безопасное — опасное».

3. В этой связи хотелось бы еще отметить две разновидности гаданий с «оградой», «забором». Одна из них основана на принципе счета по признаку «парности-непарности». Считали обычно кольца забора или дрова. В Полесье эта разновидность фиксировалась почти повсеместно («плот охоплювалы руками — личылы: ци до пары»).

В других вариантах девушка перебирала перекладины руками от угла до угла, пересчитывая: «молодець — удовець» или «пара — лышка» (ПА-77, зап. автора, с. Луково; с. Орехово).

А. Е. Богданович описывает этот же способ гадания с приговором «кол — колица», если на последнем придется «кол», то это к замужеству (*Богданович*, с. 88).

У русских, кроме такого же способа пересчета колева тына с приговором «пара, пара, пары нет!», часто встречаются варианты счета бревен в стене постройки (*Смирнов*, с. 51).

Очень популярными были способы гаданий по кольям забора и по пересчету охапки дров также в Польше и Словакии.

Гадания этого типа развились на основе противопоставления «чет — нечет», которое может быть сопоставлено с представлениями о жизни — смерти¹³. К. Мошинский сравнивал обычай подавать к рождественскому ужину (так же как и к поминальному столу) печетное количество блюд с индоевропейским поверием о том, что нечетные числа символизируют мир умерших (*Moszyński*, s. 715). По-видимому, поэтому большая часть гаданий, основанных на принципе «четности — нечетности», посвящена разрешению вопроса о жизни — смерти. Например, ср. способ гадания в цикле дожинальных обрядов на псковско-смоленских землях: «Оканчивая жатву, оставляют небольшой кружок несжатой ржи, и эту рожь выжинаяют маленькими горсточками, причем примечают, что если число горстей выйдет нечетное, то в семье умрет один из членов ее»¹⁴.

В материалах В. Смирнова сохранилось указание на то, что в Костромском крае девушки собирались на коллективные гадания непременно в нечетном числе, исходя из убеждения, что «нечистый» приходит «в чет» (*Смирнов*, с. 66).

3. Другая разновидность гаданий с оградой (характерная прежде всего для западнославянского материала и пока что трудно объяснимая с точки зрения ее мифологической основы) — обычай «трясти забор». Во многих областях Словакии в повогодний или рождественский вечер девушки выбегали во двор «трясти ограду», причем приговаривали: «Трясу-трясу плот, — где мой милый, приди сюда...» — и затем прислушивались к лаю собак, стараясь определить, с какой стороны ждуть сватов (Ногѣаско, s. 306; подобный вариант для моравских земель отметил Фр. Сушил. — *Sušil*, s. 662).

Таким же образом гадали накануне дня св. Андрея. Ходили девчата ограду трясти со словами: «Плот мой, плот — трясу тебя, милый Андрей — прошу тебя, чтобы дал мне знать, с кем я буду под венцом стоять» (*Čsl. vl.*, s. 573; *Norehronie*, s. 276).

Иногда эти же действия совершали с магической целью, чтобы скорее выйти замуж; так, например, поступали в некоторых селах р-на Верхнего Спиша (Словакия) на св. Микулаша: возвращаясь с посиделок домой, девушки поздно вечером трясли забор какого-нибудь двора, где жил парень, со словами: «Миклуш, Миклуш, дай мне добрый муж!» (*Horváthová*, s. 485).

Сходный обычай зафиксирован в Польше в Силезии, где летом, накануне св. Яна, около полуночи парни выскакивали из домов и, подбегая к ограде, трясли ее, выкрикивая трижды: «Плот, трясь!» — с какой целью это делали, собирателю выяснить не удалось (*Wisła*, 1904, t. XVIII, s. 533).

В Южной Чехии так же поступали с деревьями (чаще всего с бузиной или сиренью): в рождественский вечер после ужина девушки выскакивали во двор трясти куст, говоря при этом: «Трясу, трясу бузину, отзовись мне милый, где ты есть!» — после чего прислушивались к лаю собак — с какой стороны будет слышен, оттуда жених (*Vančík*, s. 14).

Интересно, что сходные действия были известны в пасхальной обрядности у западных славян (это сравнение, впрочем, мало способствует раскрытию смысла обряда): когда возобновляется в субботу звон костельных колоколов, хозяева поспешно бегут в сад, стараясь успеть потрясти каждое фруктовое дерево, пока слышится звон, чтобы деревья лучше плодоносили (Ногѣаско, s. 298).

* * *

Нет возможности в пределах одной статьи рассмотреть все формы гаданий (даже для ограниченной территории). За пределами нынешнего анализа осталась, например, большая группа гаданий с разными видами трав и растений, характерная для купальской обрядности. Кроме того, популярны у славян способы гаданий

в хлеву (по нащупыванию животных в темноте) или обычай стучать в хлев, в ворота, в забор в расчете услышать «вещие» звуки (лай собак, мычание коровы). Для западнославянской традиции широкой известностью пользовались варианты гаданий с луковыми дольками, в которые насыпали соль, с льняной пряжей, по своей тени, а также по способу поджигания свисающих с потолка нитей, разрезания яблок на девять долек и много других.

В настоящей статье были взяты те группы гаданий, которые наиболее наглядно, по нашему мнению, демонстрируют элементы пережиточных форм культа предков на уровне акциональной их стороны, а также те, в которых особенно выразительно сказались выбор определенного круга реалий (вода, венки, пояса, перстни, свечи, хлеб, кутья, блины, мусор, обувь и проч.) и мест проведения гаданий (у колодца, реки, над тазом с водой, у модели «колодца», на печи, на пороге дома, на «сметнике», у ворот, возле ограды и проч.).

На этих уровнях яснее обнаруживалась взаимосвязь форм девичьих гаданий с формами многих календарных обрядов, магических действий и приемов знахарской практики. Видимо, в сложном вопросе реконструкции мифологических корней народной духовной культуры цикл традиционных гаданий не должен исключаться из круга обрядовых комплексов, как календарного, так и семейного, особенно же погребального.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 Так, карпатские гуцулы считали этот день особенно опасным для коров, так как вечером (и накануне) дня св. Андрея ведьмы ходят отбирать у них молоко (Шухевич, с. 269). Этот же период считался временем активизации нечистой силы и в Румынии, особенно опасными представлялись перекрестки дорог, куда якобы выходили ночью души умерших (Зимние пр., с. 284). В Лотарингии верили, что в этот день бродят души тех, кто умер насильственной смертью (там же, с. 35).
- 2 *Moszyński*, s. 369, *Styfer*, s. 28—29, *Karczmarszewski*, s. 8; *Смирнов*, с. 19—20 и др.
- 3 Это гадание повторяет ряд черт, упомянутых в средневековых церковных запретах, в которых осуждался обычай топить бани для мертвых, ставить там кушанья, вешать полотенца («мясо, молоко, масло, яйца и вся потребная бесом на печь льют, мыться им творяще, чехлы и оубрус вешают... беси же злоумью их смеющеся...

в попеле том следы своя показывают им». — *Гальковский*, II, с. 35).

4 Именно последний испеченный на масленицу блин использовали, например, в Шотландии для гаданий: его клали на ночь под подушку, чтобы увидеть вещей сон (Весенние пр., с. 91).

5 В Словакии, например, существует поверие, что если хозяин оставит расти первого от своей коровы теленка (а не зарежет его), то у него никогда не будет хорошего скота. В окрестностях Чарных Бань хозяйки раздавали первое масло от молодой коровы нищим, чтобы в дальнейшем эта корова давала много молока; во многих местах не использовали в пищу первых яиц от молодых кур (Csl. vl., s. 584). Во время выпечки хлеба в селах юго-восточной Моравии отрывали кусок теста от первой раскатанной буханки и бросали в огонь, говоря при этом, что это отдается «душечкам» (Hogňasko, s. 287).

6 С зеркалом, по-видимому, связан более сложный комплекс представлений, основанный не только на отражении облика, но и на идее раздвоенности, повторения, загадочной двуликости объекта.

7 См. работы Потебни А. А.: Переправа через воду как представление брака (М., 1866); Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава (т. 1—1883, с. 145—150) и др.

8 О связи воды и дождя с «заложными покойниками» см.: *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии, вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916; а также: *Толстые Н. И.* и *С. М.* Заметки по славянскому язычеству 1 и 3 вып. — в печати; Вызывание дождя в Полесье. — В кн.: *Славянский и балканский фольклор*. М.: Наука, 1978.

9 На Украине был известен обычай на пасху бросать в реку скорлупу крашенных яиц, чтобы на том свете стало известно, что «великий день» наступил (*Чубинский*, с. 29; *Афанасьев*, I, с. 578); то же — у карпатских гуцулов, а также в Румынии (*Шухевич*, с. 243; *Весенние пр.*, с. 306).

10 См. об этом: *Иванов В. В.*, *Топоров В. Н.* Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974, с. 220—224.

Интересный анализ вариативности структуры обряда потопления и сожжения чучела Купалы и Морены дан также в статье С. М. Толстой (в печати). Взаимосвязь двух членов противопоставления (огня и воды) прослеживается, кроме того, на большом этнографическом материале, в частности в повериях, связанных с водой и печью. Например, во многих местах крошки с рождественского стола следовало выбрасывать в печь, в других же — в колодец (или реку); то же самое — с домашним мусором.

В Словакии выпекали на Рождество первую булочку специально для скота, отламывали от нее два куска и один бросали в печь, а другой — в колодец (Slovensko, s. 1011).

Характерно, что наряду с широко распространенным обычаем

для угадывания будущего заглядывать в воду (в колодец, прорубь, посуду с водой и пр.), известно также поверие, что «все желающие узнать свое будущее смотрят накануне Нового года в печь» (*Афанасьев*, I, с. 35).

Наконец, показательны в этом смысле народные представления о связи душ умерших родителей с водой и с печью (домашним очагом). Так, на Волыни бытовал следующий запрет с характерной мотивировкой — «не можна мочитись у воду, бо батькові очи засс...» (Кравченко, с. 5). Ср. такого же типа запрет у русских: «плевать и мочиться в воду — все равно, что матери в глаза» (*Афанасьев*, II, с. 210). Вместе с тем известны поверия о том, что тот, кто хотел на «щедрый вечер» увидеть умерших родителей, должен был смотреть в печь (Hogňasko, s. 306).

11 Вообще действия с угольками (вне связи с водой) были популярны в цикле хозяйственных гаданий об урожае или о жизни — смерти. Так, в Польше (Краков. воев.) было в обычае в рождественский вечер гадать по горячим уголькам «на урожай» следующим образом: хозяйка выгребала их из печи на припечку, укладывала кружком («wianuszkiet») и загадывала на каждый уголек вид злаков и овощей, затем следовала, какие угольки загаснут последними, на тот вид культуры ожидался наибольший урожай (Ar KESUJ, sign. 2692, зап. 1969 г.). Такие же гадания фиксировались у карпатских гуцулов: утром на Новый год хозяйка топила печь бужковыми дровами, затем выгребала одинаковые угольки и раскладывала их («по-над члестю печи»), загадывая на всех членов семьи и на скотину; чей уголек сразу погаснет и почернеет или распадется, тому предсказывалась скорая смерть (МУРЕ, III, 1900, с. 37; *Шухевич*, с. 193).

12 В Слове Григория Богослова (XIV в.) в неясной формулировке упоминается запрет «воду к куты заупокойной ставлять на столе» (*Гальковский*, т. II, с. 34).

¹³ См. об этом: *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965, с. 85—91.

¹⁴ Цитируется по диссертации *О. А. Терновской* «Славянский дожинальный обряд» (1977, с. 118).

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Афанасьев — Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу, т. I—III. М., 1865—1869.
- Богданович — Богданович А. Е.* Пережитки древнего мирозерцания у белорусов: Этнографический очерк. Гродно, 1895.
- Булгаковский — Булгаковский Д. Г.* Пинчуки: Этнографический сборник. СПб., 1890.
- Гальковский — Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси, т. 1—2. Харьков, 1916.
- Зеленин.* Описание.— *Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого Архива Императорского Русского Географического Общества. Вып. I—II, 1914; вып. III—IV, 1915; вып. V—VI, 1916.
- Зеленин, 1913 — Зеленин Д. К.* Русские народные обряды со старой обувью.— *Живая старина.* СПб., 1913, т. XXII, вып. 1—2.
- Зеленин, 1916 — Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I—II. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зимние пр. Ка —* лондарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Зимние праздники. М.: Наука, 1973.
- Весенние пр. —* Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Весенние праздники. М.: Наука, 1977.
- Летне-осенние пр. —* Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Летне-осенние праздники. М.: Наука, 1978.
- Киев стар. —* Киевская старина, т. 23, кн. XI. Киев, 1888.
- МУРЕ —* Материяли до ураїнсько-руської етнології, т. III. Львів, 1900.
- Маркевич — Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян. Киев, 1860.
- Новоселова — Новоселова Л. В.* Традиционный календарный фольклор и обрядность великодного цикла в Западной Сибири. (Канд. дисс.). М., 1979.
- ПА —* Полесский Архив. (Материалы полесских экспедиций, проводимых под руководством проф. Н. И. Толстого).
- Сержпутоўскі — Сержпутоўскі А.* Прымя і забобоны беларусаў-паляцкаў.— *Беларуская этнографія у доследах і матер'ялах*, кн. VII. Минск, 1930.
- Смирнов — Смирнов В.* Народные гаданья Костромского края. Кострома, 1927.
- Соколова — Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды у русских, украинцев и белорусов. М.: Наука, 1979.
- Чубинский — Чубинский П. П.* Труды этнографо-статистической экспедиции в западно-русский край, т. III — Народный дневник. СПб., 1872.
- Шейн — Шейн П. В.* Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-западного края, т. I, ч. I — Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. Сб. ОРЯС, т. XI, № 3, СПб., 1887.
- Шухевич — Шухевич В.* Гуцульщина, т. IV. Львів, 1904.
- Ar KESUJ —* Archiwum Katedry Etnografii Słowian Uniwersytetu Jagiellońskiego (Kraków).
- Bednárík — Bednárík R.* Duchovná kultúra slovenského ľudu.— *Slovenská vlastivéda.*— Bratislava, 1943.
- Bujak — Bujak J.* Ludowe obrzędy doroczne w okolicach Rabki. Rabka, 1972. Csl. vl. — Československá vlastivéda, díl III — Lidová kultura. Praha, 1968.
- Hornácko — Hornácko.* Život a kultura lidu na moravsko-slovenském pomezí v oblasti Bílých Karpat. Brno, 1966.
- Horehronie —* Horehronie. Kultúra a spôsob života ľudu. Bratislava, 1974.

- Horváthová — Horváthová E.* Materialy zo zvykoslovných a poverových reálií na Hornom Spiši. «Slovenský národopis». Bratislava, R. XX, 1972, N 3.
- Karczmarzewski —* Obrzędy i zwyczaj doroczne wsi Rzeszowskiej (Komentarz — A. Karczmarzewski). Rzeszów, 1972.
- Karwot — Karwot E.* «Katalog magii Rudolfa»: Źródło etnograficzne XIII w. Wrocław, 1955.
- Kolberg — Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław — Poznań, 1962.
- Kuret — Kuret N.* Praznično leto slovencev. d. IV.— Zima. Celje, 1970.
- MAAE —* Materiały Antropologiczne — Archeologiczne i Etnograficzne. Kraków, 1896—1919.
- Moszynski — Moszynski K.* Kultura ludowa Słowian, t. II, cz. 1. Warszawa, 1968.
- Orli Lot —* Orli Lot. (Czasopismo krajoznawcze i etnograficzne). Kraków. 1920—1950.
- Slovensko —* Slovensko. L'ud. č. II (pod red. B. Filová, J. Mjartan). Bratislava, 1975.
- Sušil — Sušil F.* Moravské národní písně (s nápěvy do textu vřaděnými). Praha, 1951.
- Szyfer — Szyfer A.* Zwyczaje, obrzędy i wierzenia Mazurów i Warmiaków. Olsztyn, 1968.
- Václavík — Václavík A.* Výroční obyčaje a lidové umění. Praha, 1959.
- Vančík — Vančík F.* Kalendářní obyčaje z Jihočeského Soběnova (terénní výzkum z let 1962—1963). Praha, 1969.
- Wisła — Wisła* (czasopismo krajoznawcze). Warszawa, 1887—1916.
- Zibrt — Zibrt C.* Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII v. Praha, 1894.
- ZWAK —* Zbiór Wiadomości do Antropologii krajowej. Kraków, 1877—1894.

ГЕОГРАФИЯ ОБСЛЕДОВАННЫХ ПОЛЕСКИХ ПУНКТОВ

- с. Бостынь — Лунинецкий р-н, Брестской обл.
- с. Велута — Лунинецкий р-н, Брестской обл.
- с. Глинное — Рокитновский р-н, Ровенской обл.
- с. Жаховичи — Мозырский р-н, Гомельской обл.
- с. Загаты — Ельский р-н, Гомельской обл.
- с. Камень — Пинский р-н, Брестской обл.
- с. Кочыци — Ельский р-н, Гомельской обл.
- с. Луково — Малоритский р-н, Брестской обл.
- с. Новинки — Калинковичский р-н, Гомельской обл.
- с. Новый Двор — Пинский р-н, Брестской обл.
- с. Озерск — Дубровицкий р-н, Ровенской обл.
- с. Орехово — Малоритский р-н, Брестской обл.
- с. Поворск — Ковельский р-н, Волынской обл.
- с. Речца — Ратновский р-н, Волынской обл.
- с. Рубель — Столинский р-н, Брестской обл.
- с. Сварицевичи — Дубровицкий р-н, Ровенской обл.
- с. Симоновичи — Дрогичинский р-н, Брестской обл.
- с. Ясинец — Мозырский р-н, Гомельской обл.

ЗАМЕТКИ ПО СЛАВЯНСКОМУ ЯЗЫЧЕСТВУ. 5. ЗАЩИТА ОТ ГРАДА В ДРАГАЧЕВЕ И ДРУГИХ СЕРБСКИХ ЗОНАХ

Н. И. и С. М. Толстые

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

В этих заметках¹ анализируются традиционные народные метеорологические представления и отражающие их разнообразные ритуалы защиты от града, относящиеся к сербской этнокультурной зоне. Обильный сербский материал, связанный со специфическими местными формами духовной культуры, до сих пор не был предметом систематизации, обобщения и осмысления в общеславянской перспективе, а зачастую и вовсе оставался неизвестным исследователям, будучи рассеян в редких и труднодоступных изданиях².

В изложении и интерпретации сербских фактов применены два разных масштаба: подробно представлен материал одного сербского микроареала — Драгачева, в то время как факты, принадлежащие другим сербским зонам, составляют отчасти по замыслу, отчасти по необходимости (ввиду неполноты описаний или отрывочности сведений) лишь контекст, дающий дополнения или параллели к драгачевским данным. Микрозона Драгачева оказывается столь насыщенной разнообразными формами интересующих нас обрядов защиты от града, что она может служить моделью (максимальной сеткой-моделью) всей сербской макрозоны³. Это объясняется как необычайной развитостью (а также сохранностью) ритуальных форм обрядов защиты от града в Драгачеве, так (или во многом) и очень подробным описанием этих обрядов, данным в статье Радована Маринковича «Борьба против града в Драгачеве»⁴.

Таким образом, «драгачевская модель» важна для сравнительно-типологического исследования остальных сербских ритуалов. С другой стороны, весь сербский материал в целом, собранный в разных, в том числе и слабо изученных, зонах, может быть использован для сопоставления с другими славянскими зонами, в первую очередь с Полесской зоной (см. Тол. Зам. 3—4). Таким ступенчатым в ареальном (этно- и лингвогеографическом) отношении — от современности к далекому прошлому — представляется нам типологический и сравнительно-исторический анализ, ведущий в конечном итоге к реконструкции отдельных фрагментов и блоков древней славянской духовной культуры. Некоторые

принципы такой реконструкции были нами изложены в докладе на VIII Международном съезде славистов⁵, и сейчас в этих заметках, излагая в первую очередь новый материал, мы лишены возможности их дополнить и развивать. Отметим только, что метеорологическая тема нам представляется важной частью славянских мифологических представлений, и в качестве таковой она и воспринималась еще А. Н. Афанасьевым и другими представителями мифологической школы.

Охарактеризуем кратко описываемую микрозону и относящийся к ней материал.

Драгачево — очень небольшая по площади область в западной Сербии, ограниченная с запада течением реки Моравицы, с севера — рекой Западной Моравой, а с востока — небольшим горным хребтом Елица. Характеристика населения, его происхождения (преимущественно из Ужицкого края, Герцеговины и Черногории), населенных пунктов и некоторых элементов материальной культуры дана в исследованиях Й. Эрделяновича и К. Йовановича (см. примечание 2). Духовная культура этой маленькой этнографической зоны, расположенной юго-западнее города Чачка, до недавнего времени почти не изучалась. Лишь с появлением в Народном музее Чачка научных изданий⁶ к этой важной проблеме было привлечено внимание. Среди работ по драгачевским народным обрядам и обычаям особо выделяется уже упоминавшаяся нами статья Радована Маринковича «Борьба против града в Драгачеве», так как ее значение выходит далеко за рамки краеведческого описания.

Как и в случае с Полесьем (см. Тол. Зам. 3—4), в Драгачеве поражает обилие разных способов защиты от града, которые могут бытовать в одном населенном пункте, в одном селе (например, в селе Горачичи, где жил и работал Радован Маринкович). Сербский исследователь, журналист по профессии, вел записи в 41 пункте и опросил сто информаторов — мужчин и женщин, но в своей статье он привел материал только 33-х опрошенных лиц. Остальное, по его свидетельству, было повторением или очень близким к уже записанному. Материал представлен из 17 сел, из коих 15 относятся к одной «општине» (нечто вроде сельсовета) — Лугани. Он дан в 106 отдельных заномерованных отрывках (эти номера приводятся ниже и нами после цитаты), из коих более половины относятся к селу Горачичи. Автор очень скромно определил задачи своего весьма ценного и интересного описания. «Цель этого труда, — объяснил он, — спасти от забвения кое-что из этих (духовных, народных. — Н. и С. Т.) ценностей и положить начало систематическому изучению народной жизни Драгачева в прошлом»⁷.

Классификация и подача фактов. Весьма обильный и разнообразный по форме материал излагается нами в пяти основных разделах с приложением указателя используемых в обряде предметов (реалий), действий, действующих лиц, а также указателя лиц, животных, предметов и действий, фигурирующих в словес-

ных (вербальных) текстах, произносимых во время обрядового акта*.

В основу классификации кладутся разные формы обряда, а не разные виды вербальных текстов, сопровождающих реальную и акциональную форму обряда. Это объясняется тем, что в других славянских зонах, в частности в Полесской (см. Тол. Зам. 3—4), словесная (вербальная) сторона обряда отгона града почти полностью отсутствует, и классификация на ее основе затруднилась бы возможность дальнейшего сравнительного анализа. Однако и классификация разных сербских обрядов защиты от града на чисто предметной (реальной) и акциональной основе будет страдать некоторой непоследовательностью, так как в одном и том же обряде может сочетаться несколько действий (акций) и тем более употребляться несколько предметов. С этими действиями и предметами может согласовываться вербальный текст (что, в общем, отмечается редко) и может слабо согласовываться или не согласовываться вовсе, быть по отношению к ним автономным (что отмечается чаще). Сербские обрядовые действия для защиты от града классифицируются и описываются последовательно по принципу от более простых действий к более сложным.

К первому разделу нами отнесены широко распространенные ритуалы «рассечения» тучи и града топором, косой, серпом, мотыгой, ножом и иными железными предметами. Чаще всего этими предметами машут в сторону приближающейся градоносной тучи, по возможно и распространено также вынесение серпа, топора, косы на двор и постановка их в таком положении, чтобы острие было обращено к градовой туче. Известно и бросание топора или молота навстречу туче или закрепление тучи косой или серпом. К другим железным предметам, которыми отгонялась туча, относились кочерга, треножник, употреблявшиеся паряду с углями и горшками — предметами, связанными со стихией огня. Использовались также пепел и метла, символически связанные с явлением засухи, суши и вообще со стихией огня. К «рассечению» градовой тучи близко примыкает ритуал перекусывания градины (или трех градин), в результате чего и туча должна разломиться, «раскуситься», распасться на куски, «отвернуться», отворотиться, повернуть в другую сторону. Эта магия хорошо выражена как на словесном уровне (см. ниже в разделе IV — переворачивание имен), так и на уровне акциональном (переворачивание различных железных орудий — косы, сошника, выворачивание одежды). Магическим средством «отворота» служил также обмаз в ритуальном диалоге о Юрьевом дне, когда умышленно назывался не тот день недели, на который приходился Юрьев день (см. подробнее ниже).

В связи с представлениями о тучах как о быках и коровах — «говядах», ярко выраженных в фольклорно-ритуальных текстах, сопровождающих рассматриваемый обряд, градовая туча могла

отводиться «устукачом» — палкой, которой погошают волов. Во многих случаях отгон производился шумом — ревом быков, блянием овец, лаем собак, стрельбой из ружей, грохотом пустой мельницы. Паряду с этими действиями, в качестве охранительного средства применялось обегание дома жепщинами, которые при этом полностью или частично раздевались или задирали юбки. Ритуальная нагота исполнителей характерна для целого ряда славянских окказиональных обрядов.

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

Следующие два раздела посвящены ритуалам защиты от града, обнаруживающим тесную связь с циклом семейных и календарных обрядов и использующим атрибуты этих обрядов в качестве апопороп от града. В третьем разделе рассматриваются охранительные действия с предметами семейных обрядов — свадебного (употребление подвенечной фаты, венца), погребального (употребление мертвецкого платка, мертвецкой одежды, могильного креста) и родинного (употребление повивальника, колыбели). Там же говорится о роли магии слова в ритуальных действиях против града и в текстах заклинаний, в частности об использовании имен собственных с «остановочной» семантикой (Станоје, Станко, Стаца, Остоје и т. п.).

В четвертом разделе описываются обряды, тесно связанные с предметами и культом календарных праздников — рождественского Сочельника, Юрьева дня, «славы», Вербного Воскресенья, Троицы, завершения жатвы («попова брада»). Частично эта тема затрагивается и во втором разделе при анализе обрядов-угощений, где паряду с умиловляющими ритуальными предметами (хлеб-соль и т. п.) употребляется рождественская солома, рождественский пирог «чесница» и т. п. Особую роль в защите от града играет пепел от домашнего очага, на котором пекли рождественский пирог «чесницу», сама «чесница», кожа юрьевского барашка, юрьевские кресты из лесного ореха, «четверговое», т. е. крашенное в

* Указатели помещены в Приложении в конце книги.

Страстной Четверг, яйцо «чувадар», и др. Постановка крестов из лесного ореха, равно как и крашение яйца «чувадара», и некоторые иные ритуальные действия развились со временем в особые автономные обряды со множеством обрядовых компонентов и заранее обусловленных ограничений.

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

Большинство обрядов сопровождается особыми отгонными текстами, исполняющимися наподобие вопля, плача. Эти тексты имеют свою особую семантику, символику и структуру, анализу которой мы посвятили отдельную работу⁸. В данной статье тексты отгонных заклинаний приводятся и анализируются нами по ходу изложения собственно обрядового материала.

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

I. «РАССЕЧЕНИЕ» ТУЧИ И ОТПУГИВАНИЕ ЕЕ
(ТОПОРОМ, КОСОЙ, СЕРПОМ И Т. П.),
РАСКУСЫВАНИЕ ГРАДИНЫ, ОТГОН ТУЧИ ПАЛКОЙ
«УСТУКАЧОМ», РЕВОМ, ШУМОМ, ОБЕГАНИЕМ
ВОКРУГ ДОМА И Т. П.

Радован Маринкович не давал сведений в своей статье об одинаковых, повторяющихся в разных населенных пунктах ритуалах. Поэтому трудно судить о том, какой вид действия, с каким предметом был в Драгачеве самым распространенным. Все же, вероятно, способ отгона градовой тучи маханием косой можно считать довольно излюбленным и типичным для сербов-драгачевцев (№№ 28, 51, 90, 102). Так, в с. Горачичи, если косарей на лугу настигали грозовые облака, косари насаживали на ручки косы *наоборот* и махали ими в сторону тучи (№ 28) (ср. ниже с. 51,

надевание одежды наизнанку в том же селе). Еще махали косой на тучу и говорили:

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

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

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

Еј, облаче, — Еј, туча,
Немој на косаче! Не иди на косареј!
(№ 90)

В селе Младошевци (близь города Жепча — центральная Босния) хозяин при появлении града выносил из дому косу и ставил ее острием кверху под стрехой так, чтобы капли падали на острие и рассекались косой. Боснийские крестьяне верили, что таким образом они рассекали тучу и град (Драг. НПСР, 318).

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

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

— Бјежи, чудо, бјежи, бјежи! — Беги, чудо-јудо, беги, беги!
Код нас је веће чудо: У нас еше больше чудеса:
Бевојка родила копице, Девушка родила внебрачное дитя,
Његовом нас кошулицом покрила, Его рубашошкой нас покрила,
Све нас од напасти заклонила. Всех нас от напасти заклонила.
Иди, иди, чудо, Иди, иди, чудо-јудо,
Иди у брдо, у планину! Иди в горы, в вершины!

(№ 73)

Здесь очень интересен момент пугания градовой тучи, отпугивания ее невиданным, неслыханным, сверхъестественным происшествием по принципу — беги чудо-јудо, здесь у нас еще большее диво и еще большие чудеса. Мотив рождения девушкой внебрачного ребенка встречается в целом ряде драгачевских отгонов-заклинаний. Он может быть понят в связи с сербскими народными

представлениями, что Внебрачный ребенок («копиле»), зарытый в землю, вызывает бездождие, засуху, а брошенный в воду (реку) и утопленный в ней, наоборот — вредоносный длительный дождь. Так, в юго-западной Сербии, в Мачве (село Табанович, около города Шабца), по свидетельству М. Рабреновича (конца XIX — самого начала XX в.), считали, что если село сильно бьет град, то причина этому закопанный в этом селе внебрачный ребенок: град будет бить до тех пор, пока вода не выроет труп ребенка (Трој. ГСЖО, 182). Аналогично в Хомоле крестьяне стремились найти, раскопать гроб внебрачного ребенка и полить его водой и затем вновь закопать, чтобы прескратить засуху и вызвать дождь (Мил. СНОСХ, 394).

С другой стороны, в восточной Сербии в районе Алексинца на Южной Мораве полагали, что обильные и чрезмерные дожди идут от того, что какая-нибудь женщина утопила в реке своего внебрачного ребенка, и дождь будет идти до тех пор, пока река не выйдет из берегов и не выбросит труп ребенка на землю-сушу (Трој. ГСЖО, 202). В Герцеговине, в Боснии, в Сербии в Ресаве также полагали, что утонувший внебрачный ребенок вызывает бурю с дождем, длительный дождь (Борђ. ПВПНИ I, 74; Фил. ЖОНВН, 205; Трој. ГСЖО, 334). Подобные представления распространены и на других сербских территориях и в других славянских землях.

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

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

Обычай выноса топора распространен в Сербии значительно шире Драгачева. Он известен в северо-восточной Сербии — в Ресаве, в Хомоле, в округе гор. Болевца. В Хомоле, чтобы ос-

тановить град, крестьяне выносили на двор топор и ставили его острием к пебу (Мил. СНОСХ, 393); в ресавском селе Медведжи при громе и граде «старухи брали нож и топор, наполовину втыкали и врубали их в землю и не вынимали их, пока не пройдет градовая туча, так как алы («змеюки»), предводительствующие тучей, должны испугаться этого» (Трој. ГСЖО, 155), а в Болевацкой округе, когда шел град, выносили режущие предметы — топор, нож и т. п. и затыкали (зарубали) их в землю (Грб. СНОСБ, 333). В Юго-восточной Сербии, в Йовце (Врашский округ), во время града выносили топор под стреху и клали его острием вверх, повернутым к туче (Вель. ОВЈ. 391), а в северо-западной Сербии, в Поцерине, махали косой или топором на тучу, а иногда тучу «закрепляли» теми же предметами и потом ставили их острием в пебо рядом с пизким трапезным столиком, вынесенным во двор (Јеф. ОГП. 285—286) (о трапезном столике см. ниже, раздел II). В Среме (село Оролик), когда начинался град, женщины выбегали, становились перед домом и врубали топор в землю. Если под рукой не оказывалось топора, втыкали нож или бросали на землю кочергу и треножник. При этом думали, что таким образом можно остановить град (Баб. Орол., 63).

Любопытен ритуал бросания молота («мацолы») в сторону градовой тучи, сопровождавшийся матерной бранью этой тучи, выполнявшийся в прошлом Михайлом Спасоевичем (1899 г. рожд.) из села Горачичи (№ 49). Матерщина как охранительное средство от лешего и черта была известна и северновеликорусским (костромским) мужикам⁹.

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

— Машем ти сјекиром,	— Машу тебе топором,
Иди у планину — сједи!	Иди в горы — руби!
Машем ти мотиком,	Машу тебе мотыгой,
Иди у планину — копај!	Иди в горы — копай!
Машем ти косом,	Машу тебе косой,
Иди у планину — коси!	Иди в горы — коси!
Машем ти серпом.	Машу тебе серпом,
Иди у планину — жањи!	Иди в горы — жни!

(№ 39)

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

— Ој Милева утопленнице!	— Ој Милева утопленница!
Не дај твојим бијелим овцама	Не пускај твоих белых овец
На наша зелена поља!	На наши зеленые поля!
Терај и' брдима и косама.	Гони их по горам и косогорам,
Терај у сине море!	Гони их в синее море!
Родила ђевојка дијете,	Родила девушка дитя,

Дијете од седам година,
И повила га у бијеле пелене.
Не иди чудо на чудо!

Дитя семилетнее,
И повила его белыми пеленками.
Не иди, чудо-юдо, на чудо-юдо!
(№ 3)

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

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

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

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

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

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

(с. Стапар)

Или:

Еј море, ко то иде озгор?!
Не ид' дољам' даље!
У нас има неко чудо,
Да се ти чудиш нашем чуду!
У нас има ђевојка:
Дијете је родила
Д'јетету је тринасет година,
А мајци је седам година:
Поп држи, а кум кршћава.

Эй, кто там идет поверху?
Не иди долиной дальше!
У нас есть одно чудо-диво.
Подивись нашему чуду-диву!
У нас есть девушка:
Родила она ребенка
Ребенку тринадцать лет,
А матери семь лет:
Поп ребенка держит,
а кум крестит.

(с. Солотуша)

Эти слова произносятся в поле, пока идет град («градилька»), — и притом очень громко, как будто что-то разгоняется или травится со страшной силой, под крики и улюлюканье всех присутствующих» (Кнеж. РГУК, 176—177).

У сербов, так же как в Полесье (Тол. Зам. 3—4) и в некоторых других славянских этнографических зонах, известен в качестве защитного (отгонного) средства от града ритуал перекусывания или проглатывания градины. Этот ритуал в силу своей специфики является исключительно окказиональным, непосредственно связанным с выпадением града и потому не имеющим превентивного варианта. Так, в Шумадии, в Таково, «когда начинается град, для того чтобы он сразу перестал, нужно, как только упадет первая градина, схватить ее и съесть». В Ябланице (та же зона) «некоторые говорят, что нужно засунуть градину за пояс» (Фил. Так. 221), а в районе Лесковацкой Моравы, «чтобы перестал град «непорожденом» (последний ребенок в семье, ребенок, вслед которому не родился другой) должно съесть градину» (Ђорђ. ЖОНЛМ. 558). В точности этот же ритуал зафиксирован в зоне Великой Моравы в Левче и Темнице (Миј. — Буш. ТРССЛТ, 108).

Севернее Лесковца, в селе Печеневцах и его окрестностях, когда шел град, выносили во двор топоры, переворачивали телеги, стреляли в тучи и давали «непорожденным» детям глотать градинки. Некоторые женщины ворожили с ситом, поворачивая его к туче (Трој. ГСЖО, 144). Севернее отмеченной зоны в районе города Болевац засвидетельствовано, что «некоторые проглатывают градины, чтобы перестал град» (Грб. СНОСБ, 333). В юго-восточной Сербии в районе Враня (Враньское Поморавье) опять-таки последний ребенок («кистришче, истриче») должен проглотить градину («зрно крушца»), чтобы спасти село от града и непогоды (Ник. — Стој. ВП, 429).

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

Усту, облаче!	Назад, туча!
Куде нема стока,	Где нет скота,
Куде нема деца да плачу,	Где нет плачущих детей,
Куде нема људи,	Где нет людей,
Куде се жито не рађа,	Где хлеб не родится,
Куде прасци не цвичу	Где поросята не визжат,
И јагњаци не блеју.	Где ягнята не блеют,
Куде нема телци да ричу!	Где телята не мычат!
Над пусто Црно Море	На пустое Черное Море
Или на Старе Планине,	Или на Старую Планину,
Где живина пема!	Где нет живой души!

(Трој. ГСЖО, 146—147)

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

В северной Македонии, в зоне Куманово, также полагают, что «град перестанет, если съест одну (или три) градины первый ребенок у матери («кое е прво дете у мајку»)» (Ник. ЗОЗРК, 347). У болгар в селах Сливенского, Габровского и Казанлыкского округов (надо полагать, и в других зонах) первый или последний ребенок у родителей проглатывал градину, чтобы прекратился град (Мар. НВРНО, 30). У словенцев с той же целью глотали первую градину, а иногда ее бросали в огонь (Möd. VUOS, V, 267). Полесские, болгарские и словенские ритуалы подробнее описаны нами в предшествующих заметках (Тол. Зам. 3—4).

Особое значение для праславянских и индоевропейских сравнительных штудий имеют сербские народные мифологические представления о градовых тучах как белых коровах и быках («белом говяде») ¹⁰, пасомых утопленниками. О таком восприятии писал еще А. Н. Афанасьев в своем знаменитом трехтомном труде по славянской мифологии ¹¹, хотя славянский материал, которым он располагал, был весьма скромным. И в середине XIX в., и в наше время полнее известны древнеиндийские (и новоиндийские), германские, древнегреческие и иные факты, чем славянские. На основании этих воззрений могут быть поняты, этимологически аргументированы и истолкованы некоторые южнославянские, прежде всего словенские, названия радуги: mavica, mavca, žavca-mavca, vožja mavca и др. ¹² С их учетом становится также понятным и довольно изолированный и пока не имеющий параллелей в других славянских зонах (возможно, они еще не выявлены) следующий сербский обряд отгона града. В Драгачеве все в том же селе Горачичи сберегались воловьих рога. Когда приближались опасные градовые тучи, их бросали навстречу тучам, чтобы тучи вернулись назад (№ 16).

С представлением о тучах как о стадах рогатого скота (говяда, «говеда» по-сербски) связан ритуал отгона туч «устукачом» или

«стукачом», палкой, которой погоняют волов. При этом в с. Каона кричат: «Устук, бачи, јаче наши бачи!» — (Сворачивайте, бычки, сильнее наши бычки! — № 63). В селе Виче заклинание-отгон распространнее:

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

(№ 86)

Тема борьбы белых и черных коров, быков (говяд) или овец — небесных и земных (а может быть, и хтонических ¹³) — содержится во многих отгонных заклинаниях градовой тучи, независимо от того, сопровождают ли они ритуалы с пастушьей палкой или действия другого рода, не связанные с мотивом небесного скота. В большинстве таких заклинаний небесный скот называется белым говядом, стадом, овцами, волами ¹⁴, а земной — черным (ср. драгачевские тексты №№ 1, 3, 4, 10, 12, 23, 52, 68, 83, 86).

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

— Ај, (Јоване), потошњениче,	— Ай, (Иован), утопленник,
Не дај 'вамо тим црним говедима;	Не пускај сюда этих черных говяд;
Да не иде чудо на чудо!	Чтобы не шло чудо на чудо!
У нас је веће чудо:	У нас большее чудо:
Девојка седмоготка родила дете	Девушка семи лет родила ребенка
И сву летину покрила]	И все угодья (урожай) покрыла
Детињим халиницама.	Детскими одежонками.

(Дрид. НГ)

По всей вероятности, мифологически значимым следует считать прежде всего само противопоставление небесного и земного скота (белого и черного) и в меньшей степени — цветовую символику, хотя не исключено, что и она имеет древние и глубокие мифологические корни, остающиеся пока не вполне ясными ¹⁵.

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

— Стук' назад!	— Поворачивай назад!
Стук' назад! Стук' назад!	Поворачивай назад! Повора-
Немој 'вамо!	чивай назад!
Еј, врати се, еј, врати се!	Не иди сюда!
'Вамо има девојка,	Эй, вернись, эй, вернись!
Седморо ћеца родила,	Здесь есть девушка,

Седмдесет пелена изаткала, Семерых детей родила,
 Пеленама нас оградила. Семьдесят пеленок выткала,
 Стук', назад! Пеленками нас оградила.
 Стук', назад! Поворачивай назад!
 Стук', назад! Поворачивай назад!
 Поворачивай назад!

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

— Усту, Мркоња!	— Сворачивай, Чалий (вол)!
Заведи кола око нашега поля;	Поверни телегу в объезд наших полей;
Овамо има седмогодиња девојка —	Здесь есть семилетняя девушка —
Родило се једно мушко чедо.	Родился у нее ребенок мальчик.
Све је поле покрила пеленама.	Все поле она перекрыла пеленками.
Беж, чудо к чуду,	Беги чудо к чуду,
Овамо има једно горе чудо:	Здесь есть еще худшее (большее)
Порасла је вита јела до ведра неба	чудо:
На пој крсташ орао,	Выросла стройная ель до ясного неба,
Четири крилета и два кљунета,	На ней орел «крестовик» ¹⁶ ,
У кљунету прикорас' нож.	У него четыре крыла и два клюва,
Отуд лети гавран по облаку,	В клюве нож в черных ножнах.
Суну се орао	Оттуда летит ворон в туче,
Те му пресече крилета и кљунета	Взмыл орел
	И перерезал ему крылья и клювы.

(Буш. Польн.)

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

Сербы-драгачевцы считали эффективным способом отгона града различные виды шума, рева, крика и визга. При этом интересно отметить, что и здесь характер или вид того или иного шума зависел от набора символов, точнее, ритуальных предметов (уже частично рассмотренных), и тем самым не был произвольным. Так, использовался рев разозленных быков (ср. обряды с воловьей упряжью, телегой, санями, с воловьим и коровьим навозом, представление о тучах как о «говяде» и т. п.), баранье бляение (ср. сербские обряды с барашком на Юрьев день, со шкурой юрьевского барашка), кабаньих визг (ср. обряд со свиной соломенной подстилкой, логовом, зафиксированный в Полесье — Тол. Зам.

3—4), собачий лай (ср. представления о собаке как о хтоническом животном), стук и шум пустой мельницы (ср. защиту от града мельничной «уставой» у сербов, представления о мельнице как о месте обитания и сосредоточения сверхъестественной и нечистой силы), стрельба¹⁷. В Горачичах выпускали из хлева разъяренных быков, пускали их на двор и принуждали реветь на градовые тучи (№ 24), иногда побуждали собак лаять, баранов бляеть (№ 8), а кабаньих визг сопровождался женским криком и заклинанием:

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

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

(№ 47)

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

Мельники в селе Живица пускают в ход пустую мельницу, чтобы она сильнее тарахтела и своим тарахтением пугала тучи (№ 62). В Горачичах в пустом, заброшенном доме открывались все двери и окна, чтобы в них «вошла» градовая туча и град (№ 30) (ср. прогон тучи в пустоши, в «пустые места» — горы, леса, море, где овца не блеет и петух не поет, и т. п.). Наконец, в градоносные облака в тех же Горачичах стреляли из ружей (в Гуче и Ртиме — из милицейских самодельных мортир — «прангий» — холостыми зарядами), при этом громко кричали:

— Еј, не дај, брате,
 Станко утоплениче!
 Не дај бијелим воловима
 У наше живе и вотљаке!
 Ђерај и' тамо у недођин!

— Ей, не давай, брат,
 Станко-утопленник!
 Не давай белым волам
 Идти в наши нивы и сады!
 Гони их туда в тартарары!
 [куда никто не ходит]

(№ 52)

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

— Бјежи, чудо!
'Вамо је чудо невидано:
Родила девојка дијете, ко вретено.
Набушиће те, поломити...
Бјежи, бјежи, чудо!

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

(№ 81)

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

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

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

— Не иди, змеюка, на змеюку.
Ета моя змеюка немало
Таких змеюк проглотила!

(№ 48)

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

— Не иди, граде,
На моје јаде.

— Не иди, град,
На мои беды.

(№ 7)

«Пугали» градоносные тучи и женщины из Каоны и Властелиц, заголяясь ниже пояса, бегая вокруг дома и крича¹⁸:

— Бежи, чудо, од чуда чудого!
Бежи, чудо, од чуда чудого!
Не можете једно крај другог!

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

(№ 66)

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

Аналогичный обычай зафиксирован в селе Зеоках. Там женщина снимала с себя одежду, бегала вокруг дома и кричала, обращаясь к какому-нибудь утопленнику, висельнику или еще к

кому-нибудь из умерших неестественной смертью:

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

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

(№ 70)

В селе Губеревци нагие женщины бегали вокруг домов и кричали:

— Не иди, црни облаче.
Не иди — земля нам плаче!
Сачувај, сачувај, облаче,
Ќосаче и копаче,
Све њине помагаче,
Њино добро велико...
Сачувај нас!

— Не иди, черная туча,
Не иди — земля наша плачет!
Сбереги, сбереги, туча,
Ќосарей и тех, кто копают,
Всех их помощников,
и их большое добро (имущество)
Сбереги нас! (Спаси нас!)

(№ 89)

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

Аналогичный обряд зафиксирован в Поцерине (в северо-западной Сербии). Там, в селе Метлич, когда начинался град, одна женщина выходила из дому, брала градину в фартук, а рубашку задирала до пояса («заголићила се»), бегала вокруг дома и кричала тучам, называя и призывая «погибалцев» отвести свое «стадо» и «говяда» — коров и быков. К сожалению, автор описания М. Ефтич не приводит текстов отгона (Еф. ОГП, 287). В некоторых случаях обегание вокруг дома не отмечалось. Так, в той же северо-западной Сербии, в Мачве, в селе Узвече, в конце прошлого века некая старуха Савка Гемовичка, чтобы отвести град от своего села, раздевалась донага, повивая лишь голову полотенцем, и шла по жердям и кольям тына (забора), громко призывая утопленников и удушенных: «Хај, Љубинко, Јоване... немојте да ударите овуда, него идите гором и водом!» (Эй, Любинко, Йован... не бейте здесь, а идите лесом (горой) и водой!) (Трој. ГСЖО, 145). В районе Таково, в селе Праняни, по свидетельству М. Филиповича, этот обряд выполнялся ребенком, которого раздетым заставляли обежать вокруг дома, а старуха-бабка шла и «читала», что следует. А несколько северо-западнее в районе Валева (село Лелич) при граде голого ребенка пускали бежать

по полю и объясняли этот обычай таким образом. Ребенок должен бежать голым, чтобы черти подумали, что бежит кто-то из их породы, и пощадили село (Фил. Так. 222). Здесь информаторами предлагается явно вторичная интерпретация обряда.

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

Около, бого!	— Боком (мимо), божок!
Около, бого!	Боком (мимо), божок!
Около, бого!	Боком (мимо), божок!
Тапа-луна, тапа-луна низ	Трах-тарарах, трах-тарарах
Баницу.	по Банице.
Чувај Боже Рогачицу.	Боже, борони Рогачицу.
Около, бого!	Боком (мимо), божок!
Около, бого!	Боком (мимо), божок! (№ 42)

Здесь градовая туча называется богом, к ней или, лучше сказать, к нему непосредственно и обращаются, однако в самом тексте в результате употребления двух разных форм вокатива (*Боже!* и *бого!*) различается единое и верховное божество (Вседержитель) и божество языческое, конкретное в виде градовой тучи — *бого!* Подобные случаи на примере других слов и текстов уже отмечались в научной литературе¹⁹. Таким образом, в простом, по сути дела, лингвистическом факте ярко выражается сохранившееся до наших дней раннее славянское «двоеверие».

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

— Колико ја знала за мој дом,	— Как я знаю свой дом (т. е. не
Толико град убио мој род.	знаю),
	Так пусть град побьет мой урожай
	(т. е. никак).

(№ 11)

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

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

— Наше жито, наше жито	— Наши хлеба, наши хлеба
Не боји се града.	Не бояться града.
Врати се, врати, граде,	Вернись, вернись, град,

Удри у посјечене шуме,	Бей по вырубленным лесам,
Удри у труле пањеве,	Бей по гнилым пням,
У залудне кладе,	По ненужным колодам,
Удри тамо, граде!	Бей там, град!

(№ 56)

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

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

— О...	— О... (имя рек)
Не дај да нас град потуче!	Не допусти, чтобы нас побил град.

(№ 103)

В селе Граб был известен и способ отгона опасных туч метлой: женщина садилась верхом на метлу и ехала к Овчару (горе. — *Н. и С. Т.*), откуда приближались тучи (№ 29). Ср. словесские, полесские и др. обычаи выбрасывать метлу во двор в подобной ситуации (см. ниже с. 68, 69 и Тол. Зам. 3—4).

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

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

— Не иди, граде,	— Не иди, град,
На наше усјеве,	На наши посева,
Него иди у воду,	А иди на воду,
У дрвље,	На деревья,
У камење!	На камни!

(№ 74)

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

--- Назад, назад, ало!
'Вамо је већа ала,
чувај се!
--- Назад, назад, змеюка!
Здесь бо́льшая змеюка,
берегись!

(№ 21)

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

— Назад, кишо, паоколо!
'Вамо је каловито,
А тамо пра'овпто!
--- Назад, дождь, мимо!
Здесь слякотно,
А там пыльно!

(№ 41)

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

— Еј, не иди, чудо, на чудо!
Имамо чудо големо:
'вође је родила ђевојка
 ђевојку,
ђевојку од девет година!
Не иди, чудо, на чудо:
Имамо чудо големо!
— Эй, не иди, чудо, на чудо!
У нас чудо большое:
Здесь девушка родила девушку
Девушку девяти лет!
Не иди, чудо, на чудо:
У нас чудо большое!

(№ 57)

В старину в этом селе так кричали на тучу:

— Не иди, црни облаче!
'Вамо је чудо велико:
'ајдучки се гроб отворио:
'ајдуково тело оживјело,
'ајдучка пушка засјала!
Чувај се, црни облаче!
— Не иди, черная туча!
Здесь чудо великое:
гайдучкая могила открылась,
тело гайдука ожило,
ружье гайдука заблестало!
Берегись, черная туча!

(№ 58)

Помимо специальных заклинаний, обращенных к туче (или к предводителям туч — утопленникам, о чем см. ниже), в качестве отгонного средства могли использоваться и иные поэтические тексты, прежде всего песни. Так, в драгачевском селе Вича в давние времена пастухи, когда появлялись градовые тучи, выходили на средину лужайки (луга) и пели лирические (любовные) песни. Крестьяне говорили, что пели так:

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

(№ 40)

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

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

Н. «УГОЩЕНИЕ» ТУЧИ И «ОБЛАКОВОДИТЕЛЕЙ»
(ТРАПЕЗНЫЙ СТОЛИК, ХЛЕБ-СОЛЬ, «ЧЕСНИЦА»,
ЛАДАН, ХЛЕБНАЯ ЛОПАТА, ЗАЖЖЕННАЯ СВЕЧА И ДР.)

Наряду с отгоном градовых туч и их «водителей», разными, большей частью уже описанными выше способами или вместо такого отгона используется и умилоствивление, и угощение градовой тучи и «облаководителей». Это умилоствивление или угощение связано с определенным ограниченным числом ритуальных предметов, как видно из приводимых ниже примеров.

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

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

— Еј ви, утопљеници и обешечаџи,
Вратите бијела говеда тамо!
Вше чудо 'вамо него тамо:
'вамо је ђевојка седмакиња
Родила седморо копилади.
Њиним пеленама наше поље огра-
 дила,
Њиним пеленама наше поље пре-
 крила;
— Еј вы, утопленники и обещальщики,
Верните белых коров (говяд) туда!
Большее чудо-юдо здесь, чем там:
Здесь девица семи лет
Родила семь внебрачных детей.
Их пеленками наше поле огра-
 дила,
Их пеленками наше поле перекрыла.

Не да вашим бјелим говедима 'вамо	Не пускает ваших белых говяд сюда.
Вратите и'одакле су и пошла!	Верните их туда, откуда пришли!
Нека иду у брда и планине,	Пусть идут в горы и вершины,
Ће жито не рађа.	Где хлеб не родится.
Нека иду!	Пусть идут!
Нека иду!	Пусть идут!
Нека иду!	Пусть идут!

(№ 4)

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

— Не дај 'вамо, свети Јоване!	— Не пускај сюда, святой Йован!
Не дај, молим те!	Не пускај, прошу тебя!
Брани нас ђевојка породилца:	Нас охраняет девушка-роженница,
Седморо ђеце родила,	Семеро детей она родила,
Цело село колијевком прекрила.	Все село колыбелью закрыла.

(№ 50)

Это единственный текст из драгачевской микрзоны, в котором обращение направлено не к утопленнику или нечистому покойнику, не к змеюке-дракону («але»), а к святому и именно к св. Иоанну (Крестителю). За пределами Драгачева отмечено еще несколько имен святых, встречающихся в заклинаниях градовой тучи. В зоне Копанника — это Јеремија-пољобранија, т. е. Иеремия — защитник полей, связанный у сербов, болгар и македонцев с культом змеи²⁰, а восточнее реки Великая Морава, у сербов, македонцев и западных болгар, — Герман, культ которого отражен в известных обрядах вызывания дождя (см. Тол. Зам. 2, 111—112). В одном из текстов (см. с. 93), наряду с Германом, упоминаются святые Илья, Петр и Павел.

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

Врати, свети Саво,	Верни, святой Савва,
Своја говеда из нашег села,	Своих говяд из нашего села,
Јер не подноси наше село,	Ибо не терпит наше село,
Наше кашике, синија и чанаќ	Наши ложки, столик и миска
Твојих говеда!	Твоих говяд!

(Драг. НПСР, 317)

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

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

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

— Тапа-луна пиз Јелницу.	— Трах-тарарах по Елице.
Чувај, Боже, Драгачицу.	Борови, Боже, Драгачицу.
Чувај нама травицу,	Береги нам травушку,
И пшеницу јарницу,	И пшеничку яровую.
И незреле јабуке,	И незрелые яблок,
И богате пљивнице...	И богатые сливы...

(№ 53)

В драгачевском селе Церови и в соседних селах выносили из дому трапезный столик, топор и остаток «славского» пирога — «колача». Столик переворачивали и на него клали остаток пирога. Затем женщина несколько раз махала топором и клала его на перевернутый столик. И кричала:

— Назад, граде!	— Назад, град!
Назад, граде!	Назад, град!
Немој у наше родно поље!	Не [иди] на наши плодородные
Не смијеш на нас!	поља!
	Не смей [идти] на нас!

(№ 76)

В драгачевских обрядах, приведенных под № 4 и № 76, выступает уже известное нам размахивание топором и косой. К этому присоединяются славская свеча («вторичный» ритуальный предмет) и хлеб — «запеченный» (по-сербски «пециво»), употребляемый с солью. Это довольно широко распространенное у сербов сочетание ритуальных предметов-символов. Зажженные свечи вкупе с хлебом-солью известны и в Полесье (Тол. Зам. 3—4). На вербальном, т. е. словесном уровне, в заклинании № 4 повторяется мотив «чуда» (чуда чудного) — рождение семерых «копиль» (внебрачных детей) семилетней девицей и ограждение и покрытие полей их пеленками. Мотив ограждения и опоясывания мест, церквей, людей и т. п. довольно широко распространен у сербов²¹, мотив же поклова находит свои параллели в славянских народно-христианских представлениях. Что же касается «копиль», то их рождение, по сербским и — шире — общеславянским представлениям, вызывает бездождие, сильную засуху²², и поэтому сообщение о их рождении должно, по тем же представлениям, остановить грозовую и градовую тучу, предотвратить от града и сильного дождя.

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

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

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

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

Наша Јана, родившаја разом семерых,
Семерых детей родила,
Пеленкой поље покрыла,
Свивальником тучи отвортила.

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

— Ај, Црни Мирко,

— Эй, Черный (бедный) Мирко,

Недај тем белем говедима овамо! Не пускај твоих белых говяд сюда!

(Белоб. ВПГ)

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

На западе Шумади, в Таково, когда появлялась градоносная туча, выносили во двор трапезный столик, клали на него кусок хлеба и солошку с солью. Иногда, как в селе Брезно, выносили кусок славского пирога (хлеба), огарок славской свечи и кадильницу помимо прочего. В Луневицах еще стреляют из ружей (Фил. Так. 221).

В той же шумадийской макроне в районе Ясеницы (село Ярменовци), по свидетельству исследователей, когда появляются градовые тучи, «все село объединенными усилиями старается их разогнать: одни, и это бывает чаще всего, зажигают славскую свечу, или переворачивают трапезный столик («совру») посредине двора, или выносят соль и «богоявленскую» (т. е. святую, освященную) воду, другие кладут на порог топор острием, обращенным кверху» (Кнеж.— Јов. Јарм., 132). Из разных способов отгона града, употребляемых в Ярменовцах, особый интерес представляет переворачивание «совры» (ср. выше переворачивание телеги, косы, сошника, одевание одежды навыворот и т. п.), которое, та-

ким образом, оказывается не столько умиловляющим, сколько отпугивающим средством.

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

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

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

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

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

В Черногории и Санджаке Миленко Филипович зафиксировал в 1940 г. четыре способа отгона града. Во-первых, вынос во двор трапезного столика («синий») с хлебом, солью и ложками, во-вторых, призывание известных в селе утопленников, в-третьих, махание на облако платком, которым был повязан рот мертвецу, и, в-четвертых, обношение мельничной «уставки» (деревянного приспособления, регулирующего доступ воды к мельничному колесу) вокруг села. Махание платком, которым была подвязана мертвецкая челюсть, известно и в Драгачеве и рассматривается в ряду похоронно-мертвецких предметов (одежды покойника, траурного флага) несколько ниже. Что же касается мельничной «уставки» и ее обношения, то этот очень интересный и типичный для отдельных сербских зон обряд анализируется нами в отдельной работе. Он и в общем ряду описываемых нами обрядов оказывается несколько обособленным.

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

А еще западнее, в хорватской чакавской зоне, в Каставщине (севернее порта Риека), в селе Халубье, чтобы отогнать град, а с ним и ведьм, и вурдалаков (štrigi i fudlaki), ведущих градовую тучу, «женщины жгут пучки оливковых прутьев, дымят ими и крестят тучи. Выносят в черепке на двор перед домом горящие угли и на них кладут „капуцинского порошку“ освященного в праздник тела господня. Если дым поднимается прямо в воздух, полагают, что он разгонит тучи. Женщины зажигают и свечу, освященную на Сретенье, и крестят ею небо. Выворачивают мешок от муки и выбрасывают его за дверь. (Ср. польский обычай „кормления планетников“. Тол. Зам. 3—4.) Столик с тремя ножками или треножник кладут перед домом с перевернутыми сверху ножками, чтобы таким образом показать ведьмам в облаках рога» (Jadr. Kast. 316). У православных сербов в селе Боянцы, в Белой Краине в Словении (т. е. у потомков ускоков, переселившихся в Белую Краину в XVI в.), при граде («туче») выносят метлу и вилы на двор и кладут их накрест (Fil. SNBK, 230). Ср. характерную для Полесья кладку накрест хлебной лопаты и кочерги (Тол. Зам. 3—4).

Согласно свидетельству Н. Беговича, опубликованному в конце прошлого века, сербы, живущие в западной Хорватии, назы-

ваемые «граничарами», когда шел град («крупца»), выбрасывали во двор метлу, перевернутый столик и обязательно кочергу. Кочерга должна была звякнуть, чтобы прекратился град (Бег. ЖОСГ, 223). К тому же времени относится и запись Р. Хорвата из северной Хорватии. В Копривнице при появлении больших туч и опасности града хорватка-хозяйка выбрасывала во двор ухват («bruklu») и хлебную лопату, а топор врубала в порог (Hor. GPP, 251).

В Каставщине у чакавцев и у сербов «граничаров» в Хорватии трапезный столик («столик с тремя ножками») служит, таким образом, как отогоняющее, отпугивающее средство, в то время как в Косове и Метохии хлеб-соль и трапезный столик были умиловливающими, угощающими ритуальными предметами и продуктами. Для Косова и Метохии интересно отметить «каленицу» (глиняный обожженный горшок) как символ стихии огня (resp. засухи), противопоставляющийся стихии воды — дождя, града (см. Тол. Зам. 2, 104—105, 116), а среди ритуальных предметов в Лике и Каставщине, помимо того же треножника, еще лопаточку для углей, горящую свечу и горящий пучок прутьев — все они, как и кочерга, также относятся к стихии огня. Горящие прутья (butara), равно как и выбрасывание метлы, характерны и для словенских обрядов (см. подробнее Тол. Зам. 3—4).

Огонь мог быть представлен в ритуалах отгона града не только многочисленными отмеченными выше предметами или «предметными символами», но и в более непосредственной форме — в виде горящих углей, как это практиковалось в чакавской Каставщине и Черногории, или в виде головешки, как это отмечено в Герцеговине. По свидетельству Вука Врчевича, герцеговинца, «когда начинал идти сильный град с дождем, выбрасывали за дверь горящую головешку с домашнего очага и считали, что град немедленно прекратится (Ђорђ. ПВПН I, 95), а по описанию С. Дучича, старухи черногорки из племени Кучи, когда шел град («грушац»), вызванный «грехом кого-либо из местных жителей», спешили вынести лопатку горящих углей под стреху (Дуч. ЖОПК, 333). В другой черногорской зоне, граничащей с Котором, в Грбле, выбрасывали во двор лопаточку горящих углей или зажженную лавровую ветку (Вук СР, 101), либо верили, что, «когда бьет сильный град, надо кинуть во двор перед дверьми лопату горящих углей или стрелять из ружей, чтобы град перестал». В той же зоне полагали, что, «когда слышен сильный гром, надо забить нож с черной рукояткой в горящие угли, — тогда гром или сразу перестанет греметь, или ударит не в дом, а в эти угли» (Вук, Грађа, 15). В ближайшем соседстве, в Боке Которской, черногорцы считали, что, «когда идет сильный дождь или град, следует повернуть столик под стрехой или зажечь ветку лавра и выбросить ее на дождь» (Вук, Грађа, 29). Здесь вновь фиксируется ритуальное действие переворачивания трапезного столика.

Наконец, известны попытки останавливать град просто огнем — горячей соломой. С этой целью в селе Држина около Пи-

рота (восточная Сербия) крестьяне разжигали большие костры из соломы, пламя которых поднималось высоко к небу. При этом кричали изо всех сил «а-а-а-а!», хватали свиней за ноги, вызывая тем самым их визг, и стреляли из ружей (Трој. ГСЖО, 140).

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

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

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

Сирна средо, бијела субото,
Бела субото, градова сестро!
У наше поље је ли си пао?
Коса пуштија, поље покрија.
Овде немаш места где да паднеш,
Но иди тамо у пуну гору,
У дубоку воду гди људ' нема,
Гди петао не поје,
Гди кокошке не кваче,
Гди волови не м'чи,
Гди овце не блеи — и! — и!

Сыропустная среда, сыропустная суббота,
Сыропустная суббота, сестра града!
Учал ли ты [град. — *Н. и С. Т.*] в наше поле?
Волосы распустили, поле покрыли.
Здесь тебе негде (нет места) падать,
И иди туда в пустоши лесные,
В глубокую воду, где людей нет,
Где петух не поет,
Где курицы не кудахчут,
Где волю не мычат.
Где овцы не блеют!

(Ястр. ОПТС, 174—175)

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

Крестьяне выходят на порог дома и кричат:

Не овамо на нас, ало!	Не иди сюда на нас, змей!
Но путуј на Татар-платину:	Направљајся в Татар-гору:
Где овца не блеји,	Где овца не блеет,
Где во не риче,	Где вол не мычит,
Где пас не лаје,	Где собака не лае,
Где петао не кукуриче.	Где петух не кукарекаст.

При этом стреляют в тучу из ружей и выносят рождественскую солому и игут ее в поле (Трој. ГСЖО, 140).

III. ЗАЩИТА ОТ ГРАДА В СВЯЗИ С СЕМЕЙНЫМИ РИТУАЛАМИ И ПРЕДМЕТАМИ — ПОГРЕБАЛЬНЫМИ, СВАДЕБНЫМИ, РОДИННЫМИ (МЕРТВЕЦКИЙ ПЛАТОК, ПОДВЕНЕЧНАЯ ФАТА И ВЕНОК, ПОВИВАЛЬНИК И ДР.). ПРИЗЫВАНИЕ УТОПЛЕННИКОВ. МАГИЯ СЛОВА (СТАНКО, ОСТОЈА, ПЕРЕВЕРЧИВАНИЕ ИМЕНИ И Т. П.)

Помимо отгона града железными, преимущественно острыми и связанными с огнем предметами и угощения тучи и облаководителей, в том же Драгачеве и в некоторых других сербских зонах практиковалось использование предметов, непосредственно или опосредованно связанных с семейными обрядами — погребальным, свадебным и родинным. Некоторые из этих предметов, например свадебный венец, уже выполняли ритуальную функцию, и функция отгона града для них оказывалась вторичной; для таких же предметов, как платок, которым повязывали мертвецу челюсть, или в особенности повивальник, трудно даже четко определить специальную первичную ритуальную функцию, ибо ни платок в похоронном обряде, ни повивальник в родинном не выступают так четко, как венец в свадебном, или «чесница» (широг) в рождественском обряде (об этом см. ниже в разделе IV). Существенно, однако, то, что, согласно описаниям Радована Маринковича, предметы, связанные с похоронами или культом покойников (кладбищенские), равно как и с поворожденным и грудным младенцем, в обряде отгона градовой тучи обычно не сочетаются с такими отгонными предметами, как коса, топор, кочерга, нож и т. п. (т. е. железными острыми предметами или связанными с огнем), и умиловительными, угощающими предметами и продуктами, как трапезный столик, хлеб-соль, ладан, свеча и т. п. Кроме того, во всех случаях, рассматриваемых в данном разделе, четко ощущается обращение к «погибальцам»-утопленникам, т. е. заложенным покойникам, по терминологии Д. К. Зеленина.

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

В том же Драгачеве отгонять градовые тучи могли и основным свадебным атрибутом — свадебным венцом²³. В Горачичах, как появятся угрожающие градом тучи, во двор выносят фату и венец, которые берегутся молодками. Фатой покрывается голова, а венцом машут на тучи, чтобы тучи «развенчались» и ушли (№ 44). В Губеревцах и Милатовичах молодки, отгоняя («пугая») град свадебными венцами, произносили:

— Венчана сам овим вијенцем... — Я венчана этим венцом.
Граде, не на мене, Град, не иди на меня,
Иди планинским вијенцем! Иди горным венцом (кряжем)!
Немој 'вамоооо! Не иди сюда!

(№ 91)

После этих слов кланялись земле в направлении угрожавшей тучи, а затем надевали венцы на голову. В Ковачевичах и соседних селах обычай был такой же (без поклона земле), но заклинание несколько отличалось:

— Машем ти вијенцем — Машу тебе венцом
— иди вијенцем! — иди венцом (кряжем)!
Машем ти вијенцем! Машу тебе венцом!
Немој на нас, нечастива сило! Не иди на нас, нечистая сила!
Немој на наше добро, Не иди на наше добро,
Иди вијенцем! Иди венцом (кряжем)!

(№ 67)

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

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

— Брдом те бијем — Бердом тебя бью
— брдом иди! — иди в горы!
Брдом ти машем Бердом тебе машу
— брдом иди! — иди в горы!

Брдом те враћам
— брдом иди!

Бердом тебя возвращаю назад
— иди в горы!

(№ 14)

В северо-западной Сербии, в Поцерине, подвенечная одежда также употреблялась против града, более того, она, по прежним представлениям поцерцев, помогала при родах и при лечении скота. При появлении градовой тучи кто-либо из женщин брал фату («фал»), махал ею на тучи и просил «погибалцев» спасти село. Затем женщина вешала фату на какое-нибудь фруктовое дерево во дворе, пока не кончится ненастье. В некоторых селах вместо фаты брали другие части одежды — безрукавку, рубашку, пояс. Поцерцы верили, что невеста была «чистой души» и ее одежда могла помочь отогнать «нечестивых» (Јеф. ОГП, 291). На Златиборе (западная Сербия) этот же обряд сопровождался любопытной заклинательной формулой, построенной на магии слова. Там, когда подвенечным платьем останавливали град, трижды перекрещивали этим платьем надвигающуюся тучу и говорили: «Завенчај се тамо, не иди 'вамо!» — Обвенчайся там, не иди сюда (Дроб. СНЗ, 150). Миленко Филипович зафиксировал близкий по типу обряд в Боснии, в бывшей Высококой нахии, где старые женщины во время ненастья выходили во двор и выносили подвенечную рубаху, призывая при этом утопленников отвести ненастье от урожайных полей: «— Ђоко, по Богу брате, врати вријеме да по љетини на иђе!» — Джоко, братишка, верни бурю, чтобы она не шла на урожайные поля (Фил. ЖОНВН, 205).

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

— Не иди чудо на чудо! — Не иди, чудо, на чудо!
Веће чудо воће него ту: Здесь большее чудо:
Мајку за сису ујело, Мать за титьку укусило,
О младини месец појело, В молодой месяц съело,
И тебе ће, луди облаче! И тебя съест, дурной град!

(градовая туча)

(№ 65)

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

То же самое практиковалось в Губеревцах и Милатовичах, но слова заклинания-отгона были несколько иными:

Не, не иди, чудо, на чудо! — Нет, не иди, чудо, на чудо!
Ево пажећег чуда: Вот самое большое чудо:
Девојка се породила, Девушка разродилась,
Четыр'ес' ђеца родила, Сорок детей родила,
Пеленама поље наше прекрила! Пеленками наше поле перекрyla!

(№ 93)

Радован Маришковић сообщает, что в Драгачеве в селе Зеоке хранили свивальник («сповивачу»), которым повивали поверх пеленок малых детей и отговяли им грозвые тучи (№ 6). При этом он не приводит сопроводительного вопля-отгона, вероятно в этом случае необязательного.

Сходные по семантике обряды отмечены Симой Трояповичем в другой части Сербии, на северо-западе — в Мачве. В этой зоне, в селе Узвече, когда начинался град, женщина-ворожея выносила грудного ребенка и подбрасывала его вверх в сторону градоносной тучи. Иногда вместо ребенка подбрасывался цыпленок. Аналогичные действия производятся и в селах в долине реки Топлица (левый приток Южной Моравы — Южная Сербия), где, помимо ребенка, тучам демонстрируется также поросенок. Так, в селе Стара Божурня старухи поднимали над головой маленьких детей, «непороженных» (т. е. последних, младших среди братьев и сестер) мальчиков и девочек, заставляя их кричать, для чего их тянули за уши. Там же хватали поросят за задние ноги и драли их щетицу, чтобы они верещали до глухоты в ушах (Трој. ГСЖО, 145—146). Ритуал с поросенком известен в восточной Сербии в районе городов Власотипце, Неготин, Пирот (Трој. ГСЖО. 141). Ср. выше ритуальное действие со свиньей, которую заставляли визжать.

Во многих рассмотренных выше обрядах устрашающие или умиляющие тучу действия (преимущественно магического характера) сопровождалась отгонными воплями-заклинаниями, обращенными либо к самой туче, либо к предводителю туч — утопленнику. Наряду с такими комбинированными формами, сочетающими магическое действие и произнесение сакрального текста, широко практикуются у сербов-драгачевцев, так же как и у жителей других областей, ритуалы защиты от града, состоящие только из призвания утопленников или вообще заложных покойников. Этот вид ритуалов носит уже не столько магический, сколько мифологический характер, предполагающий возможность воздействия на стихию путем обращения к мифическим предводителям туч с мольбой о пощаде, с угрозой или предупреждением о некоей земной силе или чуде, способных им противостоять.

В уже многократно упоминавшихся Горачичах жил некто Радойко Зимоња, утопившийся или повесившийся. Его помнили и при граде ему кричали:

— О Радойка Зимоња!
Врати твоја говеда,
Не дај у наша жита.
Не дај, не дај, не дај!
Имамо чудо велико,
Имамо чудо големо,
Имамо чудо највеће:
Девојку седмороткпшу.
Родила седам јунака
Са седам љути' анцара.

— О Радойка Зимоња!
Верни твоих быков, коров,
Не пускай их на наш хлеб.
Не пускай, не пускай, не пускай!
У нас чудо большое,
У нас чудо великое
У нас чудо величайшее:
У нас девица семерых родила.
Родила семерых богатырей
С семью острыми кривыми кинжалами.

Њене су пелене зелене,
Њиним нас пеленама брани.
Не дај 'вамо, Радойко Зимоња!
Не иди у наша жита,
Набушћемо те
На наши' седам анцара!

Ее пеленки зелене,
Своими пеленками она нас заштитает.
Не пускай сюда, Радойко Зимоња!
Не иди на наши хлеба,
Проколем тебя
Нашими семью саблями.

(№ 46)

Там же обращались к последней в селе утопленнице Даринке Зимоњской:

— О Даринка Зимоњска!
Не иди 'вамо!
Имамо дјевојку копиљушу;
Копиле родила,
Шарене пелене откала,
К'о полье велико,
Њима полье прекрила.

— О, Даринка Зимоњска!
Не иди сюда!
У нас есть девушка незамужняя,
Родившая ребенка.
Она пестрые пеленки выткала
Величиной с поле,
Ими поле перекрыла.

(№ 32)

Еще два варианта гризвания утопленника или висельника с обращением к нему по имени, записанные в том же селе:

— О Станко!
Не иди, не иди, не иди 'вамо!
Води овце у планине,
У брдине,
У вилин двор,
У старп бор,
У стару јелу
— Нема им паше
У нашем селу!

— О, Станко!
Не ходи, не ходи, не ходи сюда!
Веди овец в горы,
На вершины,
Во двор «вилы»,
К старой сосне,
К старой ели,
— Нет им выпаса
В нашем селе!

(№ 36)

— О, Станко!
Вуци воду на твоју страну,
Не пуштај на наше усјево!

О, Станко!
Тащи воду в свою сторону,
Не пускай на наши посева!

(№ 75)

Подобное заклинание могло и не содержать прямого обращения к покойнику. Так, в Горачичах, когда появлялась опасная градовая туча, вопили:

— Седморо ђеца родила
Дјевојка седмакиња.
Све је полье, све је нас
Пеленами покрила;
Њене су пелене зелене...
Иди брдом!
Иди брдом!
Иди брдом!

— Семь детей родила
Девушка семи лет.
Все поле, всех нас
Пеленками покрыла;
Пеленки ее зеленые...
Иди горой!
Иди горой!
Иди горой!

(№ 34)

Или:

— Хеј
Врати та твоја бјела стада!
Код нас свака напаест страда!
Бјежи, бјежи!
Не иди 'вамо,
ћерај и' усодом!

— Эй,
Верни эти твои белые стада!
У нас всякая напасть терпит
пораженне!
Беги, беги!
Не ходи сюда,
Гони их в Содом!

(№ 68)

Особый интерес представляет сообщение Р. Маринковича о том, что в Горачичах, когда начинался град, пожилые женщины выходили во фруктовые сады и голосили-плакали по мертвым. Так они пугали градоносные тучи (№ 22). Голошение по покойникам в саду может быть сопоставлено с известным у болгар и сербов обычаем хоронить некрещенных детей в саду, под плодовыми деревьями²⁴.

В другом драгачевском селе — Турице — женщины выходили во двор и звали Стояну-утопленницу:

— О Стојана утопљенице!
Врати бијело стадо!
Веће чудо 'вамо него тамо:
'вамо је ћевојка седмакниња
Седморо кошљади родила,
Пелене је раширила,
Поље заклонила.
Не да вашиим овцама
У пашу
Нашу.
Врати стадо, Стојана!

— О Стојана утопљеница!
Поверни белое стадо!
Большее чудо здесь, чем там:
Здесь девочка семилетняя
Семь детей внебрачных родила.
Пеленки их распростерла,
Поле заслонила,
не дает вашиим овцам
На выпасы
Наши.
Поверни стадо, Стојана!

(№ 12)

С поэтической и ритуально-формальной точки зрения ушкелен краткий текст заклинания, записанный в драгачевском селе Длин:

— О...
Врати, врати, врати говеда
Тамо, тамо, тамо преко брда.
Не да им, не да, не да паше
поље, поље, поље наше.

— О... (имя утопленника)
Поверни, поверни, поверни говяд
Туда, туда, туда за горы.
Нет им, нет, нет выпаса
В поле, поле, поле нашем.

(№ 13)

Здесь слова *врати*, *тамо*, *не да* (им), *поље* повторены троекратно. Троекратный повтор имеет, как известно, магический смысл.

В селе Граб (Драгачево) при появлении градоносных туч призывали утопленника Лютко Илича. Выйдя на «голый» (открытый) холм, кричали:

— Ај, Љутко Илићу!
Врати та бјела говеда тамо,
Не дај 'вамо!
'Вамо за њи' нема наше!
Брдом!
Брдом!
'Ћерај и' на пашу у гору,
напој и' жедне на мору!
'Ћерај и' тамо, тамо
Не дај 'вамооооо!

— Эй, Лютко Илич!
Верни этих белых говяд туда,
Не пускай их сюда!
Здесь нет выпаса для них!
Горой [идите]!
Горой!
Гони их на выпас в гору (леса),
Напои их жаждущих на море!
Гони их туда, туда,
Не пускай сюдааааа!

(№ 1)

Или:

— О Љутко Илићу!
Пушти Бельу — ћерај Шарољу,
Нек' иде у планину!

— О, Лютко Илич!
Пусти Белого — гони Пестрого,
Пусть идет в горы!

(№ 23)

В Котраже (Драгачево), когда появлялись градоносные тучи, звали утопленника, с которым прежде были в дружбе. Говорили ему умоляющим и протяжно-певучим голосом:

— О Милинкооооо, брате рођени,
Не ћерај овамо бела говеда.
Овамо је чудо големо:
Девојка родила седморо
кошљади,

— О, Милинкооо, братец родной,
Не гони сюда белых говяд.
Здесь большое чудо:
Девушка родила семерых
внебрачных детей,

Пелене им поткала.
Цело поље прекрила.
О Милинкооооо, брате рођени,
спаси!

Пеленки им выткала,
Все поле перекрыла.
О, Милинкооо, братец родной,
Спаси!

(№ 83)

В Губеревцах (Драгачево) женщины боролись с «небесным барабанщиком» (т. е. градом) словами:

— Милија утопљенице,
Врати стоку, врати!
Нека иду у гору и воду,
Тамо рода нема!

— Милија-утопленник,
Верни скот, верни!
Пусть идут в горы (леса) и в воду,
Там ничто не родится!

(№ 88)

Заклинания, подобные драгачевским, видимо, распространены в Сербии, точнее, в Шумадии довольно широко. Такое предположение можно сделать на основании хотя и отрывочных, но все же недвусмысленных сообщений о призывании умерших неестественной смертью («потопалци», «обешеньаци», «погибалци»), прежде всего утопленников.

Обилие материала из Драгачева следует во многом отнести за счет добросовестности, настойчивости и старательности собирателя Радована Маринковича. Одиночные записи — фиксация в Поцерине (северо-западная Сербия), сделанная М. Ефтичем,

и наблюдение в центральной Сербии — в западной Шумади, в Такове, принадлежащее М. Филиповичу, свидетельствуют о том, что мотивы и символы заклинаний-воплей, бытующих в этих зонах, аналогичны драгачевским.

В Поцерине «женщина выходила и становилась перед домом, махала руками на тучу и кричала «погибалцу»: «О, Илија (по имени), не дај твојим говедима у наш атар, помогни ми и врати их на... Саву планину». — О, Илья (по имени), не пускай твоих коров и быков на наши сельские поля, помоги мне, верни их на... Саву гору (т. е. туда, где нельзя причинить вреда. — *Н. и С. Т.*). М. Ефтич поясняет: «Чтобы черти, с которыми „погибалци“ объединились, не поняли, о чем речь, употребляется, вместо слова *град*, „стадо“ и „говеда“, вообще аллегорический смысл слов. Народ говорит, что каждый „погибалец“ старается привлечь чертей на свою сторону, заставить их обойти свое село, и потому обращается к „погибалцам“ (Жеф. ОГП. 287).

К сожалению, не ясно, оказывается ли это пояснение домyslom М. Ефтича или толкованием самих информаторов. Кроме того, сами «погибалци», в первую очередь утопленники, как явствует из ряда источников, не трактуются во многих случаях как грешники. Тем более, такое восприятие не применимо к погибшим от грома, которые у сербов, как и в большинстве восточнославянских зон, и в первую очередь в Полесье, считаются праведниками. Сербь в некоторых селах Подринья, чтобы защититься от града, призывали тех, кто был убит громом. Так, в селе Вотняк (недалеко от Лозницы) в 1890 г. звали какого-то Илью, давно убитого громом (Трој. ГСЖО, 146). В Таково умершим неестественной смертью («потопалцима», «обешењацима», «погибалцима») сообщают, что в селе есть большое чудо и что им нужно идти в другую сторону. Вот как это делала одна женщина в селе Праняни около Такова (но родом она была из Миековца на Мораве):

Потопалци, погибалци и обешењаци, Вод'те стоку тамо, не идите 'вамо!	Утопленники, погибшие и висельники,
'Вамо је чудо превелико: Ђевојка од седам година Родила дјете од девет кила, Прекрила зеленом пеленом. Не иди чудо на чудо! Стој, Стоја, и Остоја! Врати волове! Устави кола и волове! Ђерај тамо у долове, То ти ја одбрајам.	Ведите скот туда, не идите сюда! Здесь диво (чудо) превеликое: Девушка семи лет Родила ребенка девяти кило, Покрыла его зеленой пеленкой. Не иди чудо на чудо! Стой, Стоя и Остоя! Поверни волов! Останови телегу и волов! Гони туда в доли (овраги)! Это я тебе отсчитываю (приказываю).

Висельника или утопленника приывают только женщины, притом стоя перед домом и размахивая яйцом (Горни Бранетичи). В селе Калимановичи машут утопленнику в туче яйцом, которое курица снесла в Великую Пятницу, фатой и свадебным венцом и

кричат ему, чтобы он не давал белым овцам входить в их поле (Фил. Так., 221). О ритуалах с пасхальным яйцом см. ниже раздел IV.

Нетрудно заметить, что в вопле бабы из села Праняни представлен западноморавский тип заклинания. В нем есть основные символы и образы, присутствующие и в драгачевских отгонных текстах: рогатый скот — волы, телега, семилетняя девушка, родившая ребенка в 9 кг, зеленая пелена, формула «Не иди, чудо, на чудо!», наконец, имена, употребляемые здесь уже также как формула, — «Стој, Стоја и Остоја!» Все это говорит о довольно большой устойчивости этого типа отгонного текста-заклинания, несмотря на некоторую его подвижность и наличие значительного числа вариантов, как это видно из драгачевских примеров.

Остановимся кратко на формуле «*Стој, Стоја и Остоја!*» Эффективность заклинания может, согласно старинным сербским народным представлениям, усиливаться этимологией (семантикой) имени утопленника или утопленницы, наконец, такое имя может быть просто упомянуто, как в пранянском тексте. Имена *Станко, Стана, Стојан, Станоје, Остоја* называются у сербов останавливающими именами («становна имена»). Действительно, мужчины и женщины с такими именами, нередко и дети, оказываются действующими лицами в обрядах, призванных приостановить или остановить что-либо, например падеж или болезнь скота и т. п. Имена Станко, Стана давались иногда детям, чтобы они были последними, чтобы остановить рождаемость (ср. ритуальную роль последнего ребенка — «непорођеног детета» или «истришчета»). Во многих случаях они упоминались для останавливания града (см. многочисленные примеры использования этого имени в приведенных нами текстах).

Любопытно также, что в Драгачеве, в Горачичах, женщины, призывая покойников-утопленников, иногда «переворачивали» их имя и фамилию, чтобы таким образом, тоже «перевернуть, отвернуть» град. Вместо «О, Станко Петровићу!» (опять останавливающее имя! — *Н. и С. Т.*) они кричали: «О, Петре Станковићу!» (№ 79). К случаям ритуального перевертывания (косы, сошника, одежды), изложенным выше, следует добавить переворачивание саней в Драгачеве в с. Каона, «чтобы туча перевернулась и вернулась назад» (№ 64), саней и воловьей телеги в с. Губеревци с той же целью (№ 87), и ярма и палок и прутьев, вставленных в него, в с. Драгачица опять-таки для отгона градовой тучи (№ 101). Во всех этих случаях, как и в примере с палкой «устукачем», воловьими рогами и бычьим рыком, дело касается «говяжьих» атрибутов. Здесь, вероятно, уместно вспомнить о старинном славянском обряде похорон на волах и саях даже в летнюю пору²⁵, известном во многих славянских архаических зонах, в том числе и в Сербии, и об обычае переворачивать сани на свежей могиле и оставлять их там на неделю. Так делали в северо-восточной Сербии в Болевачком срезе еще в начале нашего века (Грб. СНОСБ, 250). Во всех этих фактах нельзя не увидеть опосредован-

пой или даже более близкой связи обряда защиты от града с дохронной обрядностью.

Наконец, в некоторых случаях заклинания-отгоны громко произносятся, выкрикиваются, иногда они представляют собой просто плач по мертвому, например висельнику. Так, в Драгачеве, в селах Лице и Рашчичи, при появлении градоносной тучи женщины причитали, как по мертвому, поминая Стою (Стоја — снова «стаповно име»), которая повесилась:

— Одбеже, одбеже Стоја, јооој! — Сбежала, сбежала Стоя, оој!
Објеси се у планини, јооој! Повесилась в горах, оој!
Тамо је тражите, јооој! Там ее ищите, оој!
Да играте коло, јооој! Чтобы с ней танцевать коло, оој!

При этом причитающие женщины обходили вокруг дома (№ 82). Таким образом, этот обряд отгона града представляет собой лишь оплакивание покойника-висельника во время града. Правда, в самом плаче есть предложение тучам искать Стою в горах.

К сожалению, никто из собирателей не делал ни потных, ни иных записей музыкальной стороны воплей, заклинаний, плачей, т. е. многочисленных поэтических текстов, приводимых в нашей работе. Поэтому мы ничего не знаем о музыкальных различиях этих текстов в «жанровом» или территориальном аспекте. Будем надеяться, что в скором будущем сербские этнографы восполнят этот пробел. Проблема эта существенна для сравнительно-исторических исследований славянской духовной культуры.

IV. ЗАЩИТА И ПРОФИЛАКТИКА ОТ ГРАДА В СВЯЗИ С КАЛЕНДАРНЫМИ РИТУАЛАМИ И ПРЕДМЕТАМИ — ТРОИЦКИМИ, РОЖДЕСТВЕНСКИМИ, ЮРЬЕВСКИМИ, ВЕЛИКО-ЧЕТВЕРГОВЫМИ (ПИРОГ-«ЧЕСНИЦА», ОРЕХОВЫЙ КРЕСТ, КРАШЕНОЕ ЯЙЦО-«ЧУВАДАР» И ДР.). «ОБМАН» ГРАДОВОЙ ТУЧИ

Если, как мы отмечали выше при изложении материала III-го раздела, в ритуалах защиты от града с предметами, связанными с семейным циклом, традиционные отпугивающие (коса, топор, серп) и умиляющие, «угощающие» (трапезный столик, хлеб-соль) предметы и продукты употребляются непоследовательно и относительно мало, то в ритуалах, связанных с календарной обрядностью, дело обстоит иначе; они, как правило, присутствуют или даже составляют основу обряда, в котором выступают предметы и атрибуты календарных обрядов. Последние выполняют уже вторичную ритуальную функцию, но при этом и их первичная ритуальная функция достаточно ярко выражена (в отличие от ситуации, характерной для большинства предметов семейных обрядов). К ним относятся троицкие три свечи, рождественский пирог «чесница», селезенка рождественского поросенка, рождественская каша-кутья, кора от рождественского полена «бадняка», рождественская солома, шкура юрьевского барашка, яйцо, крашенное в страстной четверг, и др. Наиболее распростра-

ненные в обрядах защиты от града рассматриваемого типа рождественские сакральные предметы и продукты обычно не выступают самостоятельно, а совместно с традиционными отгонными предметами-символами (коса, топор, поставленные торчком) и умиляющими (трапезный столик, хлеб-соль и др.). Изредка с календарными предметами-символами используются и атрибуты семейной обрядности (венчальное кольцо); при этом возможны и случаи, когда в одном ритуале используются предметы из разных календарных и семейных обрядов, например часть от рождественского пирога «чесницы», свеча от праздника «славы», венчальное кольцо, четверговое яйцо «чувадар» и др. (см. ниже обряд из Поцерины).

Что касается некоторых предупредительных, предварительных обрядов защиты от града, выполняемых в день св. Юрия («Ђурђевдан») и в Великий Четверг, то они уже тяготеют к обособлению в отдельные календарные обряды, что отражается и на их форме, и в их внутренней семантике. Таким предупредительным обрядом является неизвестный до недавнего времени и обособленный сербский троицкий обряд поминовения «погибальцев» («заложенных покойников», по Д. К. Зеленину). Напомним, что у славян Троица св. зана с культом мертвых и вызывания дождя²⁶ и рядом других моментов. У сербов в канун Троицы отмечается праздник «Задушнице», т. е. поминовение усопших.

Причастность покойников к градобитию по древним славянским, да и почти современным сербским народным представлениям достаточно ярко выражена и в словесных отгонных текстах, и в ритуалах, описанных выше. Что же касается сербского троицкого превентивного ритуала, то он выглядит следующим образом.

В Драгачеве, в селе Властелице, некоторые пожилые женщины в канун Троицы месили шпешичный «колач» (сакральный хлеб) величиною не больше ладони. В него втыкались три свечи, сплетенные у основания, но разъединенные там, где горят три пламени. Эти свечи зажигались на Троицу, а потом тушились и вновь зажигались перед грозовой тучей в день, когда она появлялась. При этом женщины обращались к висельникам и утопленникам с просьбой отвести градовые облака (№ 33). Связь дня св. Троицы с появлением градовых туч ощущается и в следующем обряде, исполнявшемся в нескольких драгачевских селах (Горня и Доня Криварица, Трешневица и Драгоевац). В канун Троицы выносился на перекресток дорог стол с едой и питьем. На столе зажигались три свечи: за висельников, за утопленников и третья за убитых. Ели и пили, а затем гасили свечи и берегли их. Когда появлялись градовые облака, во двор вновь выносился стол с едой, напитками и свечами, которые зажигались. Затем обращались к повесившимся, утонувшим и убитым и просто их просили:

— Врати облак! Врати облак! — Поверни тучу, поверни тучу!
Молимо те — врати облак! Просим тебя — поверни тучу!

В драгачевском селе Зеоке на горе Милоевича был воздвигнут памятник утопленным, повешенным и другим погибшим. Этот памятник, по свидетельству Р. Маринковича, — «борец с градом», так как он должен «умилостивить тех, кто предводительствует тучами». В канун Троицы (на «Задушницы») собирали складчину и шли к камню-памятнику. Там зажигали свечи, ели, пили до поздней ночи. Затем тушили свечи и возвращались домой. Свечи эти берегли до появления градовых туч. Тогда их зажигали, призывали «погибалцев» и просили их спасти урожай. По убеждению стариков, с тех пор град перестал вредить в Зеоках. На памятнике высечена надпись: «Ово је споменик за вечиту успомену жртвама несталиг повешаниг потопљениг и погинутиг знаниг и незнаниг. Бог да им душу прости и слава им. Овај споменик подиглоше им грађани овог села Зеока и Тијања у 1951 години» (№ 72). Ср. древнерусский обычай совершать общую панихиду по заложным покойникам на Семик (Зел. ОРМ).

Сакральный ужин в рождественский Сочельник в представлении драгачевцев, как и следовало ожидать, также связан с защитой от града. По свидетельству стариков, в прежние времена в селе Гуча в Сочельник ставился стол перед дверьми и призывались покойники «послать свои души есть и пить и на будущее лето стеречь урожай от града» (№ 106). Ср. ниже аналогичный северомакедонский (кумановский) обряд.

Сакральность отдельных блюд рождественского стола, вернее, стола в Сочельник («Бадня дан») и предметов, имеющих ритуальный смысл во время ужина и бдения над рождественским поленом «бадняком», еще ярче выражается в обряде отгона града, зафиксированных в других сербских этнографических и диалектных зонах. Особую роль играет выпекаемый в Сочельник хлеб («колач») и запеченное мясо, как правило, — поросенок («печеница»). Обычно их вторичная функция (т. е. защиты от града) та же, что и славского пирога («колача») и славской свечи. При этом они почти всегда сочетаются с круглым трапеznым столиком архаического типа, символизирующим (если он не перевернут) трапезу, угощение.

Так, в северо-западной Сербии, в Поцерине, «перед градом выносился во двор круглый трапезный столик («сиция» или «собра»), и на нем клали кусок рождественского хлеба-пирога («колача»), приготовленного к ужину в Сочельник, ставился и зажигался огарок славской свечи, клались просфорная печать («слово»), венчальное кольцо и яйцо «чувадар» (или «чуваркућа»; см. об этом ниже), а рядом со столиком клалась коса торчком или острием кверху. Многие выносили столик и на него клали только солонку и кусок хлеба, а на двор выбрасывали какой-нибудь железный предмет — топор, косу или кочергу» (Жеф. ОГП, 285).

В южной Сербии в горных селах хребта Копаноник и по течению реки Ибар, «когда появляются тучи, предвещающие град, женщины выносят и ставят перед домом круглую «софру» (стол) с «ваганом» (деревянной посудиною для еды), с тремя ложками,

куском хлеба и комочком соли. Тогда громко зовут какого-нибудь утопленного, чтобы он якобы отвернул овец от их поля. Некоторые женщины тогда зовут друг друга и громко кричат:

— О, Јеремја, пољобранија,	— О, Еремей, заштитник полей,
Не дај овамо лошем времену!	Не пускај сюда непогоду!
Овамо девојка копила родила,	Здесь девушка родила ребенка
И своје поље пеленом покрила.	И свое поле пеленкой покрыла.

Некоторые женщины выставляют перед домом «софру» с рождественской соломой, рождественской свечой и остальной посудой для еды и три раза машут от себя рукой, говоря: «Одаљи Боже!» — «Удали Боже!» (Мил. НПКСИ, 51—52).

Почти в самом центре Шумадии, в Валуевском округе, число предметов, сохраняемых от ужина в Сочельник и выставляемых на стол-«синию» перед градом, еще большее. Это — селезенка от рождественского поросенка, «печеницы», высушенная и сохраненная, равно как и пепел, на котором пекли рождественский хлеб «чесницу», затем рождественская овощная каша «папула», обязательная для ужина в Сочельник и прибереженная в засохшем виде на случай града. К этой богатой рождественской трапезе призываются «погибалци» и утопленники, и все это им дается на обед — «даје им се то за ручак» (Бук. ОСБ, 237). В центральной Сербии, в зоне Левча и Темнича, когда появляется град, на двор выносятся столик «софра» или хлебная лопата, а на нее кладутся хлеб и соль, ложки, кора от рождественского полена «бадняка» и солома, лежавшая под столом или на столе в Сочельник, — «божићна слама». Все это должен вынести во двор последний ребенок в семье (Миј.— Буш. ТРССЛТ, 108).

В северо-западной Сербии, в Мачве, в селе Церовац, при появлении градовых туч вокруг дома рассеивали пепел от очага, на котором пекли рождественский сакральный пирог — «чесницу», чтобы пепел попал «им» (печестивым, «сотонам», «ветрогоньям») в глаза, чтобы «они» временно ослепли и обошли село. С аналогичной целью в Церовце «ставят в бочку с водкой («ракией»), сифон, чтобы «они» напились и забыли о своем деле» (Жеф. ОГП, 291).

Смысл ритуала бросания пепла отчасти дополняется вербальной (словесной) стороной другого ритуала, зафиксированного в Драгачево, в селах Дучаловичи, Марковица и Ртари. При появлении градоносных туч мужчины и женщины выходят во двор и кричат:

— О Сава и Невена!	— О Сава и Невена!
Вратите та бела говеда!	Верните этих белых говяд!
Овамо им нема паше.	Здесь им негде пастись.
Имамо само пепела	Есть у нас только пепел
— Да им очи истерамо!	— Чтобы выжечь им глаза!

Сава и Невена — молодая пара, парень и девушка, утопившаяся от несчастной любви в Мораве (№ 10).

В Мачве и в Поцерине «чесница» вообще сохраняет свою силу в течение всего календарного года, и потому ее считают залогом благополучия крестьянина-земледельца. В селе Метковиче Поцерском при приготовлении рождественской «чесницы» выделяется отдельный комок теста, из которого печется отдельный пирожок (хлеб), который бережется до весны. Весной при первой пахоте дежурная хозяйка относит пахарям с обедом и этот пирожок. Пахари это знают, и первый из них, заметивший хозяйку, идущую по их полю, должен крикнуть: «Стој, нећеш даље!» (Стой, не пойдешь дальше!). Хозяйка тотчас останавливается, и на том месте, где она остановилась, пахари садятся, обедают и каждый из них съедает по кусочку от рождественского пирожка. Остаток же пирожка возвращается домой. Его-то летом, когда град угрожает селу, и выносят на двор, берут в правую руку, протягивают к туче и кричат: «Стој, нећеш даље!»; от этого, говорят, град останавливается (Јеф. ОГП, 291). Здесь функцию рождественского пирожка «чесницы» можно уже считать не вторичной, а третичной ритуальной функцией.

Останавливали град также рождественской соломой и головешкой от рождественского полена. Так, в Жупе, в области южнее нижнего течения Западной Моравы (юго-западнее Крушевца), против града выносили в поле рождественскую солому и зажигали ее, а в селах, расположенных вокруг местечка Власотинцы (восточнее Лесковца — западная Сербия), подбрасывали несколько раз вверх головешку от рождественского полена («гламба од бадњака»), затыкали в землю вертел («ражањ») и заставляли свиней визжать до хрипоты, держа их для этого за задние ноги. Одновременно по пивам бегали нагие женщины-гадалки, увеличивая тем самым общее замешательство и кутерьму (Трој. ГСЖО, 140—141). В этих случаях ритуальная сила «огненных» предметов (см. с. 68—69) усиливалась их принадлежностью к рождественскому празднику.

Прямая связь рождественских ритуалов, вернее ритуалов, выполняемых в Сочельник, с окказиональными обрядами отгона града ярко выражена и в северно-македонской (кумановской) народной традиции. По свидетельству В. Николова, «в Сочельник существует также обычай звать на ужин „тучу безбожную“ („облак неверник“, т. е. градоносную тучу). Обычно самая старшая женщина в доме берет в руки круглый противень и кладет в него сначала пирог с капустой („зељаник“), а на пирог кладет рождественский сакральный каравай из чистой пшеничной муки („шарешот вечерњак“), покрывает их „цедилом“ (редкой тканью, служащей для процеживания молока) и выходит во двор, где она, останавливаясь перед домом, обращаясь к тучам, говорит: „Облаче невернице, дојди с'га да вечерамо и да се видимо, па цело лето да не се видимо“ (Туча безбожная, приходи сейчас поужинать и повидаться с нами, чтобы целое лето нам не видеться). Потом, перед тем как войти в дом, она бросает „цедило“ на черепичную крышу. „Цедило“ остается на ночь на черепичной крыше, а утром

убирается и бережется для того, чтобы разгонять градоносные тучи» (Ник. ЗОЗРК, 351). Заметим, что употребление цедила как «молочного и коровьего» атрибута в обрядах защиты от града может быть мотивировано представлением о градовых тучах как коровах и быках («говьядах»). Ср. также описываемый ниже кумановский обычай отгона града.

Велико значение и Юрьева дня («Ђурђевдана») для ряда сербских ритуальных действий по отгону градоносных туч. В Драгачеве, в селе Зеоках, в старину берегли шкуру юрьевского барашка — первого барашка из первого окота, зарезанного на Юрьев день. Шкуру прикрепляли к колу и махали ею, чтобы испугать градоносные тучи (№ 5). В селе Лиса на Юрьев день и на Вознесение («Спасов дан») на утренней заре на дома, по лугам, полям и фруктовым садам втыкали ореховые (лесного ореха) ветки и кресты для защиты от града (№ 98). В Горачичах зафиксировано то же самое. На Юрьев день до восхода солнца нарезали веточки лесного ореха. Из них делали кресты, которые втыкались в крышу (в дом), хлев, на полях и лугах. Эти кресты — апоптопы от града, предупреждение непогоды (№ 54).

Довольно подробное описание орехового креста от града («крст од леда»), употреблявшегося в Поцерине, а в общем и шире — почти во всей Шумадии и во многих районах Сербии, дает Милан Ефтич: «В канун Юрьева дня кто-либо из домашних уходит в лес и нарезает много ореховых прутьев (палок) 1—1,5 метра длиной с листьями и веточками и приносит их домой. Прут или палка отрубается и обтесывается в нижнем конце на пядь, очищается от коры и делается четырехгранным, концы зарубаются вкось как чурка, затем эта часть насаживается в середине всей палки и получается простой крест. Эти кресты в канун Юрьева дня втыкаются в землю на полях, где есть посеы, чтобы их сберечь от града. Крест обращен лицом к северу, правая сверху косо зарубленная сторона обращена к «солнцу» (востоку), а левая зарубка «смотрит» в землю. Крест не только защищает посеы от града, но и с его помощью солнце благотворно влияет на посеы через засечки на поперечнике. Кресты ставятся на ворота дворов и фруктовых садов, под стреху дома, на помещенных для обработки молока, колодцах, свишниках, в то время как их не бывает на лугах и пастбищах, потому что там град ничего не может побить. Народ объясняет, что орех не только защищает от града, но еще и сам является плодоносным деревом и потому его и втыкают на посеы, чтобы и урожай был богатым, обильным. Говорят, что раньше, когда варили «варицу» (сакральную кашу из разных семян, зерна и плодов. — Н. и С. Т.) в день св. Варвары (4/17 декабря. — Н. и С. Т.), наряду с остальными семенами клали и веточку с плодами ореха, чтобы весь год был так украшен и плодovit... Большинство людей говорит, что обычай ставить ореховые кресты был не только для того, чтобы беречь урожай от града, но еще во время турок таким образом отмечались сербские земли (нивы) в отличие от турецких... Этот обычай очень распространен и в наше

время (в 1958 г. — Н. и С. Т.), и на Юрьев день редко можно увидеть сельский дом и двор, постройки и пивы без ореховых крестов» (Jeф. ОГП, 285).

Известный сербский этнограф начала XX в. Сима Троянович отмечал, что культ лесного ореха как дерева или кустарника, связанного с обожествлением грома, — индоевропейского происхождения и характерен для мифологических представлений почти всех европейских народов. У сербов дерево лесного ореха чаще всего используется для добывания «живого огня» («жива ватра») ²⁷. В Драгачеве говорят, что дерево лесного ореха благоговенно и потому им пользуются при вытирании «живого огня». В Азбуковице, когда гремит гром и застигает пастухов в горах со скотом, пастухи, боясь сильного грома и не смея скрыться под деревом, затыкают за ухо ореховую веточку с плодами, чтобы гром в них не попал, ибо верят, что черт бежит от дерева лесного ореха и что именно в чертей гром и метит (Трој. ВОЖСН, 237—238).

В связи с этим интересны некоторые представления, зафиксированные в Боснии. Так, в Печиграде и в Великой Кладуше (крайний северо-запад Боснии) старшие запрещали детям класть лист лесного ореха на ладонь и «стрелять» им, чтобы не ударил гром, а на крайнем востоке Боснии, в селе Лука около Сребреницы, говорили, что град побьет участок земли такой величины, на каком расстоянии слышен звук от лопающегося орехового листа (Обр. РДИВН, 144). Это представление о границе участка, определяемой дальностью распространения звука (крика), уже отмечалось нами и в Драгачеве (с. Гуча) и в Подрима (Косово и Метохия) (см. выше). Здесь детская игра воспринимается взрослыми как имитативная магия, способная вызвать гром и град.

Юрьев день фигурирует еще в одном ритуале, кратко упомянутом выше, — в ритуале обманывания градовой тучи. В Горачичах при появлении тучи женщины с одного края села, с одной горы, кричали женщинам, живущим на другой горе, спрашивая в какой день недели в этом году был Юрьев день. Женщины с другой горы должны были криком ответить неправильно, назвав его на два дня раньше. Так туча оказывалась обманутой и поворачивала в сторону (№ 9). Или: перед градобитьем звали соседку: «О, Станија!» Та отзывалась: «Ој». Ее спрашивали: «У који је дан био Ђурђевдан?» Станија должна была ответить, что праздник был днем раньше. Если Станија ошибалась, ей говорили: «Једи говна, сита!» (№ 35). Такой обман, по суеверным представлениям, действовал на тучу и «отворачивал» ее в сторону.

В селе Зеоке все происходило без обмана, однако результат ожидался тот же — отращение тучи. Когда появлялись тучи на горе Овчар, угрожающие градом, одна женщина кричала другой изо всех сил: «—О,.. (имя)!» Другая откликалась: «—Ој!» Первая спрашивала: «У који је дан Ђурђевдан?» (В какой день Юрьев день?). Вторая должна была точно назвать день недели. В заключение первая, спрашивающая, кричала: «Враћај, враћај, назад!» — Возвращай, возвращай назад! (№ 71).

В Подерине на северо-западе Сербии момент обмана наличествует, хотя он и менее ярко выражен, однако четко выступает другой момент — ритуальной наготы. В селе Боич при появлении градовой тучи совершенно пагая женщина бежала навстречу граду и кричала: «Еј, Марко (по имени „погибальца“, у који је дан био Ђурђевдан?) (Эй, Марко, в какой день был Юрьев день?). Женщины, попадавшие ей на пути, — мужчины тогда сторонились, — отвечали: „У уторак, петак“ (во вторник, в пятницу), как придется. Иные говорили, что не важно и не нужно точно указывать день недели, важно лишь ответить. Такой обычай был и в Азбуковице, и в Горней Оровице» (Jeф. ОГП, 287 — 288).

В заключение обзора юрьевских обрядов отметим, что в Шумадии, в селе Малая Плана, на Юрьев день, помимо ритуального и почти повсюду обязательного купания, плетения венков из «млечики» (молочая), делают кресты из «лески» (дерева, веток лесного ореха), которые прикрепляются к воротам, амбару, дому и т. д. Таким образом выполняется широко распространенный и неоднократно описанный ритуал. Но в описании И. Эрделяновича есть важная деталь: жители села Малая Плана «верят, что это (такое) ореховое дерево убивает змею» (Ард. ЕГШ, 1964). Таким образом дополняются сведения о некоторых сербских народных представлениях — град приносят «халы» (змеи, змеюки), находящиеся в градоносных тучах вместе с «погибальцами» (см. ниже раздел V). Поэтому-то, видимо, в Драгачеве, в селе Губеревици, берегли палку или дрын, которым была убита змея до Юрьева дня. Этой палкой махали на градоносные тучи и верили в чудодейственную силу такой палки (№ 95). Ср. то же в Полесье (Тол. Зам. 3—4).

Становится понятным в связи с этим и обряд обошения змеи вокруг села для защиты от града, практиковавшийся на северо-западе Сербии, в Подерине. Милан Ефтич объясняет, что обычно этот обряд и ряд других «выполнялся в канун Юрьева дня в темную пору суток в присутствии всего села или деревни (выселка)» (Jeф. ОГП, 285).

К обошению змеи вокруг села довольно близок и обряд опашивания, который применялся у славян в разных случаях против стихийных бедствий и болезней. В Шумадии, в селе Придворица, он был применен против града: «Два брата-близнеца с двумя волками-близнецами опашали „атар“ (земли, принадлежащие одному селу), и потому село Придворицу никогда не бьет град» (Ерд. ЕГШ, 164) ²⁸. Обряды, защищающие село от града, в которых так или иначе присутствует змея, следует сравнить с широко распространенными у южных славян, отчасти у славян восточных и западных, обрядами прогона, изгнания и пугания змей, чаще всего исполняющимися в дни Благовещения, Воздвижения, св. Иеремии и др. ²⁹ Одним из основных компонентов этих обрядов было производство шума.

К описанному выше юрьевскому обряду с крестом из лесного ореха близко примыкает другой, правда не всегда или необяза-

тельно приуроченный к Юрьеву дню, — обряд воздвигания креста от града («крста од леда»). Согласно описанию Б. Дробняковича, в северо-западной Сербии, в Подгорине (в зонах, называемых Ядар и Раджевина), в селе Корепита (микрорайон Ядар), «крст од леда» представлял собой длинный (около 10 метров) тонкий шест, на конце которого находится поперечная планка, образующая крест. Ниже (на 50 — 80 см) этого креста прибиты еще две поперечные планки, притом нижняя длиннее верхней, на которые прибиты маленькие кресты из орехового (лесного ореха) дерева. В селе Радале «крст од леда» попроще: длинный шест прикреплен к самой высокой ветке дерева, стоящего на кукурузном поле, на конце этого шеста — поперечная планочка, образующая крест. Такие кресты делаются из дерева лесного ореха (чаще всего) и из других пород дерева. В Радале «крст од леда» ставился каждый год на утренней заре в Великий Четверг. При этом не выполнялся никакой ритуал — просто старый крест снимался, а новый ставился (Дроб. БД, 131).

В той же северо-западной Сербии, в соседней зоне, в Поцерине, «крст од леда» делался из большого шеста восьми, десяти метров высотой и отдельно сделанного дубового, отчасти украшенного резьбой креста. По свидетельству Милана Ефтича, «шесты с крестами воздвигаются в канун Юрьева дня на перекрестках, на каком-нибудь возвышенном месте, а случается, и что кто-нибудь воздвигнет его на своем хлебном поле или в винограднике. Шест и крест готовятся заранее за несколько дней. Село определяет одного человека, который prepares крест, а другой — шест. Дерево для шеста может быть срублено в любом лесу, принадлежащем любым людям, и никто не может этому противиться. Весь материал подготавливается ночью, кресты делаются из дубового дерева. Они украшаются зарубками. Если на шесте только один крест, он довольно большой, если два или три, они не больше 60—65 см. Конечно, нет какой-либо нормы или правила конструирования „крста од леда“, каждый делает его как умеет и как видел, как делают старики. В канун Юрьева дня впотымах, на месте, где будет воздвигаться крест, собирается много народа. Крест украшается цветами, любистоком³⁰, полотенцами, носками, бутылкой с вином, а паверху привязывается кусок косы. Потом шест вкапывается в землю так, что его лицевая сторона обращена к востоку. Кто-либо из стариков, так как священник в этом обряде участвует редко, читает молитву, в которой он вспоминает и просит Св. Джурджа (Св. Георгия) помочь селу и спасти его (не говорится от чего). После этого все без приветствий, безмолвно расходятся, и никто, пока не перешагнет порог дома, слова не проронит. „Крст од леда“ стоит там, где он воздвигнут, пока не сгниет и сам со временем не упадет. „Не годится“ его поправлять, подпирать, к нему больше никто не ходит, и около таких крестов не читается никаких молитв и не совершается что-либо подобное. Если в канун Юрьева дня не воздвигнут „крст од леда“, опоздают по какой-либо причине, могут сделать это в канун Вознесения

(Спасовдана). Кресты от града воздвигались и после освобождения (после 1945 г. — *Н. и С. Т.*), но их за последние пять-шесть лет все меньше (свидетельство 1958 г. — *Н. и С. Т.*). В каждом селе в Мачве (северо-западная Сербия) имеется один или несколько крестов от града. Они отличны от поцерских, значительно выше их и раскрашеннее. Мало кто знает их прямое предназначение, это редко может объяснить какой-нибудь старик или старуха, обычно же говорят: „Это воздвигает молодежь для себя, себе на память“. И действительно, на каждом кресте есть деревянная доска, на которой написано, что это сделали такие-то и такие-то, а в конце, почти обязательно буквы СФ—СН и две-три пятиконечные звезды. Шесты — довольно высокие (до 20 метров) с поперечными планками, и на каждой из них по два или больше деревянных креста, со вкусом сделанных и раскрашенных. В Метковиче есть шест с одиннадцатью поперечными планками и тридцатью четырьмя крестами в целом. Нередко к самому верху шеста прикрепляется деревянный самолет с пропеллером, который поворачивается на ветру. Кое-где шесты снизу доверху спирально окрашены национальными югославскими или сербскими цветами (красный, синий, белый. — *Н. и С. Т.*) или цветами — желтым, черным, красным. Кресты воздвигаются в канун Юрьева дня, и тогда до поздней ночи длится веселие и пляс. Затем, в течение нескольких дней крест охраняется от молодежи, которая может прийти из другого села, крест подрубить или повалить. Это делается чаще всего ночью, и то село, где это произошло, подвергается издевательствам по поводу того, что молодежь села была не в силах защитить шест. В Мачве, как видно, сохранился обычай воздвигания крестов от града, но в значительно измененной форме и с утерей истинного значения» (Еф. ОГП, 284—285).

Милан Ефтич приводит и рисунок такого креста, — этот рисунок воспроизведен в известном словаре «Српски митолошки речник» Ш. Кулишича, П. Ж. Петровича и Н. Пантелича (Београд, 1970, с. 92), — вероятно, из Мачвы. Интересно, что этот крест имеет одну нижнюю самую большую планку, три средних планки средней величины и семь верхних планок малой величины. Очевидна сакральность нечетных чисел — 1, 3, 7. На этих планках соответственно имеется следующее число крестов: I — 6; II — 5, 4, 4; III — 3, 2, 2, 2, 2, 2; все венчает IV-й крест на верхушке и он один — 1. Итого 35 крестов. Большая, средние и малые планки разделены квадратными, прибитыми по диагоналям квадрата решетками, нижней большей и верхней — меньшей, очень напоминающими решетки на надгробных крестах в Сербии, в районе Путица (педалско от города Кралево) или в Подринье (села Перучац, Доња Дрвента, Растишта), где такие кресты называются «перьянице»³¹.

Это говорит о том, что дальнейшее изучение крестов от града («крстова од леда») следует связать с исследованием сербских деревянных надгробий, а сербский и вообще славянский культ града — с культом мертвых, и притом не только «заложных»

(«погибаоца»), но и мертвых вообще (ср. Тол. Зам 2, с. 98—112). Кресты с решетками по своей конфигурации и типу близки к крестам с кругами-колесами (иногда полукругами-полуколесами), которые зафиксированы также в Сербии, в Шумадии, в районе Враня и иных местностях (Гутин, Лозовик, Церовац, Рогаче, Ново Брдо)³², и крестам, имеющим равносторонний треугольник, обращенный вершиной кверху (Доня Шатроня)³³, т. е. крестам с полуквадратом. Квадраты (треугольники-полуквадраты) являются, видимо, геометрической модификацией круга-колеса и полукруга (полуколеса). Круг же и полукруг, вероятно, надо отнести к солярным символам (взошедшее и восходящее солнце). Впрочем, вся проблема сербских и — шире — славянских деревянных надгробий требует своего особого разрешения, до которого, судя по имеющейся литературе, еще далеко.

Описанные кресты от града можно считать северо-западно-сербской — «подриньской» — локальной моделью мирового дерева. Однако их рассмотрение в таком аспекте требует также отдельного и подробного анализа.

Связь ритуалов отгона града с летними календарными обрядами, т. е. обрядами, совершавшимися у сербов после Троицы, довольно слабая. Впрочем, у сербов и сами летние обряды выражены слабо, и их обрядность в Иванов день, Петров день, Спасов день несравненно беднее и бледнее зимней и весенней, рождественской, юрьевской, пасхально-четверговой и др. Все же дней завершения жатвы (праздника, не имеющего устойчивой календарной даты) и Петрова дня следует коснуться в этом разделе.

Выше говорилось о ритуальной функции соломы в Сочельник и ее вторичном употреблении при граде. Если в Левче и Темнице апотрошеем от града служит рождественная солома, то в Верхней Пчине (юго-восточная Сербия) пользуются с той же целью зажженной соломой вообще. По свидетельству М. Филиповича и П. Томич, в Пчине, когда начинается греметь гром («тресак гађа»), женщины выносят во двор перед домом бурьян и кладут его на зажженную солому, чтобы предотвратить град (Фил.— Том. ГП, 107). Мотив соломы и жита вообще, и притом нескошенного, оставленного на корню, выступает в обряде последнего снопа — «божьей бороды». У сербов в Банате (в юго-восточной части Баната у так называемых «банатских гер») — «раньше в последний день жатвы оставляли на сжатом поле небольшой островок нескошенного жита (пшеницы). Он назывался „попова брада“. Он предназначался „халам“ (о „халах“ в Банате см. ниже.— Н. и С. Т.), которые предводительствуют градоносными тучами, и этой жертвой защищаются посевы от града». По свидетельству М. Милошева, «этот обычай сохранился и в долине реки Караша» (Мил. ОНРЗ, 86).

Из обрядов защиты от града, связанных с Петровым днем (29.VI/12.VII), в Сербии, в Драгачеве, зафиксирован только один. Венку, сплетенному на Петров день из растения, называемого «петровац» (вероятно, *Leucanthemum vulgare*, Иванов цвет.— Н.

и С. Т.), приписывалась магическая сила. Этот веночек вешали на ворота, а в момент опасности града им махали старые женщины на тучу, звали утопленников или умерших насильственной смертью и просили их повернуть тучу (№ 84).

Интересен круг сербских обрядов останавливания града при помощи крашеного яйца, чаще всего первого крашеного яйца или первого яйца вообще в весеннюю пору. Это яйцо имеет разные любопытные названия, которые приводятся ниже. Ясно также, что это яйцо связано с предпасхальными днями, днями Страсной недели, обычно с Великим Четвергом, реже с Великой Пятницей, а также, как будет видно из дальнейшего изложения, с Юрьевым днем.

В Драгачеве, в селе Лиса, «в прежние времена пасхальное крашеное яйцо берегли целый год. Его звали „чуваркућа“ („хранитель дома“.— Н. и С. Т.), потому что оно берегло дом и урожай от непогоды и от града» (№ 100). В соседней зоне на Златиборе, по свидетельству Б. Дробняковича, «есть обычай в Великий Четверг класть на ночь одно яйцо в „варзило“ (кампеш, красная краска.— Н. и С. Т.), а в Великую Пятницу варить в первую очередь только это яйцо. Это яйцо называется „чуваркућа“, употребляется в качестве средства защиты от непогоды. Когда появляются тучи, предвещающие град („крупу“), хозяйка дома берет это яйцо („чуваркућу“), выходит на порог дома и им три раза крестит тучу, полагая, что таким образом она отведет непогоду» (Дроб. СНЗ, 149).

По свидетельству Милана Ефтича, «в Поцерине яйцо-„чувадар“ выносится вместе с другими предметами (солонка, кусок хлеба) и кладется на круглый трапезный столик („синию“) во время града. Рядом с „синией“ должны лежать топор, коса или кочерга. В этой зоне считают, что „чувадар“ — это такое яйцо, которое в Великую Пятницу до восхода солнца красится одно в кампеше („варзиле“). В Варне — это совсем некрашеное яйцо. В Букуре на двух, иногда на четырех сторонах яйца воском нарисованы кресты, а кое-где „чувадар“ — первое восковое расписанное яйцо, которое хозяйка берет в руки до крашения. „Чувадар“ остается в „варзиле“ на очаге до вечерних сумерек. Вообще сначала его красят, потом все остальные яйца, заготовленные к пасхе. В селах Боич и Накучани красят два „чувадара“. Один утром на Юрьев день до восхода солнца закапывают посреди виноградника, между рядов, а другой сохраняется в помещении, где разливается и обрабатывается молоко (в „млекаре“) в течение целого года. В Варне раньше красили только один „чувадар“ и закапывали его на Юрьев день до солнца в огороде. Во многих селах теперь красят и берегут один „чувадар“. Его берегут в доме или в „млекаре“, редко нынче случается, когда чувадар закапывается» (запись до 1958 г. Јеф. ОГП, 286). В центре Шумадии в районе Такова, по свидетельству Миленко Филиповича, частично приведенному выше, в Горних Бранетичах женщины, призывая «погибалцев» и стоя перед домом, машут на тучу яйцом, а в Калиманичах машут

утопленнику, находящемуся в туче, яйцом, снесенным курицей в Великую Пятницу, а также фатой и свадебным венцом и при этом кричат «погибальцам», чтобы они не пускали «белых овец» в их поля (Фил. Так. 221).

Значительно юго-восточнее, в зоне Лесковацкой Моравы, «когда идет град, выносят во двор тарелку и переворачивают ее; выбрасывают во двор противень, кочергу и треножник, который тоже переворачивается; выбрасывается яйцо „измамак“ — первое крашеное для дома яйцо, зажигается свеча от праздника св. Архангела (Михаила. — *Н. и С. Т.*) или Пресвятой (Богородицы. — *Н. и С. Т.*)». Там же в селе Брзе и окрестных селах «выносят тарелку к столбу в центре гумна, на нее ставят соль и зажигают свечу от праздника Пресвятой; хозяйка расплетает косу и распускает волосы (ср. выше примеры ритуальной наготы. — *Н. и С. Т.*), трижды целует землю и трижды вращает тарелку слева направо; затем берет рушник (полотенце), машет им над собой и вопит как можно громче:

Помолим Бога
И светог Ђермана,
Мајку Богородицу
И светог Илију,
Светог Петра
И светог Павла.
На траг, на траг,
Ђерманово облаче,
Ово неје твоје место.
Твоје место
У пуну гору Галелеју,
Куде слунце не греје,
Куде киша не врне,
Куде ветар не дува,
Куде нема дечица,
Куде нема сточица
Куде нема јарики,
Куде нема јаганци,
Куде нема прасци,
Там да бијеш,
Там гром нека пада!

Помолимся Богу
И святому Герману,
Матери Богородице
И святому Илье,
Святому Петру
И святому Павлу.
Назад, назад,
Германова туча,
Это не твое место.
Твое место
В пустой горе Галилее,
Где солнце не светит,
Где дождь не идет,
Где ветер не дует,
Где нет детишек,
Где нет скотинки,
Где нет козлят,
Где нет ягнят,
Где нет поросят,
Там бей,
Там гром пусть бьет!
(Борђ. ЖОНЛМ, 558)

Легко заметить, как христианизация заклинания повлияла на семантику текста, в котором большое место стало занимать обращение к святым, к Пречистой, а также описание дикого места, куда должна уйти градовая туча. Более краткие тексты, видимо, бытуют в горных селениях Лесковацкой Моравы, как об этом свидетельствует Д. М. Джорджевич, записавший в селе Барье следующее:

Удри, удри, Ђермане,
Куде пет'л не поје,
Куде мачка не преде,
Куде кучка не лаје.

Бей, бей Герман,
Где петух не поет,
Где кошка не придет (мурлычет),
Где собака не лает.

(Борђ. ЖОНЛМ, 559)

То же обращение к Герману и ту же смысловую структуру заклинания «од града», мы находим в записанном Л. Райковичем, вероятно в зоне города Заечара, тексте. В нем, помимо прочего, любопытен параллелизм «лозја необрапа: момчадија нежењена»:

Дур, Германе, овде твоје место не!
У планину пустелију, Германе,
Ливаде су некошене, Германе,
Пченице су непожете, Германе,
Лозја су још необрана, Германе,
Момчадија нежењена, Германе.

Стој, Герман, здесь тебе не место!
В горы пустынные, Герман,
Луга некошены, Герман,
Пшеница неската, Герман,
Виноград еще не собран, Герман,
Ребята не женаты, Герман!

(Рај. Бај. 65)

Эти тексты уже достаточно архаичны, но они отражают иной смысловый тип, чем большинство драгачевских — западно-моравских текстов, и его можно условно назвать «южно-моравскими» и «восточносербскими». Для этих текстов характерен мотив отгона в дикое «пустое место». Правда, тексты подобного рода спорадически встречаются и в других зонах Сербии, они отмечены и в Драгачево, и у восточных славян в Полесье (см. Тол. Зам. 3—4).

Особый интерес представляет приготовление в Лесковацкой Мораве ритуального яйца — «измамка». «Когда готовят красную краску („варзило“) в Страстной Вторник, хозяйка выпроваживает из дому детей, чтобы дети, увидев краску, не удивились или восхитились („почудили“) и не сглазили „варзила“. Детей выпроваживает и в Страстную Среду, когда красится первое яйцо — „измамак“. Это первое яйцо берегут и дают его в корм скоту на Юрьев день. Крашение „измамка“ также сопровождается разговором. Когда его опускают в кампеш („варзило“), шепчут: „Црвена кокошка, црвен петал, црвено пиле, црвено јайце“ (Красная курица, красный петух, красный цыпленок, красное яйцо). Это первое окрашенное яйцо берегут и, когда идет град, выносят его во двор, чтобы град перестал. Кроме „измамка“, некоторые женщины красят еще два яйца. Эти яйца, говорят, три года не могут испортиться. Их берегут как лекарство» (Борђ. ЖОНЛМ, 376).

На Косове, по свидетельству М. Филиповича, «пасхальные яйца красятся обычно в Великий Четверг, в качестве исключения в Великую Пятницу. Полагают, что яйца, окрашенные в Великий Четверг, не испортятся. Сначала красится только одно яйцо. Оно красится очень рано до солнца и называется „страшник“. Пока это яйцо еще влажно от краски, им женщины трут щеки каждого ребенка. И это делается в Великий Четверг до восхода солнца. Когда вынут „страшник“, остальные яйца могут вариться

(и краситься. — *Н. и С. Т.*) в течение всего года. „Страшник“ берегут весь год на полочке для ложек. Когда гремит гром и идет град, это яйцо выносятся, чтобы перестал гром и град. Оно выносятся в сите. Считается несчастьем, если случится, что это яйцо лопнет...» (Фил. РЕГ, 66). В той же зоне в село Лапле Село такое яйцо называется «страшило». Его выносили с ситом и «софрой» (круглым трапезным столиком) (Фил. РЕГ, 73). В соседней с Косовом зоне, в Верхней Пчине, «в Великий Четверг красятся и расписываются яйца на Пасху, притом до восхода солнца. Первое окрашенное яйцо относят в поле, которое было осенью распахано первым, относят, чтобы его обогрело солнце. Когда его в полдень солнце обогреет, его несут домой и берегут, как лечебное средство. Некоторые его закапывают в землю с озимым посевом, чтобы не бил град» (Фил. Том. ГП, 97).

В той же восточной Сербии, несколько севернее Верхней Пчины, в Буджаке такое крашеное яйцо называется «перашка»³⁴; впрочем этим словом называют любое крашеное яйцо. По свидетельству Н. Пантелича, «в Великий Четверг утром до восхода солнца делают „перашки“ (красят яйца) к Пасхе. В кампеше красят в красный цвет, а в траве „киселке“ — в желтый. Первое крашеное яйцо берегут и закапывают в поле. На „Великден“ (Пасху) утром причащаются почкой от кизила. Потом разговляются красными „перашками“ и брызгой. В этот день бьются яйцами и несут их на кладбище. Скорлупу от разбитых „перашек“ (яиц) смешивают с „говяжьим“ (т. е. коровьим или воловьим, бычьим. — *Н. и С. Т.*) навозом и прилепляют над входными в дом дверями, чтобы град не бил дом и принадлежащие хозяину поля» (Пан. ЕГБ. 249). Этот случай любопытен тем, что здесь вместе со скорлупой от пасхальных яиц выступает «говяжий» навоз (ср. выше многочисленные «говяжьи» атрибуты, служащие для защиты от града).

В той же восточной Сербии, но значительно севернее, точнее северо-западнее, в районе Болевца пасхальные яйца тоже зовутся «перашке». По наблюдениям С. М. Грбича «в Великий Четверг, до солнца женщины красят яйца к Пасхе. Красные яйца называются „перашке“. Первое крашеное яйцо относят в виноградник и закапывают. Это делается для того, чтобы град летом не бил винограда... На Пасху по обычаю два-три крашеных яйца откладывают, и они сохраняются. Одно из них употребляется на Юрьев день, когда начинают купать детей; другое же бережется для того, чтобы его положить в конопляное семя, когда сеется конопля, чтобы конопля лучше выросла и чтобы ее не бил град» (Грб. СНОСБ, 49, 51). Здесь, таким образом, выполняются превентивные (предохранительные) меры для защиты винограда и конопли от возможного града.

На северо-западном сербско-македонском пограничье в районе Шар-Планины, в Сретечкой Жупе, когда появлялся град, хозяйка брала сито и начинала им бить („да удара“) ливень и кричать:

Ајд' у плаина,
Где не крека кокошка,
Петао где не поје!

Иди в гору,
Где не кудахчет курица,
Петух где не поет.

Затем она выносила перед домом перевернутый трапезный столик („софру“), на который она клала „страшник“ (первое пасхальное яйцо), „туцањ“ (пест для растирания чеснока) и три „ложиче“ (ложки). Под стреху выносился топор, обращенный лезвием вверх, чтобы „рассечь тучу“ (Ник. ПВОСЖ, 125).

В западноболгарской зоне, соседствующей с восточносербской, — в Кюстендилском крае еще в 1887 г. священник Петр Цв. Любенов зафиксировал ритуалы, близкие к тем, что были отмечены много лет спустя священником Д. Джорджевичем в Лесковацкой Мораве и М. Филиповичем на Косовом Поле (см. выше). Он писал что «в летнюю пору, когда появляется градоносная туча с громом, из села выходит одна старая женщина, обнаженная, с зажженной свечой, сохраненной с Сочельника, с несколькими красными яйцами, крашенными в Великий Четверг, и с ситом, бежит навстречу туче, чтобы ее отворотить и кричит:

Върни се, върни облаче,	Вернись, вернись, туча
И иди дека е пуста гора,	И иди в глухие леса (горы),
Дека са диви зверове.	Где дикие звери,
Дека човек не оди.	Где человек не ходит,
Дека петел не пое.	Где петух не поет,
Дека ягне не блее и пр.	Где ягненок не блеет и т. п.

Тогда жгут солому на улицах, хватают свиней и заставляют их визжать повсюду, стреляют из ружей в тучу, чтобы ее испугать и прогнать вместе с орлами, которые якобы предводительствуют градовой тучей» (Люб. БЕ, 37—38).

Четверть века спустя эту же кюстендилскую зону обследовал Йордан Захариев, записавший в селе Долни Коритен у Вены Митовой следующее: «Свечу, горевшую в Сочельник (следят, чтобы она не сгорела вся), убирают и берегут на случай града. Летом, когда появляется градоносная туча или начнет бить град, ее зажигают, устанавливают на трапезном столике с тремя ножками, который выносятся во двор, и кричат:

Тамо, Цермане, тамоооо!	Туда, Герман, туда!
Ју пуста гора Олелија:	В пустую гору Олелию:
Дека нема овци да блаја,	Где овцы не блеют,
Дека нема крави да рикаја,	Где коровы не мычат,
Дека нема пцета да лаја,	Где собаки не лают,
Дека нема деца да плача,	Где дети не плачут,
Дека нема мачка да мауче...	Где кошка не мяукает,
Тамо, Бошке, тамооо,	Туда, божок, туда...
У пуста гора Олелија	В пустую гору Олелию
У-у-у л'у-л'у-л'у л'ууу!»	У-у-у лю-лю-лю люую!

(Зах. КК. 165)

Картина «пустых» мест, куда отсылается град, в приведенных западноболгарских (как и в ряде сербских и македонских заклинаний), видимо, не случайно строится как антитегическая по отношению к здешнему миру, где не только коровы мычат, овцы блеют, дети плачут и т. д., но эти именно действия специально производятся или провоцируются с целью отгона тучи (см. выше об отгоне градовых туч шумом, криком, визгом и т. п.).

В северомакедонской зоне, в округе города Скопья, отмечены близкие к приведенным выше ритуалы. Там, по свидетельству Милицы Георгиевой, первое яйцо («првакот») служит защитой от града тогда, когда люди предчувствуют, что приближается плохая погода. Так, например, когда над селом нависнут серые и темные градоносные тучи, крестьянка старается первым яйцом «прваком» их отстранить. С этой целью она во двор выносит яйцо, топор и котел, переворачивая последний вверх дном, все это кладет посреди двора и произносит:

Господе!	Господи!
Кај што петли не пеат,	Где петухи не поют,
Кај што кокошки не крекаат,	Где курицы не кудахчут,
Кај што овци не блеат,	Где овцы не блеют,
Кај што кози не врескаат,—	Где козы не блеют,—
Пушти град у планините, у гората,	Пушти град в горы, в лес,
Да не ни го утепа берикетот!	Чтобы он не побил урожай!

Когда в селе Булачани идет град, первое яйцо «првак» и треножник ставят под стрехой, покрывают их перевернутым котлом и говорят: «Господе, запри го градот, да не врне, да не го утепа берикетот» (Господи! Запри град, чтобы он не шел, чтобы он не побил нам урожай). В селе Виниче тоже, когда идет град, выносят во двор треножник, переворачивают его ножками вверх, кладут в середину «првак» и говорят, как и в других селах: «Господе, запри го градот да не врне, да не го утепа берикетот» (Георг. БШВЈСО, 190).

У сербов в Банате, у банатских гер, первое крашеное яйцо так же, как и в Драгачеве и во многих других сербских зонах, называется «чуваркућа». С. Димитриевич объясняет, что яйца красили и варили с Великого Четверга до Великой Пятницы: когда красили пасхальные яйца в кампеше («варзило»), опускали их в четверг вечером в кампеш и среди них клали одно невареное яйцо, которое вынимали на следующее утро. Это яйцо называлось «чуваркућа». Это яйцо, невареное и окрашенное, берегли в течение всего года. Тот, кто разводил шелковичных червей, клал «чуваркућа» среди червей (коконов), чтобы смотрящий на них смотрел на яйцо и не взглянул червей (Дим. ОПГ, 305). В приведенном свидетельстве уже нет упоминания града, и можно лишь предположить, что «чуваркућа» имела, хотя бы в прошлом, более широкие функции, чем защита от глаза. Как бы то ни было, для нас важна одна очень существенная деталь, не отмеченная пока в других сербских зонах, — у гер «чуваркућа», которая всегда долж-

на быть маркирована (или по признаку первого яйца, или еще и надписью «страшник», или первого крашеного яйца), противопоставляется другим пасхальным крашеным яйцам по признаку «сырое (невареное)». — вареное». Ср. перебрасывание через сырого яйца для защиты от града в Полесье (Тол. Зам. 3—4). Ср. также использование в с. Варне в Подерине некрашеного вареного яйца, противопоставленного остальным крашеным вареным, в качестве «чуваркући» (см. выше).

Выделенное особым способом или признаком, пасхальное яйцо служит для охраны урожая (полей) от града и скота от падежа и болезней. В некоторых случаях оно связывается с конкретными культурами — коноплей, виноградом и т. п. Используется оно и для обеспечения здоровья детей (см. выше обычай натирания детских щек). Это яйцо служит непосредственным защитительным средством, т. е. употребляется в момент опасности, — и тогда вместе с ним могут выступать такие предметы, как топор, коса, кочерга, фата, свадебный венец, и может быть превентивным, заранее предохраняющим средством, тогда оно обычно оказывается единственным предметом в ритуале (закапывания, отнесения в «млекару» и т. п.).

Естественно, что при непосредственном, окказиональном употреблении яйца «чувадара» время не фиксировано — оно зависит от времени появления градовой тучи, однако во втором случае, случае превентивного употребления, время довольно строго установлено и соотносено с несколькими весенними праздниками, преимущественно с Великим Четвергом (или даже ночью с «великого четверга» на пятницу), с Великой Пятницей в пору до восхода солнца, с Юрьевым днем тоже накануне восхода и т. п. Таким образом, фиксируется не только время годичного цикла, но и время суток. Затем, если в окказиональном ритуале с яйцом, т. е. при его непосредственном употреблении против града, может присутствовать и, как правило, присутствует голошение-причитание, то в темпорально фиксированных превентивных ритуалах все происходит при полном молчании (правда, этот момент обычно не отмечается собирателями).

Обилие приемов защиты от града, практиковавшихся в Драгачеве, требует своего объяснения, тем более что для других областей такое богатство форм, по-видимому, не характерно. Несмотря на то, что сами по себе эти приемы производят впечатление крайне архаичных как по своей форме, так и по глубоким мифологическим мотивам, лежащим в их основе, не исключено, что развитость и даже некоторая гипертрофия драгачевских ритуальных форм и соответствующих поэтических текстов обязаны сравнительно позднему времени и могут быть результатом взаимодействия или взаимного наложения двух или нескольких локальных этнических традиций. Для того чтобы судить об этом более определенно, необходимо располагать подробными описаниями интересующих нас обрядов по другим сербским микроронам, однако таких описаний в сербской этнографической литературе,

к сожалению, немного. Одним из них является описание, принадлежащее Симе Трояновичу и относящееся к зоне, непосредственно примыкающей к Драгачеву, — к с. Елакци и его окрестностям (см. Трој. ГСЖО, 143).

С. Троянович описал ряд ритуалов, исполнявшихся, возможно, разными лицами и в разное время как один сложный обряд. Именно так их воспринял Тихомир Джорджевич, который воспроизвел это описание в своей книге, сопроводив его такой вступительной фразой: «В некоторых местах лица, обладающие способностью защиты от града, производят это очень сложным образом» (Борђ. ПВПНН I, 100).

По словам С. Трояновича, в Елакцах и окрестностях, «когда град идет или готовится пойти, простоволосая пепорођена (т. е. последняя среди сестер и братьев) старуха поворачивается к туче и кричит:

— Не, ало, не ало!	Нет, змеюка, нет, змеюка!
Овамо је грђа ала	Здесь худшая змеюка
гологлава!	простоволосая!
У планину, облаче,	В горы, туча,
Где петао не пева,	Где петух не поет,
Где кучка не лаје,	Где собака не лает,
Где краве не ричу,	Где коровы не мычат,
Где овце не блеје,	Где овцы не блеют,
Где се поскуре не месе,	Где просфоры не месят,
Где се у славу не поје!..	Где на славу не пьют!

Затем она кричит:

О, попа Борђе, удављениче,	О, поп Георгий, утопленик,
Не дај наше поље!	Не дай (храни) наше поле!
Овамо девојка седмакиња	Здесь семилетняя девушка
Седам деце родила,	Семь детей родила,
Повојем и пелсенама	Повивальником и пеленками
Поље наше покрила!	Поле наше покрыла!

Затем старухи-соседки спрашивают друг друга, в какой день было рождество, и отвечают одна другой. Затем выносятся трапезный столик (софра) на двор, и на него кладется просфорная печать, ложки и обручальные кольца. Затем три раза машут на тучу зажженной рождественской соломой и бросают ее недогоревшую на хлебное поле (ниву) или в огород, фруктовый сад, где что-то родится. Потом перед тучей трижды машут накрест рождественским поленом и его тоже выбрасывают во двор, трижды машут дрожжевым тестом (квасцом) от рождественского пирога, которое затем кладется в мех-бурдюк (мешаник). Еще трижды машут скорлупками от яиц, из которых вылушились первые в новом году цыплята, приговаривая:

Празне љуске,	Пустые скорлупки,
Празна ала —	Пустая змеюка —
Све довела,	Все принесла,
Ништа не однела!	Ничего не унесла!

Затем их оставляют, берут яйцо-болтун, оставшееся также от первого выводка цыплят, как следует швыряют его оземь левой рукой, чтобы оно разбилось вдребезги, и говорят:

Ова рука крста нема,	У этой руки крста нет,
јаје-мућак — пиле нема.	У яйца-болтуна цыпленка нет,
Ова ала места нема!	Этой змеюке — места нет!
Пуче мућак, пуче ала!	Лопнула болтун, лопнула змеюка!

Когда и с этим кончают, переворачивают сани, выносят непорођено дитя навстречу туче и им трижды машут, дают ему первую крупную градину, а вторую — разрубают топором на пороге. Еще хорошо при граде трижды махнуть подвенечной рубахой. При каждом взмахе нужно произносить:

Усту, ало!	Стой, змеюка!
Овамо ти места нема!	Здесь тебе не место!
Све довела, ништа не однела!	Все принесла, ничего не унесла!
Пуна дошла, празна отишла!»	Полной пришла, пустой ушла!

(Трој. ГСЖО, 143)

В приведенном тексте, помимо уже известных действий, связанных с атрибутами семейных обрядов (пеленками, повивальником, обручальными кольцами, подвенечной рубахой) и календарных обрядов (рождественское полено, солома, кислое тесто от пирога), «угощающих» действий, переворачивания (саней), важно отметить обряд с яйцом-болтуном и со скорлупками, не зафиксированный в других зонах и связанный с магией первого выводка и противопоставлением правой (прямой, доброй, праведной) и левой (кривой, неправедной, злой) сторон. Любопытно, что ритуальный диалог здесь связан с Рождеством, а не с юрьевым днем. Наконец, чрезвычайно важен акт выбрасывания недогоревшей соломы на урожайные поля, огороды и сады, имеющий четкую параллель в разбрасывании растерзанного соломенного тучела масленицы у великорусов.

Для более четкой характеристики сербских обычаев интересно привести материал из северомакедонской кумановской зоны (в округе гор. Куманова), граничащей с сербскими областями Косово и Пчиња. По свидетельству В. Николова, в кумановских селах, когда «бьет сильный град, который может принести большой вред урожаю, производятся разные действия, чтобы его остановить». «Так, например, мужчины стреляют из ружей („врљав пушке“), а женщины выбрасывают треножник кверху ножками, скалку и „цедило“ во двор, чтобы остановить град или повернуть градоносные тучи в другую сторону. Переворачивают котел кверху дном и рядом с ним кладут топор, обращенный острием кверху („наугоре“), к облакам, чтобы он их рассек („да ги пресече“). Выносятся во двор и трапезный столик, на который кладется кусок хлеба и тот же топор, обращенный острием к туче. У кого есть телега, тот ее переворачивает („ги препрчи кола“), чтобы оберну-

лась („преметне“, „преп'рчи“) туча и повернула в другую сторону („прев'рљи на другу страну“). Некоторые топором разрубают („пресече“) одну градину или три градины, чтобы обрубилось („да се пресече“), перестало градобитие. Иные же хватают свинью и тянут ее за уши, за ноги или за хвост, заставляя ее визжать как можно громче — чтобы разогнать тучи („да се разбркав облаци“).

«О градоносных („градобитни“) тучах говорят, что их можно отличить от других потому, что при их появлении вдруг темнеет небо и начинает шуметь, как улей с пчелами („да бучи како т'рмка сас пчеле“), начинает дуть сильный ветер — „хала“-дракон как хватанет („вати алина“) и молнии сверкают и гром гремит, как будто небо разламывается на части („свитка и грми како небо да се цепа“). Существует представление, что градоносную тучу („градобитниот облак“) может разогнать умелая пожилая женщина. Туча разгоняется „цедилом“ (куском редкой ткани, служащей для процеживания жидкости или массы. — *Н. и С. Т.*), которой в Сочельник („Б'дни вечер“) был покрыт „вечернякот“. Как только появится туча, женщина выходит во двор с „цедилом“ в руке и, глядя на тучу, начинает махать то в одну, то в другую сторону, выкрикивая при этом:

Натам боже, (или облаче, ветре)	Туда, боже (или туча, ветер),
Натам, натам, натам...	Туда, туда, туда...
Куде пилци не поев!	Где птицы не поют!
Куде кучиња не лаев!	Где собаки не лают!
Куде људи не зборив!	Где люди не говорят!
Там боже (облаче, ветре) у планину!	Туда, боже (туча, ветер), в горы!
Там боже (облаче, ветре) у пустињу!	Туда, боже (туча, ветер), в пустыню!
Натам, натам, натам, ај, ај...»	Туда, туда, туда...

«Так цедилом прогоняется туча, т. е. тучи, чтобы они разошлись в разные стороны, одни туда, другие сюда, т. е. чтобы их разогнал ветер. Полагают, что потом туча катится, как бочка, и рассыпается, развевается. Также существует обычай предотвращать или останавливать град пением народной „песни о граде“. Эта песня должна быть сначала спета какой-нибудь пожилой женщиной в канун Прощеного воскресения („Прочка“), т. е. в субботу на Масляной неделе („Бела субота“). Полагают, что если женщина, которая тогда (в субботу. — *Н. и С. Т.*) впервые в году эту песню запела, запоеет ее, когда пойдет град, — град скоро перестанет. Песня небольшая и состоит только из нескольких стихов, и поется она на том месте, где застигнет град. Если дома, тогда нужно выйти во двор, если же на работе в поле, тогда женщина, которой следует спеть песню, должна отойти в сторону от других работниц, стать на колени, или же стоя, глядя на тучи, запеть:

Бела субото,
Градева сестро!
Расплитај косе,
Покривај поље,
Наше е поље
Дл'го ј' широко,
Дл'го ј' широко,
Чисто ј' пречисто!»

Белая суббота,
Сестра града!
Расплетай волосы (косы),
Покрывай поле,
Наше поле
Длинное и широкое,
Длинное и широкое.
Чистое, пречистое!

Песня поется и повторяется несколько раз до тех пор, пока не перестанет град. Верят, что песня имеет особенно сильное действие, когда ее поет та женщина, которая видела во сне, что она поет эту песню. Тогда полагают, что град тотчас прекратится (Ник. ЗОЗРК, 346—348). Для понимания текста песни, в которой персонифицируется Белая Суббота, существенно свидетельство А. Поповича, согласно которому в Скоплянской Черной Горе (северная Македония) верили, что град («градушка») создается в Белый Четверг (в четверг на сыропустной неделе), а определяется, где и когда будет падать, в Белую Субботу (Трој. ГСЖО, 146).

В селах той же Скоплянской Котловины, в селе Добрине, выносили при граде треножки, а в Драчеве — треножки, кочерги и стульчики с тремя ножками, переворачивая их; в Кучкове же — топоры, сита, кочерги и т. п. При этом кричали:

Назад, назад, облаче!	Назад, назад, туча!
Иди у гору, планину,	Иди в лес, горы.
Дека петел не поје,	Где петух не поет,
Дека секира не аче,	Где топор не рубит.
По планине, по рудине!	В горы, в горные луга!
Ми имаме ситна деца...	У нас — малые дети...

(Фил. ОВСК, 510)

В северномакедонском кумановском материале нетрудно выявить те черты, которые уже известны нам по примерам из различных сербских зон. Во многом эти черты носят общеславянский характер. К таковым относятся: вынос топора во двор (с постановкой его определенным образом), трапезного столика, треножника, таскание за уши свиньи (для ее визга), отгонное закливание («песня» (исполняемая пожилой женщиной)). Специфическим можно считать: переворачивание котла (здесь можно отметить элемент черной сажки, присутствующий имплицитно и потому не подчеркнутый В. Николовым), выбрасывание скалки (здесь также можно усматривать элемент теста-хлеба; ср. то же у поляков. — Witk. SZBGF) и махание «цедилом», роль которого, как видно хотя бы из связи его с Сочельником, велика. Правда, употребление «цедила» не ограничивается македонской зоной.

Особый интерес представляет «песня», выступающая как единственный способ отгона града. Очень большую, если не определяющую роль в этом случае, как видно из описания В. Николова, играет исполнительница обряда, женщина преклонного возраста, которая должна исполнять «песню» заранее в определенный

день, когда еще не бывает града, и первый раз в году и т. д. Здесь мы сталкиваемся со сложной, комбинированной обрядовой структурой, сочетающей превентивные (календарно приуроченные) и окказиональные действия: один и тот же ритуальный текст песни-заклипания исполняется одним и тем же лицом сначала превентивно, а затем вторично — непосредственно во время града. При этом подразумевается исключительность, выделенность действующего лица, что подводит уже к проблеме посвященности, проблеме жречества — жрицы или жреца в обрядах защиты от града.

V. «ОБЛАКОПРОГОННИКИ», «ДВОЕДУШНИКИ» И Т. П.;
ЖЕНЩИНЫ-ВЕДУНЬИ И МУЖЧИНЫ-ВЕДУНЫ,
ЗАЩИЩАЮЩИЕ УРОЖАЙ ОТ ГРАДА

Примеры, приведенные в предшествующих разделах, свидетельствуют о том, что в большинстве случаев отгонные и охранительные ритуалы, а также причитания-заклипания исполнялись женщинами. Так, женщина выходила во двор в белой рубахе и размахивала серпом, причитая (с. Тяпье); махала палкой — «стукачом» и причитала (с. Горачичи); бегала вокруг дома обнаженной (с. Горачичи). Целый ряд ритуалов, по свидетельству Радована Маринковича, совершался женщинами сообща, как-то: вынос пшеничного пирога («колача») и обращение к утопленникам и висельникам (с. Властелинцы), бегание по двору и призывание утопленника (с. Расовац), обегание дома нагишом (с. Губеревцы), размахивание предметами подвенечного костюма — венцом, фатой, безрукавкой, рубашкой, поясом (с. Горачичи, Губеревцы, Милатовичи), причитания, как по покойнику (с. Лисе и Рашчичи) и т. д. Некоторые ритуалы производились только мужчинами, например размахивание косой (с. Горачичи, Губеревцы), либо, наконец, всеми сообща, гурьбой, как при выносе столика и причитании «Боже, чувај Драгачицу!» (с. Драгачица) и т. д. В ряде случаев признак пола для исполнителя ритуала оказывается не столь существенным, ср.: «мужчина, а если нет мужчины, то женщина берет топор и машет им в сторону тучи» (с. Горачичи). Наконец, пол исполнителя может зависеть от характера производимого им действия и особенно — от применяемого им орудия (например: коса — преимущественно «мужское» орудие, а серп — «женское»).

Описывая обряды защиты от града в Драгачеве, Р. Маринкович, однако, ни разу не сообщил о женщинах-ведуньях, для которых отгон града и другие действия подобного рода были бы призванием или своего рода профессией, отличительной способностью, выделяющей их среди других крестьянок в селе. Между тем другие авторы приводят сообщения о таких женщинах из сербских областей, не столь отдаленных от Драгачева. Так, в с. Ярменовцы, в центре Шумадии, в зоне горного массива Рудник (в 50—60 км к северо-западу от Драгачева), С. Кнежевич и М. Йованович записали свидетельства крестьян об их односельчанке некой

Стане Томич. По их словам, «Стана Томич известная *лекаруша* (врач), лечащая травами, но о ней также говорят, что она умеет лучше всех отгонять град. С этой целью она при приближении градовой тучи берет круглый трапезный столик (совру), ставит ее посреди дома, а на нее хлеб с солью и зажженную свечу от «славы». Затем она выходит на двор, становится перед домом и кричит. «Ој Радомире (или называет какое-нибудь другое имя мужчины — повесившегося или утопившегося), обещеньаче, води коло наоколо. Врати та бијела говеда тамо, не дај им овамо. Овамо је веће чудо, девојка од седам година родила дете, у свиле не га пелене повила, у свиле гајтан везала. Не дај пама на винограде, не дај нама на родне њиве» (Ој, Радомир, висельник, веди свое коло кругом. Верни этих белых быков и коров туда, не пускай их сюда. Здесь большее чудо: девушка семи лет родила ребенка, в шелковые пеленки его повила, шелковым шнурком повязала. Не пускай к нам на виноградники, не пускай к нам на плодородные нивы). По свидетельству эксплораторов, Стана Томич «так поступает уже 30 лет, с тех пор, как она приехала в Ярменовцы из Рудника. Она это делает и теперь. Все время, пока идет град, она стоит на пригорке перед домом и кричит. В селе ее ценят, потому что считают, что ее стараниями часто разгоняется град» (запись 1956 г. — Кнеж. — Јов. Јар. 127, 132).

Миленко Филипович сообщает (запись 1950—1954 гг.), что у таковцев есть представление, будто «некоторые села не бьет град, потому что в каждом из них есть женщина, которая этому препятствует. Так, в селе Ябланице еще в 1950 году была жива женщина, о которой считали, что она знает, как действовать против града. Верили, что высоко в облаках перед градом происходит борьба, и поэтому призываются последние покойники из села, которые умерли неестественной смертью («потопалци», «обещеньачи», «погибалци»), чтобы они отвратили от своего села беду. Их зовут потому, что они не в царствии небесном, а в облаках (тучах), и их просят, чтобы они помогли и повернули тучу в другую сторону» (Таково — Фил. Так, 224).

В районе Дубровника существовало представление, что ведьмы также могут защищать поля своего села от града. По рассказу Мары Филсенауэ-Каштропил, случилось следующее: «Старая бабка обмерла, упала в обморок, совсем как бы умерла. Мочили ее уксусом, пока она не пришла в себя. И тогда эта бабка-ведьма говорит: «Зачем вы меня разбудили? Я бы еще спала». Град побил село Браошину (в жупе Жрновнице), а она оберегла ту часть посевов, где она была во время своего обмирания. Она была ведьмой, т. е. была как «негромант» (облаководитель), и всегда появлялась в грозовой туче перед ураганом» (Вул. — Вук. Приз. 161). Аналогичные факты зафиксированы в других зонах Далматинского Приморья и в Хорватии, в районе Карловца. Так, на острове Хваре ведьмы (вешнице) «летают по небу, чтобы нагнать вредоносные градовые тучи на виноградники тех, кому они хотят отомстить». В этом случае нужно звонить в колокола, как говорят,

«звонить на небо». То же самое делают в хорватском Приморье, где также полагают, что град вызывают ведьмы (цопрнице). В Карловце считают, что град «делают колдуны — ведьмаки (цопрњаци) или попы» (Ђорђ. ВВВДБ, 26).

По представлениям жителей далматинской области Полица (около г. Сплита), ведьма может превратиться в орла и предводительствовать градоносными облаками. По этому поводу известна следующая быличка. Один пастух пас на горе Мосор овец. Вдруг начался страшный град, который грозил на равнине уничтожить все. Пастух посмотрел в небо и увидел, что орел вьется перед тучами. Он выстрелил из ружья особым зарядом, и орел упал в скалы так, что его нельзя было поймать. На следующий день в селе умерла старуха, вся израненная со спины. О ней говорили, что она ведьма (Ivan. Polj., 237).

В Восточной Сербии, в районе гор. Болевца (западнее гор. Заечара), зафиксировано представление о живых людях, которые могут наводить градовую тучу, подобно ведьмам, как это описано выше. Этими людьми могут быть лишь эпилептики. Вот как это описывает опытный наблюдатель начала XX в. Саватий Грбич: «Когда идет град, народ верит, что «каловитые» люди (мужчины) предводительствуют тучей, т. е. те люди, которые страдают падучей. По народному суеверию их душа идет предводительствовать тучами, а они сами в это время лежат в припадке. Об этом существует такой рассказ. «Косари косили на лугу. Один из косарей сказал: «Мне что-то не по себе, пойду прилягу немного под тем деревом». Как только он лег и заснул, появилась туча, которая все увеличивалась и увеличивалась. Наконец, пошел град да такой крупный, что все побил. Все это время тот человек недвижимо лежал под деревом. Когда град прошел, он проснулся» (Грб. СНОСБ, 333).

Есть, однако, и представления, что сельские поля и посевы («атар») берегут свои «халы», которые борются с халами градовыми, тучевыми. Так, в юго-восточном сербском Банате, у банатских гер, есть верование, что если выпадет град, то это значит, что хала сельского атара (полей, угодий) была слабой³⁵. Следует также вспомнить, что по архаическим сербским мифологическим понятиям, восходящим к индоевропейскому периоду и свойственным и другим южным славянам, в качестве защитника полей, жита и урожая воспринималась змея³⁶. Так, например, в зоне Лесковацкой Моравы змею — «смока» — не убивали, так как верили, что там, где она живет, град не будет идти (Ђорђ. ЖОНЛМ, 552). Со змеей, однако, не следует путать змея («змај»), который тоже может защищать село от непогоды, от засухи и, будучи добрым демоном, может, как полагали в Сврлиге (Восточная Сербия), не относиться к «нечистой силе»³⁷. Все это, однако, затрагивает новую большую тему, для которой здесь не остается места.

Град в Драгачеве, так же как и по всей Сербии, отводили особые

виловити људи (от слова *вила*: «русалка, нимфа, фея», «лесной, горный или заоблачный антропоморфный дух чаще женского, но иногда и мужского пола») — мужчины-знахари, способные покинуть свое тело или, даже не покидая его, вознестись к облакам и бороться с халами (змеюками) или сопровождающими их *погибалцами* — заложными покойниками. О существовании таких людей рассказывали в селах Граб, Рогача и Велес: при появлении градоносных туч они исчезали и возвращались потом окровавленные и изодранные; при этом они ничего не рассказывали и на вопрос о том, где они были, отвечали лишь, что они боролись против тех, кто водит градовые тучи (№ 77).

По сообщению информатора Ружицы Главонич (1908 г. рожд.) из Горачич, в дом ее родителей часто приходил «дядя из Джекича, что в Гуче». Он рассказывал: «Я защищаю Горачичи... Пока я жив, ваше село никогда не будет опустошено градом. Я общаюсь с теми, кто наводит градоносные тучи. Я слежу за тем, чтобы они меня не обманули и не отломали раньше меня ветку на границе Горачичей. Если бы это им удалось, град бы побил ваше село. Но я за этим слежу, и вы не бойтесь!» (№ 80). Сообщения о подобных людях содержатся в ряде сербских этнографических описаний и исследований.

В дополнение к сообщениям о «виловитых» людях в Драгачеве можно процитировать запись Б. Дробняковича о том, что в одном из златиборских сел жил Бранко Шипович из гор. Чаегица, о котором говорили, что его уголья, где стоит и его дом, никогда не бьет град. Никто толком не знал, как он этого добивается. После настойчивых просьб Бранко Шипович рассказал профессору Дробняковичу: «Когда в долине появляются тучи, предвещающие крупу (град), я поворачиваюсь в ту сторону и рукой крещу тучу со словами: «Ујет брдица, планинама! Обиђите наше село и прођите! Маро (женщина, которая утонула), потопленице, врати тамо та бијела говеда да не иду 'вамо у нашу љетину! Нек' иду гором и планином!» — Приказ <условие> горам и вершинама! Обойдите наше село и пройдите! Мара, утопленница, верни туда этих белых быков и коров, чтобы они не шли сюда на наше добро <урожај>! Пусть идут лесом и горами! (Дроб. СНЗ, 150).

Тот же Б. Дробнякович в селе Радале (в небольшой зоне Раджевица в Северо-Западной Сербии) отметил еще до войны, что крестьяне, когда их полям угрожает град, обращаются к своим знакомым — «погибалцам», т. е. к тем, кто недавно утонул в реке, и просят у них защиты. «Это они делают так, — пишет Б. Дробнякович. — Когда заметят, что приближаются тучи, несущие бурю и град, выходят на окрестные холмы, поворачиваются в ту сторону, откуда угрожает опасность, и во весь голос призывают кого-нибудь из «погибалцев», прося его прекратить непогоду. «Еј... (произносится имя «погибалца»), — кричат истосно, — не дај твојој стоци у моју љетину...!» (Эј!... не пускај твой скот в мое добро <урожај>...!). Свои действия они объясняют так.

Душа утопленника уходит к «нечестивым» и приобщается к «халам», которые приносят непогоду. Чтобы «хала» их обошла, они обращаются к своему знакомому — «погибалцу», ибо надеются, что он, их знакомый или родственник, сбережет их, а «халу» отворотит в сторону» (Дроб. БД, 131).

В той же Северо-Западной Сербии, в Азбуковице, по записям Р. Томича, однажды, «когда появились тучи, предвещающие град, он увидел на соседнем пригорке женщину, которая начала очень громко и протяжно призывать утопленников и других самоубийц и просить их отогнать их белых быков и коров («бела говеда») в другую сторону, потому что здесь они не могут пройти — здесь очень гористо и обрывисто, и они сломают себе шеи». Р. Томич пояснял, что «в Азбуковице это делали потому, что считали: ветрогоном («ветрогоном») становится каждый, кто наложит на себя руку или кто случайно утонет в реке, а поскольку они предводительствуют тучами и определяют направление их движения, к ним и обращаются» (Дроб. БД, 131).

В Западной Боснии мусульмане полагали, что градоносную тучу ведет ангел («мелек»), притом одноглазый. Когда он слышит, что призывают к молитве («учи се езан»), он сворачивает в сторону. Христиане же из тех же мест говорили, что предводительствует тучей св. Илья (Фил. РЕГ, 300). В Восточной Герцеговине, в Заводже, существовало верование, что перед градовой тучей летит старый орел-крестовик («орао крсташ»). Этот орел живет до 300 лет, он не стервятник и не убивает никого (Фил. РЕГ, 274). Ср. выше упоминание орла-крестовика в тексте заклинания, с. 56.

В Юго-Восточном сербском Банате, по свидетельству М. Филиповича, существовало представление: чернота тучи указывает на то, что в ней находится «хала». Об этом и говорили: «има хала у облак», «ала из облака». С другой стороны, каждое село, каждый «хатар» (земли одного села) имеют свою халу, которая защищает сельское добро и может подняться в облака, чтобы сражаться и оборонять свой хатар, когда появится туча с другой стороны. Если своя хала сильнее, она отгонит надвигающуюся тучу, а если выпадает град, то значит, своя хала была слабее. «Видовитый» человек может увидеть халу в тучах и даже двух хал — одну в одной туче, другую — в другой. Хала может упасть из тучи на землю, и такие случаи якобы бывали.

Известно и другое представление: хала живет в тучах, и с ней борется «халовит» или «змајовит» человек, и что такой человек может быть в каждом селе. О покойном Илье Бордане в селе Кусич рассказывали, что он был рожден, чтобы встречать халу и бороться с ней. У него был хвост, как у «пркулиша» (так называется местный демон вроде черта). Когда начинался гром, внешний вид его менялся. Он боролся с халой. Когда она его осиливала, он лежал и спал, а когда он ее осиливал, тучи рассеивались.

Вероятно, о том же человеке рассказывали в Кусиче, что он, когда выходила страшная туча, предупреждал людей, чтобы те бежали домой, а сам брал на спину дышло с воловьей упряжки

и поднимался в тучи. Спустя некоторое время он возвращался изнуренным, исцарапанным, изодранным.

В селе Златице считается, что «аловитым» был покойный Джока Угринович, очень уважаемый старик, который умер в канун второй мировой войны. Перед смертью он говорил сыновьям, что, когда он умрет, нужно отрезать его правую руку до плеча и закрепить ее на коньке крыши — для туч. В селе Сакаловце один человек с четырьмя сосками был «халовитым» и боролся с тучами, не давая граду бить его село. У него была кобыла, на которую он садился и исчезал на 3—4 дня. Иногда он возвращался весь изодранный и избитый (умер он во время первой мировой войны). «Пркулишем» был и Тима Преда из села Златица, который, будучи полевым сторожем, иногда боролся с тучами (Фил. ВЦЖБХ, 281, 284).

Не так давно Глиша Бабович произвел ряд интересных записей в селе Оролик, что в соседней с Банатом области Срем. Он сообщает, что жители Оролика раньше верили в существование летающих змеев, испускающих много искр, живущих в небесах и высоких горах. Кроме них, существуют «аждаје» (драконы), которые летают по небу ниже змея в густых и страшных тучах. Они самые проклятые и приносят людям только зло. Они блюют градом («ледом»), который падает на землю полосой такой ширины, как их пасть. «Аждая» (или хала) столь прожорлива, что она никогда не может насытиться. Против них и их помощников и сподвижников борются особые люди, которые называются «облачари». Как только начинают собираться черные градоносные тучи, «облачар» бежит на сельские поля («хатар») с поднятой палкой или размахивая руками, бежит то налево, то направо, то вперед, то назад, соответственно движению туч. Он «сражается» с ними всеми силами, пока не устанет, не вспотеет, не промокнет до нитки. Иногда он выигрывает это сражение. Тучи проходят мимо полей, не причинив им вреда, но иногда его старания оказываются безуспешными. Град все-таки бьет и уничтожает посевы.

В селе Мирковцах, около Винковцев, что неподалеку от Оролика, был до недавнего времени такой «облачар», которому село платило, чтобы он его берег от града. И когда тучу относил ветром и она проходила без последствий, он, довольный, входил в село и рассказывал: «Они втроем навалились и все хотели нас побить, а я не давал и не давал. Еле-еле их отворотил». В другой раз, когда буря пораскидает кладки снопов на полях и град побьет посевы, «облачар» оправдывался: «Что я мог сделать. Насели на меня они вдесятером. Я бился, бился, нескольких одолел, но не мог всех». Люди ему верили и жалели его, что он такой мокрый и побитый градом. А осенью он с телсгой и мешками ездил от хозяйки к хозяйке и собирал пшеницу за свой труд и свою борьбу» (Баб. Орол. 83).

В северо-западной Сербии, в зоне горы Цер, т. е. в Поцерье в селе Букор, по свидетельству М. Ефтича, был защитник от града

«градобранитель» или «бранитель од леда») Тривун Селенич, старик лет 60—65-и. Еще юношей он научился своему «защитному» ремеслу у товарища по тюрьме в гор. Шабац. Крестьяне к нему относятся несколько иронически, видя в нем религиозного фанатика. Тривун говорит, что град приносят в село черти и «погибалцы»³⁸ (Жеф. ОГП, 286—287). Его молитвой каждый может отогнать градоносную тучу, но нужно быть «числым и честным». Перед тем как град начнет бить, Тривун выходит за село, машет руками на тучу и произносит следующее:

Равише ђавише,
 Нађуниши пиштоље
 На срми хальна
 На врата цуру!
 Цопа варинова глава.
 Ја сам овде војвода први.
 Овде вам није постављено.
 за ручак.
 Идите тамо на брда она.
 Там вам је постављено.
 Тамо и ручајте.

Равише-дјавише,
 Надјуниши пистољеты
 На чистом сребре платьє
 На шею дєвку!
 Шљуха варварина голова.
 Ја здесь первый воевода.
 Здесь вам стол не накрыт
 к обеду.
 Идите туда, в те горы.
 Там вам накрыт стол.
 Там и обедайте.

Первые пять строк представляют собой полутарабарщину, поэтому трудно ручаться за точность перевода, остальные пять строк совершенно ясны по смыслу. Эта запись — пока единственная, где представлена заумь, тарабарски бессмысленный язык. Все же отдельные фрагменты этой заумы могут быть частично истолкованы. Так, *ђавише* — либо глагольная, либо вокативная форма, связанная с *ђаво* 'черт', а *нађуниши*, возможно, императив, восходящий к *ђунија* 'поров, злая воля'.

По объяснению самого деда Тривуна, когда он говорит «ја сам овде војвода први», это значит, что он чертовский воевода, и потому они его слушаются и обходят село. Все это грех, по его словам, — и то, что он признает себя чертовским воеводой, и то, что он отводит град от своего села, который все равно где-нибудь оыпадет и причинит вред. В прежние годы дед Тривун получал вт крестьян пшеницу и кукурузу, а теперь (запись 50-х годов нашего века) не получает ничего, хотя он и сам говорит, что не просит и не хочет вознаграждения.

В той же зоне, в с. Липолист, есть «градобранитель» Никола Стойкович тридцати семи лет. Он говорит, что он сам научился защищать село, а потом признает, что не все это выдумано им. Он твердо убежден в своих способностях, и даже предлагал сельской общине за определенную сумму денег «с гарантией» охранять село от града. Крестьяне ему приносят пшеницу и кукурузу. Никола говорит, что он имеет на это полное право, так как он подвергает свою жизнь опасности, рвет свою одежду, пробиваясь сквозь ветки и тернии, и тратит время, не ухаживая за своими посевами. Власти его несколько раз предупреждали, что нельзя

заниматься таким делом, что это запрещено законом, а Никола на это отвечает письменными жалобами.

По всем большим праздникам от Рождества до следующего Рождества Никола готовит специальные пирожки-катышки, которые он станет употреблять лишь в будущем году. Ночью в в канун праздника Никола берет землю или остатки воска от свечей с могил «погибалцев», затем муку прямо из-под мельничного жернова, воду из-под мельничного колеса или росу с травы, где «вилы» (русалки) танцевали «коло», — все это он смешивает, что-то читает и делает катышки размером не больше ядрышка лесного ореха. (Здесь существенно все: и орех, и величина ядрышка, равная большой градине. — Н. и С. Т.). Так он делает каждый праздник и все пирожки-катышки собирает в одну суму. По большим праздникам он собирает также росу в бутылочку. Когда наступает непогода, Никола, по его словам, весь возбуждается, в раскатах грома он слышит какую-то музыку, тело его и все мышцы напрягаются, и что-то его заставляет идти. Он спешит домой, берет серп и косу, навои с пятами от ткацкого станка, которые введены одной из сестер-близнецов, суму с пирожками-катышками и росой. Никола бежит тогда в ту сторону, где туча, не глядя под ноги и по сторонам, разрывая одежду в клочья. Выбежав на поле, он втыкает в землю косу, читает молитву, чтобы вызвать «стрелицу» (молнию) и гром, ибо без этого, как он говорит, ничего не получится. Оставив косу, он спешит дальше с навоем и нитями основы и вскоре «раскрещивает» тучи. Когда он подбегает под самую тучу, в которой град, то пирожками-катышками и росой он «растрясает» тучу и просит висельников, утопленников «во имя детшек, матерей и пшеницы-белицы», чтобы пошла «кипица као ова росица» (дождик, как эта роса), и что-то многое еще говорит. Никола объясняет, что люди, которые повесились, утопили и — в особенности — были поражены громом, приобретают к дьяволам и змеям (драконам), а эти все думают, как бы учинить зло, как бы навести на село град.

В селе Добриче Поцерском Милап Ефтич встретился с шестидесятилетним стариком Мильком Йковичем. Он защищает село с того времени, как кончилась первая мировая война. Его брат Данило, старше его на двадцать лет, выучился еще мальчиком этому ремеслу у каких-то мастеров, которые в его селе тесали дуги. Защита от града деда Милько довольно примитивна. Нужно перед градом выйти в поле и взять с собой топор и нож. Прибыв на место, Милько снимает шапку, крестится и падевает ее споза. Затем ножом (топором) он трижды перекрещивает тучу и отворачивает ее в любую сторону. Нож он ставит «на телуће» (ручкой книзу, торчком), и этим все кончается. Он не читает никаких молитв, не произносит никаких заклинаний. В его семье защитниками от града оказываются еще сын и племянник. «Некоторые женщины, — заключает М. Ефтич, — убеждали меня, что если бы не дед Милько, село Добрич давно было бы побито градом. Пользы от него нашему селу немало, говорят они».

Наконец, тот же М. Ефтич рассказывает про женщину, защитницу от града из села Липолиста, Вукосаву Петрович, пятидесяти семи лет. Защищать от града свое село она научилась давно у своего друга Милана из Нового Села. В рождественское утро рано делает лепешечку с дырочкой и «на сунцев рођај» (при рождении солнца, на восходе) выходит из дому и смотрит через нее. Через лепешечку она может увидеть соседа или кого-либо другого из своего села — висельника или утопленника, и к нему она весь год обращается по имени, потому что он в компании с нечестивыми приносит селу град. Перед тем как пойдет град, Вукосава выходит в поле и, если может, защищает все село, а если нет — то только свои посевы. «Она не хотела мне сказать, — поясняет М. Ефтич, — чем она пользуется в борьбе с градом, потому что, по ее словам, если она скажет, то тотчас умрет. Я мог понять только, — добавляет М. Ефтич, — что она в своих молитвах обращается к св. Джурджу (св. Георгию), к остальным святым и при этом называет и погибальцев» (Еф. ОГП, 289—290).

М. Ефтич пишет, что в наше время (конец 50-х годов XX в.) в сербских селах все меньше и меньше «градобранителей», а раньше их было в каждом селе по несколько человек. Некоторые «градобранители» говорят, что они обладают особой силой, помогающей им бороться с нечестивыми, тогда как другие считают, что защищать от града может всякий человек, если он не грешен. Пожилые люди в селе, особенно женщины, глубоко убеждены, что сила «градобранителей» велика.

Как видно из изложенного материала, в сербской диаспоре для лиц, прогоняющих градоносные тучи, существуют разные наименования: *облачар* (Срем, Винковцы), *градобранитель* или *бранитель од леда* (Северо-Западная Сербия, Поцерье), *пркулиш* (Банат, Банатские горы), *виловњак*, *времењак* (Лика) и др. Помимо этих терминов, широко распространено и название *здухач* (варианты: *здуха*, *здува*, *стухаћ*, *стуха*, *стуга*). Ареал распространения этого слова и его вариантов — Черногория, Санджак, Герцеговина, Босния, Приморье, т. е. западные сербские зоны, в отличие от восточных, где известно *градобранитель*, *виловит човек*, *ветровњак* и т. п., наконец, *змај* (верования о *змае* или *хале* уже не связаны с человеком, с конкретными людьми)³⁹.

Согласно очень подробной коллекции примеров, собранной из разных источников Т. Джорджевичем в его известной монографии о ведьмах, вилах, вурдалаках и других подобных существах (Ђорђ. ВВВДБ), *стувы* (*здухачи*) — это люди, чаще всего мужчины, «не относящиеся к злым душам», подобно ведьмам и ворожеям, и поэтому «счастливы то место, где есть *стувы*» (Босния: Невесинье, Гацко и Билечи). *Стувы* почти повсеместно считаются благодетелями, защитниками своей местности, приносящими ей счастье. Благополучен тот дом, где есть *стухи*, благополучно и село (Босния: Бирач, аналогично Приморье, Черногория — Риечка нахия). Благополучие это заключается в том, что «стувы» (*стухе*, *стувљиви људи*) обеспечивают плодородие полей и здоровье скота и людей

и защищают свою местность от града, урагана и других вредоносных ветров, несущих болезнь (падеж) людям и скоту (Босния).

Черногорцы племени Кучи считают своих «здухачей» почти святыми, защищающими свою округу от всякого видимого и невидимого зла, а по представлению герцеговинцев из Верхней Герцеговины, «стухи» берегут свое племя и сражаются со «стухами» из другого племени, поэтому племя, в котором много «стух», не боится ни града, ни плохой погоды (Ђорђ. ВВВДБ, 249—250).

В Герцеговине в районе Невесиня и Гацко полагают, что «здухачи» способны предсказывать урожай и т. п. Таким прорицателем был в середине XIX в. Мата Глушац из Убла (Гацико). «Здухачи» мало отличаются от обычных людей, но все же они обладают некоторыми чертами, их изобличающими. Так, считают, что, когда «здухач» заснет и из него вылетит его дух, он спит, как мертвый, и не может проснуться, пока дух не вернется в тело, но и после этого он остается усталым и разбитым в течение нескольких дней (Верхняя Герцеговина). Деятельность «здухачей» не очень разнообразна. Она ограничивается тем, что «здухач», пока его тело остается дома, предводителствует ветрами, гонит тучи, приносит или отводит град и сражается с другими «здухачами»⁴⁰. Сражение с другими, иноземельными «здухачами» — основная задача этих особо отмеченных людей, они должны отвести от своей земли на чужую землю бурю и градовые тучи и тем самым защитить свои поля и урожай.

Боснийские «здухачи» вооружены лопатами (видимо, деревянными. — Н. и С. Т.), либо половниками, деревянными мисками, либо ушатами, деревянными хлебными мерами (кадочками), метлами, которыми метут зерно на гумне. В Верхней Герцеговине они вооружены теми же ушатами для молока и метлами для зерна. При этом «здухачи» отнимают ушаты и метлы друг у друга. Те, которые отнимут метлы, будут иметь хороший урожай зерновых, а те, кто отнимет ушат, будут иметь вдоволь молока. Черногорские «здухачи» (племя Кучи) воюют кизилковыми палочками — спицами, сосновыми шишками, овсяными соломинками и т. п., а приморские «стухи» — перышками, мелкими скорлупками, песком и длинными тонкими веточками. В Зупцах (Босния) оружием «здух» оказываются заостренные или обожженные палочки, листья, соломинки и др. (Ђорђ. ВВВДБ, 246).

Из сражений здухачи выходят иногда израненными — легко или тяжело. У черногорцев племени Кучи такие тяжелые раны однажды были исцелены следующим образом. Чтобы излечить раненого, пришлось ночью спуститься в дол, называемый Ивановым Корытами, пройти мимо коней, волов, баранов, козлов, людей и ударить (кольнуть) колом черного вола, который бы от удара сильно замычал (Ђорђ. ВВВДБ, 248).

Здухачами бывают обычно мужчины, по могут быть и женщины и даже дети, однако чаще всего это люди старше 50 лет (Герцеговина). В Санджаке же «здухачом» может быть мужчина, женщина и девушка, а в Верхней Герцеговине *стухе* — это мужчины и парни⁴¹.

Любопытно, что «здухачами» могут быть и животные — вол, баран-вожак, пастушья собака (Невесинье и Гацко), копь (Кучи). Таких животных берегут — не режут и не продают (Черногория: Кучи). «Здухатого» ковы или барана в Приморье зовут *виленик*, или *вилач* (Борф. ВВВДБ, 239). Подобные здухачи — животные и птицы — известны и в собственно Сербии, притом в зоне, непосредственно соседствующей с Драгачевом, — в Ужицком крае (около города Ужице). Они делятся на злых, предводительствующих тучами (птицы), и добрых, защищающих урожайные поля (вол и петух). Это видно из описания М. В. Кнежевича: «В Ужицком крае, особенно в селах Биоска, Стапари, Солотуша и др., верят, что градоносные и дождевые тучи предводительствуются «здухачами», которые летят над ними в виде огромных птиц. Их противниками в селе оказываются черный вол (врани во) и особенно трехлетний петух (трогодишњи пијевац), поэтому его не режут, а берегут в качестве защитника дома, а иногда — женщина умеющая махать и причитать (да маше и разбраја). Полагают, что село, имеющее таких защитников, застраховано от града». (Кнеж. РГУК, 176). Особый интерес здесь представляет «врани во» (черный вол), противостоящий, по описанным выше народным представлениям, «белым говядам» градовых туч. Ср. выше текст заклинания из села Вича.

Мы не можем здесь полностью привести известные нам инославянские параллели к сербским народным повериям о людях, умеющих отводить тучу и защищать село и посеы от града. Некоторые полесские соответствия приводятся нами в предыдущих заметках (Тол. Зам. 3—4). В польских этнографических источниках содержится немало сведений, касающихся облакопрогонников, называемых в Польше *planetnicy* или *chmurnicy*. Сводку основных свидетельств можно найти в статье Ч. Витковского, посвященной народным способам борьбы с бурями и градом в Краковском воеводстве (Witk. SZBGK). По представлениям крестьян Южной Польши, всей деятельностью по защите от разрушительной стихии гроз и градов, включая сбивание тумана в тучу, разбивание льда железными цепами или размельчение его в ступе на мелкие градины, а также передвижение туч по небу, занимаются *планетники*. Относительно их происхождения и природы существуют разные версии: считают, что они происходят от детей, умерших некрещеными, детей «скинутых» или печально приспанных матерью, отравленных или умерщвленных иным способом; что они происходят от утопленников, висельников, разного рода самоубийц, людей, умерших внезапной смертью и вообще плохо (неправильно?) похороненных. Нередко это обычные люди, умеющие предсказывать погоду и отводить тучу. Планетники бывали дружелюбны по отношению к встреченным людям, часто предупреждали их о буре или граде. Помимо духов умерших людей, планетниками могли быть души живых людей, погруженных в сон, или сами живые люди, которые во время бури и душой, и телом переносились на небо. Иногда планетники спали на землю с туч вместе

с ливнем. Иногда, если у них обрывалась веревка и приходилось ее восстанавливать, они сходили на землю добровольно. Однако им можно было опускаться только на границах сел. Планетник шел к ближайшему селу и просил у первого встречного жителя молока от черной коровы и яйца от черной курицы. После этого он возвращался на границу и оттуда вместе с туманом возносился на свою тучу.

Эти польские факты в целом согласуются с сербским материалом, но расходятся с ним в некоторых существенных деталях. Так, в отличие от сербских погibalцев, польские планетники занимаются и самим «производством» града, толчением его в ступе, разбиванием цепами и т. д. С другой стороны, такая деталь, как необходимое планетнику молоко от черной коровы, получает объяснение именно на фоне рассмотренных выше сербских мифологических воззрений о противоборстве черных и белых «говяд» как метафоре градобития. Польско-(карпатско)- южнославянские соответствия в народных представлениях об облакопрогонниках подкрепляются параллелями, относящимися к ритуальным способам защиты от града, из которых Витковский в своей статье отмечает для карпатской зоны следующие: бросание муки на ветер или в огонь (ср. обряд угощения туч у сербов), вынос на двор стола, на котором ставилась освященная вода, старая доска для раскатывания теста и скалки (ср. использование атрибутов хлебопечения в южнославянских обрядах); профилактический обход полей весной, втыкание крестиков в засеянные поля в страстную пятницу или на Пасху (ср. аналогичный обряд у сербов на Юрьев день); опаживание полей бычками-близнецами; отгон градовой тучи колокольным звоном.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 См. предыдущие заметки этой серии: Тол. Зам. 1, Тол. Зам. 2, Тол. Зам. 3—4 (см. список условных сокращений).
- 2 Помимо специального раздела в книге Т. Джорджевича (Борф. ПВ11НН, с. 86—101), можно указать как наиболее ценные работы: Трој. ГСЖО, с. 139—164; Јеф. ОГН, с. 281—292; Дроб. СНЗ, с. 149—150.
- 3 На великорусском материале удачно применение фактов одной хорошо обследованной зоны (костромской) в качестве модели для описания общерусской ситуации, касающейся жатвенного обряда, найдено О. А. Терновской в ее кандидатской диссертации «Славянский дожинальный обряд (терминология и структура)» (М., 1977). См. частичную публикацию

этой работы в сб.: Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М.: Наука, 1977, с. 77—130.

⁴ *Маринковић Радован*. Борба против града у Драгачеву.— Зборник радова Народнoг Музеја, књ. V, Чачак, 1974, с. 145—175. О Драгачеве см.: *Ердељановић Ј.* Доње Драгачево.— Насела српских земаља, књ. 2. СЕЗБ, IV. Београд, 1902; *Јовановић К.* Горње Драгачево.— Насела српских земаља, књ. 5. СЕЗБ, XI. Београд, 1908.

⁵ *Толстой Н. И., Толстая С. М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингвостнографический аспект).— Славянское языкознание. М.: Наука, 1978, с. 364—385.

- ⁶ Сборник радова Народног Музеја, кн. I—VII. Чачак, 1970—1977.
- ⁷ *Маринковић Р.* Борба против града..., с. 148.
- ⁸ *Толстые Н. И. и С. М.* К семантике и структуре сербских заклинаний градовой тучи.— В кн.: *Balcanso-balto-slavica*. Структура текста. М.: Наука, 1979.
- ⁹ См.: *Померанцева Э. В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М.: Наука, 1975, с. 36 и др.
- ¹⁰ Ср. в связи с этим сербское народное поверье, по которому тучи предвещают обилие и высокое качество молока, и основанные на нем специальные обряды магического характера. «На Рождество старшая хозяйка в доме входит в млекарю (помещение для переработки молока), а ребенка оставляет на дворе. Она его зовет по имени и спрашивает:— Как на дворе? Ребенок отвечает:— Облачно! (Большая туча). Тогда она из млекарю кричит:— На дворе облачно, у меня пусть будет каймак (сливки), как ковер (подстилка).— Так ворожат, чтобы в грядущем году в молоке было больше сливок» (Чачанская зона — *Юв. ОЧК*, 179). В Лесковацкой Мораве аналогичный обряд совершается весной, в четверг, перед Юрьевым днем.— См. *Ворђ. ЖОНЛМ*, 380.
- В Полесье на фоне обычных свидетельств об обливаниях водой пастуха или священника с целью вызывания дождя (подробнее см. *Тол. Зам. 2*) выделяется одно сообщение, содержащее неожиданную мотивировку этого действия: «На Пасху обливают водой попа, чтобы было много молока» (с. Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., запись Н. П. Скрывиной, 1979 г.). Эта мотивировка, однако, хорошо согласуется с указанным сербским представлением о связи туч (дождя) с молоком. Другое единичное полесское свидетельство: «Як засуха — корову били» (с. Щедрогор Ратновского р-на Волынской обл., запись Е. Чекановой, 1979 г.), не получающее объяснения на почве собственно полесского материала, может быть убедительно

истолковано с учетом сербских данных как отражающее магический прием вызывания дождя, актуализирующий типичное для сербской мифологии и не засвидетельствованное в Полесье представление о тучах как стадах гоявяд (отсюда возможность воздействия на тучу путем воздействия на корову).

- ¹¹ *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу, т. 1. М., 1865, с. 652—661, 669.

- ¹² *Толстой Н. И.* Из географии славянских слов. 8. 'радуга'.— Сб.: *Общеславянский лингвистический атлас. Материалы к исследованию*. 1974. М., 1976, с. 47—48.

В дополнение к народным представлениям о радуге, отраженным на лексическом уровне (радуга — туча; ср. польск. *tęcza*, макед. диал. *облак* 'радуга' и др.), существенно указать на южновеликорусское, калужское народное воззрение (запись конца XIX в.), согласно которому «радуга есть дух святой, посылаемый за водой в моря, когда ее на небе не хватает, или же, напротив, выкачивающий и опускающий воду с неба, когда ее на небе избыток. Когда радуга набирает воду, то утопленники, находящиеся близ нее, могут вместе с водой быть взятыми на небо, а там и понасть в рай. Радуга появляется тогда, когда открывается небо и псезает с закрытием его» (*Калужский уезд, Калужской губ. — Лебедев А.* Представления о небе, небесных светилах и воззрения на явления природы вообще. Огонь, вода, демонология.— *ТФ № 522*, с. 2).

Это народное свидетельство важно потому, что в нем ясно определяется отношение к утопленнику как к праведнику (ср. отмеченный нами в Полесье в селе Симоновичи обычай начинать новое кладбище с захоронения утопленника.— См. *Тол. Зам. 1*). На этом основании может быть понята замена утопленника-пастыря, предводителя белых стад «говяд», святыми — св. Саввой, св. Йованом и др.

- ¹³ Ср. сербскую легенду о хтоническом быке — властителе подземных

вод — и его борьбе с земными водами: «В Подриме (Косово и Метохия), в с. Црна Врания, существует поверье, что из большого источника выходил какой-то огромный бык и нападал на сельских волов. Один человек надел своему волу на рога железные наконечники, и этот вол забодал быка. Тогда источник пересох и был безводным десять лет. Село уже хотело выселяться. Принесли в жертву «курбан» (жертвенное животное), и вода снова появилась» (запись 1940 г.— *Фил. РЕГ*, 72).

- ¹⁴ Образ «белых гоявяд» может в известной степени подкрепляться некоторыми народными метеорологическими наблюдениями. Так, по свидетельству крестьян-боснийцев из бывшей Високой Нахии (Центральная Босния), «если летом резко похолодает, это знак, что в небе есть туча и будет град («крупа»). Может быть град и при большой жаре, если с востока («од восточного ветра») появятся тучи... Больше всего опасаются («најстрашљивији је»), когда надвигается белая туча под черной и когда начинают лететь птицы: это знак, что будет идти (бить) град» (*Фил. ЖОНВН*, 289). Впрочем, еще чаще градовые тучи бывают просто черными.

- ¹⁵ Любопытную аналогию рассматриваемым сербским отгонным текстам составляют великорусские заклинательные формулы изгнания мух, имеющие в ряде случаев тождественную с сербскими заклинаниями структуру и то же противопоставление белых и черных («своих» и «чужих») насекомых, хотя и с противоположным значением белого и черного цвета: «Чернушки из избы, а белушки в избу» (Юхновский у. Смоленской губ.— *ТФ*, № 1693, л. 22). Или: «Чернушки вон, а белушки в хату. Святэй Семен, гони мухи вон» (*ТФ*, № 1642, л. 17—18). Ср. сербский текст: «Врати, (Симо), бјелимо на планину, а пошали нам мрчило!» — Верни, (Сима), белизну в горы, а пошли нам черноту (вороню)! (*Фил. МЕПЕОМС*). Оба великорусских примера заимствованы нами из специальной работы О. А. Тер-

новской «К проблеме классификации и реконструкции общекультурных и народных представлений, связанных с насекомыми» (в печати), где среди прочего описываются обряды изгнания мух, во многом напоминающие сербские ритуалы отгона градовой тучи и подтверждающие, таким образом, символическую связь «мухи—град» (ср. аналогично «муравьи—дождь» — *Тол. Зам. 2*). С другой стороны, этот параллелизм может быть объяснен в связи с известным уподоблением насекомых скотине в славянских народных представлениях.

- ¹⁶ В сербских мифологических представлениях орел «крестовик» («орао-крташ») — птица, наделенная магической силой. В Герцеговине считали, что ведьма может превратиться в любое существо, кроме орла «крташа» и голубя, что она может всем причинить вред, опять-таки кроме орла «крташа», но есть такие ведьмы, которые могут и ему навредить, и тогда орел падает мертвым на землю. В той же зоне считали, что яйцо орла «крташа» может служить хорошим средством защиты от разных напастей, а когти орла — верным предохранителем детей от глаза. В Ясике и Расине (Центральная Сербия) крестьяне верили, что орлы защищают урожай от града, и потому их убивать — грех. В Боснии и Герцеговине также считалось, что орла убивать нельзя. В Боснии записана легенда о том, что орел «крташ», когда начинает стареть, летит на Иорданову (реку), чтобы напиться и от этого сразу помолодеть. Таким образом, он дожидает до трехсот лет. У этой Иордан-воды есть две горы, которые все время друг другу кланяются, и поэтому между ними никто не может пробраться к воде, кроме орла «крташа». Убивать такого орла — очень большой грех. Подробнее см.: *Ворђевећ Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа, кн. II.— СЕЗБ LXXII. Београд, 1958, с. 45—47. См. также: *Hirtz M.* Rječnik narodnih zooloگیčkih naziva knj. 2. Ptice (aves) Zagreb, 1938—1947, с. 228.

- 17 «Христианизированным» вариантом шумового воздействия на град является колокольный звон. Так, в селах Бачки (Воеводина) еще накануне второй мировой войны устанавливали специальные колокола против града («леда»), которые своим звоном отгоняли градоносные тучи. См.: *Чајкановић В.* Старинска религија у нашим дневним листовима. — *Годишњица Николе Чушића*, књ. XLVIII. Београд, 1939, с. 170. Колокольный звон от града широко применялся в Польше. См.: *Witk. SZBGG.*
- 18 Следы подобного отгонного действия обнаружены недавно в Волинском Полесье, где был записан следующий рассказ: «Когда идет бурьян (туча), то нужно сесть и перекреститься. Одна женщина во время бурьяна подняла юбку и сказала: «на тебе». Так у нее потом все волосы на голове выпали. Бурьян — это нечистая сила» (с. Щедрогор Ратновского р-на Волинской обл., запись Е. А. Букреевой, 1979 г.).
- 19 Ср. произношение слова "АГГЛЪ" ("АГГЕЛЪ") как *аггел* в старообрядческой, а частично и старообрядческой среде со значением «бес, падший ангел» и как *аггел* со значением «ангел, добрый дух-хранитель». См.: *Успенский Б. А.* Архаическая система церковнославянского произношения. М., 1968, с. 51—52. См., однако, пример из зоны Куманово (Македония), где употребляется вокатив *боже*, и это слово может быть заменено словами *облаче*, *ветре*, т. е. имеется в виду явно языческое божество (см. с. 100).
- 20 *Филиповић М. С.* Култ [пророка] *Јеремије* у традицији Јужних Словена. — *Гласник Етнографског института*, XI—XV (1962—1966). Београд, 1969, с. 143—160.
- 21 См. серию небольших статей об опоясывании церковью («опасивање цркава») у сербов М. Влаховича, Б. Живановича, В. Николича и И. Поповича в кн.: *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. VIII. Београд, 1933, с. 91—93.
- 22 *Зечевић С.* Ванбрачно дете у народном веровању Источне Србије. *Гласник Етнографског института*, књ. XI—XV (1962—1966). Београд, 1969, с. 119—141.
- 23 На некоторые сходные элементы свадебного и похоронного обряда указывалось давно. См., например: *Червяк Корній.* Дослідження похоронного обряду. (Похорон як весілля). — *Етнографічний вісник*, кн. 5. Київ, 1927, с. 143—178.
- 24 См.: *Маринов Д.* Жива старина, ч. 3. Русе, 1892, с. 245.
- 25 *Gavazzi Milovan.* Pogrebne saoniće. — *Зборник Етнографског музеја у Београду*, 1904—1951. Београд, 1953, с. 238—243.
- 26 *Толстой Н. И.* «Плакать на цветы» (этнолингвистическая заметка). — *Русская речь*, 1976, № 4.
- 27 О живом огне см.: *Журавлев А. Ф.* Из русской обрядовой лексики: «живой огонь». — *Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования*. 1976. М., 1978, с. 204—228.
- 28 Об опахивании в Полесье при засухе см.: *Тол. Зам.* 2, с. 124. Об опахивании при эпизоотии у восточных славян см.: *Журавлев А. Ф.* Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение. — *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978, с. 71—92.
- 29 См.: *Толстые Н. И. и С. М.* К вопросу о белорусско-полесско-болгарских этнолингвистических соответствиях. — *Бюллетень за съпоставително изследване на българския език с други езици*, № 5. София, 1976, с. 84.
- 30 Любисток по-русски еще называется «зоря». О магической функции любисточка у русских см.: *Толстой Н. И.* Плакать на цветы, с. 29.
- 31 *Ивановић В. М.* Средновековни надгробни споменици у Подрињу. — *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. XVII. Београд, 1954, с. 227.
- 32 См.: *Ерд. ЕГШ*, 144—145; *Кул. и др. СМР*, с. 97. Примечательно, что кресты с кругами-колесами могут встречаться на одном и том же кладбище с крестами с квадратами и квадратными решетками. Очень часто они покрыты косыми «крышами», как севернорусские надгробные кресты. О «круглых» крестах см.: *Симий М.* Гробља и надгробни споменици у
- околини Новог Брда. — *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. XVII. Београд, 1954, с. 162—165.
- 33 *Паоловић Ј. М.* Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији. СЕЗБ. XXII. Београд, 1921 (приложение).
- 34 Помимо отмеченных выше названий «страшило», «измамак», «перашка», «чуваркућа», известны и северомacedонские названия первого яйца: «првак» — район Скопья, села Булачани, Виниче и др., «пророк» — район Скопья. с. Горно Лисиче и др.; «Господово јајце» — район Порече (Геор. БШВЈСО, 184).
- 35 См. в связи с этим ряд интересных подробностей в статье *Фил. ВЦЖБХ*, с. 281.
- 36 См.: *Кулишић Ш.* Змија као животињски представник духа живота. — *Развитак*, V. Бања Лвка, 1940, с. 143—147.
- 37 См.: *Zečević S.* Zmaj u narodnom verovanju Severoistočne Srbije. — *Македонски фолклор*, год II, број 3—4, Скопје, 1969, с. 361—368.
- 38 В Поцере, сообщает М. Ефтич, «погибальцами» называются люди, повесившиеся, утопившиеся, убитые кем-либо или погибшие от несчастного случая; вообще все не умершие естественной смертью. Утопленников народ хоронит там, где его выбросила река; если кто упадет с дерева и погибнет, там его и закапывают, убитого — на месте гибели, висельников — у сельского кладбища, что иногда делали и с остальными «погибальцами» (Жеф. ОГП, 286—287).
- 39 В древнерусских текстах употребляются термины ОБЛАКОПРОГОНЬНИКЪ, ОБЛАКОГОНИТЕЛЬ. См. в Словаре И. И. Срезневского: облакопрогоньникъ — *νεφοδιώκτης*: — Покорити подобает... облакопрогоньники (*νεφοδιώτας. nubium persecutores*). Ефр. крм. Трул. 61; облакогонитель — *νεφοδιώκτης*: — Облакогонители, и чаровники и кобники (*νεφοδιώτας, καὶ γοητευτὰς καὶ φυλακτῆριους καὶ μάντεας, nubium persecutores, imprecatores et remediorum amuletorumque...*). — *Никон. Панд. сл. 47* (Трул. 61). Срез. МСДЯ, II, кол. 516.
- 40 В Черногорском Приморье, в Рисне, по свидетельству Вука Караджича, jedogoya — человек, из которого во сне выходит дух; в Санджаке «здухачи» — те, кто перед бурей ложатся и засыпают, где попало, а их души выходят из них и борются с тучами; а в Невесинье и Гацком — каждый человек, который обладает способностью своим духом (сјеном) лететь, как ветер, когда тело его остается на земле (Ђорђ. ВВВДБ, 238).
- 41 Южнославянским «здухам» в ряде отношений соответствуют карпатские *босоркунь* и *босоркани* (колдуны-ведьмари и ведьмы), которые также могут быть мужского и женского пола и являются, по народной терминологии, «двоедушниками», потому что у них две души и как бы два существа. По свидетельству Федора Потушняка, собравшего материал в своем родном селе Осий в Закарпатье (Иршавский р-н) в конце 30-х годов, не только женщина, но и мужчина может быть *босоркуном* (видмаком). Днем он — как и каждый другой человек. Работает и живет нормально. Только ночью он сразу засыпает глубоким сном, и его невозможно разбудить обычным способом. Вечером накануне он обычно идет скорее спать, т.к. наперед знает, что он должен будет делать. Ночью он ходит либо в своем облике, либо в облике какого-либо зверя — собаки, зайца, коня и т. д. Того, кто его в этот момент задержит, он либо замучит насмерть, либо ветром убьет, от удара которого нег спасения. Этой же особенностью обладает *босорканиа* — ведьма, у которой тоже, когда она заснет, «печистый дух» может отделиться от тела и пойти своей дорогой. При этом тело глубоко спит, и его нельзя разбудить. Обычно, как и у босоркуна, человеческий облик ведьмы не меняется, но она может по желанию превратиться в демонического зверя — кошку, собаку, змею, мышь, летучую мышь и в такие предметы, как колесо, кочергу, валец (Пот. ДНПСО, 37, 39). В отличие от «здухачей» и «здух», *босоркунь* и *босоркани* — злые, вредоносные духи.

- Баб. Орол. — *Бабовић Глаша*. Оролник. Историја, живот и обичаји једног сремског села. — СЕЗБ, LXXVI, Београд, 1963.
- Бег. ЖОСГ — *Беговић И.* Живот и обичаји Срба Граничара. Загреб, 1887.
- Белоб. ВПГ — *Белобрђанин Жив. Ј.* Врачање да не пада град. Из околине Врњачке Бање. — Кића, VII, № 21. Ниш, 1911 (материал любезно предоставлен проф. Любинко Раденковичем из Белграда).
- Буш. Пољн. — *Бушетић Т. М.* У Пољни. Архив Српске АНУ. Етнографски зборник, број 100—21 (материал нам любезно саопштио проф. Л. Раденкович).
- Вел. ОВЈ. — *Велић М. М.* Обичаји и веровања из Јовца. Различита грађа за народни живот и обичаје. — СЕЗБ XXXIV. Београд 1925.
- Вук. Грађа — Вукова грађа. — В кн.: Расправе и грађа, књ. I, — СЕЗБ, L. Београд, 1934.
- Вук СР — *Караџић Вук Стеф.* Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. 4 изд. Београд, 1935.
- Вул. — Вук. Приз. — *Вулетић-Вукасовић В.* Призријевање. — В кн.: Расправе и грађа, књ. I, — СЕЗБ L. Београд, 1934, с. 155—195.
- Геор. БШВЈСО — *Георгиева Милица.* Бојадисување и шарање на велигденски јајца во Скопје и околијата. — Гласник на Етнолошкиот музеј. I. Скопје, 1960, с. 179—192.
- Грб. СНОСБ — *Грбић Саватије.* Српски народни обичаји из Среза Бољвачког. — Обичаји народа српскога, књ. II. — СЕЗБ, књ. XIV. Београд, 1909, с. 1—382.
- Дим. ОНГ — *Димитријевић С.* Обичаји о празницима преко године. — В кн.: Банатске Хере. Нови Сад, 1958.
- Драг. НПСИ — *Драгичевић Т.* Народне празновјерице. I. Свијет и природа. — Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине, књ. XIX. Сарајево.
- Дрид. НГ — *Дридаревић А.* Народне гаталице. — Кића, X, № 28. Ниш, 1925. (материал любезно предоставлен проф. Любинко Раденковичем).
- Дроб БД — *Дробњаковић Б. М.* Белешке са Дрине. — *Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu*, кнј. 3. Zagreb, 1937, с. 130—131.
- Дроб. СНЗ — *Дробњаковић Б.* Средства противу невремена на Златибору. — В кн.: Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XIII. Београд, 1938, с. 149—150.
- Дуч. ЖОПГ — *Дучић С.* Живот и обичаји племена Куча. — СЕЗБ. XLVIII. Београд, 1931.
- Ђорђ. ВВДБ — *Ђорђевић Т. Р.* Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. — СЕЗБ. LXVI. Београд, 1953.
- Ђорђ. ЖОНЛМ — *Ђорђевић Др. М.* Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. — СЕЗБ. LXX. Београд, 1958.
- Ђорђ. ИВННН. I — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа, књ. I. — СЕЗБ, LXXI, Београд, 1958.
- Ђук. ОСБ — *Ђукановић И. Н.* Обичаји о слави и Божићу. — Расправе и грађа, књ. I. — СЕЗБ, L. Београд, 1934.
- Ђур. СНОГК — *Ђурић С.* Српски народни обичаји у Горњој Крајини. Расправе и грађа, књ. I. — СЕЗБ, L. Београд, 1934.
- Ерд. ЕГШ — *Ердељановић Ј.* Етнолошка грађа о Шумадинцима. — СЕЗБ, LXIV. Београд, 1951.
- Жик. НГТ — *Жикић Љ.* Народне гаталице. Из Темнића. — Кића, књ. XI, № 21, Ниш, 1922 (материал предоставлен проф. Любинко Раденковичем).
- Зах. КК — *Захариев П.* Кюстендилско краице. — СБНУ, кн. XXXII. Софија, 1918.
- Зел. ОРМ — *Зеленин Д. К.* Очерки русской мифологии. Вып. I. Петроград, 1916.
- Јеф. ОГП — *Јефтић М.* Одбрана од града у Поцерини. — В кн.: Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XXI. Београд, 1958, с. 281—292.

- Јов. ОЧК — *Јовашевић Д. Д.* Обичаји у Чачанском крају. — Зборник радова Народног музеја, II. Чачак, 1971.
- Кнеж. — Јов. Јарм. — *Кнежевић С., Јовановић М.,* Јарменовци. — СЕЗБ, LXXIII. Београд, 1958.
- Кнеж. РГУК — *Кнежевић М. В.* Растеривање градобитине у Ужичком крају. — Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. XV. Београд, 1940, с. 176—177.
- Кул. и др. СМР — *Кулишић Ш., Петровић П. Ж., Паптелић Н.* Српски митолошки речник. Београд, 1970.
- Люб. БЕ — *Любенов П. Ц.* Баба Ега или Сборник от различни вјрвања, народни лекувања, магии, баяња и обичаи в Кюстендилско. Търново, 1887.
- Мар. НВРНО — *Маринов Д.* Народна вјра и религиозни народни обичаи. — СБНУ, кн. XXVIII. Софија, 1914.
- Миј. — Буш. ТРССЛТ — *Мијатовић С. М., Бушетић Т. М.* Технички радови Срба селџака у Левчу и Темнићу. Различита грађа за народни живот и обичаје. — СЕЗБ, XXIII. Београд, 1925.
- Мил. ЖСС — *Милићевић М. Б.* Живот Срба селџака. — СЕЗБ, I. Београд, 1894.
- Мил. СНОСХ — *Милосављевић С.* Српски народни обичаји из среза Хомољског. — Обичаји народа Српског, књ. III—СЕЗБ, XIX. Београд, 1913.
- Мил. НПКСИ — *Милошевић М.* Народне празновјерице у копаоничким селима у Ибру. — Гласник Етнографског музеја, књ. XI. Београд, 1936, с. 51—52.
- Мил. ОНРЗ — *Милошев М.* Оруђа и начини рада у земљорадњи. — В кн.: Банатске Хере. Нови Сад, 1958, с. 69—96.
- Ник. ЗОЗРК — *Николов Велимир.* Земјоделството и обичаите сврзани со земјоделската работа во Куманово. — Гласник на Етнолошкиот Музеј, I. Скопје, 1960, с. 267—368.
- Ник. ПВОЗК — *Николић В.* Природа у веровањима и обичајима у Срепачкој Жупи. — Гласник Етнографског института, IX—X. Београд, 1961, с. 113—137.
- Ник. — Стој. ВП — *Николић — Стојанчевић В.* Врањско Поморавље. Етнолошка испитивања. — СЕЗБ, LXXXVI. Београд, 1974.
- Пан. ЕГБ — *Паптелић Н.* Етнолошка грађа из Буџака. — Гласник Етнографског музеја у Београду, књ. 37. Београд, 1974, с. 179—228.
- Пог. ДНПСО — *Потушњак Федір.* Душа в народним повірју села Осій. — Научковий Збірник Товариства «Просвіта» в Ужгороді, річн. XIII—XIV. Ужгород, 1938, с. 33—44.
- Рај. Бај. — *Рајковић Љ.* Бајалице. — Развитие, књ. XV, бр. 2. Зајечар, 1975, с. 65.
- Срез. МСДЯ — *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам, т. I—III. СПб., 1893—1912.
- Тол. Зам. 1 — *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 1. Вызывание дождя у колодца (в печати).
- Тол. Зам. 2. *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье. В кн.: Славянский и балканский фольклор М.: Наука, 1978, с. 95—130.
- Тол. Зам. 3—4. *Толстые Н. И. и С. М.* Заметки по славянскому язычеству. 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье (в печати).
- Трој. ВОЖСН — *Тројановић С.* Ватра у обичајима и животу српскога народа. — СЕЗБ, XVII, с. 1—238. Београд, 1930.
- Трој. ГСЖО — *Тројановић Симо.* Главни српски жртвени обичаји. — СЕЗБ, књ. XVII. Живот и обичаји народни, књ. 10, Београд, 1911.
- ТФ — Тенишевский фонд. Государственный музей этнографии (Ленинград). Этнографическое бюро кн. Тенишева, оп I. (указується номер дела и лист). Архив.
- Фил. ВЦЖБХ — *Филиповић М. С.* Вера и црква у животу банатских Хера. — В кн.: Банатске Хере. Нови Сад, 1958, с. 264—291.

А. В. Гуга

- Фил. ЖОНВН — Филиповић М. С. Живот и обичаји народни у Височкој нахији.— СЕЗб, књ. LXI. Београд, 1949.
- Фил. МЕПЕОМС — Филиповић М. С. Мајевица с особитим обзиром на етничку прошлост и етничке особине мајевачких Срба.— Djela ANU BiH, књ. XXXIV, Odjelj. društ. nauka, 19. Sarajevo, 1969.
- Фил. ОБСК — Филиповић М. С. Обичаји и веровања у Скопској Котлини.— СЕЗб, LIV. Београд, 1939.
- Фил. РЕГ — Филиповић М. С. Различита етнологска грађа.— СЕЗб, LXXX. Београд, 1967.
- Фил. Так.— Филиповић М. С. Таковци. Етнологска посматрања.— СЕЗб, књ. LXXXIV. Београд, 1972.
- Фил. Том. ГП — Филиповић М. С., Томић П. Горња Пчиња.— СЕЗб, LXVIII. Београд, 1955.
- Шкар. ЖОПФГ — Шкарић М. Б. Живот и обичаји «Планинаца» под Фрушком Гором.— СЕЗб, LIV. Београд, 1939.
- Јстр. ОПТС — Јстребов И. С. Обычаи и песни турецких сербов (в Призрене, Ипек, Мораве и Дибре). СПб., 1886, с. 174—175.
- Bilj. Gatanja — Biljan Mijo. Gatanja (Cospic u Hrvatskoj) — ZNZOJS, књ. XXVI, sv. 1. Zagreb, 1926, s. 190—192.
- Fil. SNBK — Filipović M. Srpska naselja u Beloj Krajini (u Sloveniji).— Radovi, књ. XXXV. Sarajevo, 1970, s. 147—238.
- Нор. GPP — Horvat R. Gatanje o prirodnim pojavima, o životinjama, o bilinama, o vremenu i raznim prigodama života. Koprivnica.— ZNZOJS, књ. 1. Zagreb, 1896, s. 251—256.
- Ivan. Polj. — Ivanišević Fr. Poljica.— ZNZOJS, књ. X, sv. 2. Zagreb, 1905, s. 181—307.
- Jadr. Kast.— Jadrans J. Kastavština.— ZNZOJS, књ. 30. Zagreb, 1957.
- Möd. VUOS V — Mödendorfer Vinko. Verovanja, uvere in običaji Slovencev. (Narodopisno gradivo). Peta knjiga. Borba za pridobivanje vsakdajega kruha. Celje, 1946.
- Obr. PDIBH — Obradović M. Praznoverja u dečjim igrama Bosne i Hercegovine.— Народно стваралаштво, год. XI/XII, св. 44—45. Београд, 1972—1973.
- Skar. Vrač. — Škarić M. Dj. Vračke (Lipovo Polje u Lici) — ZNZOJS, књ. XXIII. Zagreb, 1918, s. 314—317.
- Witk. SZBGK — Witkowski Cz. Sposoby zwalczania burz i gradów przez chłopów w woj. Krakowskim. Wierzenia i praktyki z końca XIX w. i I połowy XX w.— Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie, 1967, t. 2.

Ласка, маленький хищный зверек семейства куньих, оказывается необычайно значимым мифологическим персонажем. В народных представлениях славян (и не только славян) обнаруживается тесная связь ласки с хтоническими животными — такими, как крот, мышь, змея, ящерица, лягушка, черви и т. п., а также имеются некоторые общие черты с птицей, особенно с ласточкой. Некоторые мифологические функции образа ласки сближают ее с кошкой, что неудивительно, поскольку кошка заменила ласку в качестве домашнего животного, истребляющего мышей. Народная традиция приписывает ласке также роль домашнего покровителя и охранителя скота. Выявляется, кроме того, целый ряд поверий о ласке в связи с молоком и т. д.

Особо выделяется комплекс представлений об этом животном, соотносенных с различными женскими функциями и атрибутами. Именно этим последним аспектом мы и ограничиваемся в настоящей статье.

Ласка в качестве женского символа, особенно символа невесты или молодой замужней женщины (невестки), распространена не только у южных и западных славян, но вообще едва ли не по всей Европе, преимущественно в Средиземноморье, в том числе в Малой Азии и Северной Африке (в Турции, Марокко).

Среди названий этого зверька нередко употребляются слова, обозначающие женские степени родства: болг. *калманка* (калиманка — ум., от калимана 'крестная мать') (Гергов 2,340). Часто ласку называют красавицей. Так, у болгар одно из названий ласки — *хубавичка* (от хубавица 'красавица') (Генчев БРПСН, 172). Аналогичные названия встречаются в различных романских и германских языках, а также в албанском.

Верхние лужичане называют ласку *кнjenička* (= нем. Jungfräulein 'девушка') от *knjeni* 'женщина, госпожа, хозяйка' (= нем. Frau) (Pfuhl OW, 262, см. также: Клипгер ЖАСС, 189; Moszyński KLS 2/1/, 565), в старочешском встречается название ласки *panna* 'девушка' (Hako WEV, 22), поляки обращаются к ней *pani łasia* или *panna łaska* (Gust. PPG, 148; Moszyński KLS 2/1/, 565). Лексика, определяющая ласку как *девушку* или *женщину*, имеется и в других языках: нем. (баварск.) *Jungferchen*, *Fräulein* 'девушка', швед. *jungfru* 'девица', ит. *donna*, *donnola*, *bella donna*, исп. *doncilla*, порт. *doninha*, баск. *andereigerria* (от *andrea* 'женщина'), цыг. *bori* ('женщина' и 'купица'), в Иерусалимском Талмуде — *ishut* 'маленькая женщина' (Трубачев

СЭ 29—39, 31—32; HDA 9,579; Hako WEV, 12,22; Клиггер ЖАСС, 189; Цивьян МООСТЛ, 187). Латинское название ласки — *mustela* — встречалось и как женское имя (PRCA, 31, 905).

У южных славян распространены наименования ласки, связанные с названием невесты или молодой. Таковы болг.: невестулка, невест/т/ка, невреска, булчица, гелинджик (при гелипа 'невеста'), леличка (ум. от лелица 'сноха, невестка, жена брата'), батева булчица, байнова булчица, байповка (т. е. 'жена старшего брата'), макод.: невестулка, сербохорв. невеста, невјеска, невјестича, невестулка (Геров, 1, 212; Геров 3,258; Маринов НВ, 85; Генчев БРПСН, 164, 171; Ђорђевић ПВПНН 1,296). Ср. сходные названия ласки в других языках: греч. *μουφίσσα* (от *μουφη* 'невеста', 'невестка'), нем. *Braut* 'невеста', дат. *brud* 'невеста', *guldbrud* 'золотая невеста', лит. *moša* 'невестка', порт. *porinha* (от *pora* 'невестка'), рум. *nevăstuiică*, 'женушка', венг. *menyet* (от *meny* 'невестка'), алб. *nuse*, *nuseze* (*nuse* 'невеста', 'молодая жена'), *nus e ljalese*, *nuse e lales* 'жена брата, невестка', тур. *gelingik*, *gelincik*, *gallendiş* (от *gelin* — невеста, невестка) и курд. *gilingik*, араб. 'irsa (ср. 'arūs(a) — невеста) (Трубачев СЭ, 29—39, 32; HDA, 9,523, 579; Hako WEV, 22—23; Клиггер ЖАСС, 189; Цивьян МООСТЛ, 187; Генчев БРПСН, 168).

У восточных славян *ласка* не называется невестой (или невесткой). Однако у украинцев (бойков) Галиции, в с. Лолин Стрыйского повета (ныне Калушского р-на Ивано-Франковской обл.) отмечен редкий случай, когда в свадебном обряде невесту в песнях называют *лаской* (ласиця). После венчания свадебная процессия с невестой (пропой) приезжает к дому родителей молодой, и невестина сваха, стоя под окном, поет песни, в которых ругает старосту, не желающего впустить свах с невестой в дом погреться и сесть за накрытый стол:

Відхилить, старосто, веріі
Та най си ласицю нагрієм!

Не говір, старосто, не говір, Коби-с свахи до хати понуцав,
Що держиш пропоець на дворі. Коби-с нас до хати впустив
Тогди ж би ти, старосто, говір мав, Та за стіл посадив.

Ми тебе, старосточку, у темний ліс Та й усі тобі зуби виб'ємо,
озьмемо, Из тебе кожушок розгорнемо.
Ми тобі свою ласицю вкажемо На пиві, на горівці проп'ємо.
(Рошкевич ОПВ, 112)

«На значительной части славянской территории, — как указывает К. Мошинский, — особенно к югу и юго-западу, бытует поверье, согласно которому ласка по происхождению является (молодой) женщиной» (Moszyński KLS 2/1/, 565). К. Мошинский, к сожалению, не сообщает, какой материал дал ему основание высказать такое утверждение.

Мы располагаем лишь болгарскими вариантами легенды о своенравной невестке, которая или отказывалась пряхть, или же, наоборот, постоянно занималась только прядением и не хотела делать никакую другую домашнюю работу, за что была проклята свекровью (или свекром) и обратилась в ласку. Два варианта этой легенды опубликованы Д. Мариновым. Приведем один из них: «Была одна молодлица, сноха, которая не почитала свекра и свекровь и делала все им наперекор. Когда они заставляли ее сделать какую-нибудь работу, она тотчас брала прялку и пачинала пряхть. Так продолжалось долгое время, и однажды свекровь рассердилась и прокляла ее: „Дай Бог, сноха, чтобы ты стала таким животным, что навсегда осталась бы молодлицей и всегда бы пряхла!“ Проклятие случилось в роковой час, и невестка превратилась в ласку» (Маринов НВ, 85). В другом варианте невестку проклинали свекор (Маринов ЖС 1,10).

Еще один текст, очень сходный с первыми двумя, опубликован С. Генчевым: невеста здесь проклята за то, что ленилась пряхть (Врачанский окр., с. Горна Бешовица). Остальные упоминаемые им варианты этой легенды, как и все предыдущие, записаны в основном в северо-западной Болгарии: в Белоградчике, в с. Долпа Кремена Врачанского окр. и в с. Добромирка Севлиевокого окр. (Генчев БРПСН, 163).

В той же болгарской зоне известна легенда о кроте, во многих своих чертах текстуально близкая легенде о ласке: «Перед смертью отец разделил землю между своими сорока сыновьями и каждому дал свой надел, но сыновья продолжали спорить и ругаться между собой, и отец в гневе их проклял: „Дай Бог, сыновья, чтобы вы стали такими животными, которые бы всегда рылись в земле и не насытились!“ Проклятие случилось в роковой час, и Господь превратил их в кротов» (Маринов НВ, 87—88, Тырновский окр., с. Балван, Орханийский окр., с. Литаково, Кутловский окр., с. Стубел). В связи с этим становится понятным болгарское поверье о том, что в доме разведется много мышей, если в семье нет согласия: если невестки ругаются друг с другом, если невестки не слушаются свекрови или сыновья не повинуются отцу (там же, 82, Кызыл-агачский окр., с. Дера-махле, Орханийский окр., с. Литаково, с. Шипка).

У других балканских народов тоже известны легенды о ласке. Так, согласно румынской легенде, в ласку была обращена дочь священника в наказание за то, что лепилась пряхть (Свешникова — Цивьян ИСБФТ, 236, Цивьян МООСТЛ, 188). Кудель и прялку она забросила на чердак, где развелись мыши. «Отчаявшись, муж отправляется к св. Пятнице просить помощи. Та соглашается и говорит ему: „Возвращайся домой, жены ты там больше не пай-дешь, а увидишь зверька, тонкого, стройного и красивого. Его будут звать „женушка“ (ласка)» (Цивьян МООСТЛ, 188). Родство понятий *ласка* и *священник* отражено и в болгарских названиях этого животного: попадийка (от попадания 'попадья') и попова булчица (Геров 4, 183, 189).

У греков существуют представления о том, что в ласку превратилась девушка, любившая прясть, или невеста (Клингер ЖАСС, 188; Пако WEV, 165). Известна басня Эзопа о том, как Афродита превратила в девушку ласку, влюбленную в прекрасного юношу, чтобы она могла сочетаться с ним браком. На свадьбе во время угощения невеста вдруг увидела мышь, в свадебном наряде бросилась за ней и тотчас вновь превратилась в ласку (PRCA, 31, 906—907. HDA 9, 592—593. Пако WEV, 166, Клингер ЖАСС, 180). Согласно другой древнегреческой легенде, ласка была некогда женщиной, которая занималась колдовством и «предавалась беззаконной любви, за что богиня Геката в гневе превратила ее в это нехорошее животное» (Клингер ЖАСС, 180).

Не только на Балканах, но и у немцев встречается рассказ о ласке как о обращенной девушке: «Под коленями пастуха, спавшего на пастбище, пробежала ласка. Пастух убил ее и пошел потом на земле два золотых кольца от девушки, которая была заколдована и превращена в ласку» (HDA 9, 591, Нижняя Саксония).

По представлению греков, в ласку была обращена невеста, и поэтому ласка ревнива, завидует и старается вредить невестам — может попортить приданое, т. е. погрызть одежду, хранящуюся в сундуках (Клингер ЖАСС, 188; HDA 9, 593). Мотив мести ласки за то, что она обращена в животное, присутствует и в болгарской легенде, но гнев ее обращен на стариков. «Ласка и ныне ненавидит свекра и свекровь, т. е. старых людей», — говорится в легенде (Маринов НВ, 85). В этой связи, по-видимому, следует рассматривать существующий в Черногории запрет говорить о ласке, касающийся именно старых женщин, иначе она причинит им вред (Ђорђевић ПВПНН 1, 297; Колашин). Представление о завистливости, ревнивости ласки встречается и у соседей южных славян — штирийских австрийцев: здесь в районе Граца ласку называют Eiferl (от eifern 'быть ревнивым') (HDA 9, 593).

Связь с легендой об обращенной в ласку незамужней девушке видна в приговорах, в которых, чтобы умиловить ласку, обещают выдать ее замуж. Македонцы обращаются к ласке с такими словами: «Убаото момиче, оф, оф, убаото девойче и момиче! Ние ке те мажме за ... (име на ерген) да си будиш неведфче!» [Красивая девочка, ох, ох, красивая девочка и девушка! Мы выдадим тебя замуж за... (имя жениха) и ты будешь невестой!] (Генчев БРПСН, 164). Греки, чтобы уберечь от ласки приданое дочерей, заговаривают ее таким образом: «Ласочка, мы дадим тебе золота и серебра, мы дадим тебе мужа, чтобы ты вышла замуж, имела свой дом и стала хозяйкой» (HDA 9, 593; Клингер ЖАСС, 188). Подобным же образом на Сицилии просят обитающую по соседству ласку не душить кур: «Ласочка, ласочка, не трогай наседок, а я тебя обвенчаю, как только буду иметь возможность. Если ты женщина, я дам тебе царского сына, если ты мужичок, я дам тебе царскую дочь». Сходное обращение к ласке известно также итальянцам из района Веропы (HDA 9, 593; Клингер ЖАСС, 189). Обещание сделать ласку хозяйкой дома, содержащееся в гречес-

ком тексте, находит параллель в славянских названиях ласки, определяющих ее как хозяйку и госпожу, например, госпица у хорватов (Ђорђевић ПВПНН 1, 296, близ Бакра). Ср. также ит. диал. masairola (т. е. 'маленькая хозяйка' (HDA 9, 593; Пако WEV, 22, 166). В качестве аналогии к сицилийскому мотиву выдачи ласки замуж за царского сына можно привести болгарские ее названия: царева невеста, царева невестулка (Геров 3, 258). Ср. также дат. kongedatter (букв. 'королевская дочь') (Пако WEV, 167).

В приговорах, обращенных к ласке, содержатся и другие мотивы, относящиеся к браку. В разных районах Болгарии, когда хотят избавиться от мышей в доме, приглашают ласку на свадьбу (Сокоп и Толбухинский окр.) или на мышиную свадьбу (Видинский, Врачанский, Ахыр-челебийский, Хармаплийский окр. и Родопы) (Генчев БРПСН, 164; Маринов НВ, 86). В селах Ихтиманского округа в обращениях к ласке к ее названию прибавляется название свадебного знамени (оруглица): «невестице, оруглице», «невстичке, ругличке» [ласочка, хоругвица] (Генчев БРПСН, 164, с. Селяпини и Рыжана).

В определенной связи с лаской как обращенной девушкой, невестой или молодой замужней женщиной находится использование в качестве оберега от нее таких женских атрибутов, как веретено и прялка. Этот обычай широко распространен в Болгарии. Легенда связывает его с обращенной в ласку невесткой, которая постоянно занималась прядением. Чтобы ласка не причинила ущерба в хозяйстве, перед курятником кладут прялку (Маринов ЖС, 1, 10). Иногда считают, что прялка и веретено обрадуют ласку, так как она любит эти предметы, и тогда она не сделает ничего плохого (Маринов НВ, 85). В Ловече прялку кладут со словами: «На ти, булчице, фурчица» [Вот тебе, невестушка / = ласочка/, прялочка] (Ватйов ТПЯСДМ, 165). С той же целью прялку с веретеном (иногда с красной шерстью или лоскутком материи) кладут также в Кулском (с. Раковица), Видинском, Врачанском, Михайловградском, Ботевградском (бывш. Орханийском, с. Литакково), Севлиевоком, Ямболском, Елховском и Грудовском округах Болгарии (Маринов НВ, 85; Генчев БРПСН, 164). Македонцы при появлении в доме ласки затыкают прялкой дыру, через которую она пролезла, и говорят, обращаясь к ласке: «У (имерек) има свадба, дошли са да та колесат» [У (имярека) свадьба, пришли тебя пригласить] (Геров 6, 154, Греция, район г. Драмы, с. Плевня). По свидетельству К. Мошиньского, те же предметы в качестве оберега от ласки известны и в южной Польше (Moszyński KLS 2/1/, 565).

Использование атрибутов прядения в магических действиях, связанных с лаской, встречается на Балканах не только у славян. Так, греки в доме, где поселилась ласка, кладут веретено с пряжей, так как «она любила прясть, пока еще была девушкой» (Клингер ЖАСС, 188). При виде ласки обращаются к ней со словами: «Добро пожаловать, моя ласочка, добро пожаловать,

моя невестушка», — и кладут прялку с пряжей к дверям дома или возле тех вещей, которые ласка может попортить (Нако WEV, 165). У греков отмечено также представление, что ласка была прежде русалкой и снова превратилась в ласку, когда перед ней поставили прялку с пряжей. Поэтому ее называют также «прялкой» (там же, Аркадия). У албанцев одно из названий ласки — *bisht furka e bukurë* (букв. 'красивое хвост-веретено') (Цивьян МООСТЛ, 189).

Атрибуты прядения используются в качестве оберега от ласки и у румын: «когда появляется ласка, ей кладут прялку и веретено, чтобы она убежала, чтобы не покусала скотину»; «когда видишь ласку, то, чтобы она убежала из этих мест в другие, надевешь на палку конопляную кудель и палку прикреплешь к забору. Ласка, когда видит палку с куделью, говорит: мне противно прясть — и уходит оттуда»; «под навес кладется прялка с куделью и веретено против ласки»; «чтобы отогнать ласку от дома, ей кладут прялку с очесами и веретено» (Свешникова, Цивьян ИСБФТ, 236). «Прялка, веретено, иногда мотовило, и кудель — универсальные превентивные средства избавления от ласки: она убегает потому, что ненавидит прядение <...> или начинает играть с прялкой и отвлекается <...>» (Цивьян МООСТЛ, 189). В румынской легенде об обращенной в ласку поповой дочке св. Пятница советует ее мужу, как прогнать ласку: «Не входи в дом, а сразу подымись на чердак. Там возьми кудель, воткни в нее веретено, положи на прялку и только тогда входи в дом. Ласка тотчас же убежит. Больше всего на свете она боится прялки и кудели. То же самое надо делать, если заметишь ласку около дома: воткни около ее норы прялку с куделью, и она тут же уйдет и больше не придет» (там же, 188—189).

Саксонцы Трапсилвании (Румыния), для того чтобы ласка не причинила вреда, прядут левой рукой, говоря при этом: «*Wiesel, span oder entran*» [Ласка, пряди или уходи]. Затем прялку вместе со всеми ее принадлежностями ставят в угол хлева. Если ласка не сможет прясть, она убежит, т. е. будет уличена в том, что она обычное животное, а не священное существо, и, пристыженная, удалится. Согласно другому сообщению, в угол хлева ставят цеп и прялку с льном и коноплей и кладут веретено. При этом говорят: «*Wenn du ein Frauchen bist, so nimm und spinn oder entrinn, wenn du ein Männchen bist, so nimm und drisch oder entwisch*» [Если ты девица, то возьми это и пряди или же уходи, если ты парень, то возьми это и молоти или же уходи] (HDA 9, 591, Тартлеп). Сходный обычай существует и у итальянцев. Крестьянка, ударяя друг о друга железными предметами, идет на границу своего владения и обращается к ласке со словами: «Я дам тебе прясть, чтобы ты оставила в покое мой дом» (там же).

Соотнесенность ласки с прядением ярко проявляется в финских и карельских заговорах из Восточной Ботнии, Карелии и Северной Ингерманландии. Эти тексты повествуют о возникновении ласки в процессе прядения: три существа используют при пряде-

нии земляных червей, улиток или мошек, накручивают с (?) ноги лягушки «красивые (конские) волосы» («*Vähjö väännäättää perässä // Sorajouhet soimen piässä // Sammakon jalan juuresta*»), прядут змею («*Kyhjö kuytä keträeli*»). В результате этой работы появляется «белый червячок», т. е. ласка:

Tuosta synty syntyminen,
Sikisi paha sikiä,
Synty valkia matonen.

[Оттого возникло рождение, // Зародился дурной плод, // Возник белый червячок] (Нако WEV, 82—84).

В восточнославянской традиции связь ласки с прядением или ткачеством выражена заметно слабее, что объясняется тем, что эта функция частично распределена среди других животных, родственных ласке. Однако все же имеются некоторые восточнославянские фольклорные тексты, в которых ласка соотносится с ткачеством. Таковы белорусские детские игровые песенки типа:

— Ласачка, дзе была?	— Кросны ткала.
— У бога.	— Што заткала?
— Што дзелала?	— Кусо сала.

См.: Дзіцячы фальклор, 219—223, Могилевская обл., Мстиславский р-н, с. Богатковка; Витебская губ., Суражский у.; Могилевская губ., Гомельский у., Старо-Юрковичская вол.; Минская губ., Игуменский у., с. Новоселки; Самохваловичская вол., с. Подгай.

Показательно также, что у гуцулов ласке посвящается день св. Катерины — 25 ноября ст. ст. (Kaindl PWRH, 205), которая у многих европейских народов, в том числе и славянских, почиталась как покровительница прях и браков (см.: Зимние праздники; 33, 85, 125, 139, 164, 181, 236).

С функцией прядения и ткачества тесно связана другая функция ласки — ее отношение к волосам. В этом плане характерны такие названия ласки, как серб. и болг. власица (Борђевић ПВПНН 1, 296; Геров 3, 258). Распространенное у восточных славян поверье о ласке, заплетающей гривы коням, родственно представлению южных славян, считающих, что ласка может погрызть волосы, брови или усы (Борђевић ПВПНН 1, 297—299; Ivanišević P, 226; Ватйов ТПЯСДМ, 165; Маринов НВ, 86). В этом отношении представления о ласке смыкаются с представлениями о домовом, который также плетет гривы коням и заплетает косу или бороду спящим, а иногда и прядет по почам, особенно же с представлениями о женских прядущих существах, таких, как *домата*, *домовица* или *доможирица* (женская ипостась домового), а также *кикимора*, *Мокошь*, отчасти *русалка* и т. д., в том числе и литовская и латышская *Лауме* (Лайма). В одном из литовских вариантов широко распространенного сюжета говорится о том, как одна невестка хитростью избавилась от Лаумы, пришедшей к ней прясть. Когда Лаума поняла, что ей не попасть обратно в избу, она ска-

зала хозяйке: «Ну, твое счастье, что такая догадливая, не то бы я волосы твои перепрыла» (Лёбите КЛ, 384—385. Выделено нами.— А. Г.). С домовым и домовою змеей ласку сближает и целый ряд других черт, которые могут быть предметом отдельного исследования, поэтому мы их пока не затрагиваем.

Некоторые данные позволяют предположить, что ласка связана брачными или во всяком случае родственными узами с мышью и, возможно, с кротом. Так, у некоторых средиземноморских народов ласка называется *мышинной невестой* или *женой*: баск.: *satandera, satandre* 'мышинная жена', исп.-араб. *arusat al firan* 'мышинная невеста' (Нако WEV, 22), то же у берберов (см.: Ђорђевић ПВПНН 1, 296). В этой же связи следует, по-видимому, рассматривать и болгарские закличающа ласки в дом, например: «Кальманко, сла у дома на мишина свадба!» [Ласка, иди в дом на мышиную свадьбу!] (Маринов НВ, 86, Ахыр-челебийский окр.).

Очень сходны между собой упоминавшиеся уже болгарские легенды об обращении в крота непослушного сына и об обращении в ласку непослушной невестки (жены сына). Некоторые болгарские названия ласки определяют ее как жещу или невестку попа (попадйка, попова булчица), а в румынской легенде ласка выступает как молодая замужняя дочь попа. Народные представления связывают с попом и крота. Так, у македонцев имеется легенда о том, как сын попа, зарытый отцом в землю, стал кротом (*Пенушлиски* ПЛ, 58—60). Интересно использование веретена (атрибута, имеющего отношение к ласке) и крота в любовной магии у сербов: девушка, желающая, чтобы ее полюбил парень, должна проткнуть веретеном сердце крота (Кулишић, Петровић, Пантелић СМР, 79). Все эти немногочисленные и разрозненные факты пока еще не складываются в цельную картину, но все же за ними проступает представление о некоем близком родстве ласки с кротом.

С брачной символикой ласки тесно связаны эротические поверья об этом животном, роль ласки в любовной магии и в представлениях о беременности и родах. С античных времен известен взгляд на ласку как на животное, олицетворяющее собой любовное наслаждение. Считалось, например, что женщины, ведущие свое происхождение от ласки, особенно любвеобильны (HDA 9, 584). Следы подобного рода представлений мы находим, в частности, у южных славян. В Боснии, в с. Власеница, верят, что «если женщина поймает ласку, рассечет ее живую пополам и между ее частями пропустит своего мужа, он будет больше ее любить» (Ђорђевић ПВПНН 1, 302). В Каринтии (Австрия) о беременной женщине говорят, что ее укусила ласка. Говорят также, что ее раздула ласка (HDA 9, 584). Последнее выражение связано с распространенными поверьями о дующей ласке, о вздутиях и опухлях, происходящих вследствие ее ядовитого дыхания.

У черногорцев существует представление, что шкурка ласки помогает при родах, облегчая разрешение от бремени (Moszyński KLS 2/1/, 564). В связи с родами ласка упоминается и в некоторых

версиях античного мифа о рождении Геракла. Согласно одной из них, ласка пробегает мимо Алкмены, которая никак не могла родить, и вызывает тем самым разрешение и рождение Геракла (Клингер ЖАСС, 184; см. также: PRCA 31, 906; Нако WEV, 166). Сама ласка, как это известно из античных источников, рождает детенышей необычным образом: они появляются на свет из ее пасти или из уха (PRCA 31, 904; HDA 9, 581).

Как и в случае с прядением, роль ласки при родах может быть сопоставлена со сходной ролью латышской и литовской Лауме (Лаймы), которая помогает рожаящим женщинам (см.: Brednich VVS, 189—195). Считалось, что она облегчает родовые боли и подстилает платок каждому поворожденному или простыню роженицам. Роды на такой простыне считались счастливыми (Вольтер МЭЛП, 128—129; Biezais ПАЛ, 73, 74).

Отношение ласки к беременности и родам проявляется также в том, что она мстит тем, кто отказывает в просьбе беременной женщины. Сербы, например, верят, что если не дать беременной того, что она просит, то такому человеку ласка или мышь погрызет одежду (Ђорђевић ПВПНН 1, 309, Грбле). Это поверье известно также полякам, украинцам, белорусам и литовцам, однако исключительно в связи с мышами. В Литве близкое представление отмечено и применительно к невесте после первой брачной ночи, когда она становится молодой: если она попросит у соседки дать ей что-нибудь взаймы и та исполнит ее просьбу, то мыши от невесты перейдут к соседке (Kolberg DW 53, 386, 387).

В определенной (хотя и не вполне пока ясной) связи с этими представлениями находятся шуточные родинные песни из северной Белоруссии, высмеивающие бабку; кума и куму, которым мыши погрызли одежду: фартук, юбку, штаны и т. п. (Радзінная паэзія, 316—322, Минский окр., Борисовский р-н, д. Унтальянка; Могилевская губ., Сенненский у.; Витебская обл., Толочинский р-н, д. Горщевщина; Богусhevский р-н, д. Хоревщина, Оршанский р-н, д. Зубава; Витебский у., д. Яновичи; Латвия, Илукстенский пов., хут. Судрабу). Интересно, что в некоторых вариантах мыши проедают куму ластаўку, а куме ластавицу — клинья, вставляемые для соединения штанин в паху, подшиваемые под мышками в рубахе:

Ох, уніўся кум, уніўся,
За столікам ён звіўся.
Ашалелі мышы, ашалелі,

Куму ластаўку праелі.
Прачнуўся кум, стаў плакаць,—
Нечым ластаўку залатаць.

См. там же: 320, Витебская обл., Богусhevский р-н, д. Хоревщина.

Связь названий клиньев с лаской нельзя полностью исключить, поскольку одни и те же слова, например ластовица, ласточка и др., могли обозначать как птицу ласточку, так и зверька ласку (об общности названий для ласки и ласточки см.: Трубачев СЭ, 29—39, 30—32).

Женская и брачная символика ласки почти совсем не известна восточным славянам, если не считать приведенных выше западно-

украинских свадебных песен из Стрыйского повета, в которых невеста соотносится с лаской. Объясняется это тем, что ласке в этой функции у восточных славян соответствует куница — другой зверек семейства куньих, к которому относится и ласка.

В качестве брачного символа образ куницы выступает, например, в одном архангельском рассказе из собрания В. И. Даля, помещенном в сборнике народных легенд А. Н. Афанасьева, где говорится о том, как прохожий попросился в одну избу переочевать, ночью проснувшись, зашел в клеть, где спал с женой младший сын хозяина, и «тут увидел кунку (куницу): перескакивает с мужа на жену, с жены на мужа». Наутро хозяин объяснил ему: «У меньшого сына видел кунку, — значит у него благодать Божья, живут в добром согласии» (Афанасьев НРЛ, 161—163). В других вариантах этого сюжета (АА 840А) вместо куницы в той же роли выступают другие животные: например, в Смоленской губ. — горностай (Добровольский СЭС 1, 329—330; Добровольский СОС, 138), в Сумском у. Харьковской губ. — жабка (Гринченко ЭМ 1, 81—83, с. Пижняк Сыроватка), в Белозерском у. Новгородской губ. — поющая птичка (Соколовы СПБК, 38—39, д. Терехово-Малахово), в районах Латвии — голубь (Arājs, Medne LPTR, 134, 327).

Характерна в этом отношении севернорусская лексика, основанная на названиях различных животных семейства куньих: куна, куница 'vulva' (Фасмер 2, 417, Терский берег; запись О. А. Седаковой, Владимирская губ., Александровский у.; Даль — Бодуэн 2, 561), ласица 'vulva bestiarum' (Даль 2, 238), соболетка (женск. к соболь, ср. ниже аналогичное образование: горностайка — женск. к горностай) 'vulva' (Фасмер 3, 703, Олонечная губ.).

В фольклорных текстах куница часто выступает в качестве невесты, например, в украинских и белорусских шуточных песнях о женитьбе зайца на молодой купе:

Прийшоў воўк до вэдмідя:	Хай по лэсу нэ блукэе,
— Шчо будэм робіты?	Нэхай собі жітку мае.
Давайі зайця молодого	Ожэблы зайця,
Будомо жэніты.	Узялы купыцю,
	Сам зэць дывуэця —
Ожэмімо зайця,	Гарна молодыця.
Прэкрэснoгo мoлoдця,

См. Запись Л. Н. Виноградовой 1978 г., Ровенская обл., Дубровицкий р-н, с. Сварищевичи; см. также: Зелени ОРАГО 1, 287, Жартоўныя песні, 511. Ср. известную в карпатской зоне украинскую шуточную песню о зайце и ласке, содержащую мотив брака (Kolberg DW 55 (2), 390).

Особенно часто образ куницы встречается в свадебном обряде. Так, например, в Черниговском районе обряд выкупа невесты на свадьбе называется куница (Лисенко СПГ, 110, с. Юрьевка). В окрестностях Шенкурска, в Архангельской губ., накануне дня свадьбы происходит оплакивание невесты, во время которого

в другой комнате молодежь ходит кунами, т. е. танцует и поет так называемые куньи песни. В кунах иногда принимает участие и жених (Добрыни СКП, 37—38). В Вологодской губ. родственников невесты, отвозящих приданое, называют подкупными (Матлаев СОО, 14 об., Великоустюгский у., д. Кушевера; Шляпин, 11, г. Великий Устюг; Картотека СРНГ, Кадниковский у.).

Многочисленны примеры, когда в свадебных песнях невесту называют кунницей. Например:

Не куна жалобилася,—	Да сестра брату милому,
Жалобилася, плакала	Брату ясному соколу.

См.: Колпакова ЛРС, 28, Архангельская обл., Пилежский р-н, д. Великий Двор.

Бігла куньыка сніжком,	з усёю родыпою,
а мы за сёу слачком;	за свёю дытыною.

См.: Kolberg DW 52, 166, Мишская губ., Пинский у., сс. Борова и Погост Заречный.

Повсеместно в России, а также на Украине и в Белоруссии распространены свадебные приговоры дружки или свата, в которых поэтически жениха называют себя охотниками на куниц, на лисиц, говорят, что они по куньему следу пришли в дом невесты (см., например: Мореева ТФП, 117—118; Иванов, Топоров САМР, 383—384). Мотив охоты на куницу, олицетворяющую собой невесту, встречается и в песнях. Образ невесты-куницы имеется также в латышских свадебных песнях.

В восточнославянских поэтических текстах в качестве мужской пары к женскому символу куницы часто выступают образы других животных того же семейства — соболя и горностая. Так, например, в Ельшинском у. Смоленской губ. на свадьбе поют песню, построенную на параллелизме: куница просит соболя вывести ее из бора, молодая — жениха забрать ее из родительского дома:

Хаділа конухна пу бару,	— Такей жа, сякей, саболя,
Ина малплася сабалу:	Вывідь мяне с бору!
	(Добровольский СЭС 2, 206)

Та же брачная (мужская) символика соболя видна и в калужском обряде встречи соболя, исполнявшемся весной на Благовещенье. Парни и девушки брались за руки и водили соболя по деревне. Женщины надевали новую обувь и старались в ней пройти непременно по самой грязи, которая попадалась им по пути. При этом пели песню:

— Ох, ты, чэрпенький соболек,	Тама вулиця грязная,
Где ж ты лётывал-полетал,	Тама некому притоптати,
Где ж ты почушкуну ночевал?	Тама девушки в лапотках,
— А я лётывал-полетал	Стары бабушки в ошметках,
У Проходах я почевал,	А у нас тут молодухи в сапожках,
А в Проходах-деревне	Стары бабушки в банмачках.

(Запись МГУ, архив кафедры фольклора, запись Е. А. Галинской и М. В. Поляковой 1977 г., Куйбышевский р-н, д. Селилово).

В свадебных песнях в качестве символа жениха может выступать и горностай. Например, в Смоленской губ., когда жених едет за невестой, поют:

Гырныстай наш Ваньчка, гырныстай! — Ты ни забуляй мяне, батюшка:
Пы застольлику скачеть, Мья тепцька грозна,
У руках шапку носить: Ня пустить на двор позна!
(Добровольский, СЭС 2, 98).

В этой связи становится понятным слитный образ зайки-горностайки, зайушки-горностаюшки (реже вертузая-горностая), часто встречающийся в восточнославянском фольклоре, особенно в свадебных песенных текстах. Совместное употребление этих двух образов объясняется их общей мужской символикой, связанной с браком (см.: Гура СЗ). В поэтических текстах наряду с животными семейства куных в качестве брачного символа выступает иногда и образ бобра (см.: Иванов, Топоров САРМ, 384—385).

В парах брачных символов типа *куница—соболь*, *куница—горностай* символы жениха являются позднейшими (достаточно сказать, например, что соболев вообще не известен ни западным, ни южным славянам). По предположению В. В. Иванова и В. Н. Топорова, реконструируемая пара символов жениха и невесты первоначально выглядела как *сокол—куница*, а в позднейшее время преобразовалась: «либо оба члена противопоставления стали птицами: сокол—зозуля, сокол—утка, сокол—перепелка, сокол—лебедь, орел—утка, коршун—утка, <...> либо оба члена противопоставления становятся лесными хищниками одного типа; соболев—куница, соболев—лисица» (там же, 387).

Образ куницы выступает у восточных славян не только как символ невесты, но и в связи с ткачеством, что подтверждает родство восточнославянских представлений о кунице с южнославянскими представлениями о ласке. Так, например, в с. Озерск Дубровицкого р-на Ровенской области на свадьбе поют песню о дарах невесты, в которой куница скачет по просести (просесть — расстояние на ткацком станке от полотняного навоя до берда и кусок полотна, ткущийся на этом участке основы):

Говорили люди,	С соболями граля.
Што мой невіста	А тонько прала,
Да лэніва будэ.	А [зві]нко ткала,
А моя невіста	А біленько бэлала,
Да прэкрэсна пані.	Штоб усіў сватёў абделала.
По ёї просесті	(Запись Н. Г. Владимирской
Кўнонька скакала,	1978 г.)

В другой свадебной песне изображается куница, скачущая по попожам — дощечкам в кроснах, на которые ткачиха нажимает ногами, чтобы привести в движение нити:

А ў полі, у полі, сталлі пакоі, Па яе папаячках купачка скача,
А ў тых пакоях тонкая пралля, Па ёй, маладзенькай, мамачка плача.
Тонкая пралля, звонкая ткаля. (Гілевіч ЛБВ, 304, Минская обл., Несвижский р-н, д. Салтаповщина).

Особенно ярко роль пряжи и ткачихи представлена у горностайки — жепского персонажа сказов об ивановских ткачах:

Мальчик Митряшка, работавший вместе с отцом на ткацкой фабрике, слышал, «как бабка Акусьинья рассказывала вечерами за прялкой» о Горностайке (Кочнев ШК, 144). Однажды он возвращался с масленицы из родного села Докучаева (Шуйского у. Владимирской губ.) на фабрику. В пути разыгралась метель. Митряшка во сне свалился с саней, сбился с пути и увидел в поле за кустом Горностайку. Она велела Митряшке идти по ее следу и повела его за собой. «Лашками стёжку шьет — стёжка серебром сияет». «Говорит пареньку Горностайка, что она добрая рукодельница: что спрядет, что соткет — простым людям в прок идет.

— Слышала я, что ты уже хороший мастер у себя в шпульной. Не сможешь ли мне? <...> Старая бездельница-метель вчера здесь шла, всю мою пряжу спутала. Помоги мне ее распутать да навить на шпульки.

Удивился Митряшка: не сугроб лежит, а мотки пряжи. И видно: все-то перепутаны, кончика не найдешь». Вынул он нож, выстрогал цевки (трубочки, на которые наматывается пряжа), смастерил шпульную машинку, нашел кончик нитки, навил нитки на шпульки и распутал пряжу на гальки (мотки пряжи). В благодарность за помощь Горностайка дала Митряшке две шпульки со своей пряжей, сказав: «Когда придет трудная минута, вставь эту цевку в челнок, челнок сам летать станет, а мотальное колесо само пойдет» (там же, 147—148).

В другом сказе говорится, как Горностайка подарила ивановской мастерице серебряную нитку, из которой та соткала дорогую и красивую ткань. Эта ниточка не путалась и не рвалась, тянулась и не кончалась. Появление Горностайки и ее работа описывается так: задремавшей Авдеевне почудилось, что «станок стукнул. Очнулась она, глядит — в основе Горностайка сует, вздвигает перед, вздвигает вперед торопливо так бегаёт, вроде челнока-бегунка. Волос на ней чистым серебром переливается». «Встала Горностайка на задние лапки и давай с себя пушок сдирать. Как скребнет коготками по брюшку — волосы серебряные так и сыплются. Серебряным пухом всю ткань покрыла. Потом быстренько в каждую нитку по серебряному волосу зашлепала. И сразу вся основа серебром заиграла, и такие стали прочные нитки — ножом не перережешь» (там же, 123—124).

Однажды вечером после рабочего дня хозяин обнаружил под станком Авдеевны серебряную нитку и стал наматывать ее в моток на руку. А нитка не кончается — тянется из цеха на фабричный двор, вдоль по улице, за город, в лес, уводя хозяина все дальше и дальше, в сугробы, в чащу. «Серебряный волос вьется по этой чащобе», «кажется, никогда его не размотаешь». Передохнул

хозяин «и опять принялся с кустов серебряную пряжу сматывать». Теперь уже «двенадцать пистей в ряд появилось». «Он сразу все двенадцать стал сматывать; в мотки свивает, в копны складывает, а сам думает: «Вот так счастье, вот так капитал!»... Бросил он последний моток на двенадцатую кошну», и перед ним «в середине чащобы, словно из-под земли, вырос громадный дуб», плотно обмотанный серебряным волосом. «Подбежал он к дубу, и закричал:

— Чур, не вместе! Мой дуб, я его нашел. Никому не дам!».

Тут налетел ветер, лес затрещал, стало темно «и началась завихуха-метель». «По дубу Горпостайка бегаёт, сядет на сучок, двумя лапками волос серебряный наматывает и куда-то в гущу те клубочки кидает. Хозяин это сквозь сон видит».

На утро кошны серебряной пряжи оказались сугробами снега: «Солнце взошло, метель утихла, в чащобе около дуба двенадцать сугробов наметено выше роста человеческого. Тут же стоит хозяин, прижавшись к дереву, из снега одна его маковка плешивая торчит. Замерз он» (там же, 125—127).

Эти тексты, опирающиеся на фольклорную традицию, проясняют, в частности, мифологическую основу семантики слова *лэсыцы*, встречающегося в Полесье, которое обозначает морозные узоры на оконном стекле (Шпакоўскі ЛПП, 110, южная Пишчина; Сігеда МДСБ, 79, Брестская обл., Дрогичинский р-н, с. Радостов, Малоритский р-н, с. Радеж; запись автора 1980 г., Волинская обл., Ратновский р-н, с. Речица). Связь со снегом отражена и в казанск.: *лэстовица* 'сильный ветер со снегом, непогодь, буря' (Даль — Бодуэн 2, 617). Снег, особенно крутящийся во время вьюги, является, таким образом, метафорой пряжи. Ср. арханг.: *кудэлит* 'бушевать, крутить (о вьюге, метели)' (СРНГ 15; 398, Холмогорский у.), *кудэлит* (безл.) 'то же' (Даль 2, 211, без указ. места), орловск. *кудэлится* 'мести (о вьюге)' (СРНГ 15, 398, Карачевский у.; Даль 2, 211).

В Смоленской губ. горпостаячками (мн. ч.) называется деталь ткацкого стана, служащая для соединения нитов: «деревянные кружки в кроснах, которые соединяются с «пібелками» и вращаются посредством штурка, а, вследствие этого, в кроснах образуется зев, куда бросают челнок во время ткацья» (Добровольский СОС, 137; СРНГ 7, 50). В данном случае довольно явно обнаруживается мотивированность ткацкого термина символикой брачных отношений (ср. в подтверждение такого толкования некоторые загадки о челноке). Этот термин представлен также в смоленских веснянках, записанных В. Н. Добровольским:

Марья Паўлоўна красенцы ткала,
Красенцы ткала, приговарывала:
— На чапёлычкі — прыпёлычкі,
На пібелкі — гарпастаячкі,
На прашэрстычкі — зылаты кругі!»
— Марья Паўлоўна, свёкрычка едзіть!
Марья Паўлоўна старалілася:

Прыпёлычкі паразыталіся,
Гарпастаячкі паразбэліся,
Зылаты кругі пасмешаліся.
— Марья Паўлоўна, батюшка
едзіть!
Марья Паўлоўна зрадувалася:
Прыпёлычкі пупасбегліся,
Зылаты кругі разабраліся.

См.: Добровольский СЭС 4, 132; Добровольский СОС, 137; СРНГ 7, 50, Смоленский у., с. Даньково. В других вариантах этого песенного текста упоминаются соболи — «узор на кроснах» (Добровольский СОС, 854, Добровольский СЭС 4, 131, Краснинский у. и Ельшпский у., с. Златово).

В системе животных персонажей славянской мифологии ласке отводится одно из видных мест. Все разнообразие, но при этом тесно связанные между собой мифологические особенности этого образа в полном объеме пока не выявлены. Мы затронули лишь один круг представлений, связанных с лаской. Поскольку огромный славянский материал, касающийся ласки, не был пока предметом всестороннего и обстоятельного рассмотрения, не был сведен воедино и систематизирован, поскольку даже в общих чертах не определен весь набор мифологических свойств, присущих этому образу, преждевременно ставить вопрос о реконструкции. Однако уже и сейчас удастся наметить некоторые функции этого персонажа и установить отдельные параллели.

Общим для славян и ряда других народов является осмысление ласки как женского образа. В этом плане особенно важное место ласка занимает в фольклоре и народных верованиях южных славян. Западнославянский материал в этом отношении гораздо более скуден и ограничивается преимущественно лексикой, определяющей ласку как девушку (или женщину), — так же, как и у некоторых германских народов. Представления об этом зверьке как о девушке, незамужней женщине встречаются и у южных славян, однако, в отличие от западных, в семантике названий ласки в большей мере отражен признак родства и замужества (ласка характеризуется как невеста, невестка, жена брата, молодая замужняя женщина). Поверье о ласке как невестке, молодой жене и соответствующие названия зверька вообще широко распространены на Балканах.

Некоторые другие рассмотренные в статье особенности образа ласки также отмечены не только у южных славян, но и у других балканских народов. Таковы представления об отношении ласки к родам и прядеции (особенно использование прялки и веретена в качестве оберега от нее), а также мотив выдачи ласки замуж, содержащийся в приговорах. Специфически южнославянской является легенда о проклятой невестке, обратившейся в ласку, и поверье о мести ласки старикам.

Древность целого ряда славянских представлений о ласке подтверждается тем, что они отражены и в античной традиции. Это прежде всего любовно-эротическая и брачная символика ласки и связь ее с родами.

У восточных славян для ласки в целом не характерны все те функции ее как женского мифологического персонажа, которые на богатейшем материале выявляются у южных славян. Лишь некоторые карпатоукраинские и отчасти белорусские данные о ласке перекликаются с южнославянскими представлениями (невеста-ласка в бойковских свадебных песнях, день св. Катерины,

посвященный ласке у гуцулов, белорусские песенки о ласке, заткавшей кусок сала, и родильные песни с мотивом прогрызания мышами ластовицы, который отдаленно связан с лаской). Крайне скудно представлена у восточных славян и брачно-эротическая символика ласки.

Между тем у других животных семейства куных в фольклоре и пародных представлениях восточных славян (у купцы, горноста, соболя) обнаруживается явная общность всех указанных функций с южнославянской лаской. Особенно характерен для восточнославянской фольклорной традиции образ невесты-купцы, выступающий в обрядовых поэтических текстах, который родствен южнославянскому образу ласки — невесты, невестицы, невестки, невестулки, булчицы.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Афанасьев ПРЛ — *Афанасьев А. П.* Народные русские легенды. М.: Современные проблемы, 1916.
- Ватіов ТНЭСДМ — *Ватіов С.* Тълкувания на природни явления, разни народни вярвания и прокобвания: От Софийско и други места. — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1896, кн. 13.
- Вольтер МЭЛП — *Вольтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии. СПб., 1890. — Ч. 1. Праздники и семейные песни латышей.
- Генчев БРПСИ — *Генчев С.* Български ритуални практики, свързани с невестулката. — Известия на Етнографския институт и музей, 1971, кн. 13.
- Геров 1—6 — *Геров П.* Речник на българския език. Ч. 1—6. София: Български писател, 1975—1978.
- Гілевіч ЛБВ — *Лірыка беларускага выселля /Уклад. і рэд. Н. С. Гілевіча.* Мінск: Вышэйшая школа, 1979.
- Гринченко ЭМ 1 — *Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895, вып. 1.
- Гура СЗ — *Гура А. В.* Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре. — В кн.: Славянский и балканский фольклор: Генезис. Арханка. Традиции. М.: Наука, 1978.
- Даль 2 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. 2-е изд. М.: ГИС, 1955. — Т. 2. 779 с.
- Даль — Бодуэн 2 — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. 4-е изд. /Под ред. И. А. Бодуэна де Куртенэ. СПб.; М., 1914. — Т. 2. 2030 стлб.
- Дзцячы фальклор — *Дзцячы фальклор.* Мінск: Навука і тэхніка, 1972.
- Добровольский СОС — *Добровольский В. И.* Смоленский областной словарь. Смоленск, 1914.
- Добровольский СЭС 1, 2, 4 — *Добровольский В. И.* Смоленский этнографический сборник. Ч. 1—4. СПб.; М., 1891—1903. — Ч. 1 (СПб., 1891); Ч. 2 (СПб., 1893); Ч. 4 (М., 1903).
- Добрыни СКП — *Добрыни Ф.* Свадебные и кунные песни в ближайших к гор. Шенкурску деревнях. — Известия Архангельского Общества изучения русского Севера, 1910, № 18.
- Ђорђевић ПВПНП 1 — *Ђорђевић Т. Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд: Научно дело, 1958. Књ. 1.
- Жартоўныя песні — *Жартоўныя песні.* Мінск: Навука і тэхніка, 1974.
- Зелени ОРАГО 1 — *Зелени Д. К.* Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914, вып. 1.
- Зимние праздники — Календарные обычаи и обряды в страдах зарубежной Европы: Зимние праздники. М.: Наука, 1973.

- Иванов, Топоров САРП — *Иванов В. В., Топоров В. И.* К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале). — Sign. Language. Culture. Paris: Mouton, 1970, p. 321—389.
- Картотека СРНГ — Картотека «Словаря русских народных говоров». Словарный сектор Ленинградского отделения Ин-та языкознания АН СССР.
- Клингер ЖАСС — *Клингер В.* Животное в античном и современном суеверии. Киев, 1909—1911.
- Колпакова ЛРС — *Колпакова И. П.* Лирика русской свадьбы. Л.: Наука, 1973.
- Кочнев ШК — *Кочнев М. X.* Шелковые крылья. М.: Московский рабочий, 1965.
- Кулишій, Петровић, Пантелић СМР — *Кулишій Ш., Петровић П. Ж., Пантелић И.* Српски митолошки речник. Београд: Полит, 1970.
- Лёбите КЛ — Королева лебеди: Литовские народные сказки/Сост. А. Лёбите. Вильнюс: Vaga, 1965.
- Лисенко СИГ — *Лисенко И. С.* Словник поліських говірів. Київ: Наукова думка, 1974.
- Маринов ЖС 1 — *Маринов Д.* Жива старина. Кн. 1—6. Русе; София, 1891—1907. — Кн. 1. Вярванията или суеверията на народа. Русе, 1891.
- Маринов НВ — *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
- Матюлаев СОО — *Матюлаев И. М.* Свадебный обряд и обычаи. — Гос. музей этнографии народов СССР, ф. 7 (Этнографическое бюро кн. В. Н. Тенишева), оп. 1, ед. хр. 392, л. 8—16 об.
- Мореева ТФП — *Мореева А. К.* Традиционные формулы в приговорах свадебных дружек. — Художественный фольклор. 1927, вып. 2—3.
- Пенушлиски ПЛ — *Предања и легенди /Избор и редакција К. Пенушлиски.* Скопје: Македонска књига, 1969.
- Радзінная паэзія — *Радзінная паэзія.* Мінск: Навука і тэхніка, 1971.
- Рошкевич ОПВ — *Обряди і пісні весільні люду руського в селі Лолін Стрийського повіту/Зібрала О. Рошкевич; Опублікован І. Франко.* — В кн.: Весілля. Київ: Наукова думка, 1970, т. 2.
- Свешникова — Цивьян ИСБФТ — *Свешникова Т. И., Цивьян Т. В.* К исследованию семантики балканских фольклорных текстов. — В кн.: Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М.: Наука, 1973.
- Сігедэ МДСБ — *Сігедэ П. І.* Матэрыялы для дыялектнага слоўніка Брэстчыны. — В кн.: Народная лексіка. Мінск: Навука і тэхніка, 1977.
- Соколовы СПБК — *Соколовы Б. и Ю.* Сказки и песни Белозерского края. М., 1915.
- СРНГ 7, 15 — *Словарь русских народных говоров.* Вып. 1—15. М.; Л.: Наука, 1965—1979. — Вып. 7 (Л., 1972); вып. 15 (Л., 1979).
- Трубачев СЭ 29—39 — *Трубачев О. Н.* Славянские этимологии 29—39. — В кн.: Этимологические исследования по русскому языку. Вып. 2. М.: Изд-во МГУ, 1962.
- Фасмер 2, 3 — *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка/Пер. с немецкого и доп. О. Н. Трубачева. Т. 1—4. М.: Прогресс, 1964—1973. — Т. 2, 1967; т. 3, 1974.
- Цивьян МООСТЛ — *Цивьян Т. В.* К мифологическим обоснованиям одного случая табу (mustela vulgaris). — В кн.: Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения члена-корреспондента АН СССР Д. К. Зеленина). Л.: Наука, 1979.
- Шляпин — *В. П. Шляпин.* [Без названия]. — Записки Северодвинского общества изучения местного края, 1928, вып. 5.
- Шпакоўскі ЛПП — *Шпакоўскі І. С.* 3 лексікі паўднёвай Вішчыны. — В кн.: Народная лексіка. Мінск: Навука і тэхніка, 1977.
- Arājs, Medne LPTR — *Arājs K., Medne A.* Latviešu pasaki tipu rādītājs. Rīga: Zinatne, 1977.
- Biezais HAL — *Biezais H.* Die Hauptgöttinnen der alten Letten. Uppsala, 1955.
- Brednich VVS — *Brednich R. W.* Völkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen. Helsinki, 1964.

- Gustawicz PPG — *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, 1881, t. 5; 1882, t. 6.
- Hako WEV — *Hako M.* Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition. Helsinki, 1956.
- HDA 9 — Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 1—10. Berlin; Leipzig, 1927—1942. — Bd. 9, Lfg. 5—7. Berlin, 1938, S. 577—996.
- Ivanišević P — *Ivanišević F.* Poljica: Narodni život i običaji. — Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, 1905, knj. 10, sv. 1; sv. 2.
- Kaindl PWPB — *Kaindl R. F.* Pasterstwo i wierzenia pasterskie u Huculów. — Lud, 1896, t. 2, zes. 3.
- Kolberg DW 52, 53, 55 /2/ — *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 1—66. Wrocław; Poznań: PWM, 1961—1976. — T. 52. Białoruś—Polesie. 1968; t. 53. Litwa. 1966; t. 55. Ruś Karpacka. Cz. 2, 1971.
- Moszyński KLS 2/1/ — *Moszyński K.* Kultura ludowa Słowian. T. 1—2. Wyd. 2-ie. Warszawa: Książka i wiedza, 1967—1968. — T. 2. Kultura duchowa. Cz. 2. 1968.
- Pfuhl OW — *Pfuhl C. T.* Ohersorbisches Wörterbuch. Bautzen: Domowina, 1968.
- PRCA 31 — *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Reihe 1, Halbbd. 1—47; Reihe 2, Halbbd. 1—18; Supplbd. 1—15. Stuttgart; München, 1893—1978. — Reihe 1, Halbbd. 31. Stuttgart, 1933.

К ОПИСАНИЮ НАРОДНЫХ СЛАВЯНСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ, СВЯЗАННЫХ С НАСЕКОМЫМИ. ОДНА СИСТЕМА РИТУАЛОВ ИЗВЕДЕНИЯ ДОМАШНИХ НАСЕКОМЫХ

О. А. Терновская

Народная энтомология славян, как условно можно назвать затрагиваемую здесь область традиционной культуры, в целом никогда не составляла предмета специального описания. Некоторые систематические сведения лингвистического характера, относящиеся к этому кругу представлений, можно найти лишь в касающихся славянской энтомологической лексики заметках И. А. Дзедзелевского (*Дзедзелевский*, 1973; 1974; 1977). Разнообразный славянский фольклорный и лексический материал содержится в ориентированных на индоевропейское прошлое исследованиях В. Н. Топорова, посвященных культукам пчелы и божьей коровки (*Топоров*, 1975; 1978). Ряд интересных иллюстраций к рассматриваемой области народного быта, укладывающихся в ту ее схему, которая формируется при знакомстве с трудами немецких ученых и впоследствии непроизвольно экстраполируется на любой материал, если он заведомо неполон, дает второй том «Народной культуры славян» К. Мошинского.

Обращаясь к народной энтомологии славян, мы сталкиваемся в научной литературе главным образом с серией случайных упоминаний и обмолвок или кратких сводок разрозненных фактов типа *Добровольский*, 1901.

Насекомые у славян выступают во всех основных жанрах традиционной народной культуры — в вербальных текстах (поверья, легенды, сказки, песни, заговоры, загадки, пословицы, поговорки, фразеология и т. п.), ритуалах, запретах, играх, в системе примет и гаданий, системе сповидений, в рассказах о странствиях души (в ее загробном существовании, во время сна, при оборотничестве колдунов и других метаморфозах духов); они используются также для приготовления лекарств и «зелий». Сконцентрированные фразеологией диалектов и литературных языков мифологические представления этого круга живут в литературе нового времени, где сохраняют не только свои собственно семантические (смысл образа), но и структурирующие (место в тексте) функции (ср. *Терновская*, 1979а).

Постоящая заметка касается некоторых связанных с насекомыми ритуалов. В своей совокупности они весьма разнообразны и многочисленны (описание одной пчеловодческой обрядности

может занять несколько томов). Их корпус значительно увеличивается, в частности, за счет миниатюрных ритуалов-гаданий, круг которых в настоящее время трудно обозреть. Ниже рассматривается одна группа связанных с насекомыми обрядов — это о б р я д ы и з в е д е н и я д о м а ш н и х н а с е к о м ы х (под домашними насекомыми в данном случае подразумеваются блохи, клопы, мухи и тараканы). Описание затрагивает преимущественно великорусскую зону. В его основе лежат материалы Тенишевского фонда архива Музея этнографии народов СССР (Ленинград), коллекция П. В. Шейна, хранящаяся в Ленинградском отделении Архива АН СССР, материалы Костромской этнологической станции, находящиеся в бывшем Ипатьевском монастыре, а также данные периодических изданий.

Восточнославянские ритуалы изведения насекомых распадаются на два класса действий. Одни из них можно назвать календарными, поскольку они детерминированы тем или иным мифологически окрашенным моментом календаря (солнечного, календаря православной церкви или календаря сельскохозяйственных работ), другие, атемпоральные, — некалендарными (таковы, например, ритуалы, основанные на случайной находке некоторых семантически отмеченных предметов).

Календарные обряды изведения насекомых у великорусов связаны с весенне-летним (от Пасхи до Купалы) и осенним (от дня Симеона Столпника до Покрова) периодами календаря. Осенью, в сентябре месяце, в то время, когда, по народным представлениям, птицы и гады отправляются в «ирий», исполняются ритуалы изгнания и похорон насекомых. Они касаются в первую очередь мух, упоминающихся, в противоположность другим насекомым, во всех вариантах сопутствующих заговоров. Это обстоятельство позволяет думать, что мы имеем здесь дело с обрядами, сопровождающими момент осеннего исчезновения мух.

Ритуал изгнания мух у великорусов входит в состав обрядности, связанной с завершением полевых работ, составляя ее характерную черту. Он засвидетельствован на севере Смоленской, юге Петербургской, востоке Новгородской, западе Вологодской, северо-западе и востоке Костромской, севере Владимирской и Московской губерний. При проекции его на карту Костромского края, который, благодаря высокой степени своей изученности (анкета «Культ и народное сельское хозяйство») и своему пограничному (в диалектном отношении) положению, может служить моделью для уточнения выводов, касающихся великорусского региона в целом, оказывается, что он выступает здесь элементом обрядового комплекса северо-восточного типа, образуя два разорванных ареала — по р. Ветлуге на востоке и от р. Немды до верхнего течения р. Костромы на западе (Чухломской и Солигаличский у.). Эти два ареала частично разделяются обрядовым комплексом верховий р. Упки (обычай складывать последний сноп колосьями в разные стороны, термин *молчаливый сноп* и т. д.), что является показателем нехарактерности ритуала изгнания мух для всей север-

норусской зоны, так как черты, свойственные всей севернорусской территории, на карте Костромского края дают сплошной северо-восточный ареал.

Обряд изгнания мух сопровождается внесением в дом последнего снопа. Снопом или свежесрезанными ветвями деревьев хлещут или машут, произнося при этом соответствующий случаю заговор. Заговор может иногда заменять полный ритуал. В некоторых вариантах обряда изгнание мух как таковое и заговор отсутствуют, однако в них сохраняется ветвь — сноп приносят с веткой: «Последний сноп жнут все молча, чтоб не кричала скотина. Приносят снопом с березовой веткой, ставят под образа, где он стоит до Покрова. В Покров его разделяют скоту» — д. Астапово Костромской в. Солигаличского у. (ККНСХ). Применение веток является обязательной чертой ритуала изгнания мух на севере Владимирской, северо-западе Костромской и востоке Новгородской губерний, а также на западе (в губ. Смоленской и Петербургской). Они отмечаются также в Ветлужском у. Костромской губ., например: по пути домой «жилицы вяжут веник и дома садятся на кочергу и, развезжая по хате, машут веником, приговаривая: «Чернушки из избы, а белухи в избу», чтобы выгнать мух» — Юхновский у. Смоленской губ. (Тен., № 1693, л. 22, корр. Н. И. Кузнецов), или: «Последний сжатый сноп несут домой, берут березовый прут и этим прутом гоняют мух из дома, а при этом хозяин приговаривает: «Мухи, блохи, подите воп, хозяин в дом!» — Череповецкий у. (Тен., № 813, л. 44, корр. А. Васильев).

Чаще всего употребляются ветви березы, однако в Просековской, Вохтомской и Судайской волостях Чухломского у. (территория чухломского акающего говора) береза применяетсяряду с сосной, например: «Ломают сосен на помело и березовых веток, которыми, придя домой, гоняют мух с приговором: «Кишите, мухи, воп, хозяин идет в дом» — с. Андрино и Никшиново Судайской в. (КНСХ, № 1600); «Когда выжнут, ломают поленья (веник из сосны или березы). Приходя домой, гоняют им мух» — с. Макариково Вохтомской в. (ККНСХ). В Поречском у. Смоленской губ. И. Я. Шермаковым отмечено использование веток ольхи: «Наломав веток из олешика, <...> жпеи отыскивают чипелку или сковородень, садятся на него верхом и скачут по избе, приговаривая: «Чернушки воп, а белушки в хату», — тогда принимаются из хаты принесенными ольховыми ветвями выгонять воп мух со словами: «Святэй Семен, гони мухи воп» (Тен., № 1642, л. 17—18).

Обряд без использования веток свойствен вологодской зоне (Тотемский, Вологодский, Кадниковский уезды) и северу Московской губ.; он зафиксирован также в д. Катково Бычихинской в. Костромского у. (ККНСХ), д. Логинково Ликуртской в. Буйского у. (КНСХ, № 128) и с печеткой паспортизацией в уездах Варнавинском и Ветлужском, например: «Последний сжатый сноп уносится домой; при вносе в избу им машут, выгоняют мух (выделено автором. — О. Т.) и говорят: «Кишите, мухи, воп, идет хозяин в дом». После этого сноп ставят в сутки» — Тотемский у.

Вологодской губ. (Тен., № 359, л. 15, корр. А. Жуков); «Всходят в избу с горстью ржаной соломы — „Шишь, (неразборчиво. — О. Т.) мух вон, хозяин взшел в дом“ — д. Катково; «Последний сноп приносят со словами: „Мухи, мухи, вон, хозяин идет в дом“ — д. Логинково.

Таким образом, примечание веток деревьев в жатвенном ритуале изгнания мух отмечено как в западной, так и в восточной частях ареала его распространения; отсутствие этого момента обряда характерно для ограниченной территории на востоке.

В целом для жатвенного ритуала изгнания мух актуально традиционное членение севернорусской зоны на западную и восточную подзоны. Его западный и восточный варианты различаются направленностью ритуала хлестания, используемыми в обряде заговорами и мифологическими представлениями, наслаивающимися на основной ритуал. Хлестание в обряде изгнания мух бывает направлено как собственно на насекомых, что разумеется само собою, так и на ритуальный сноп, например: «Одна из баб выходит с вешком и сечет сноп с припевами» — Юхновский у. (Сахаров, 1849, т. 2, кн. 7, с. 48—49) или: «Когда окончат жатву всего хлеба, то оставляют последний сноп (неразборчиво. — О. Т.) и прыгают через него, причем поют: „Нива, моя нива, отдай мою силу“, и наломают ветвей с деревьев и бросают серпом в сноп, а потом бьют его ветвями. Приходят домой и начинают махать ветвями и пожинальным снопом, обметать им стены и кровати, ветви вторкают по стенам и кладут по своей постели и приговаривают: „Как у нас в поле не осталось хлеба на корню, так и у нас не оставайся ни мух, ни блох, ни клопов, ни тараканов“. Потом берут этот сноп и привешивают к стропцу, а когда первый раз дают скотине корм, то этот сноп делят между скотиной для того, чтобы она не боялась зимнего холоду» — Лужский у. Петербургской губ. (Шейн, Зам., л. 21); «Наберут снога два, и женщины садятся на снопы верхом, в одних рубашках, волосы распустивши, и погоняют сноп палками. Когда приедут домой (в избу), то начинают этими снопами бить по стенам избы и приговаривать: „Што было этим снопам, то будет и вам, клопам!“ Потом эти снопы расставляют около стенок» — Орловский у. и губ. (Тен., № 1077, л. 16). Хлестание снопа ветвями характерно для западного варианта ритуала и не встречается на востоке, где отмечено лишь обметание снопом или ветками стен жилища.

В западной части ареала распространения обряда изгнания мух, в смоленской зоне, засвидетельствованы наиболее ясные его общепринятые мотивировки. Они выступают в форме приговоров, которые строятся по модели «черные мухи из хаты, белые в хату» и являются заклинанием зимы или вызыванием снега, представляющих собою как магический, так и действительный залог будущего урожая (ср. в частности, загадки о зиме и снеге: «Сердита матка, да прикрыла деток до красного дня пуховым одеяльцем» или: «Заюшка, белозаюшка, полежи на мне, хоть тебе трудно, да мне хорошо» — Митрофанова, 1968, с. 27). Фактом, подтверждающим

такую интерпретацию этих текстов, является распространенный некогда в северо-восточной Белоруссии обычай тащевать во время дожинок *метелицу* (Терновская, 1977, с. 98) — танец, магический смысл которого достаточно очевиден.

Для восточного варианта жатвенного ритуала изгнания мух, как уже отмечалось, не характерна направленность хлестания на обрядовый сноп, хотя в тех вариантах обряда, где производится обметание снопом стен и потолка, действие может мыслиться, очевидно, направленным и на реальных мух, локализуемых в пространстве жилища, и на мифических мух, локализуемых в ритуальной ветви или снопе как соответствующей мифологической модели. При этом в восточной части ареала распространения обряда сохраняется большая конкретность представления о тех отношениях, которые связывают мух и жнецов, хотя она в значительной степени затемняется чертами культов домового и полевого, накладывающимися на весь ритуал совершенно особый отпечаток.

Основным видом восточного заговора на изгнание мух являются формулы с упоминанием *хозяев*, строящиеся по модели: «Мухи мухи — вон, хозяин идет в дом». Чаще всего вспоминается *хозяин*, хотя в ряде текстов слово это может заменяться словами *хозяйка* или *хозяева*. Под *хозяином* в рассматриваемых заговорах подразумевается в первую очередь не столько реальный хозяин, возвращающийся с полевых работ, сколько хозяин мифический, представление о котором неразрывно связано с вносимым обрядовым снопом. Об этом можно судить благодаря нескольким фактам. Прежде всего, поскольку обряд выполняется практически исключительно женщинами, формула с упоминанием *хозяина* также произносится женщиной и, следовательно, уже поэтому не может иметь прямого значения: «Последний овсяный сноп приносят в избу, которым хозяйка махает по избе с приговором: „Кыш, мухи, вон, пришел хозяин в дом“ — д. Ефаново Бореющей в. Чухломского у. (ККНСХ). При этом кажущаяся реальность заговора, в котором слово *хозяин* заменяется словом *хозяйка*, иногда сплывается отождествлением *хозяйки* с приближающейся зимой: «Кыште, блохи, мухи, тараканы и клопы и вся пегодная тварь, пришла сама хозяйка-зима в дом» — Вологодский у. (Тен., № 157, л. 6, корр. П. Суворов). Кроме того, в вологодских текстах слово *хозяин* постоянно чередуется с наименованиями обрядового снопа: «Овсяный сноп в избу, в дом — так мухи все из избы вон!» — Кадниковский у. (Тен., № 246, л. 8, корр. С. Дилакторский), или: «Нивка в избу — мухи вон, нивка в избу — мухи вон» — Вологодский у. (Евфимьевич, 1925, л. 2). Или: «Как кружок в передний уголок, так выйдите прочь мухи и тараканы» — Кадниковский у. (Тен., № 246, л. 21). Наконец, материалы Костромского научного общества содержат прямое свидетельство, согласно которому «по окончанию жатвы последний сноп несут домой, ставят под образа, считая его хозяином дома» — д. Куземкино Николо-Березовской в. Солигаличского у. (ККНСХ, корр. П. В. Никитин), а из области между Галичем, Солигаличем и Чух-

ломой (акающий говор) поступило несколько авкет, отождествляющих полевого с домовым и дворовым, которые у великорусов, как известно, обычно выступают именно под названием *хозяина*, например: «Верят в *полевого*, называют *домовой*» — д. Ступцово Просековской в. Чухломского у. (КНСХ, № 1584): «Верят в *полевого домового*» — д. Дор за Рождеством Липургской в. Буйского у. (КНСХ, № 131). Помимо реальных хозяев, мифологизированного слопа и зимы за формулами с упоминанием *хозяев*, очевидно, может стоять и мифологизируемая ветвь, поскольку ритуал изгнания мух распространен в тех областях русской территории, где отмечен другой подобный же обычай внесения ветви — сосновую или еловую ветвь с густо растущими иглами (*жйтка, курйна лапа, вйхорь*) подкладывают под крышу, в частности для предохранения дома от вихря (Зеленин, 1927, с. 387).

Таким образом, хозяева в восточных заговорах на изгнание мух, как и сами мухи, оказываются в равной мере реальными и мифическими, причем дифференциация их, а следовательно и значенй самого слова, здесь принципиально невозможна. Обряд совершается одновременно в реальном и ирреальном планах.

В жатвепном ритуале изгнания мух, сопровождаемом формулами с упоминанием *хозяев*, поведение мух и жнецов имеет противоположные пространственно-временные характеристики. Мухи локализируются в жилище как гости, пребывающие в доме, пока его реальный или мифический хозяин работает в поле, например: «Жните, мухи, вон, идет хозяин в дом. Вы лето летовали, нам дайте зиму зимовать» — с. Макариково Вохтомской в. Чухломского у. (КНСХ) или: «Мухи, мухи, мы из поля, а вы в поле» — д. Данилово Шуйского у. Владимирской губ. (Ушаков, 1895, с. 202). В Ветлужском у. отмечены тексты, свидетельствующие о том, что вылетающим мухам предстает своя жатва: «В последний день (дожнпальный) ломают ветви с березы, топят мух и говорят: «Мы свою жпиву выжали, теперь вы ступайте жните» (КНСХ).

Помимо жатвепного ритуала изгнания мух, представляющего собою нечто вроде высыпания их на небеса за снегом, великорусы имеют другой календарный обряд, связанный с мухами. Это обряд их похорон. По форме своей он в известном смысле антитетичен ритуалу изгнания мух, так как представляет собою отправку их в недра земли (возможно, с этими периодическими экскурсиями мух в земные недра следует связывать поверия о мухах-помощниках в поисках кладов¹).

П. В. Шейн в 1877 г. писал, что обряд этот существует в губерниях Калужской, Рязанской, Курской, Тамбовской, Витебской, Томской и существовал в весьма недавнем прошлом в Тульской и Московской (Шейн, 1877, с. 20). Сюда можно добавить, как минимум, также Смоленскую, Орловскую и Вологодскую губернии².

Обряд похорон насекомых совершается либо как обряд внутрисемейный (преимущественно в более северных областях), либо как обряд общедеревенский. В последнем случае состав его исполнителей регламентируется по-разному — в нем могут участ-

вовать только дети, только девушки, только девушки и женщины, только девушки и парни, а также все жители деревни. В «Заметках о насекомых» П. В. Шейна содержится свидетельство Е. Н. Дятловой из Калужской губ, согласно которому девушки бывают «все в белом с алыми кушаками» (Шейн, Зам., л. 1). Обряд имеет форму ярко выраженной пародии похорон. Имитация похорон часто выступает на передний план и становится самостоятельным действием, отесняя само погребение, т. е. закапывание в землю. Для похорон иногда мастерят специальные гробики — чаще из репы, реже из моркови, свеклы, брюквы, картофеля и огурцов, т. е. преимущественно из корнеплодов, а не из плодов, хоронят также в ящичках, например: «Изводят тараканов таким способом. Поймают одного таракана, забьют его и положат в ящичек, который будет служить гробом для таракана, потом вынесут ящичек да с тараканом и закопают в землю, чего доброго при этом и поплачут» — Поречский у. Смоленской губ. (Тен., № 1642, л. 9—10, корр. И. Я. Шермаков). Используют для этого ореховую скорлупу (в сообщении Е. Н. Дятловой), а в Смоленской, Курской, Орловской и Тульской губ. — старые лапти, например: «На Сёмин день, как они говорят, одна из замужних женщин в семье ловит таракана, муху или других каких насекомых, смотря по тому, какие у кого водятся в изобилии, завертывает их в грязную тряпку и кладет в осметок (спонсенный лапоть), привязывает к этому лаптю оборку (тонкая бичевка, которою привязывают онучу) и тащит волоком за эту оборку лапоть на кладбище, где бросает его. Делается это поздним вечером или ночью, но никак не днем» — Болховский у. Орловской губ. (Тен., № 895, л. 9, корр. И. Адамов). Старый лапоть может выполнять также роль кадшла, например в Тульском у.: «Собираются парни и девушки на улицу; кто-нибудь приносит худой лапоть, называемый осметком, в этот лапоть сажает мертвую муху. Одного из парней накрывают какой-нибудь рогожкой или веретнем. И считают за попа. Ему дают другой осметок с веревкою, он служит ему вместо кадшла. Четверо ребят берут осметок с мухой, кладут на посплки, накрывают платком и несут хоронить, поп идет впереди, помахиная осметком» (Тен., № 1742, л. 2, корр. Д. Садовников).

Особой деталью обряда похорон насекомых является ритуал покрывания платком или «пеленой», в своем чистом виде, по неполным данным, отмеченный в Тульской, Калужской и Смоленской губерниях. Его отголоском, вероятно, можно считать заворачивание насекомых в тряпки, которое лишь на первый взгляд имеет чисто утилитарное назначение, т. к. встречаются очень сложные способы заворачивания насекомых, как, например, в с. Маптурово Тимского у. Курской губ.: «Надо поймать таракана, свить его, как обыкновенного ребенка: усики видно и головка видна» (Шейн, Зам., л. 2). В наиболее яркой форме похороны с покрыванием пеленой отмечены в 1879 г. в д. Ахлебино Калужского у.: «Под Сёмин день (1 сентября) хоронят блоху с мухой. Соберется народ к вечеру, как вздуют огни, поймают муху и блоху, возъ-

мут огурец, выдолбают его корытом и посадят их туда, связавши их так, чтобы они не расползлись. Затем положат кого-нибудь из девушек на носилки, дадут ей или кому-нибудь из носильщиков в руки этот огурец <...> носилки несут девки и бабы. Девку на носилках накрывают пеленкой (вероятно, белой). Баба одна нарядится попом, наденет рогожку вместо ризы, на голову навяжет из палок рожки, чтобы не была похожа на настоящего попа, в руки возьмет осметок, навяжет его на веревку, или же какой-нибудь горшок со смолой и зажгут его. Поп кричит, что знает, например: алилуя и еще что-нибудь, и все кадит. Проводят муху с блохой всей деревней на кладбище. Бабы в это время кто воет, кто плачет, иные звонят в косы вместо колоколов и продолжают шествие с трезвонком. На кладбище девка с носилок сама сойдет, а огурец с мухой и блохой закинут куда-нибудь. На возвратном же пути поют разные песни, какие только вздумаются» (Шейн, Зам., л. 1). Этим похоронам с воскресением, очевидно, соответствует в семантическом плане отмеченный в Серпухове обычай сопровождать похороны насекомых смотром невест (Шейн, 1877, с. 20). Смысл ритуала покрывания пеленкой в общем контексте сказанного достаточно прозрачен. В качестве подтверждения его безыскусственности можно привести, к примеру, рождественское игрище *пчолки* (известно, что в славянской пчеловодческой терминологии пчелы часто называются *мухами*), записанное в Смоленском у.: «Пригласят аднаво чилавека, паложуть яво на санки. Накрываюць чим-нибудь, увязуть у хату. Вот юн гудеть: гу-у, гу-у! Патом принасуть ядро вады, да на яво и чубурахнуть» (Добровольский. Сб., ч. 4, с. 6).

Для обряда похорон насекомых характерна строгая регламентация речевого и — шире — шумового поведения. Подобно тому как срезание или перенесение ритуального снопа, с помощью которого совершается изгнание мух, часто происходит в глубоком молчании (Терновская, 1977, с. 110), обряд похорон строится либо как подчеркнуто неслышимый, либо как нарочито шумный; иногда его части противопоставляются по этому признаку. Например: «Прусаков уничтожают так: двое из детей набирают несколько прусаков, которых завертывают в тряпочку и кладут их в лапоть, к последнему привязывают веревочку и везут его на кладбище с плачем и причитанием, как бы по покойнику. Пришедши на кладбище, выроют яму, в которую закопают принесенных насекомых, после возвращаются домой в глубоком молчании» — Орловский у. Орловской губ. (Тен., № 1145, л. 3, корр. А. Михеева). Засвидетельствованы специальные причеты по насекомым.

Причет мухе:

Дитятко мое мушка,
Мушка ты жуужлка,
Перестань жуужкать,
Пара тебе умирать.

Ты с белым светом разставалася,
Нашего тела накусалася.

Причет блохе:

Попрыгунья блошка,
Подогни ножки,
Перестань скакать,
Пора ложиться помрять.

Причет таракану: «Таракан ползунчик и...» более забыто»; причет пауку (пересказ): «Паук всех обобрал, нитками окрутил, хотел поест, да в одну могилку с мушкой и блошкой попал» — Калужская губ. (Шейн, Зам., л. 1—2).

Таким образом, ритуал похорон мух, который сопровождается приобретающим магический смысл смехом, так же как обряд их изгнания, связывается с приближающимися снегопадами (белая пелена, *белые мухи*). Однако в то время как ритуал изгнания мух имеет своей целью вызывание снега, в ритуале похорон мух снега изображаются явлением преходящим, скрывающим живые рои мух лишь на время.

Картина географического соотношения обрядов изгнания и похорон мух в настоящий момент вырисовывается лишь в самых общих чертах. Жатвенный ритуал изгнания мух, как уже отмечалось, фиксируется на севере русского этнодиалектного массива, ритуал их похорон тяготеет к югу. При этом жатвенный ритуал изгнания мух никогда не копчается их похоронами, т. е. никогда не сливается с обрядом похорон мух в единое целое, несмотря на то что оба они очень близки по времени своего исполнения³. Мы имеем здесь, видимо, дело с двумя диалектными формами обряда, который можно назвать обрядом проводов мух. Взаимодополняющий характер различий при существовании сходства в их семантике позволяет думать, что они могли выступать когда-то в пределах одной системы как две части единого ритуала, установившего равновесие между землей и небом и регламентировавшего чередование времен года (см. Терновская, 1979б).

Если осень, с точки зрения народной энтомологии великорусов, — это время мух, то весной необычайно активизируются блохи. Подобно тому как в мотивировках изгнания и похорон насекомых упоминание мух является обязательным, а упоминание других насекомых — факультативным, весной вспоминают главным образом о блохах.

На Пасху, на Троицу, на Ивана Купалу, а чаще всего в Чистый четверг (изредка в другие дни Страстной недели), когда обычно совершаются разнообразные очистительные действия, исполняется ритуал метения дома с последующим уничтожением мусора или старого веника, устанавливающий семантическую связь между населяющими жилище насекомыми и домашним сором. Этот обряд становится осуществимым как бы благодаря временной отмене запрета *выносить сор из избы*.

Дом метут обыкновенно женщины или девушки, изредка дети, причем мужчины на это время нередко изгоняются, например: «На Чистый четверг бабы встают рано и выгоняют мужиков из хаты, посыпают пеплом из печи пол и стены, одежду, потом встряхивают, обметают стены и метут пол, стоя спиной к двери» — Болховский у. Орловской губ. (Тен., № 942, л. 1, корр. В. Перьков); «В „чистую“ пятницу, если есть в семье мальчик лет 8—10, он рано, когда все спят, пагой „выметает из дому сор и сносит в

скотный сарай“, чтобы не было блох» — Вилепская губ. (ЭО, 1891, № 4, газ. хр. с. 237). Обряд чаще всего совершается в утренних сумерках («до свету») и в этом случае может предписывать обнажение: «Блох чтобы не было, делают следующее: в Чистый четверг (...) одна деушка или молодая женщина должна голая, еще до свету, вымести избу и сор этот вынести на середину дороги, на заслонке, а оттуда должна идти и звонить в заслонку» — Орловский у. и губ. (Тен., № 1077, л. 16); «Чтоб в хате не было блох, надо в Чистый четверг вымести пол голым» — Оршанский у. (Романов, Сб., вып. 8, с. 312). Он приурочивается также к моменту прихода из церкви или даже ко времени богослужения — максимумально «чистому» времени суток, например: «Чтобы истребить блохи, пользуются ночью пакауне первого дня праздника Пасхи, тем именно временем, когда в церквах совершается служение (служение это называется *надгрюбна*) — до восхода солнца. Раздевают донага, по подленному выражению — як маты народыла, маленькую девочку лет 3—4, не более, и заставляют ее вымести всю хату (...)» — Минская губ. (Шейн, Зам., л. 10). Метут пол либо по направлению к порогу (особенно в тех случаях, когда сор или веник нужно вынести за дверь), либо по направлению к печи (если мусор сжигают), а также крест-накрест: «Если нападут блохи, надо тоже знать „слово“, при котором хозяин берет веник и водит его крест-накрест по полу комнаты, тогда все блохи соберутся к порогу и уйдут за дверь» — Саратовская губ. (Минх, 1890, с. 48). Сор выносят на дорогу, на перекресток, на скотный двор, на крышу соседского дома, жгут в печи и во дворе. Соответствующие действия исполняются и над пеплом, оставшимся от сожженного мусора: «В день накауне Троицы метут избы и этот сор сжигают на шестке. Потом собирают пепел в худой горшок и относят в речку. После этого блохи переведутся»; его также собирают в «тряпочку и в полночь накауне Троицы отправляются к тому двору, куда он хочет перенести блох. Он подходит к углу двора и высыпает пепел на крышу двора, приговаривая: «Как водились у меня блохи, так водитесь и у него» — Инсарский у. Пензенской губ. (Тен., № 1285, л. 25—26, корр. братья Глебовы). Пепел иногда играет в обряде метения дома самостоятельную роль, как в приведенном выше примере из Болховского у., где прежде чем вымести хату, все в ней, даже одежда, посыпается пеплом из печи.

Ритуал метения дома распространен в ряде южнорусских губерний и уходит далее на запад. Для южнорусского его варианта характерна устойчивость предметно выраженного мотива пепла, который типичен для славянских легенд о происхождении блох (блохи происходят из пепла змеи, спасшей от гибели ковчег во время потопа; пепла, брошенного Богородицей в спящего пастуха, и т. п.). По мере движения к западу он как бы затухает, проявляясь в более опосредованных формах, например: «Чтобы не водились блохи, не надо жечь деркачей (старых веников)» — Рогаческий у. (Романов, Сб., вып. 8, с. 315). Соответственно южнорус-

ские варианты обряда выметания блох имеют прямые аналогии у южных славян, позволяющие утверждать, что перед нами обряд выметания блох, а не случайное образование, оформившееся из серии весенних очистительных действий, например: «У Грбљу домаћица која жели да лети пема бува у кући „ваља на Велики петак да помете кућу сувом метлом, али гола, пак до послјед баца метлу преко потока“» («В Грбље хозяйка, которая хочет, чтобы летом в доме не было блох, „должна в Великую пятницу, раздевшись до гола, вымести дом сухой метлой, а потом бросить метлу через поток“»); или: «Међу Србима граничарима, да би били обезбедени од бува, на Благовести „у јутро прије сунца чисте кућу, па сметљиште у дворишту пале“» («У сербов граничар для того, чтобы обезопасить себя от блох, на Благовещенье „утром на восходе солнца метут дом и жгут мусор во дворе“»); или «У Горној Крајини на Чисти понедељак у јутру рано чисте кућу и ове сметљиште покупе, па једна од жена носи до туђе међе, зовне по имене планинку од она куће чија је међа и онда рече: Ево ти бува и стевица! А затим баца сметљиште, па бјежи кући не обзирући се“» («В горной Краине в Чистый понедельник рано утром метут дом и собирают мусор, после чего одна из женщин несет его на чужую межу, зовет по имени хозяйку того дома, которому принадлежит межа, и затем говорит: „Вот тебе блохи и клопы!“ А затем бросает мусор и бежит домой, не оглядываясь») (Джорджевич, т. 2, с. 248 247). По мере движения на запад восточнославянской территории ритуал выметания блох постепенно меняет облик, — он теряет четверговую приуроченность и связывается уже не с блохами, а с клопами (которые, впрочем, незамедлительно принимают подобное славянскому наименованию блох название *блошчыц*) и тараканами-прусаками, например: «На Новый год, на шчобдру вчэбру, открывають двери и *дэркачым* выгоняют клопов и тараканов: „*Ідытэ од мянэ...*“. Просят их идти *до соседов шчодровіты*. Так *прісов* и *блошчыц* выгоняют из хаты» — с. Лесовое Ровенской обл. (ПА, 1978, зап. А. В. Гуры).

Обряд завершается сменой веника: «Сор она (девочка. — О. Т.) собирает и выносит на улицу — а веник должна поставить в каком-нибудь углу хаты, где он и должен всегда стоять. Старый веник заменяется новым, но место его — все тот же угол. Все блохи, какие только есть в хате, идут в этот угол» — Минская губ. (Шейн, Зам. л. 10).

Как было показано выше, осенний ритуал изведения насекомых имеет метеорологическую функцию вызывания снегопадов; при этом он связан с мухами. Формально противоположный ему весенний обряд внесения снега в жилище, засвидетельствованный в Белоруссии, относится, однако, не к мухам, а к блохам: «Чтоб в хате не было блох, надо (...) также высыпать пол снегом или по крайней мере осыпать им четыре угла в хате» — Оршанский у. (Романов, Сб., вып. 8, с. 312). (Аналогично у латышей Витебской губ.: в Великий четверг «снег носят в избу, чтоб не водились блохи» — *Вольтер*, 1890, с. 3.) Это заставляет предполо-

жить возможность существования у весенних ритуалов изведения блох некоторой функции, которая соответствовала бы в том или ином отношении функции осенних обрядов, связанных с мухами, тем более что ветви, применяемые в обряде изгнания мух, нередко интерпретируются как свежий *веник* или *помело* (ср. выше)⁴, т. е. противопоставляются старому вевику (*держачу*), с помощью которого совершается выметание блох. Существование скрытой корреляции рассматриваемых образов у славян проявляется в целом ряде различных в жанровом отношении текстов, например на одном из наиболее мифологичных (в условном смысле слова) уровней — уровне мелких поверий: на Благовещенье не бьют блох и других насекомых, «чтобы голубая муха не забиралась в нос скотине» или «не кусала» ее (*Джорджевич*, т. 2, с. 250, 248).

У восточных и южных славян засвидетельствована, кроме того, одна форма окказионального ритуала вызывания дождя, доказывающая, что в обрядности (на уровне других жанров народной культуры, в частности на уровне системы примет, это прослеживается достаточно четко) блохи, бесспорно, обладают метеорологической функцией, подобной функции вызывания снегопадов. Дождь вызывают, нанизывая блох (реже вшей) на палку или палку, например: «Чтобы дождь пошел, бьют лягушек и ловят блох, прыгающих животных и насекомых шкуют на палку и вывешивают на кустике, приговаривая: „Как эти блохи или лягушки повисли, чтоб тучи повисли!“ — Смоленская губ. (*Добровольский*, 1894, с. 85); или «У Грбле кажу да треба „ухватит буву па је паткнут на какву драчу и бацит на двор из куће па је с јутра дан бура пувати!“» («В Грбле говорят, что нужно „поймать блоху, посадить на какой-нибудь шип и выбросить из дому на улицу, и тогда наутро разыграется буря!») (*Джорджевич*, т. 2, с. 248); или: «Вош кос'і-почкој (волосанкой) пр'ив'јазујут' за колók (например, забора)» — Ельский р-н Гомельской обл. (ША, 1975, сообщ. С. М. Толстой). Соответственно у южных славян профилактика появления блох может связываться с моментом весеннего пробуждения имеющих прямое отношение к дождям лягушек: «На Косову „кад у пролѣће почну жабе први пут да крекѣћу, онај који се деси напољу и чује их пита укућане: Имате ли бува? А они му одговарају уз три пут: Колико у жаби зуба!“» («В Косове, „когда весною жабы впервые начинают квакать, тот, кто оказывается снаружи и слышит их, спрашивает домашних: „Есть ли блохи?“ — а они ему отвечают трижды: „Сколько у жабы зубов!“»), а внесение в дом воды в тот или иной семантически отмеченный момент календаря приводит к их чрезмерному разведению (поэтому, например, для того чтобы не было блох, не носят воду в дом на Рождество) (*Джорджевич*, т. 2, с. 246, 248). Внесение в дом первого «гада» (типа: «Почти каждый домохозяин приносит весной в избу первую ящерицу, привешивает ее на нитку к матице, выбрав для этого момент, когда никого нет < . . . > и говорит три раза: „Ящерица сохни, а клопы дохни!“ — Болховский у. Орловской губ. — Тен., № 834, л. 23) вообще представляет собой достаточно распространенный прием

предотвращения излишнего размножения насекомых. При этом существование блох на уровне славянской системы такого рода профилактических действий жестко детерминировано первым громом, например: «Против блох хорошее средство *громовая земля* (выделено автором. — *О. Т.*), взятая из под пятки во время первого удара грома: если ею посыпать постель, то ни одна блоха не укусит» — Пензенский у. и губ. (Тен., № 1374, л. 52—53, корр. Н. Аравийский); или: «Для истребления блох пользуются первым громом, после него берут на дворе землю и посыпают ею пол, постели и стены. приговаривая: „Гром, погреми, блох разгоши!“ — три раза» — Карачевский у. Орловской губ. (Тен., № 1020, л. 13, корр. И. Морозов).

Таким образом, предположение о симметричном устройстве системы календарных ритуалов, связанных с домашними насекомыми, находит подтверждение в наборе мифологических деталей весенних обрядов изведения блох («гады», пепел, гром, таянье снега, вода). Старый веник (держач) в ритуалах этого круга является своего рода синонимом живому муравейнику в описанных Н. И. и С. М. Толстыми обрядах вызывания дождя (*Толстые*, 1978); и тот и другой представляют собою в мифологическом плане образы дождя (второй имеет лишь более глубокое психологическое основание, ср. образ дождя как воздушного муравейника в стихотворении «Московский дождик» у воспитанного на совершенно другой культуре О. Мандельштама), которые в качестве моделей этого явления используются в народной метеорологической магии (обрядов вызывания дождя, предотвращения гроз и градобития). Можно думать, что снегообразующей функции мух в традиционной обрядности соответствует «дождевая» функция блох.

В то время как обряды изведения мух и блох имеют относительно жесткие временные параметры, соответствующие им действия, направленные на клопов и тараканов, располагаются в пределах календаря произвольно. Тараканов и клопов «выводят» тогда, когда их разведется слишком много.

«Выведение» насекомых (отсюда, вероятно, русск. *выводить* кого-либо в значении «истреблять») состоит в утрированном выведении клопа или таракана. Насекомое привязывается на палку и вытягивается из дому, причем всячески показывается, что это стоит неимоверных усилий, так как подразумевается, что за ним тянутся все паселяющие избу «гады». Например: «Тараканов чтоб вывести, привязывают одного за ниточку и волокут: „Нейдет, пойдет. — Ухнем!“» — Алатырский у. Симбирской губ. (Тен., № 1516, л. 5, корр. Т. Роздип).

При этом тараканье упорство и сопротивление, увеличивающие магический вес происходящего, бывает подчеркнуто каким-либо вспомогательным средством: «Ловят таракана, привязывают его за заднюю ногу (т. е. в результате он оказывается повернут головой к жилью. — *О. Т.*) тонкой ниткой и волокут через плечо на дорогу» — Хвалынский у. Саратовской губ. (Тен., № 1493, л. 10,

корр. С. Миропов). Тяжесть предприятия выражается также в том, что насекомое часто тащат всей семьей: «Ловят одного таракана, которого затем привязывают ниткой за ногу, и вся семья берется за эту нитку и тащит таракана воп» — Егорьевский у. Рязанской губ. (Тен., № 1436, л. 5, корр. Ф. Кутехов). Иногда, очевидно, из тех же соображений в обряде участвуют лишь мужчины. В том случае, когда смысл вытягивания затушевывается, насекомых просто переводят на питку из одного дома в другой: «На заговинь клопа привязывают на нитку и ведут к той хате, где нет клопов, одна баба ведет, а другая хворостинной погоняет» — Краснинский у. Смоленской губ. (Тен., № 1618, корр. П. Т. Корзунов). Исполнителям обряда запрещается смеяться.

Особыми территориальными разновидностями ритуала вытягивания насекомых являются отмеченное на западе перевезение их в лапте и засвидетельствованное на севере вытаскивание их на коромысле: «Если в Чистый четверг взять несколько тараканов, положить их в старый лапоть и за привязанную к нему веревочку отвезти незаметно в чью-нибудь избу, то туда обязательно перейдут все тараканы» — Гжатский у. Смоленской губ. (Тен., № 1560, л. 8, корр. Кушнеров); «Все девки и бабы, сколько их ни есть в хате, ухватятся и, с серьезным видом, словно подрываются над тяжелой работой, потащут этот лапоть с насекомыми за околицу деревни» — Краснинский у. Смоленской губ. (Шейн, 1877, с. 20). «Нужно поймать клопа, привязать ниткой к водоносному дереву, которым носят ушаты с водою и пойлом, и вынести его вдвоем на улицу, держа дерево на плечах, как бы с ушатом воды» — Череповецкий у. Новгородской губ. (Тен., № 834, л. 24, корр. А. Власов) «Привязывают к коромыслу перевесло, к каждому концу ушата привязывают ниткой по таракану. Двое берут коромысло и выносят из избы, причем приговаривают: «Пошли, поехали, живые покойники». Затем приносят их к реке или ручью и, держа коромысло над водою, обрезают нитки, которыми были привязаны тараканы. Во все время, пока несут тараканов, никто из несущих не должен говорить ни с кем» — с. Шатогорское Пинежского у. Архангельской губ. (Шейн, Зам., л. 19).

Вытягивание может выступать также в виде перетягивания, образующего самостоятельную форму ритуала: «Связывают двух клопов ниткою < . . . > Хозяин берет в руку одного клопа и становится у открытого окна, а его работник подходит к открытому окну с улицы, берет в руки другого клопа, и оба начинают тянуть клопов в противоположные стороны, в результате работник должен перетянуть и обоих клопов унести и бросить на соседний дом» — Тотемский у. Вологодской губ. (Тен., № 339, л. 32, корр. И. Голубев).

Для того чтобы избавиться от насекомых, их можно отнести к соседям и без всяких затей, например: «Хозяйка дома незаметно переносит таракана к кому-либо из соседей и в сенях говорит такой заговор: «Сорок тараканов, сорок первый таракан — вся стая их, идите к соседу такому-то, а в нашей избе чтобы не слышно,

не видно — духу не было. Аминь, аминь, аминь» — с. Ухта Вытегорского у. Олонецкой губ. (Тен. № 885, л. 24, корр. А. Скворцова). Этот ритуал на юге русской территории иногда сопровождается характерным диалогом: «Увайдешь у гости и скажешь:

— Здравствуйте. Ждали гостей? — А сам прусаков держишь.

— Ждали, добро пожаловать, — ответят хозяева.

— Гости ваши. Возами возите, лапатами грядите. Пустишь прусаков либо тараканов, а сама верть ко двору: оставайтесь дескать там» — Тимский у. Курской губ. (Шейн, Зам., л. 25). В некоторых местах бросают тараканов на печь соседа. В с. Мантурово Тимского у. вместе с тараканом приносят уголек: «Принимайте меня с гостем». Незаметно положишь на загнетку уголек и таракана, а взамен возьмешь уголек с огнем» (Шейн, Зам., л. 24). В с. Терновка Пензенского у. таракана, «непрерменно с яйцами», приносят в варежке (Тен., № 1374, л. 52).

В том случае, когда для передачи насекомых пользуются посредником, магический отпос превращается в подкладывание. Подкладывают преимущественно клопов, прежде всего священнику. Подкладывают также покойнику и чужой лошади. Например, когда священник выходит из дому, «захватывают в горсть клопов столько, сколько могут сразу захватить, и бросают в нижнюю часть спины священника, приговаривая: „Куда поп, туда и клоп“» — Тотемский у. Вологодской губ. (Тен., № 339, л. 32, корр. И. Голубев). Или: «(Три клопа положат в гроб покойника и приговорят). Койды гроб, тойды клоп» — Двина, Шенкурский у. (Мансикка, 1912). Или: «Дождавшись приезда кого-нибудь из гостей на серой лошади, „сейчас узять прусаков, уеё равно тараканов (неразборчиво. — О. Т.), не два, а три завязать у лохматик, у витошачку и привязать к фасту той-то лошади: „Прусаки тараканы, идите со мной гости“» — Тимский у. Курской губ. (Шейн, Зам., л. 24). Обряд подкладывания насекомых покойнику часто дает знать о себе косвенно, например в Смоленской губ.: «Возвратясь домой после похорон покойника, говорят: Пускай клопы, тараканы мрут, а нам добрая здароуя» (Добровольский, Сб., ч. 2, с. 31).

Подкладывание насекомых священнику и непосредственный отпос их к соседям являются весьма распространенными средствами борьбы с насекомыми. Священнику бросают клопов в спину, кладут в шапку («поймать трех клопов и, завернув в бумажку, положить в шапку священника, когда он ходит с требами по прихожанам» — Болховский у., Тен., № 895, л. 9, корр. И. Адамов), в карман, под седелку лошади («когда он ездит по сбору, причем приговаривают: „Попы, везите наши клопы!“» — Орловский у., Тен., № 1145, л. 3, корр. А. Михеева), кричат вслед: «Попы, попы, возьмите наши клопы» (Пензенский у., Тен., № 1374, л. 52, корр. Н. Аравийский) и т. п.

В ряде северных и западных русских губерний (губернии Архангельская, Олонецкая, Вологодская, Ярославская, Рязанская, Курская, Орловская, Смоленская) для изведения насекомых

используется ритуал обегания жилища. По всей территории своего бытования он исполняется женщинами (в Могилевской губ. — детьми), причем по преимуществу в обнаженном виде, например: «Баба вечером раздевается донага, садится верхом на кочергу и три раза объезжает вокруг избы, приговаривая параспев: „Хлоп по м..., хлоп вои из избы!“ Затем опять въезжает в избы»⁵ — с. Шатогорское Пинежского у. (Шейп, Зам., л. 19). Иногда нагота заменяется простоволосостью и полурасдетостью исполнительницы обряда, как, например, в Орловском у. и губ., где «когда замашки расцветут, то наберут снопа два, и женщины садятся на снопы верхом, в одних рубахах, волосы распустивши, и погоняют снопы палками» (Тен., № 1077, л. 16, корр. Ф. Костин).

Для объезда используют снопы конопля, кочергу, «кляку», помело. Мотивировка этого обычая отмечена лишь А. Скворцовой в Вытегорском у. Олонецкой губ.: «Женщины, раздевшись в одну сорочку, садятся на кочергу и на утренней заре в Иванов день (24-го июня) три раза объезжают вокруг своей избы с наговором: „Клоп за клопом — все поездом вои из избы в чистое поле, в зеленые луга, а у нас не будьте никогда“. Или: «Женщина < . . . > в одной сорочке на четвереньках бродит по всем углам, где есть клопы, и, направляясь к двери, говорит: „Вот я, раба Божья (свое имя), указываю вам клопам, путь дорогу, идите все поездом по всем путям, по тропинам во чистые поля, во глубокие моря — у нас не живите пикогда“» (Тен., № 835, л. 25).

Объезд жилища иногда сочетается с особым диалогическим заговором, который может выступать и в качестве самостоятельного средства от насекомых, например, в Зарайском у. Рязанской губ.: «В заговенье рождественского поста филипповского, после ужина старший в семействе разрезает на маленькие кусочки ломоть черного хлеба и, посыпав солью, подает каждому из членов семейства. Все, перекрестившись съедают свой кусок, после чего встают из-за стола. Тогда две бабы принимаются за ворожбу следующим образом: они распускают волосы и приводят свое платье в беспорядок, и одна из них садится верхом на помело и становится около стола, другая верхом на кочерге выходит на двор, обегает кругом избы и стучится под окном. Оставшаяся в избе идет встречать ее к двери. Входящая спрашивает:

- Вы заговелись?
- Заговелись.
- Чем заговелись?
- Хлебом солью.
- А клопы чем заговелись?
- Клоп клопа съел.

После этих слов баба на кочерге опять бежит вокруг избы, опять стучится в окно и повторяет опять тот же заговор — до трех раз — (Шейп, Зам., л. 12).

Этот заговор в качестве самостоятельного обряда, приурочивающегося ко дню заговения перед каким-либо постом, отмечен в Калужской, Курской и Орловской губ., например в Брянском у.:

«На заговенье <...> стовариваются два человека, один остается в избе, а другой крестьянин выходит на улицу под окно и спрашивает:

- Хозяин заговел?
- Заговел, — говорит ему другой.
- Чем заговел?
- Клопами» (Тен., № 976, л. 3, корр. П. Фомин).

Наиболее типичным приемом изведения тараканов является ритуал их «выведения» или вывезения в лапте (ср. русск. название тараканов *лапотликами*). Одно из наиболее популярных средств борьбы с насекомыми — относ их к соседям — касается в равной мере тараканов и клопов. Клоп в ритуалах рассматриваемого цикла, в целом, очень избирателен. Он легко присоединяется к другим насекомым в любом из названных обрядовых действий. Можно сказать, поэтому, что этот образ в мифологическом отношении нейтрален и обладает в известном смысле нулевой семантикой. Единственный бесспорно соответствующий ему ритуал — ритуал подкладывания (подбрасывания и т. п.) священнику имеет чисто языковую природу: существование его обуславливается паличием в языке рифмы *клоп—ноп* (этот аспект образа воспроизведен, очевидно, Стругацкими в их *кlope Говоруи*). С клопами, как правило, связывается и вербальный обряд в виде диалогического заговора указанного типа.

Способные к активному передвижению по вертикальной оси пространства мухи и блохи, как уже отмечалось, являются посетителями метеорологических функций — с их помощью осуществляется смена времен года. Тем самым они обеспечивают связь социума с природой. Их физическое уничтожение (как, например, в обряде похорои мух) — залог непрерывности движения времени. Характерное же «выведение» и подкладывание бескрылых насекомых ни в коем случае не имеет формы причисления им физического ущерба. С помощью этих действий, по сути дела, достигается лишь перераспределение некоторой константной живой массы между образующими данный социум семьями. Эта движущаяся живая масса, циркулирующая в пределах социума, образует то, что в русских говорах может носить название вод (от глагола *водиться, вестись*).

Понятие «вода» связано главным образом с черными тараканами, падающими (в противоположность рыжим тараканам и клопам) наиболее явным хозяйственным значением⁶. Черные тараканы «водятся к жилью, а если они уходят, то должно что-то случиться — или кто-то умрет или что другое нехорошее» — с. Ловат Хвастовичского р-на Калужской обл. (соб. зап., 1978). Соответственно приметы, связывающиеся с их появлением, выступают, как правило, в своей положительной («к добру»), а не отрицательной разновидности. При этом черные тараканы предсказывают будущее необыкновенно активно. Так, «если хозяйка избы умрет, то черный таракан к двери поползет и собирается около нее кучами» — Карачевский у. Орловской губ. (Тен., № 1020, л. 12 корр. И. Морозов).

Особенно верно черные тараканы предвещают пожар. Повсюду бытует мнение, будто если они «выселяются из дома, это означает, что дому этому угрожает пожар» — Гжатский у. Смоленской губ. (Теп., № 1560, л. 7, корр. А. Кушнеров). Распространен запрет уничтожать черных тараканов, ср. приводимую Добровольским быличку о том, «як мужик багатый таракану спек и жжётся, потём за их большея деньги атдау» (*Добровольский*, Сб., ч. 1, с. 280—282). Запрещение это мотивируется чаще всего тем, что несоблюдение его плохо скажется на скотине: «[Черных] [тараканов] не уничтожают, чтобы велась в доме скотина» — Нижнеломовский у. Пензенской губ. (Теп., № 1373, л. 15, корр. Д. Губерозов). Запрещают, в частности, давить черных тараканов. В крайнем случае им бывает уготована смерть без пролития крови, как, например, в Егорьевском у. Рязанской губ., где полагают, что «черные большие тараканы предвещают богатство. Крестьяне почитают грехом бить их. Если же их разведется много, то их ловят в сосуд с водою» (Теп., № 1436, л. 5, корр. Ф. Кутехов).

Существует обычай прикармливания черных тараканов: «Черных тараканов никакими средствами не истребляют, а нарочно еще кормят, веря, что если они ведутся в доме, то хозяин будет счастливо и богато жить» — Гризовецкий у. Вологодской губ. (Теп., № 211, л. 72, корр. С. Староверов). Причем в праздники им полагается особое угощение: «Черных тараканов должно кормить каждый день — бросать на шесток хлеба; по большим же праздникам им должно класть на шесток тесто, чтобы их развелось как можно более, потому что, чем более черных тараканов, тем лучше будет водиться скотина» — Инсарский у. Пензенской губ. (Теп., № 1285, л. 26—27 корр. Глебовы). «У тараканов в каждом доме есть тараканья матка (таракан ростом с ягненка). Если вывести приговором из дома тараканью матку, то вскоре перемерет вся скотина в том доме» — Тотемский у. Вологодской губ. (Теп., № 339, л. 33, корр. И. Голубев).

При переезде в новый дом было принято, чтобы «хозяева, входя в дом, приписали на обзаведение тараканов» (*Добровольский*, Сб., ч. 3, с. 75); «Черные тараканы являются признаком материального богатства и изобилия, и поэтому их размножению в доме всегда радуются. Когда входят в новый дом, хозяин нарочно приносит в чулке тараканов и распускает их по избе» — Кирсановский у. Тамбовской губ. (*Бондаренко*, 1890, отд. 1, с. 118).

Таким образом, календарные ритуалы изведения насекомых предполагают осуществление некоторой космической метаморфозы насекомых (черные мухи становятся белыми), а соответствующие некалендарные действия имеют своей целью поддержание процесса циркуляции некоторой неизменной животворящей массы внутри социума — когда в том или ином локусе она превышает критическую, ситуация разрешается с помощью обряда, устанавливающего ее нормальный уровень.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ «Знаменитый Агриппа Ноттенгеймский, — писал Н. Заболоцкий в связи со своим стихотворением «Царица мух», — царицей мух называет какую-то таинственную муху, величиной с крупного шмеля, которая «любит садиться на водяное растение, называемое *Fluteau plantagine*», и с помощью которой индусы якобы отыскивают клады на своей родине. «Когда вы будете иметь в своем распоряжении одну из таких мух, — пишет Агриппа, — посадите ее в прозрачный ящик. Ее помещенье надо освежать два раза в день и давать ей растение, на котором ее поймали. Она может жить при таких условиях почти месяц. Чтобы узнать направление скрытых на известной глубине сокровищ, надо, чтобы стояла хорошо установившаяся погода. Тогда, взяв ящик с мухой, отправляйтесь в путь, постоянно осматривая и подмечая ее движения. Когда вы будете находиться над местом, содержащим золото или серебро, муха замахает крыльями, и чем ближе вы будете, тем сильнее будут ее движения. Если в недрах скрыты драгоценные камни, вы заметите содрогания в лапках и усиках. В том же случае, если там находятся лишь неблагородные металлы, как медь, железо, свинец и пр., муха будет ходить спокойно, но чем быстрее, тем ближе к поверхности они находятся». Нечто похожее на это курьезное предание я слышал и в русских деревнях» (*Заболоцкий*, т. 2, с. 377).
- ² Локализация обряда похорон мух на Русском Севере, с которой мы сталкиваемся в «Неведомой, нечистой и крестной силе» Максимова (с. 449), является недоразуме-

нием, объясняемым тем обстоятельством, что обилие относящихся к Вологодской губ. материалов Тенишевского архива способствует возникновению ошибочного мнения, будто Вологодская губ. и есть Русский Север.

- ³ Похороны мух чаще всего приурочиваются ко дню Симеона Столпника (1 сент. ст. ст.), несколько реже к Воздвижению (14 сент. ст. ст.) или Покрову (1 окт. ст. ст.), еще реже к некоторым другим праздникам.
- ⁴ У финнов, для того чтобы не было мух в хлеву, подвешивают именно *помело*, т. е. веник, которым метут печь (Рантасало, 1937, с. 104—106).
- ⁵ Ср. в тексте длинной песни бабьего праздника, празднуемого русскими в первый день Петровского поста в д. Моложка Печорского у. Псковской губ. (к сожалению, в немецком переводе):
Das Weib siebte und beutelte;
Ein Floh biss sie an der vulva,
Das Weib dachte, es sei eine Wanze
Und klatschte auf die vulva mit
der flachen Hand (Лорентс, 1938, с. 269).
- ⁶ В существующих материалах обычно подчеркивается разница между черными и рыжими тараканами. Рыжие тараканы чаще всего называются *прусаками* (а также *шведами* и т. п.) и, судя по всему, осмысляются как чужеземцы в доме, населенном черными тараканами: «Таракан-прусок не имеет (...) никакого символического значения» (...). Для передачи тараканов-прусаков другому относят их в чужой дом и бросают на печь» — Калужский у. (Теп., № 523, л. 9, корр. А. Лебедев).

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Бондаренко*, 1890. — *Бондаренко В. Н.* Очерки Кирсановского уезда, Тамбовской губ. — ЭО, 1890, № 3 (ч. I); 1890, № 4 (ч. II).
- Вальтер*, 1890. — *Вальтер Э. А.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губ., ч. 1. СПб., 1890.
- Джорджевич* — *Ђорђевић Тих. Р.* Природа и верования и предания нашего народа, кн. 1—2. Српски етнографски зборник. Живот и обичај и народни, кн. 32—33. Београд, 1958.

- Дзендзелевский, 1973.*— *Дзендзелевский И. А.* Названия для кузнечика (*Locusta viridissima*) в говорах славянских языков.— Собрание по общеславянскому лингвистическому атласу. Тезисы докладов. Ужгород, 1973.
- Дзендзелевский, 1974.*— *Дзендзелевский И. А.* Названия стрекозы (*Libellula*) в говорах славянских языков.— Собрание по Общеславянскому лингвистическому атласу. Тезисы докладов. Воронеж, 1974.
- Дзендзелевский, 1977.*— *Дзендзелевский И. О.* Из наблюдений над славянской пародной этимологической лексикой.— *Slovansko jezikoslovje. Nahtigalov zbornik ob stoletnici rojstva. Ljubljana, 1977.*
- Добровольский, Сб.*— *Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник, ч. 1—4. СПб., 1891—1903.
- Добровольский, 1901.*— *Добровольский В. Н.* Насекомые и черви в народной жизни.— *ЭО, 1901, № 2.*
- Добровольский, 1894.*— *Добровольский В. Н.* Звукоподражания в народном языке и народной поэзии.— *ЭО, 1894, № 3.*
- Евфимьевич, 1925.*— *Евфимьевич Н.* Культ и народное сельское хозяйство. 1925.— Архив ГО СССР, р. 7, оп. 1, № 115.
- Заболоцкий.*— *Заболоцкий Н.* Избранное. М., 1972, т. 1—2.
- Зеленин, 1927.*— *Zelenin Dm.*— *Russische (ostslavische) Volkskunde.* Berlin u. Leipzig, 1927.
- ККНСХ — Картотека по анкете «Культ и народное сельское хозяйство» (КНСХ).
- КНСХ — Культ и народное сельское хозяйство. Анкета, изданная Антрополого-этнографической станцией Костромского научного общества по изучению местного края. Кострома, 1922—1923.— Архив Этнологической станции Костромского научного общества. Кострома, Ипатьевский монастырь, ОРКФ, № 339.
- Лооритс, 1938.*— *Loorits O.* Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland.— *Operatud eesti seltsi aastaraamat, 1938, 2.* Tartu, 1940.
- Максимов, 1903.*— *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903.
- Мансишка, 1912.*— *Мансишка В.* Заговоры Шенкурского уезда. Живая Старина. 1912, вып. 1.
- Митрофанова, 1968.*— *Митрофанова В. В.* (составит.). Загадки. Л., 1968.
- Минх, 1890.*— *Минх А. Н.* Народные обычаи, суеверия, предрассудки и обряды крестьян Саратовской губернии. Собрания в 1868—1888 годах. СПб., 1890.
- Орел, 1976.*— *Орел В.* О восточно-славянских играх, связанных с культом пчел.— Симиозум по структуре балканского текста. Тезисы докладов. М., 1976.
- ПА — Полесский архив Института славяноведения и балканистики АН СССР.
- Павловский, 1940.*— *Павловский Е. М.* Паразитологические мотивы в художественной литературе и народной мудрости. Л., 1940.
- Рантасало, 1937.*— *Rantasalo A. V.* Der Viestall im Volksaberglauben der Finnen. Helsinki, 1937.
- Романов, Сб.*— *Романов Е.* Белорусский сборник. вып. 8. Быт белоруса. Вильна, 1912.
- Сахаров, 1849.*— *Сахаров И. П.* Сказание русского народа. М., 1849, т. 1—2. Тен — Тенишевский фонд.— Архив Государственного музея этнографии народов СССР, ф. 7, оп. 1.
- Терновская, 1977.*— *Терновская О. А.* Лексика, связанная с обрядами жатвенного цикла (материалы к словарю).— Славянское и балканское языковедение. М.: Наука, 1977.
- Терновская, 1979а.*— *Терновская О. А.* Об одном мифологическом мотиве в русской литературе.— Труды по знаковым системам, вып. 11. Тарту, 1979.
- Терновская, 1979б.*— Белые мухи (две жатвы).— *Balcano — balto — slavica.* Симиозум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы. М., 1979.
- Толстые, 1978.*— *Толстой И. И., Толстая С. М.* К реконструкции древнеславянской духовной культуры (лингво- и этнографический аспект).— Славянское языковедение. VIII Международный съезд славистов. М.: Наука, 1978.
- Топоров, 1975.*— *Топоров В. Н.* К объяснению нескольких славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями.— Славянское и балканское языковедение. М.: Наука, 1975.
- Топоров, 1978.*— *Топоров В. Н.* Балтийские и славянские названия божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в связи с реконструкцией одного из фрагментов основного мифа.— Этнолингвистические балто-славянские контакты в настоящем и прошлом. Предварительные материалы. М., 1978.
- Ушаков, 1895.*— *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великорусов.— *ЭО, 1895, вып. 2—3.*
- Шейн, Зап.*— *Шейн П. В.* Заметки о насекомых (похороны мух, блох и тараканов).— Архив АН СССР, ЛО, ф. 104, оп. 1, № 860.
- Шейн, 1877.*— *Шейн П. В.* Обряд похорон мух.— Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Труды этнографического отделения, кн. 4. М., 1877.
- ЭО — Этнографическое обозрение.

СЮЖЕТ О ЗМЕЕБОРСТВЕ НА МОСТУ В СКАЗКАХ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ И ДРУГИХ НАРОДОВ

Л. Г. Бараг

Характерные для восточнославянского сюжетного репертуара и очень популярные у русских, украинцев, белорусов волшебнико-героические сказки о змееборстве на мосту бытуют и у западнославянских, балканских, балтских народов, а также у целого ряда тюркских, финно-угорских, кавказских народов Советского Союза. Но они не распространены в западной части Европы и в странах Востока. Единственная пемецкая подобная сказка отражает данный сюжет в деформированном виде (*Пленцат*, с. 58—64).

На особенно подробную его разработку восточнославянскими сказочниками обращалось внимание в научной литературе. Так, К. Ранке в монографии о героических сказках другого типа, коснувшись сюжета «Змееборство на мосту», выделил один из восточнославянских его вариантов — «Буря-богатырь Иван Коровий сын» сборника Афанасьева как примечательный своей яркостью и целостностью¹. Польский сказковед Ю. Кшижановский полагал, что редкие и фрагментарные польские варианты этой сказки восходят непосредственно к фольклору восточных славян². Аргументируя его мнение путем сопоставления некоторых эпизодов польских и украинских сказок о змееборце Сучевиче, Е. Капелусь пришла к утверждению, что здесь имеем дело не с единственным вариантом, находящимся в зависимости от чужого образа, но с группой рассказов, связанных с восточнославянской формой сказки, типичной для русской территории³. О замечательном многообразии и вместе с тем общности восточнославянских сказок данного типа говорит характеристика их героя, данная в монографии Н. В. Новикова⁴.

Сравнительно детальное рассмотрение сюжетной, образной и стилистической структуры восточнославянских и других сказок данного типа должно прояснить их межэтнические связи и местное своеобразие.

В восточнославянских фольклорных сборниках насчитывается ныне 79 текстов сказок о змееборстве на мосту. Из них русских — 36, украинских — 26, белорусских — 17⁵. По неполным данным международного указателя сюжетов АТ русских сказок типа 300А опубликовано 29, финских — 2, ливских — 2, литовских — 7, чешских — 4⁶. Ссылаясь на упомянутую монографию К. Ранке, но не приводя конкретных данных, С. Томпсон указал, что

такие сказки встречаются и в немецком, румынском, латышском, эстонском, белорусском, украинском, мансийском (вогульском), татарском, чувашском и венгерском материале⁷. Известны в настоящее время еще варианты данного сюжетного типа, в том числе и неполные: словацкие (5), польские (4), грузинские (8), осетинские (2), башкирские (6), марийские (3) и мордовские (2)⁸.

Основной тип сюжета, обозначенный в указателе АТ номером 300А, представлен в опубликованном русском материале 27-ю, в украинском — 17-ю и в белорусском — 14-ю вариантами. Схема развития действия такая: чудесно родившиеся от съеденной рыбы у царицы (барыни), служанки и собаки (коровы, кобылы, кошки) сыновья отправляются в путь; третий из них, самый сильный, три ночи сражается на мосту со змеями (сначала с трехговым, потом с обладающими множеством голов) в то время, когда братья спят, и побеждает; он подслушивает разговор жен (дочерей) убитых змеев, расстраивает колдовские козни, спасает от них братьев, укрывается от преследования матери змеев в кузнице и с помощью кузнецов губит змеиху. Далее не всегда следует эпизод встречи героя с чудесным старичком: тот побеждает его в состязании, отнимает коня, в которого перековали змеиху кузнецы, и посылает богатыря в дальний край добыть красавицу-невесту (переход к другому сюжету — «Чудесные помощники-сваты», АТ 513А).

В особую разновидность сюжета о змееборстве на мосту выделены под № 300А * в указателях АТ, латышском Арайса и Медне, а также в сравнительном Восточнославянском Указателе сказки о добывании и возвращении людям похищенных змеем (змеями) солнца, луны, звезд или ключа от солнца, «щита лощана, что ночью вместо солнца светит», золотой шубы и серебряной короны для царя, «солнечного креста», солнца для освещения построенного нового храма⁹. Герой выполняет поручение, победив трех змеев. Обычно у третьего из них небесные светила (или чудесный предмет) находит в кармане (либо в шкатулках, либо в подземном царстве). В большинстве сказок, представляющих эту разновидность сюжета о змееборстве на мосту, нет вводного эпизода чудесного рождения, герой является крестьянским сыном. С. Томпсон под № 300А * учел только румынские тексты — 56 (в основном архивные). Фактически же подобные сказки о добывании героем похищенных небесных светил имеются в числе тех, которые отнесены в указателе АТ к типу 300А. В русских сборниках есть 7, в украинских — 5 и в белорусских — 3 варианта типа 300А *. Встречается он и в литовских сборниках, но не столь часто, как тип 300А. Только два архивных текста значатся под № 300А * в латышском указателе Арайса и Медне, а под № 300А там отмечено 7 опубликованных и 25 архивных латышских текстов. В чувашских сборниках есть две сказки типа 300А * (Чувашские сказки, 1937, с. 27—40). В румынском, венгерском и словацком материале второй тип численно преобладает над первым. Примечательно поэтому, что из пяти опубликованных

украинских сказок типа 300А * три записаны в Восточной Словакии на пограничье с Венгрией (ЕЗ IV, № 8, 10; Чамбел, № 225).

В сравнительный восточнославянский указатель введен особый номер — 300А **, которым выделены сказки о добывании чудесного копя (герой выполняет эту задачу, победив трех змеев на мосту; вступительного эпизода чудесного рождения, как и в сказках типа 300А *, обычно нет). Русских вариантов опубликовано два (Афанасьев, № 138; Померанцева, № 5), украинских — четыре (Рудченко, II, № 23; Кравченко, № 130; Сухобрус — Юзвенко, с. 188—197; Пушкик, с. 55—59). Эта разновидность сюжета о змееборстве на мосту встречается и в словацком материале (Мигел, с. 97—101 — Поливка, с. 101—102).

Во всех полных разновидностях данного сюжета имеются следующие части, в составе которых он сформировался как относительно законченный в древности, возможно не одновременно: 1) Герой и его спутники в пути. 2) Бой на мосту. 3) Разрушение чародейских козней. 4) Спасение в кузнице и расправа со змеей. Поскольку первые три части наиболее тесно связаны между собою и поскольку в восточнославянском фольклорном материале встречаются самостоятельные легендарные рассказы о чудесной кузнице и о расправе укрывшегося там змееборца с чудовищем при помощи кузнеца (о таких рассказах речь пойдет ниже), не исключена возможность того, что четвертая часть явилась ранним добавлением к предыдущему повествованию.

Известный нам сказочный материал, ограниченный записями лишь последних ста тридцати лет, не дает возможности точно установить последовательную цепь добавлений к древнему сюжету под влиянием главным образом других сказок: такие добавления могли происходить в течение нескольких столетий на разных этнических территориях бытования сюжета. Вряд ли, однако, относится к первоначальным его элементам характерный для основной разновидности — АТ 300А — вступительный эпизод чудесного рождения богатырей от съеденной госпожой, служанкой, собакой, лошадью чудесной рыбы. Он нередко встречается и в сказках типа 303 — «Два брата», очень давно получивших мировую известность, и мог перейти оттуда в сюжет о змееборстве на мосту. Звеню, соединяющим сюжет о змееборстве на мосту с сюжетом о чудесных помощниках-сватах (АТ 513А) в тех вариантах, где эти сюжеты контаминируются, является эпизод столкновения героя-змееборца с демоическим старичком. Данный эпизод мог сформироваться под влиянием других сказок, в которых действует подобный персонаж. Контаминация двух разных сюжетов, получившая распространение на всей территории бытования сказок о змееборстве на мосту, настолько неорганична, что можно предполагать относительно позднее ее происхождение.

Об относительно позднем времени возникновения разновидностей сюжета о змееборстве на мосту (300А *, 300А **) путем развития в них мотивов других сказок говорит неустойчивость их сюжетных особенностей, напоминающих такие разные сказки.

Поиски богатырем похищенного змеем солнца или солнечного коня напоминают сказки о путешествии к солнцу (тип 460В) и о волшебном коне (тип 531), например повествующие о том, как дарь послал героя к солнцу узнать, почему оно скрывалось три дня, три часа и три минуты (Смирнов, № 321). Имеется сюжетная близость между сказками о добывании богатырем похищенного солнца (АТ 300А *) и сказкой, уточненной в сравнительном Восточнославянском Указателе сюжетов под особым номером — 300 **: на одной из трех голов змея горит звезда, она сжигает войско; отважный и находчивый герой снимает эту звезду (Тумилевич, № 10).

Среди записей последних десятилетий встречаются варианты этого сюжета, в которых явственно проявляется процесс затухания устной сказочной традиции. К таким неполным вариантам относится, например, белорусская сказка «Суччы сын» сборника «Чарадзейныя казкі» (ч. 1, № 5). Здесь опущены существенные звенья традиционного сюжета, нарушена логика развития действия и образов: жена убитого змея, преследующая богатыря, превращается под ударами огромного молота во всевозможных зверей, «платом перевернулась на жапчыну, так стала красіва, што на усім свеце не было, і яны с Суччым сынам пажаніліся».

Если в восточнославянском опубликованном материале абсолютно преобладают полные, традиционно разработанные варианты, то в фольклоре других народов чаще встречаются сказки, в которых сюжет о змееборстве на мосту получил отражение лишь в виде эпизода. Например, в венгерской сказке сборника А. Ковач «Kalotaszegi Nermesek» (Budapest, 1943, № 94) отразился лишь один из эпизодов данного сюжета — заколдованные яблоны, источник, тенистые деревья — в сложной сюжетной контаминации: АТ 751 + 454В + 554 + 222В + 317 + 408 + отчасти 300А. В башкирской сказке «Караса-батыр» (Эккиттер, III, 1978, № 16 — АТ 301; «Три царства» + АТ 513, «Чудесные помощники-сваты») герой подкидывает чудовищного противника, жамлауза, у моста и сражается там с ним. В башкирской сказке того же тома — «Волчий сын Сынтимир — пехлеван» (№ 22 — АТ 650А, «Южный силач» + 301 + 300, «Победитель змея») влияние сюжета о змееборстве на мосту сказалось лишь в таких эпизодах: богатыри бросают далеко вперед свои топоры; топор Сынтимира, сильнейшего из них, падает очень далеко, и, дойдя до того места, они останавливаются на почлег. В осетинской сказке «Дзамбулат» (Бязиров, № 11 — отчасти тип 300А ** и 301, «Три царства») мотивы международного сюжета о бое на мосту и добывании коня у великана, не получая последовательного развития, заслоняются подробностями в духе местных преданий о набеге: герой отнимает у великана отцовского коня, когда-то похищенного, и пригоняет домой скот побежденного врага.

Е. Б. Вирсаладзе, исследуя мотивы партского эпоса в грузинском фольклоре, пришла к общему выводу, что наличие некоторых эпизодов эпического сказания в фольклоре соседних народов

является результатом позднейших заимствований¹⁰. Закономерность эта проявляется в разных повествовательных жанрах устного творчества, и в частности в содержащих лишь отдельные мотивы сюжета о змеборстве на мосту сказках соседних с восточными славянами народов.

Чаще всего в восточнославянских сказках чудесно рожденный богатырь-змеборец — сын собаки, и его называют Иваном (Василием) или просто Сукиным, Сучкиным, Сучениковым сыном, Сучьим рождением, Сучкиным сыном Золотые пуговки, Таратуркой Собачьим сыном, Медвежьим ушком — Сучкиным сыном, Сученком, Сучевичем, Сукевичем, Сучицем Сучкирем, Сучкирем Янком, Сучкирем Яношом, Сукой Яношом. В польских сказках, как и во многих украинских и белорусских, он называется Сучицем, Сукевичем, Сукичем. Судичем (искаженное «Сучич») именуется герой-змеборец в одной опубликованной чешской сказке (Prikryl, 1895, s. 228). В ряде чешских и словацких сказок, как и в украинских закарпатских, он именуется Сучкирем, Сучкирем Яношом. Для фольклорного материала всех народов, у которых сюжет о змеборстве на мосту более или менее распространен, за исключением балканского материала, характерны сказки о змеборце — собачьем сыне. Румыльские и венгерские относятся в основном к особой разновидности этого сюжета — АТ 300А*, и их герой не происходит от животного.

В целом ряде восточнославянских сказок типа 300А герой — сын лошади или коровы, и его называют Иваном Кобыльим, Кобыльничковым, Кобылячим сыном, Иваном Кобыльничковым, Иваном Коровьим, Быковым сыном, Иваном Быковым, Иваном Быковичем, Иваном Воловичем, Волом Воловичем, Бурзой Воловичем. Сыном собаки, лошади или коровы является богатырь-змеборец и в сказках неславянских народов СССР — литовских, латышских, эстонских, чувашских, мордовских, мансийских и др. Сын лошади или коровы не фигурирует в качестве героя подобных западнославянских сказок. Герой русской сказки сборника Худякова (№ 6) — Иван Кошкин сын. Герой пемецкой сказки, относящейся к сюжету о змеборстве на мосту, тоже сын кошки, но он принц Кот (*Шленцат*, с. 58—64).

Нередко же героем таких восточнославянских сказок (чаще всего белорусских и украинских) является младший из трех братьев, слывший дурнем, «запечник» — Иван Запечкин, Иван Попялов, Васька Попялышка, просто Попялышка, Кошбуры Попелюх. В подобных украинских закарпатских и словацких, чешских сказках герой иногда именуется Попельвареком, Попельваром, Попельчиком, Пецучином (Pecucin — чешск.). Но если в белорусской сказке сборника Афанасьева «Иван Попялов» герой получил такое «прозвание», потому что двенадцать лет пролежал в пепле и, «як стряхнувся, дак из яго злетело шесть пудов попялу», то Попельчик словацкой сказки сборника Добшиньского получил такое прозвище по совсем другой причине: его матерью была «попелька» (popelka), т. е. истопница. В неко-

торых русских и белорусских вариантах герой-змеборец имеет прозвище Запечный Искр, Искорка парубок — Девичий сын, Искорка.

Только в восточнославянских сказках, представляющих разновидности этого сюжета 300А* и 300А**, главную роль часто играет бедняк Вдовин или Мужичий сын, иногда отчаянный пьяница (Данилка Легкая детинка, Горький пьяница, Стефан Пьяничка). В некоторых таких белорусских сказках герой именуется Иваном Дараганом, поповичем Ясатом, Сафатом, Коцкуфитом, а также, в одной закарпатской украинской сказке о возвращении людям похищенных небесных светил, — Янком Сучкарем.

Таким образом, все основные варианты происхождения героя сказок типа 300А, 300А*, 300А**, связанные с его именем или прозвищем, которые встречаются в международном сказочном материале, имеются в восточнославянских сказках. Восточнославянские сказки отличаются в данном отношении самым большим многообразием.

В восточнославянских сказках о змеборстве особенно значительно подчеркиваются богатырские черты облика героя, его необычайная, сверхестественная сила. Фантастически быстро происходит возмужание новорожденных сказочных богатырей: «Через семнадцать часов доспелись они великаны — три аршина вышины, полтора аршина толщины» (*Живая старина*, 1912, II—IV, с. 365—386); «Выросли за восемнадцать часов, як за восемнадцать год» (*Чубинский*, II, № 69); «Через три гады стал уже вялікім і падзелалісь сільным багатырам» (*Ромашов*, III, № 15, с. 110—120). Подобным же образом повествуется о поворожденных героях в балтских сказках о змеборстве на мосту. Например, в литовской сказке герой в пять лет уже вырывает с корнями деревья (*Бем — Спех*, № 1). Богатыри-малолетки восточнославянских сказок напоминают былинных богатырей-малолеток. «Сильномогучий» сказочный змеборец «кричит богатырским голосом», «свистит богатырским посвистом», «спит богатырским сном» (победив змея, «спит три дня и три ночи» — Соколовы, № 37), ест тоже по-богатырски: в украинской сказке собрания Иозефа Шнайдера говорится, что змеборец съедал по целому волю и кашу, сваренную из целого мешка кукурузы (Lud, XIII, Lwow, 1907, s. 212—215). Гиперболизм свойствен изображению малейших поступков такого героя: «Спял с левой ноги сапог, кинул в избушку — половину ее долой спес... Как махнул поварешкой, так половину войска и положил» (Афанасьев, № 136); «Він одною рукою дуба як схватит, нагнув аж до землі, потом пустил» (*Сухобрус — Юзвенко*, с. 188—194).

Наиболее характерными проявлениями богатырской силы в сказках данного сюжетного типа являются следующие эпизоды, традиционные для восточнославянского сказочного эпоса и отличающиеся нередко детальной разработкой и красочностью: троекратное испытание героем прочности выкованных для него

огромных булав (палки и др.); испытание крепости коней и добывание могучего коня, находящегося в глубоком погребе; проба сил героем и его братьями (например, бросание ввысь булав) — решают, кому быть старшим; выдувание героем и змеем многоверстных токов — медного (чугунного), серебряного, золотого — перед поединком; схватка героя со змеем, когда противники вгоняют друг друга в землю по колено, по пояс, по шею и один из них просит отдыха, обычно во время третьего боя с самым сильным змеем. Перечисленные эпизоды встречаются и в некоторых относящихся к данному сюжету сказках славянских народов СССР — например, в эстонской, мордовских, мансийской и в марийской¹¹. Но характерны они лишь для восточнославянских сказок.

Формулы просьбы об отдыхе в восточнославянских сказках варьируются: «Короли дрались да отдых давали, а нам с тобой не диво...» (*Чернышев*, № 2); «Дай мне отдохнуть хоть три часа. — Не дам ли минуты...» (*Смирнов*, № 150); «У тебе батька був? — Був. — А косарив водыв? — Водыв. — Спочываты давал? — Да вал. — Давай же и мы спочынем» (*Манжура*, с. 24—26). В белорусской сказке Сучий сын во время боя, задумав позвать на помощь своего богатырского коня, предлагает змею: «Атдыхнем, разрашы мне тры разы свіснуць. — А па што? — гаварыць змей. — Каб чэрці па маю душу скарэй ляцалі» (Чарадзейныя казкі, ч. 1, № 5). Подобным же образом добывается согласия сражающегося с ним чудовища на передышку Ивашка Белая рубашка (*Садовников*, № 1), «Змей, ох брат лютый змей! Дай мне с родными распрощиться! Приостановимся малость!» Змей дает себя обмануть, и Ивашка пользуется передышкой, чтобы разбудить братьев, спящих в доме: спимает сапог и бросает в дом.

Сказочный змееборец во время боя иногда ловко отвлекает внимание противника: «Паглядзі, — говорит Сучич, — вун жонка і дзецей ды сквырці!» — Змеем оборачивается, и богатырь рубит ему голову (*Романов III*, № 15, с. 110—120). Этот мотив известен по древним преданиям восточнославянских народов и по былинам, оттуда мог перейти в сказки. В украинском предании о поединке маленького солдата с турецким великаном (напоминает сюжет о Кожемяке) солдат прибегает к уловке, подобно Сучицу. Когда великан обозвал его гнидой, солдатик отвечает: «Воно-то так, та зачем же ты протів такой гниды та цілий повк ведеш? — А де він той повк? — грякнув богатырь. — Та он позаді тебе. — А той богатырь здуру та й обернись, а солдат — чирк! тай зняв ему голову»¹².

Со столь разнообразными проявлениями находчивости героя-змееборца, как в восточнославянских сказках, мы, однако, не встретимся в других жанрах фольклора восточных славян.

Такой герой отличается мужицким обликом. Он сражается с многоглавыми змеями чаще всего булавой, а нередко по-простецки — дубиной (Матер. по фольклору. ВГПИ IV. Казань, 1928, № 21), снятой с головы шапкой (*Никифоров*, № 66), вырванной железной балкой (Белорусские народные сказки, с. 162—174).

Подобным образом побеждают и змееборцы в сказках некоторых неславянских народов СССР. В мансийской сказке герой, сражаясь со змеем на мосту, убивает его кулаком (*Каннисто*, № 8).

Традиционный для восточнославянских сказок о змееборстве на мосту эпизод бросания сапога тоже генетически связан с древними преданиями древней Руси. Одно из таких преданий — о богатыре Чоботке, который во время сражения спял сапог (чобот) и побил им вражеское войско, — слышал в Киеве XVI в. и передавал в своем путевом дневнике имперский посол Эрих Лясота¹³. Отшлифовалась в сказках трех восточнославянских народов стилистическая формула: «Взяв шапку з головы и кинув у гору, взяв чобіт скинув и кинув у гору. Бачыць Сучченко, що плохо, скинув други чобіт з погі, кинув у гору» (*Чубинский II*, № 69). Богатырь сначала бросает в хижину левый сапог и сбивает с нее конек, потом сапог с правой поги и сшибает «полок» и, наконец, «снимает со своей буйной головы богатырскую шляпу» и бросает в простенок — «простенок крепко покачнулся и врось покатился» (*Садовников*, № 1). Богатырь «с левой ноги сапог зьдев, як фукніть у етый дом... — увесь дом звьротів...» (*Романов IV*, № 29). В некоторых вариантах Сучий сын бросает сапог в ворота железные (Соколовы, № 112), «в ворота, где конь его рвался во дворе» (*Иваницкий*, № 4). Такую же разработку, как в русских, получил эпизод бросания богатырского сапога (сапог, шапки) в сказках ряда народов СССР¹⁴.

К характерным, встречающимся особенно часто в севернорусских вариантах мотивам восточнославянских сказок о змееборстве на мосту относится эпизод участия богатырского коня героя в его боевой схватке с третьим, самым могучим многоглавым змеем у моста. «В то время ворота растворились, конь выбежал воп, упал на чудовище и начал давить его. Когда чудовище начнет управляться с конем, то нападает на него Сучье рождение» (*Иваницкий*, № 4). Конь, сорвавшись с привязи, прибегает к мосту в самый решительный момент боя и ошеломляет змея (*Корзнев I*, № 13). «Буря-богатырь взял обломок палицы пустил в конюшню, где два жеребца стояли, и выломил из конюшни дверь; жеребцы прибежали на мост и вышибли змея из седля» (*Афанасьев*, № 136). В белорусской сказке сборника «Чарадзейныя казкі» (1, № 5), когда Сучий сын первый раз свиснул, «конь трое дзвярэй прабів, як свіснув яшчэ і яшчэ раз, — конь прабіў дзв'яццаць дзвярэй... Трэці раз як свісне, конь астація дзверы прабіў, капытам змею тры галавы зняв, выратаваў Суччаго сына з зямлі» (Чарадзейныя казкі, 1, № 5). Марко Сучченко велит братьям, как только они увидят на оставленной им рукавичке кровь, выпустить его коня, и конь выручает в бою своего хозяина (*Манжура*, с. 24—26). В другой сказке сборника Манжуры (с. 23—24) и в иных украинских вариантах (*Новосельский*, 254—274 и Сухобрус—Юзвенко, с. 188—197) конь, вырвавшийся из запертой конюшни, тоже помогает герою одолеть чудовищного врага, решает исход боя.

Эпизод босвой помощи коня богатырю-змеборцу встречается в сказках неславянских народов СССР, явно заимствованных из русского фольклора, — например, в марийской сказке «Омельян Сучкин сын» (*Четкарев*, № 17). Для жанра богатырских сказок, особенности которого ярко выражены в восточнославянских вариантах сюжета о змеборстве на мосту, вообще характерна активная роль богатырского коня как верного помощника и нередко спасителя героя. Такую же роль играет конь и в героическом эпосе. Поскольку названный сказочный эпизод имеет параллели в былинах, его истоки восходят, возможно, к эпической поэзии.

Не конь, а ворон (или ворона) помогает герою одолеть в бою на мосту змея в западных вариантах сюжета — румынских, венгерских, чешских, словацких, а также в некоторых украинских, записанных в Закарпатье и в Галиции (ЕЗ IV, № 8; *Драгоманов*, с. 262—267): и змей, и змеборец обращаются к воропу за помощью, ворон приносит в клюве пенного воды изнемогающему от жажды герою, и тогда тот паносит чудовищу смертельный удар. В одной украинской закарпатской сказке, недавно опубликованной, герой во время боя просит прилетевшего черного ворона разбудить спящих в доме братьев, и ворон выполняет его просьбу: разбивает клювом окно дома, братья пробуждаются, прибегают на мост (*Пушик*, с. 55—59).

Своеобразно развивается мотив помощи вороны герою-змеборцу в белорусской сказке о змеборстве на мосту, записанной нами в Гродненской области: герою, заточенному отцом убитых змеев в башню, ворона приносит перо; подпалив перо, змеборец вызывает к себе волшебных коней — золотой конь вызволяет его (*Бараг*, № 3).

Существенной особенностью данного сюжета, всех его разновидностей является, что змеборство происходит на мосту. Вместе с тем во многих восточнославянских сказках данного типа герой и его спутники решают остановиться на ночлег там, где найдут брошенные ими вдаль богатырские булавы (палицы); дальше всех бросает свою булаву герой-змеборец: он находит свою булаву на мосту, у которого располагается на ночлег вместе со своими товарищами (братьями). В связи с этим примечательна такая подробность быта древней Руси: мост через реку Волхов в Новгороде был обычным местом поединков, кулачных боевых схваток. О побоищах на мосту повествуется в былине о Василии Буслаеве. Известно, что на том мосту висела огромная «палица Перупа» — мифологического громовника-змеборца, служившая очень долго после крещения Руси предметом почитания¹⁵. В Новгородской летописи приводится предание о том, что сам Перун, когда его низвергли в реку Волхов, кинул свою богатырскую палицу на мост¹⁶. Примечательно и то, что в одной из белорусских сказок на другой сюжет о змеборстве — «Катигорошек» (АТ 312Д), специфичный для восточнославянского репертуара богатырь сражается со змеем булавой, которую нашел на мосту¹⁷.

Герой сказок о змеборстве на мосту, обернувшись котом или петухом, мышкой, голубем, мухой, подслушивает разговор врагов. Братья признают его «великим мудератором» т. е. мудрецом, чудесником (*Гиряк*, 63). Он много знает (ЕЗ IV, № 8), удивительно проникновенен (*Левченко*, № 477). Его сила и ум служат на пользу людям. Так, он приходит на помощь бедной вдове — чинит крышу ее хаты (*Сухобрис—Юзвенко*, с. 188—194). Богатырь белорусской сказки, который заметно напоминает эпического змеборца, говорит отцу и матери: «Мяне вы не удзержыце, мяне людзі даўно ждудзь» (*Афанасьев*, № 134, тип 300А*). В другой белорусской сказке люди славят богатыря Вдовина сына за то, что он возвратил им похищенные у них змеем солнце, луну и звезды, и молят бога помочь во всех делах его (*Романов III*, № 16, с. 120—133). Этот эпизод имеет соответствие в румынской одноптийной сказке: «Обрадовались люди, когда снова увидели солнышко и луну на небе, и стали славить бога за то, что дал он Греучапу такую силу великую» (Румынские сказки, № 1). Трактовка образа богатыря-осилка как народного заступника и избавителя особенно характерна для белорусских легенд, преданий и сказок на разные сюжеты¹⁸. Сила и мудрость сказочного Сукиного, Кобылина или Коровьего сына не отделимы от мужицкого его характера. «И хоть тот был от вола, — отмечает сказочник, — но был мужик, и он был всех сильнсе» (*Коргуев II*, с. 509—521).

Значительное жизненное отражение получили в восточнославянских сказках о змеборстве на мосту, не записывавшихся ранее середины прошлого века, классовые противоречия, которые не могли проявляться в древнейшую эпоху формирования мифологического в своей основе сюжета. Судя по тому, как цельно сочетается в данных сказках социальная направленность со всем их содержанием и пафосом, надо полагать, что не только в недавнее время, а на протяжении длительного исторического периода они играли своеобразную активную роль в общественном быту патриархальной восточнославянской деревни. Народные настроения, чаяния находили в сказках непосредственный отклик.

«Низкое» происхождение героя восточнославянской сказки о змеборстве на мосту, превосходящего своих спутников, названных братьев, силой, храбростью и умом, бывает вместе с тем связано с его социальным противопоставлением им. Коровьему сыну, доказавшему в состязании с Иваном-царевичем и Иваном Девкиным сыном свое право быть над ними старшим, царевич высокомерно противится: «Как так! Коровий сын, а хочет быть старшим!» (*Афанасьев*, № 136). Богатырь Сукевич после победы над змеями отсылает названных братьев домой, говоря: «Твоя мати царица, а твоя мати кухарка, а моя — сучка. Я пойду собі в світ» (*Мошиньская*, № 10). Социальное неравенство вполне осознает Вдовин сын, спутникам он насмешливо говорит: «Ваша ж колена усеткі ня мужыцкае, ето ты ж царскі сын, а ты купецкі сын, а я, як мужык, — пайду вам вады падам».

Как к представителю господствующего класса относится он к многоглавому змею, предлагая ему перед боем выдуть чистый ток: «Як я мужык, дак мне посмецься (испачкаться) будет ладно, а як ты нячысты дух.., у тебе адзежа далікатная, дак тебе каб було чыста харашо прайці!» (Романов III, № 16, с. 120—133).

Ироническое отношение к представителям господствующих классов, с которыми сталкивается демократический герой-змееборец, иногда выражается непосредственно рассказчиком: «Перелетіла рукавичка через мур, через чавунову браму, через стіпу, тай старшому королевичови ніс відбила» (Левченко, № 477). Очень остро антагонизм проявляется во взаимоотношениях Ивана Мужичьего сына с его спутниками «панской крови» и с царем, посланным добывать у змея чудесного копья: «З вами толькі марока, ще панскої крові», — говорит Мужичий сын своим недостойным спутникам. Когда же царь намеревается отнять у него красавицу-невесту, полагая, что «вона може быть за жінку толькі богатырєви панскої крові», Мужичий сын дает внушительный отпор: «Як замахнешься сваєю палкой, то аж всі дерева пригнулись, а царски дворець аж затрясся. Ну тоді царь злякався та вже и п слова» (Сухобрус — Юзвенко, с. 188—197).

Стены и решетки королевской тюрьмы ничем посаженному в крепость Буре — богатырю Ивану Коровьему сыну: «Мне ваши стены — не стены, и решетки — не решетки — всё кулаком расшибу!» — угрожает он королю (Афанасьев, № 136). Совсем печально завершается конфликт с обездоленным Таратуроком Сучьим сыном для его названного брата царского сына Василия, который, став царем, призвал себе на помощь других царей. «Ну, Таратурак у гэтым дзеле не рабець, на сваю сілу багатырскую надежу мець и на свой запас багатырскі: адсек Васілію Васільєвічу главу і стаў яго царствам павеліваць. А Івана Кухаркіна сына узяв к сабе у палаты» (Романов VI, № 29, с. 262—276).

Традиционным для восточнославянских богатырских сказок разных типов, и в частности для типа 300А* — А**, стал такой эпизод: богатырь отказывается от приглашения царя явиться во дворец и гордо требует, чтобы сам царь пожаловал к нему, бедняку: «Як йому треба, то нехай сам до мене прийде» (Рудченко II, № 23); «Колі царєві треба, хай іде до мене» (Пушк, с. 55—59). При этом оттеняется социальный контраст между царем и демократическим героем: «Зібрався цар і з войском іде до села. Привел його до хатини з одним ві концем» (Пушк, там же). Или в русских сказках того же типа: «Царь поехал этого Данилку искать, а он сидит на шесточке и без порток» (Соколовы, № 112); «Сучье рождение посылает старому царю письмо и требует его в гости. Царь немедленно является» (Иваницкий, № 4). В других вариантах сказок типа 300А* повествуется о малолетнем сыне бедного мужика или вдовы, обещавшем, когда подрастет, победить чудовищного змея и добыть похищенные небесные светила (сокровища), если его будут кормить, как царского или купеческого сына. Его хорошо кормят, и он сдерживает свое слово¹⁹.

Весьма своеобразное развитие, напоминающее бытовые сказки о мужике и барине, получают социальные мотивы в русской сказке о змеборстве «Курского сборника» 1903 г. (IV, ч. 3, № 1, отчасти тип 300А): герой нанимается в батраки к помещику, в имении которого водятся змеи, и побеждает их к удивлению хозяина, неприязненно относящегося к батраку.

Социальные мотивы не чужды и некоторым западным вариантам, — например, чешской сказке сборника Тилле (№ 12а). В ней главный герой, сын суки, которого ненавидят названные братья (сын королевы и сын кухарки), хотя все трое выглядели они одинакового прекрасными: были златовласыми, имели на груди золотую звездочку. Однако большинство западных вариантов этого сюжета лишено какой-либо классовой заостренности. В венгерской сказке «Три принца, три дракона и старуха с железным посохом» главный герой принц Эмброс является родным сыном короля, как и его спутники-братья, и подчиняется воле отца (Йонес — Кронф, № 38). В словацкой сказке типа 300А** сам король в сопровождении лесного мудреца-отшельника, доброго волшебника, идет в поисках солнечного копья через шесть стран. В седьмой стране они вдвоем караулят у моста, через который проезжает сын ведьмы на похищенном им солнечном коне. Мудрец вступает в единоборство с сыном ведьмы и, победив его, возвращает копь благодарному королю. Тот хочет вознаградить мудреца, но мудрец отказывается от награды и возвращается в свой маленький лесной домик (Михел, с. 97—101). Подобные сказки, по-видимому, не имели широкого устного бытования в среде взрослых, а рассказывались только детям.

Мотивы и образы сказок типа 300А, 300А*, 300А**, получившие самое обстоятельное и последовательное выражение в устной восточнославянской традиции, коренятся в древних мифологических представлениях восточных славян. Эти представления питали различные фольклорные жанры, которые, соприкасаясь друг с другом, взаимодействовали в условиях патриархальной крестьянской жизни²⁰. Живая взаимосвязь обнаруживается между эпизодом расправы Сучица — с помощью могучего кузнеца Кузьмы-Демьяна — со змеей в некоторых записанных на Украине сказках и местными преданиями о происхождении змиевых валов в Поднепровье. А. А. Потембин обратил внимание на то, что соединение воедино мотива спасения богатыря-змееборца в кузнице и мотива пахоты на змее замечательно характерно для древних мифических представлений, преданий восточных славян²¹. Войдя в сказочный сюжет о богатыре Сучице, но не испытав еще капризного переоформления, такие предания сохраняют местную приуроченность и объяснительную функцию. Сучицу, который укрывался от преследования в кузнице, Кузьма-Демьян помогает запрячь в двухсотпудовый плуг змея и держит клещами змеиный язык, когда Сучич вспахивает землю. «До моря поехали. Стал змей пить море... И теперь еще есть Змиев вал. А река Стугна высохла, потому что ее тогда выпил змей» (Новосельский, с. 269).

В другой украинской сказке Сучиц «выпахал на змее ров от Днестра до Днепра» (*Руликовский*, № 10, с. 71)²².

Аналогично изображается укрощение змея в русских, украинских и белорусских вариантах сказки о Кожемяке. Никита Кожемяка впрягает змея в трехпудовую соху и проводит борозду от Киева до моря Кавстрийского (*Афанасьев*, № 148). В топонимическом предании об озере Синем Черниговской области змей, впряженный в плуг братьями-кузнецами Кузьмой и Демьяном, вспахивает ров от самого озера, пьет воду и, опившись, лопаётся²³. В предании, записанном в Белоруссии, повествуется, как змей, запряженный в плуг богатырем, вспахал русло реки Западный Буг (журнал «Крывіч», 1923, № 3, с. 3). В Омской области записан рассказ о том, как пахал на змее Илья Муромец (*Василенько В. А.* Сказки, пословицы, загадки. Омск, 1955, с. 173).

В волном и обычном для восточнославянских сказок эпизоде помощи Кузьмы-Демьяна богатырю, — например, в сказке «Марко Сучченко» (*Манжура*, с. 24—26) — мотив запрягания змеем в плуг сочетается с другими мотивами, традиционными и для сказок, и для преданий восточных славян, например: «Двенадцать братьев становятся громовиками-перунами» (*Федеровский* 1, № 419), «Из пепла сожженного богатырем змея возникает всяческая нечисть» (*Чубинский* 1, с. 40). Слиясь воедино, такие мотивы дополняются, обогащаются в сказочном духе: Сучченко мчится на коне под самыми тучами, влетает вместе с конем в кузницу, где работают Кузьма-Демьян с двенадцатью учениками; гигантскими клепками кузнецы схватывают язык змея, которая пролизала чугунную ступу, и вместе с Марком Сучченко запрягают в плуг, вспахивают межу через болота, леса, горы, до моря; змея, опившись лопаётся, из нее выходят гады, жабы, ящерицы, пауки, черти (*Манжура*, с. 24—26).

В ряде восточнославянских сказок змеиха нередко опивается водой из реки после того, как преследуемый ею герой-змееборец бросил ей в пасть мешки с солью или хлеба, коржи, начиненные солью; после этого он укрывается в кузнице. «Видит Иван — соли кули навалены, хватает он зараз десять кулей да пихает змее в рот. Набил он ее по горло солью, она и обожралась. Полетела к Днепру воды напиться, а он в это время прыг к кузнице». (Белорусские народные сказки, с. 162—173; ср.: *Романов* III, № 15, с. 110—133; *Записки*, № 34; *Новосельский*, с. 254—277; *Рокоссовская*, № 10).

Повествования о покровительстве и помощи богатырю-змееборцу мифического (божественного) кузнеца, который выковывает для него плуг, имеют типологическую общность с древнейшими героическими сказаниями, — например, осетинского партского эпоса о небесном кузнеце Курдалагоне, закалившем в своей кузнице главных партских богатырей и выковавшем для партов первое пахотное орудие. Как полагают исследователи, «расцвет нартыады как более или менее законченной эпопеи относится к началу применения железа (конец II — начало I тысячелетия до н. э.)»²⁴.

В большинстве русских и белорусских, в ряде украинских, а также в мансийской (*Каннисто*, № 18) и марийской (*Четкарев*, № 18) сказках о змееборстве на мосту кузнецы, укрывающие героя в кузнице, именуется Кузьмой-Демьяном и фигурируют как одно лицо. Кузница, в которой Кузьма-Демьян трудятся вместе с двенадцатью подручными-молотобойцами, известна также по восточнославянским заговорам: «На морі, на кіяне ляжїть бел камень-латырь. На тым белым камні-латырі стоїть золотая кузня. У той кузнї Кузьма-Демьян...» (*Романов* V, с. 190). В сказке (*Романов* III, № 16, с. 120—133) богатырь после боя на мосту попадает в кузницу, где куют Кузьма-Демьян и Михаил-архангел с двенадцатью молотобойцами. В восточнославянских заговорах, в частности в белорусских, «божьи ковали» Кузьма-Демьян тоже фигурируют иногда рядом с архангелом Михаилом и святыми, истребляющими «нечистую силу»²⁵. В некоторых русских заговорах Кузьма-Демьян, подобно сказочным кузнецам, когда нужно, отворяют и затворяют ворота кузницы (например: *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания, № 196). Змея, преследующая богатыря, в многочисленных белорусских заговорах (например, *Романов* V), именуется Шкурапеей, а в сказке змей, с которым герой сражается на мосту, именуется Шкурапеем (*Добровольский*, № 8, с. 433—444).

В приведенных примерах совпадений текстов сказок и заговоров проявилось, вероятно, влияние заговоров на сказки. Однако в некоторых случаях общность мотивов восточнославянских сказок и заговоров скорее всего объясняется влиянием сказок на заговоры. Так, например, в одном из белорусских заговоров изображается змееборство на калиновом мосту, вероятно под влиянием сказок: «едзіць на каліновым мосту святой Ягор й с копьем, войстрым мечом» (*Романов* V, с. 143). В другом белорусском заговоре так же, как и в сказках, ведьма-змея пролизывает железную ступу, за которой скрывается герой²⁶. Возможно, и здесь проявляется влияние сказок на заговоры, но утверждать это категорически нет оснований, ибо корни разных видов восточнославянского народного творчества сложно сплелись в глубине исторической культурной почвы.

С подробностями, отсутствующими в рассказах о Кузьме-Демьяне и в заговорах, рисуется кузница в восточнославянских сказках о змееборстве на мосту. Стоит кузница на двенадцать верст (*Романов* III, № 15, с. 110—120) или на сем верст (*Добровольский*, № 7, с. 416—433), в кузнице железной двенадцать дверей (*Романов* III, № 16, с. 120—133; *Пушик*, с. 55—59 и др.); ворота в кузнице медные, а подворотня из рыбьей кости, вокруг кузни железный тын (*Романов* VI, № 29, с. 262—276); высота ворот кузницы — десять метров, работают в ней вместе с кузнецом двадцать четыре его товарища и двадцать учеников (*ЕЗ* IV, № 8).

В чешских, словацких, польских, венгерских, румынских и других западных вариантах этого сюжетного типа, в которых герой тоже укрывается от преследования в кузнице, нет устойчи-

вого детального ее изображения. В немецкой сказке, где характерные эпизоды и подробности необычного для немецкого фольклора сюжета преображены почти до неузнаваемости, герой, принц Кот, спасается от матери драконов не в кузнице, а в старинном замке за железными воротами (*Планцат*, с. 64).

Огромным размером кузницы соответствует в восточнославянских сказках исполинская мощь работающего там кузнеца. Пятидесятипудовым молотом кует Кузьма-Демьян в красноярской сказке (*Записки* № 34). Пятидесятипудовыми клещами схватывает язык змеихи, пятидесятипудовым молотом бьет ее Кузьма-Демьян (*Романов* III, № 15, с. 110—120). Подобным образом изображается иногда расправа кузнеца и в сказках соседних с восточными славянами народов: например, в литовской сказке безымянный кузнец убивает пролизавшую стену кузницы змеиху пятидесятипудовым молотом (*Лескин — Бругман*, № 15).

В целом ряде восточнославянских сказок мать змеев гонится за героем, приняв облик гигантской свиньи или коровы. Кузьма-Демьян и ученики-молотобойцы бьют чудовище молотами, перековывают в кобылу, дарят ее герою и предлагают ему объехать на кобыле вокруг света или вокруг кузницы, держа в руке зажженный пучок льна или конопли: он должен вернуться обратно до того, как лен или конопля сгорят. Удастся это после двух напрасных попыток, когда битая богатырем кобыла покорилась его воле (*Записки*, № 34; *Чернышев*, № 2; *ЕЗ*, IV, № 8; *Романов* III, № 15, 16, с. 110—133; ср.: *Соколовы*, № 37, *Каништо*, № 18). Наиболее обстоятельно эти эпизоды разработаны в украинских и белорусских сказках. Больше того, богатырь после расправы со змеихой целый год сам овладевает кузнечным ремеслом, работая в кузнице, и сам «зробив такого коня на железных срубях, що вступит — одну мелию! що вскочит — то две мели» (*Левченко*, № 477).

В словацкой сказке и в украинской, записанной в Словакии, ведьма-змеиха, брошенная на паковальню, превращается под ударами молотов кузнеца и двенадцати его товарищей в железную свинью, на которой герой-змееборец объезжает весь свет (*Поливка* III, с. 95—96 и с. 100; *Чамбел*, с. 449). В румынской сказке о богатыре Греучану так же, как и в украинской о Марке Сученко (*Манжура*, с. 24—27), кузнец выковывает коня (копей) из груды железа, в которую превратилась под ударами огромного молота мать змеев. Но в сказке о Греучану этот мотив связан с особенными фантастическими подробностями: Земной кузнец, укрывший богатыря в своей кузнице, раскаляет на огне железного человека и засовывает в пасть змеевой матери, пролизавшей языком двенадцать дверей кузницы; из превращенной в груды железа змеихи он выковывает не одного коня, а тройку с коляской, и на ней Греучану едет к Красному царю (Румынские сказки, 1960, № 1).

Наряду с вариантами, в которых спасителем богатыря-змееборца является Кузьма-Демьян, в восточнославянском сказочном материале иногда встречаются, как и в сказочном материале других народов, варианты сюжетного типа 300А, 300А *, 300А **,

повествующие о безымянном кузнице или кузнице, посящем какое-либо имя, иногда тоже легендарное. Так, иногда богатырь то прибегает к кузнецу Соломону, работающему вместе с двенадцатью своими учениками — «сильными богатырями» (*Романов* VI, № 29, с. 271), то находит убежище в кузнице коваля Василя, который рисуется, как и Кузьма-Демьян, исполином-богатырем (Рудченко II, № 23).

Глубокие корни, которые имеет образ Кузьмы-Демьяна (или образы Кузьмы и Демьяна) в древних представлениях и в разных видах традиционного фольклора восточных славян, разумеется не могут служить свидетельством того, что Кузьма-Демьян изначально фигурировал в восточнославянских сказках о змееборстве на мосту как защитник и помощник богатыря. Однако, судя по тому, что он активный персонаж абсолютного большинства таких русских, украинских, белорусских сказок и органично входит в их сюжетную структуру, надо полагать, что он стал традиционным для сказок очень давно. Естественно, что при переходе сказок данного типа из восточнославянской пародной среды в другую сказочный Кузьма-Демьян чаще всего получал не только иное имя, но и творчески трансформировался в образ, отличный от восточнославянского «божьего коваля».

В одной из румынских сказок, где сюжетный тип 300А отражается в виде эпизода, кузнец, покровитель змееборца, имеет имя Марк Арманаш²⁷, а в румынской сказке Греучану-богатырь и его спутники по пути в царство змея, похитившего солнце и луну, прибывают к названному брату своего короля Земному кузнецу. Тот, будучи не только мастером, но и волшебником, находится в таинственных отношениях со змеями и дает путникам советы, а впоследствии укрывает их в своей кузнице (Румынские сказки, 1960, № 1).

В словацкой сказке кузнец оказывается оборотнем (vilkolak), тестем убитых змеев, отнимает у богатыря Попельчика коня и заставляет Попельчика отправиться в неведомый край добыть для него златовласую красавицу, золотую утку с двенадцатью золотыми яйцами и золотую козу²⁸. А в сказке известного украинского сказочника Словакии Михайлы Пустая (*ЕЗ*, IV, № 8) кузнец служит у чертей, драконов и Локтиброды. Сказка Пустая довольно близко напоминает румынскую фантастической трактовкой образа кузнеца: кузнец — родной брат царя, который узнает, что тот работает на трех драконов и Локтибраду из письма, доставленного чертом. Богатырь Япка Сучий сын и его братья, которым царь поручил добыть похищенные небесные светила, павешают кузнеца в далеком краю и передают ему ответное царское письмо. Тот поведал, где находятся похищенные солнце, месяц и звезды. После сражений с драконами-похитителями Япка скрывается в кузнице. Кузнец перековывает змеиху Гипьджи-бабу (Ягу) на кобылу и отдает ее герою.

Иногда не лишена противоречивости, чуждой представлениям о Кузьме-Демьяне, трактовка образа чудесного кузнеца: в них

кузнец тоже играет отчасти отрицательную роль, свойственную обычно отцу змеев-драконов,— отнимает у Сучица коня, заставляет богатыря отправиться сватать для него царевну. На такую трактовку образа кузнеца, общающегося с «нечистой силой», могла оказать воздействие сказочная традиция изображения чародеев и демонических существ.

Во многих восточнославянских и в ряде других, в частности западнославянских и балтских, вариантах сюжета о змеборстве могучим противником героя является демонический уродливый старичок. Нередко это отец или тесть змеев. Змеборец терпит поражение, состязаясь с ним в верховой езде, и старичок отнимает богатрского коня (иногда это перекованная кузнецами в коня старая змеиха, жена старичка). Сбитый с седла маленьким старичком, богатырь оказывается в его власти, вынужден отправиться сватать для него царевну. В некоторых вариантах старичок начинает действовать уже после первого боя на мосту — приплывает на челне и забирает трупы убитых змеев (*Бараг*, № 3). Он именуется в сказках по-разному: змеевым батькой Сатанаилом (*Романов IV*, № 35, с. 335—340), хромым чертом Ерахтой (*Записки*, № 34), бесом (*Соколовы*, № 112), хромым дьяволом (Румынские сказки, № 1), старцем на хромои лошади (*Карнаухова*, № 163), стариком-колдуном (*Коргуев I*, № 13), старым смоком (*Lud*, XIII, 1914, с. 212—214), старым Мурвалюком (*Гиряк*, № 63), Носачом (*Манжура*, с. 24—26), Рукомнятем (ЕЗ IV, № 10), королем Локтибродой (там же, № 8), царем Дородой (*Садовников*, № 1), царем Поянцем (*Романов III*, № 16, с. 120—123), царем Побегаем, дедом Сиволаем (*Романов III*, № 15, с. 118—120), царем Безбочкой (*Рокоссовская*, № 10), царем Иродом (*Кравченко*, № 130; *Сухобрус — Юзвенко*, с. 188—197), Листинном (*Добровольский*, № 7, с. 416—433), Пехтимкой (*Серебренников*, с. 128—131), Кощею (Белорусские народные сказки, с. 162—173). В Пермской сказке (*Зеленин*, № 9) коня у победителя змеев отнимает не уродливый старичок, а сын Яги Ягишны Олешка Коротенькая ножка. Ту же роль играет и племянник змеев, чудесный мальчик (*Померанцева*, № 15).

Эпизод сказки сборника Садовникова, в котором победитель змеев Ивашка Белая рубашка состязается в верховой езде с чудесным старичком царем Дородой (не состоящим в родстве со змеями), Ю. И. Смирнов поставил в один эволюционный ряд с мифическими сказаниями, а также героическими песнями о богатыре, поспорившем, что обгонит солнце (былила о Иване гостином сыне, болгарская песня «Юнак обгоняет солнце») ²⁹.

Между тем традиционное для восточнославянских сказок типа 300А, 300А*, 300А** изображение обголяющего героя старичка, у которого веки падают на щеки, напоминает украинского Вия и образы безобразных врагов богатыря в восточных сказаниях, — например, мангадхаев бурятских и монгольских улигеров. В целом ряде таких восточнославянских сказок падающие веки или

закрывающие совсем глаза длинные ресницы и густые брови сонливого демонического старичка поднимают вилами: это делает девка Антипка (Белорусские народные сказки, с. 162—173), жена старичка (*Серебренников*, с. 128—131), двенадцать могучих богатырей (*Афанасьев*, № 137), семеро силачей: «принесли семеро виллицы и растянули длинные бровищи» (*Коргуев II*, с. 509—521).

В украинской и русской сказках самого героя-змеборца перед его встречей с сонливым демоническим старичком начинает клонить ко сну. Едет верхом и дремлет, чтобы не заснуть, поступает он так, как советовал кузнец, давший ему на прощание шпильку или шило: колет себя (*Чубинский II*, № 69; *Записки*, № 34).

Отшлифовалась в белорусской и украинской устной традиции определенная стилистическая формула изображения демонического персонажа «с одним боком, одним оком, с одной ногою, с одной рукою и половиной головы, половиной бороды» (*Романов III*, № 16, с. 120—133; *Рокоссовская*, № 10). В украинских сказках о змеборстве на мосту встречается яркое гротескное изображение сопливого демонического старичка: «З носа прямо у море соплі течуть, а ніс сажн в двадцять» (*Манжура*, с. 24—26; ср.: *Сухобрус — Юзвенко*, с. 188—187). Пылыми и не столь устойчивыми гротескными чертами наделен старичок-карлик в западных вариантах этого сюжета. Так, в украинской сказке, записанной в Словакии, длиннородый Локтиброта перегоняет героя, мчась верхом на зайце (ЕЗ, IV, № 8). В другой записанной там же украинской сказке отец змеев Рукомнять на груше лежит, на одном листе, другим листом прикрыт и рукой достает за семь миль, схватывает солнце и месяц (ЕЗ, IV, № 10).

Отшлифовалась в сказках восточнославянских народов также формула гиперболического изображения матери змеев: «Стоит свинья, раскинула харю от земли до небеси, не обойти и не объехать» (*Соколовы*, № 37); «Тая баба рот разинула — одна зяпа на зямле, а другая под небеса» (*Романов IV*, № 27, с. 248—254); «Запустила одну губу по пид небесами, другу по землі волоче» (*Манжура*, с. 24—26). Аналогично изображается старая змеиха в литовской сказке (*Лескин — Бругман*, № 15) и в некоторых других сказках неславянских народов СССР. Этот образ имеет соответствие в героическом эпосе народов Востока и Сибири. Напоминает он, в частности, образ матери побежденных чудовищ, пытающейся проглотить богатыря, в эпических сказаниях угорских народов Сибири ³⁰. Иначе, чем в восточнославянских сказках, рисуются черты мстящей богатырю матери чудовищ в западных вариантах сюжета о змеборстве на мосту. В венгерской сказке это женщина с железным носом (*Ионес — Кропф*, № 38), в немецкой — шестиглавая женщина (*Шленцат*, с. 58—64).

Замечательной выразительностью отличается традиционное для восточнославянских сказок о змеборстве на мосту описание фантастического облика многоглавого змея (Чуды-Юды, Окаянного духа, Поганого Поганища и др.), многообразно варьируемое,

и связанные с этим описанием стилистические формулы диалогов. Например, в белорусской сказке: «Земля стоніть, з дуба лісьця валюца — вужас шьбык ездць,— на дных плічах пятнадцат галоў... І две главы пы бальшому півному котлу. Коні зарзалі, хорты забрхалі, соколы засвіталі. — Вовче мясо, чава вы ржета, песья мясо, чава вы брешьтя, орліныя перья, чава вы свішчыте?» (*Романов IV*, № 29, с. 262—276).

Текстуально сходные эпизоды встречаются не только в других восточнославянских сказках, но и в некоторых сказках других народов, где характерные для восточнославянской формулы описания появления змея, диалогов змея с его конем и со змеборцем и описания богатырского поединка по сравнению с восточнославянскими сказками кратки, не развернуты в целостные картины. Появившись в полночь на мосту, змей румынской сказки спотыкается так же, как змей восточнославянских сказок, и выговаривает своему коню за то, что он споткнулся: «Что ты, волчья сыть, спотыкаешься? Нет мне на свете противника, кроме одного...» (*Румынские сказки*, № 1; ср.: *Четкарев*, № 18). Этих подробностей нет в других балканских, а также в западославянских вариантах сюжета о змеборстве на мосту. Чудовищный противник героя рисуется в большинстве западных вариантов в виде многоголового великана или многоголового черта, а не многоголового змея, сопровождаемого псом (псами) и соколом (соколами).

В отдельные восточнославянские сказки о змеборстве на мосту нередко входят эпизоды из других сюжетов, — таких, как «Победитель змея», «Конек-горбунок», «Смерть Кашея», «Бегство с помощью бросания волшебных предметов», «Еруслан Лазаревич». И тогда герой после поединка на мосту вырывает из голов убитых змей языки и кладет в карман или под камень³¹; добывает для отца змея, именуемого Кашеем Бессмертным, морскую красавицу, а затем с ее помощью Кашееву смерть в яйце³²; проходит по тоненькой жердочке через огненный ров³³; бросает гребень или щетку, и сразу вырастает лес на пути преследующей героя ведьмы-змеихи³⁴; еще в детские годы, играя со сверстниками, он калечит их, подобно Еруслану Лазаревичу³⁵, или, увидев на поле боя павших неизвестных воинов, спрашивает, кем «биты» — тоже подобно Еруслану Лазаревичу (*Колосов*, с. 191—196).

Герой одной русской сказки типа 300A**, прежде чем стать богатырем, «был обезноженный и не ходил до тридцати лет» (*Померанцева*, № 15), как сказочный и былинный Илья Муромец. Дядька Цымбалка (Цымбальда), известный по сказке о Бове-королевиче его воспитатель, оказывается у сибирского сказочника Е. М. Чимы-Кокорина воспитателем подрастающего богатыря Кошкина сына и его братьев (*Живая старина*, 1912, вып. II—IV, с. 365—380). Царь Додон в сказке о змеборстве на мосту сборника Добровольского (№ 7, с. 416—433) тоже напоминает сюжет о Бове-королевиче (АТ 707 В). А царь Картаус, известный по сюжету об Еруслане Лазаревиче, перешел из нее в сказку о змеборце Сукине сыне Парамохе (*Никифоров*, № 66). В сказке этого типа, ко-

торой открывается сборник Садовникова, герой носит лубочное имя Ивашки Белой рубашки, а его товарищи именуются Алешей поповым сыном и Добрынюшкой сыном Микитича; их посылает князь Володимир Красное солышко сражаться с Издолицем на реку Смородину. Издолицем, или Издорищем. Долицем, Идолем, Идолтцем Поганым, как в сказках об Илье Муромце, именуется чудовищный противник в довольно многих русских (главным образом северных) вариантах сказочного сюжета о змеборстве на мосту (*Колосов*, с. 191—196; *Ончуков*, № 27; *Зеленин*, 1914, № 9; *Соколовы*, № 112; *Карнаухова*, № 163; *Коргуев II*, с. 509—524). Соловьем-разбойником назван и рисуется чудовищный противник богатыря Сучкипа сына, побеждающий его у Калинового моста (*Добровольский*, № 7, с. 416—433). И сидит этот Соловей на дубе, «двенадцати верст убивает его своим голасым челавека» — как в сказках и былинах о подвигах Ильи Муромца (Муровина или Муровлина).

Сам Илья Муровин играет эпизодическую роль богатырского ковача, паставника одиннадцати своих младших братьев-кузнецов в марийской сказке «Бабий сын» (*Четкарев*, № 24): он в чугунной кузнице укрывает героя, сразившего змея, помогает одолеть чудовищную змеиху и дарит ему самоиграющие гусли. Судя по композиционной структуре, стилистической обрядности и подробностям содержания, эта сказка восходит к восточнославянской фольклорной традиции. Примечательна, например, такая подробность, встречающаяся в целом ряде восточнославянских вариантов типа 300A, 300A*, 300A** и не характерная для сказочного материала других народов: благодарный могучему кузнецу Бабий сын остается на три года работать в кузнице. Выступление Ильи Муровина в сказке о змеборстве на мосту в роли, обычной для «божьего коваля» Кузьмы-Демьяна, имеет свою закономерность. Известны ведь сказки о главном богатыре восточнославянского эпоса, в которых он наделен чертами небесного громовника, поражает, как Кузьма-Демьян или Илья-пророк, пещистую силу могучими ударами, даже отождествляется с Иллеем-пророком: «ачысціў увесь белы свет..., стаў грамавой тучай заведуваць» (*Романов*, III, № 44, с. 259—262).

В русских сказках (*Афанасьев*, № 137; *Садовников*, № 1) схватка Ивана Быковича и Ивашки Белой рубашки со змеями происходит у реки Смородиной — через нее-то и ведет Калинов мост. Через Брышские леса проезжает герой другой сказки (*Никифоров*, № 66), а Удовин сын (*Романов III*, № 16, с. 120—132) бросает булаву, испытывая ее прочность, в сторону города Карачева. Иван Дараган в одноименной сказке (*Белорусские народные сказки*, с. 162—173) после сражения у моста приходит в стольный Киев. В находящейся там кузнице укрывается иногда сказочный украинский змеборец Сучиц (*Новосельский*, с. 254—257; *Руликовский*, № 10). Эпическая топопонимика в восточнославянских сказках о змеборстве и на былинные сюжеты связана с богатырским обликом их героя, с эпическим пафосом и в ряде случаев

(в севернорусских вариантах) органично сочетается со стилистической обрядностью», отчасти непосредственно восходящей к былинам. Например, в сказке типа 300А*: «Убираются все — больше за среднего, а средний за меньшего, а меньшему ответа нет никогда» (*Соколовы*, № 112). В сходной сказке про Ивашку Белую рубашку, носящей отпечаток лубочного стиля, «все друзья-бояре оходились и его приказа боялись, и друг за друга прятались — боярин за боярина, мужик за мужиком» (*Садовников*, № 1).

Проникновеннее в сказки данного типа мотивов и образов различных традиционных восточнославянских сказок неотделимо от их стилистического влияния. Во многих сказках типа 300А, 300А*, 300А** трех восточнославянских народов мать змеев именуется бабой-ягой (Ягой Ягпишной, Ягабихой и т. п.) и изображается отчасти соответственно этому традиционному образу, с помощью *loci communes*, известных по русским, украинским, белорусским волшебным сказкам на разные сюжеты. Так, например, губатая старая змеиха, как и обычная яга, обитает в «избенке на курьих ножках» (Матер. по фольклору. ВПИ., IV, Казань, 1928, № 21), в вертящейся «на курчей голяшке избушке» (*Зеленин*, № 9) или в «избушке на козых рожках, на бараньих ножках» (*Смирнов*, № 150). Ее «нос в потолок врос, титьки через порог, сопли через грядку, языком сажу загребают» (*Зеленин*, № 9)³⁶. И это, естественно, сочетается с тем, что, преследуя змееборца, она растягивает верх губы по небу, а низ по земле (*Записки*, № 34). Иногда она мчится вслед за преследуемым ею героем верхом на железной ступе (*Худяков*, № 6). Иногда в ее речь входят характерные для обычной сказочной яги восточнославянские формулы. Заметив пришедшего к ней героя, змеиха говорит: «Фу, русского духу отроду не слыхала, русский дух ко мне на двор пришел» (*Зеленин*, № 9)³⁷. В украинских сказках типа 300А—А*, записанных в Словакии, старая змеиха именуется Гиньджи-бабой (ЕЗ, IV, № 8; *Гириак*, № 63), а в некоторых подобных словацких сказках — Ежи-бабой (*Поливка II*, с. 101—102) и изображается отчасти подобно традиционному для словацкого и чешского фольклора образу чародейки Ежи-бабы.

Сходно с подземным старичком-карликом сказок о трех царствах рисуется в целом ряде восточнославянских вариантов сюжетного типа АТ 300А, 300А*, 300А** уродливый, подслеповатый отец многоглавых змеев (*Романов III*, № 15, с. 110—120; *Романов*, IV, № 29, с. 262—276; ЕЗ, IV, № 8; *Афанасьев*, № 138; *Соколовы*, № 112). При этом яркое выражение получают иногда отличительные особенности облика последнего, например: «Стар-старичок, сам с кокаць, борода с локаць, вусы по саженью, вочи, как ложки, не відзюдь ні крошк» (*Романов*, III, № 15, с. 118).

В сказках о змееборстве на мосту (*Афанасьев*, № 36; *Коргуев I*, № 13; Белорусские народные сказки, с. 162—173) богатыри Иван Коровин сын, Сукин сын и Иван Дараган, подобно герою сюжета «Сивка-бурка», обращаются к незримому волшебному коню, с заклинанием. Иван Коровий сын «свистнул-гаркнул

молодецким посвистом, богатырским покриком: Сивка-бурка, вещая каурка, стань передо мной, как лист перед травой». Те же магические слова произносят Сукин сын и Иван Дараган. Не только герой, но и его противник, Чудо-Юдо Мосальская губа, имеющий богатырский облик, вызывает «молодецким посвистом, богатырским покриком» Сивку-бурку в сказке «Буря-богатырь, Иван Коровий сын» (*Афанасьев*, № 136). Следовательно, стиль сказки «Сивка-бурка» получает в сказке иного типа особое творческое преломление.

Под влиянием традиционных для восточнославянских сказок типа 707, 530, 531 образов чудесных детей и волшебного коня рисуется и облик добываемого богатырем коня могучего змея в русских и украинских сказках типа 300 А **: «медный столб стоит, и за него привязан конь, по бокам частые звезды, на хвосте светит месяц, во лбу красное солнце» (Померанцева, № 15); «конь — что ни шерстинка, то серебрянка, а во лбу светел месяц» (*Афанасьев*, № 138). В соответствии с традиционной для разных восточнославянских сказок стилистической формулой описания коня-змея рисуется чудесный конь, которого добывает для царского сына герой украинской сказки: «конь, што жар їсть, полум'я пье, на двенадцать верст земля гуде, як бежит, лістя на дубах осипаються» (*Сухобрус — Юзвенко*, с. 188—194). Коня, несущего на лбу солнце, добывает и герой словацкой сказки типа 300 А ** (*Михал*, с. 97—110). Однако такого подробного, имеющего устойчивую стилистическую форму изображения солнечного (змиева) коня, как в русских и украинских вариантах этого типа, нет в сказках других народов.

Характерной для большинства русских и белорусских (восточных областей Белоруссии) сказок о змееборстве на мосту подробностью является, что мост этот Калиновый. Но нередко эпитет «калиновый» в таких сказках отсутствует, и схватка змееборца с чудовищем происходит то ли на деревянном, то ли на каменном «мосту, через который ездят змеи»; причем упоминается иногда, что мост большой, крашенный и т. п. В украинских сказках «калиновый мост» встречается очень редко, как и в сказках других народов (см., например, украинскую, мансийскую и марийскую сказки: *Руликовский*, № 10; *Каннисто*, № 18; *Четкарев*, № 17). Только в нескольких русских и белорусских сказках поединок богатыря со змеем происходит на мосту (калиновом или не калиновом) через огненную реку (например: *Афанасьев*, № 134; *Романов VI*, № 27, с. 248—254), на заповедном мосту, по которому никто из людей благополучно не проезжал (*Смирнов*, 150; *Коргуев II*, с. 509—521; Чернышев, № 2; *Романов III*, № 12, с. 88—92).

В некоторых русских, во многих украинских, а также западных вариантах данного сюжета схватка героя со змеями происходит сначала на медном (железном, оловянном), затем на серебрянном, золотом (бриллиантовом) мостах³⁸. Думается поэтому, что «калиновый» не является эпитетом, изначально связанным с образом моста в восточнославянских сказках о змееборстве на мосту. Тра-

диционным для сказок этот эпитет мог стать под влиянием русских песен, для традиционного стиля которых «капинов мост» так же типичен, как «кровать тесовая», «палаты белокаменные», «меч булатный», «луга заповедные», «поле чистое».

Стиль восточнославянских сказок разных сюжетных типов связан с такого же рода устойчивыми словосочетаниями песенного происхождения и особыми традиционными стилистическими формулами («Биться или мириться», «На одну ладонь положу, другой приложу, — одна пена выйдет» и т. п.). Причем иногда устойчивая формула творчески изменяется (дополняется) в соответствии с трактовкой образа данной сказки. Например, в белорусской сказке «Суччы сын» герой рисуется особенно прощательным, рассудительным и на вопрос змея, «ці будзем біцца, ці будзем гадзіцца, ці луччы вінца напіцца?», отвечает, как хитрец: «Вінца напіцца — уп'емся, а будзем гадзіцца — вы мене адурце, лепш будзем біцца» (Чарадзейныя казк, ч. I, № 5, с. 63).

Частота употребления общих средств выразительности в разных сказках неодинакова. Так, поскольку в сказках о чудесно родившихся богатырях подчеркивается необычайное быстрое их возмужание, почти в каждом русском, украинском и белорусском варианте сюжетного типа 300 А имеется формула роста «не по дням, а по часам», и она как бы входит в сюжетную ткань, например: «и вот эти ребята начали так быстро расти, что не по дням, а по часам — што ни час, так и боле» (Жоргуев № 13, с. 316). Вместе с тем подчеркивается, что, родившиеся одновременно, они «були, як один» (Калин, с. 106). Поэтому опять-таки не случайно, что довольно часто, преимущественно в русских и белорусских сказках данного типа, встречается характерная восточнославянская формула изображения близнецов: «Волос в волос, голос в голос» (например: Афанасьев, № 137)³⁹.

У восточных славян нередко встречаются мотивы, неизвестные по вариантам других народов, например в сказке «Буря-богатырь Иван Коровий сын» (Афанасьев, № 136): «Буря богатырь ходит по мосту да тросточкой постукивает. Вдруг выскочил перед ним кувшинчик, так и пляшет. Буря-богатырь наплевал, нахаркал на него и разбил на мелкие части. Тут утка крикнула, берега звякнули, море взболталось...». Восточнославянские варианты отличаются исключительным многообразием такого рода оригинальных подробностей, мотивов, органично связанных с развитием традиционного сюжета.

Весьма частые в восточнославянском сказочном материале контаминации сюжетных типов 300 А (или 300 А*) и 513А — «Чудесные спутники-сваты», а также типов 300 А, 301 — «Три царства», 513 А являются обычными и для сказок соседних народов. Нередко встречаются в восточнославянском материале и сказки, в которых сюжет о змеборстве на мосту слит с эпизодами сюжета 531, «Копек-горбунок», но такая контаминация для сказок других народов не характерна. Для русского фольклора традиционна контаминация сюжетных типов 300 А и 519 — «Слепой

и безногий» (например: Афанасьев, № 137), она же встречается и в некоторых сказках народов СССР (например, марийских — Четкарев, № 18. 24). Только в украинских и белорусских сказках контаминируются изредка сюжетные типы 300 А и 1082 А — «Кто споет более долгую песню» (Мошиньская, 10; Романов VI, № 27, с. 248—254). Обращает внимание, что в западославянских и иных сказках сюжет о змеборстве на мосту (чаще всего в неполном, фрагментарном виде) контаминируется с более широким кругом сюжетов, чем в восточнославянских. В восточнославянских сказках контаминация этого сюжета с другими сюжетами носят более традиционный, устойчивый характер.

Итак, наиболее сходные между собой и самые полные, разнообразные, многочисленные восточнославянские варианты сюжета о змеборстве на мосту отличаются характерными особенностями формы сказочного творчества восточных славян, связаны с традиционными их мотивами, которые отшлифовались в устойчивые стилистические формулы, и с древними представлениями этих близкородственных народов, отразившимися также в других фольклорных жанрах. В трактовке некоторых мотивов и образов таких русских, украинских, белорусских богатырских сказок проявляются особенности, общие с былинным эпосом.

О мощном влиянии разнообразных восточнославянских сказок данного типа на сказки соседних народов говорит их сопоставление. Оно располагает к предположению, что не только в своей древнейшей основе, но и в различных вариантах сюжет сформировался на этнической территории восточных славян, а затем распространялся длительное время за ее пределами. Вероятно, раньше всего в Литве, Латвии, западославянских странах, — так как варианты сюжета, записанные там, хотя и носят следы зависимости от восточнославянских источников, отражают частично некоторые специфические особенности их сказочной формы, лишены в своем большинстве полноты, обстоятельности, стройности повествования, — все же довольно тесно переплелись с мотивами сказок издавна традиционными для местного устного репертуара, испытали их воздействие. Причем если в балканском сказочном материале преобладает особая разновидность сюжета (АТ 300 А*), то у западославянских, балтских, финно-угорских, тюркских народов и народов Кавказа бытует преимущественно основная, старейшая его разновидность (АТ 300 А), как и у восточных славян.

Укореняясь на другой фольклорной почве, сказки восточнославянского происхождения, естественно, теряли свою прежнюю традиционную устойчивость, своеобразные жанровые черты богатырской сказки и более свободно подвергались творческим изменениям, свободнее сочетались и сливались с другими сюжетами и сюжетными мотивами. Они стали оказывать обратное воздействие на восточнославянские сказки, — самое непосредственное на пограничье восточнославянской этнической территории, о чем определенно свидетельствуют западноукраинские (особенно

карпатские) и западнорусские варианты данного сюжетного типа, имеющие характерные общие особенности с западнорусскими и балтскими вариантами. Вместе с тем поздними поверхностными заимствованиями являются отдельные отголоски сюжета о змеборстве на мосту, встречающемся в других сказках соседних с восточными славянами народов. Некоторые же из заимствованных сказок о змеборстве на мосту существенно не отличаются от традиционных для восточнославянского фольклора и еще не ассимилировались со сказками другой фольклорной традиции. Показательны в этом отношении, например, марийские, мордовские, чувашские и мансийская сказки, отмеченные нами выше.

Сопоставление восточнославянских вариантов сюжета, сложившегося, видимо, в восточнославянской народной среде, с иными его вариантами раскрывает также большую роль восточнославянских сказочников в межнациональном процессе сказочного творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 *Ranke Kurt*. Die zwei Brüder, eine Studie zur vergleichenden Märchenforschung (FF Communications N 114). Helsinki, 1934, S. 8—10.
- 2 *Krzyzanowski Julian*. Polska bajka ludowa w układzie systematycznym, t. 1. Wrocław—Warszawa—Kraków, s. 108—109.
- 3 *Капелуш Е.* Семь польских сказок русского происхождения. — Русский фольклор, т. VIII, М.; Л., 1963, с. 69.
- 4 Новиков Н. В. Образы восточнославянской сказки. Л., 1974, с. 56—67.
- 5 Здесь и далее данные «Сравнительного указателя сюжетов. Восточнославянская сказка» Л. Г. Барага, И. П. Березовского, К. П. Кабалиникова, Н. В. Повикова. (Ленинградское отд. изд-ва «Наука», 1979).
- 6 Принятое условное сокращенное название этого указателя — АТ: The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography After Stith Thompson (FFC N 184). Second Revision. Helsinki, 1961. Третье и четвертое стереотипные издания — Helsinki, 1964, 1971. В число русских сказок, отмеченных Томпсоном под № 300 А, вошли и те, которые соответствуют другому его номеру — 300 А*, но под ним не значатся.

- 7 О румынских, латышских, эстонских, украинских, белорусских и венгерских сказках имеются более точные данные в соответствующих национальных указателях сюжетов Шулеруса, Арайса и Медне, Гонти и Ковач; об украинских и белорусских — в названном выше «Сравнительном указателе сюжетов восточнославянской сказки»; сведения эти относятся к разному времени выхода в свет указателей. Укажем эстонскую, мансийскую, татарскую и чувашские сказки: *Каллас*, № 5; *Каннисто* III, № 18; Татар халык ыжаты. Экиятлар. II китап. Казан, 1978, № 55; Чувашские сказки, 1937, с. 27—40, 203—209; Чувашские сказки, 1974, с. 94—115.
- 8 См.: Поливка, с. 81—83; *Кшижановский*. Указ. раб., 1, с. 108—109, № 303-AT 300 А; *Курдованидзе Т. Д.* Сюжеты и мотивы грузинских волшебных сказок. Систематический указатель по Аране — Томпсону. — Сб. Литературные взаимосвязи. АН Груз. ССР. Тбилиси, 1977, с. 241; *Бязиров А. Х.* Опыт классификации осетинских сказок по системе Аарне-Андреева. — Известия Юго-Осетинского НИИ АН ГССР. Цхинвали, 1960, с. 94—112; *Бязиров*, № 11; Башкирские народные сказки. Запись и перевод А. Г. Бессопова. Уфа, 1944, № 14 — частично; Башкорт

- халык ыжаты. III китап. Өфе, 1978, № 13, 15, 20, 29, 30 — частично; *Четкарев*, № 17, 18, 24; Устно-поэтическое творчество мордовского народа, т. III, ч. 1. Мокшанские сказки. Саранск, 1966, с. 45—66; *Паасонен*, с. 868—874.
- 9 Последний мотив развивается в украинской сказке, записанной в Восточной Словакии (ЕЗ IV, № 10), и в чешской сказке (*Tilke V.* Böhmsche Märchen, 1, N 2).
 - 10 *Вирсаладзе Е. Б.* Нартекский эпос и грузинские охотничьи сказания. — Сб.: Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969, с. 246.
 - 11 *Каллас*, № 5 (испытание прочности пятнадцатипудовой булавы); *Паасонен*, с. 686—874 (испытание булавы); Устно-поэтик. творчество мордовского народа, т. III, ч. I, № 1 (испытание булавы, передышка на поле боя); *Каннисто*, № 18 (выдувание токов); *Четкарев*, № 17 (выдувание токов, передышка на поле боя). № 24 (испытание булавы, выбор копия и испытание его силы).
 - 12 Текст записан Д. Эварницким в Харьковской губернии и опубликован в кн.: *Халанский М. Г.* Южнославянские сказания о Кралевиче Марко в связи с произведениями русского былевого эпоса. Варшава, 1893, с. 222—223.
 - 13 *Lassota Erich*. Tagebuch von Stehlan. Halle, 1866, S. 205.
 - 14 См.: Устнопоэтическое творчество мордовского народа, т. 1, ч. 1, с. 56—65; *Паасонен*, с. 869—879; Чувашские сказки, 1937, с. 29—40; *Каллас*, № 5; *Арайс и Медне*. Указатель, с. 42—43.
 - 15 См.: Дополнения к актам историческим. СПб., т. 1, 1846, с. 27.
 - 16 Полное собрание русских летописей. СПб., т. III, 1841, с. 207.
 - 17 *Шейн П. В.* Материалы для изучения языка и быта русского населения Северо-Западного края. СПб., т. II, 1893, № 70, с. 150.
 - 18 *Барага Л. Г.* «Asilki» белорусских сказок и преданий. — Русский фольклор, 1963, т. VIII, с. 29—40.
 - 19 Хрестоматия на белоруской дыялекталогіі. Пад. ред. Р. Аванесавы і М. Бірылы. Мінск, 1962, с. 243; *Романов III*, № 16, с. 120—132.

- 20 Это показано в статье В. В. Гиппиуса «Ковалі Кузьма-Демьян у фольклорі» (Этнографічний вісник, кн. 8. Київ, 1929, с. 3—51) на материале свадебных песен, заговоров, легенд, сказаний и отчасти сказок. Образ Кузьмы-Демьяна Гиппиус поставил в связь с мифическими Сварогом, богом-кузнецом древних славян.
- 21 *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. I. Рождественские обряды. — Чтения в Обществе истории и древностей российских, 1865, кн. 2, с. 9—76.
- 22 *Rulikowski*. Днепр упоминается и в соответствующем эпизоде белорусского варианта (Белорусские народные сказки), однако основа легенды о Змиевом вале здесь затемнена творческой фантазией: «Взял Иван Дараган цепь, прицепил к железнине этой да на него змея... Потом как Иван железнину эту в землю засадил, так и прорыл канаву через весь Киев до Днепра и кинули змею в воду». (Перевод с белорусского).
Легенда о Змиевом вале есть в книге Л. Семевского «Podania i legendy polskie, ruskie, litewskie (1845, переиздана в 1973 г.) и представляет собой литературную обработку на польском языке украинской сказки о Сучице.
- 23 *Гринченко Б. Д.* Из уст народа. Чернигов, 1901, с. 310—311, № 308; ср. другие самостоятельные рассказы о том, как кузнецы Кузьма-Демьян запрягли змея в плуг и пахали: Чубинский I, с. 40; *Романов IV*, № 12, с. 17.
- 24 *Инал-Ипа Ш. Д.* Памятники абхазского фольклора. Нарты. Ацаны. Сухуми, 1977, с. 129.
- 25 Примеры имеются в указанной выше статье В. В. Гиппиуса «Ковалі Кузьма-Демьян у фольклорі».
- 26 *Добровольский В. Н.* Нечистая сила в народных верованиях. — Живая старина, 1908, 12, с. 3—16.
- 27 *Ovidiu Birlea*. Antologie de proza populară epica, t. 1. București, 1966, s. 209—239.
- 28 *Dobinsky P.* Prostonarodne slovenske povesti, II. Bratislava, 1973, s. 199—209.
- 29 *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М.: Наука, 1974, с. 162—251.

- ³⁰ *Микушев А. К.* Пермско-угорские контакты по данным фольклора. — Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1978, с. 8—9.
- ³¹ Этот мотив развивается в шести русских, в шести украинских и в трех белорусских сказках типа 300А, 300А*, 300А**: Афанасьев, № 138; Соколовы, № 37. Карнаухова, № 66, Митропольская, 1972, № 33; Чубинский П., № 69. Руликовский, с. 62—89; Манжура, с. 21—24; ЕЗ, IV, № 10; Левченко, № 477; Романов III, № 16, с. 120—133; *Добровольский*, № 7, с. 416—433; *Федеровский*, № 347.
- ³² Белорусские народные сказки, с. 162—173.
- ³³ Ончуков, № 27; Соколовы, № 37, 112; Смирнов, № 183; *Серебряников*, с. 128—131; Карнаухова, № 163; Никифоров, № 66; Новосельский, с. 254—277; Чубинский П., № 69; Рокоссовская, № 10; Романов III, № 15, 16, с. 110—133; Романов VI, № 28, с. 254—262.
- ³⁴ *Мошинская*, № 10; Чарадзейныя казкі, ч. I, № 5.
- ³⁵ Афанасьев, № 139; Колосов, с. 191—196; Соколовы, № 37; Кар-

- наухова, № 163; Никифоров, № 66. Данный эпизод встречается также в близких русских сказках некоторых неславянских народов СССР: Чувашские сказки, 1937, с. 94—97; Чувашские сказки, 1972, с. 94—115; *Четкарев*, № 17. Ср.: *Соколовы*, № 112; Смирнов, № 304; *Серебряников*, 1928, с. 128—131; Записки, № 34 и др. Севернорусские сказки отличаются особенно подробным и красочным изображением такого рода.
- ³⁶ В ряде восточнославянских вариантов данного сюжета эту формулу произносит при встрече с героем многоглавый змей.
- ³⁷ *Коловская П.* Сказки, рассказы, песни Горьковской области, 1956, № 16; *Вараг Л.* Сказки, легенды и предания Башкирии, 1975, № 9; *Драгоманов*, с. 262—267; ЕЗ, IV, № 8; XIII, 1907, с. 212—215; *Кравченко*, № 130; *Сухобрис — Юзвенко*, с. 188—194.
- ³⁸ Отметим также данную стилистическую формулу мансийской и марийской сказках того же сюжетного типа: *Канлисто*, № 18; *Четкарев*, № 17.
- ³⁹

Зеленин — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. XI. Пгр., 1914.

Иванецкий — Иванецкий П. А. Материалы по этнографии Вологодской губернии. — Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России. Вып. II. Под ред. Н. Харузина (Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете, т. XIX. Труды этнографического отделения, т. XI, вып. I). М., 1890.

Йонес — Кронф — The Folk-Tales of the Magyars. Collected by Kriza, Erdelny Pap and others. Translated and edited, with comparative notes by W. Henry Jones and Lewis L. Kropf. London, 1889.

Калин — Закарпатські казки Андрия Калина. Запис текстів і вступна стаття П. Липтура. Ужгород, 1955.

Каллас — Kallas O. Märchen d. Ijutziner Esten. Dorpat, 1900.

Канлисто — Wogulische Volksdichtung gesammelt und übersetzt von Artur Kannisto, bearbeitet und herausgegeben von Marti Liimola. Bd. III. Märchen. Helsinki, 1956.

Карнаухова — Сказки и предания Северного края. Запись, вступительная статья и комментарии И. В. Карнауховой. Предисловие Ю. М. Соколова. Л., 1934.

Колосов — Колосов М. А. Заметки о языке и народной поэзии в области северно-великорусского наречия. — Сборник Отделения русского языка и словесности АИ, т. XVII, вып. 1. СПб., 1877.

Коргуев — Сказки М. М. Коргуева, кн. 1 и II. Запись, вступительная статья и комментарии А. И. Печалева. Петрозаводск, 1939.

Кравченко — Этнографические материалы, собранные В. Г. Кравченко в Вольнской и соседних с ней губерниях. — Труды Общества исследователей Вольны, т. XII. Житомир, 1914.

Левченко — Казки та оповідання з Поділля. В записках 1850—1860-х рр. Вип. I—II. Упорядкував Микола Левченко. Київ, 1928.

Лескин — Бруман — Litauische Volkslieder und Märchen aus dem Preussische und den Russischen Litauen gesammelt von A. Leskin und K. Brugman. Strassburg, 1882.

Манжура — Сказки, пословицы и т. п., записанные в Екатеринославской и Харьковской губерниях И. И. Манжуры. — Сборник Харьковского Историко-филологического общества, т. II, вып. 2. Харьков, 1890.

Михел — Michel Robert. Slowakische Märchen. Wien, 1944.

Мошинская — Moszyńska Josefa. Bajki i zagadki ludu ukraińskiego. — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. IX. Krakow, 1885.

Никифоров — Севернорусские сказки в записях А. И. Никифорова. Издание подготовил В. Я. Пропп. М.; Л., 1961.

Новосельский — Lud ukraiński, jego pieśni, bajki, podania, klechdy, zabawy, obrzędy, zwyczaje, przysłowia, zagadki... Wilno, 1857.

Ончуков — Северные сказки. Сборник Н. Е. Ончукова. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. XXXIII. СПб., 1908.

Паасонен — Mordwinische Volksdichtung. Gesammelt von H. Paasonen. Herausgegeben und übersetzt von P. Ravila. Band IV. Helsinki, 1947.

Пленцат — Der Wundergarten. Volksmärchen gesammelt und erzählt von Karl Plenzat. Berlin, Leipzig, 1922.

Полиска — Poliska J. Supis slovenských rozpravok, t. II. Martin, 1926.

Померанцева — Русское народное творчество в Башкирии. Под общей редакцией Э. В. Померанцевой. Уфа, 1957.

Пушик — Казки Підгір'я. Запис, літературна підготовка текстів та упорядкування С. Г. Пушика. Ужгород, 1976.

Рокоссовская — Bajki (skazki, kazki) ze wsi Jurkowszczyzny (powiatu Zwiahelskiego, gubernii Wolyńskiej). Zebrala Zofia Rokossowska. — Materiały antropologiczne—archeologiczne i etnograficzne, t. II. Krakow, 1897.

Романов — Романов Е. П. Белорусский сборник, вып. III. Витебск, 1887; вып. IV. Витебск, 1891; вып. V. Витебск, 1891; вып. VI. Могилев, 1901.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Арайс и Медне.* Указатель. — *Арайс К., Медне А.* Указатель типов латышских народных сказок. Рига, 1977 (на латышском, русском и английском языках).
- Афанасьев* — Народные русские сказки А. П. Афанасьева в трех томах, тт. I—III. Подготовка текстов, предисловие и примечания В. Я. Проппа. М., 1957.
- Вараг* — Belorussische Volksmärchen. Herausgegeben von L. G. Varag. Berlin, 1978 (9 Auflage).
- Белорусские народные сказки — Белорусские народные сказки. Составители С. И. Василенок, К. П. Кабашников, С. П. Прокофьев. М., 1958.
- Бём — Спех — Böhm M.* u. *Specht F.* Lettisch-litauische Volksmärchen. Jena, 1924.
- Бязиров* — Осетинские сказки. Составитель А. Х. Бязиров. 4-е изд. Цхинвали, 1972.
- Гиряк* — Українські народні казки Східної Словаччини. Упорядкування, післямова та коментар Михайла Гиряка, т. II. Пряшів, 1966.
- Гринченко — Гринченко Б. Д.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с нею губерниях, вып. II. Чернигов, 1897.
- Добровольский — Добровольский В. Н.* Смоленский этнографический сборник, ч. 1. М., 1891.
- Драгоманов* — Малорусские народные предания и рассказы. Свод Михаила Драгоманова. Киев, 1876.
- ЕЗ, IV — Этнографический сборник. Выдае наукове товариство імени Шевченка у Львові, т. IV, 1898.
- Записки — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии, т. 1, вып. 1. Красноярск, 1902.

- Рудченко — Народные южнорусские сказки. Издал И. Рудченко. Вып. I—II. Киев, 1869—1870.
- Руликовский — Zapiski etnograficzne z Ukrainy przez Edwarda Rulikowskiego. — Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. III. Krakow, 1879.
- Румынские сказки — Румынские сказки. Составил А. Садецкий. М., 1960.
- Садовников — Сказки и предания Самарского края. Собраны и записаны Д. Н. Садовниковым. — Записки Русского географического общества по отделению этнографии, т. XII. СПб., 1884.
- Серебрянников — Серебрянников В. Н. Из записей фольклориста. — Пермский краеведческий сборник, вып. IV. Пермь, 1928.
- Смирнов — Сборник великорусских сказок архива Русского географического общества. Вып. I—II. Издал А. М. Смирнов. — Записки Русск. географического общества по отделению этнографии, т. X. IV. Пг., 1917.
- Соколовы — Сказки и песни Белозерского края. Записали Б. и Ю. М. Соколовы. М., 1915.
- Сухобрус — Юзвенко — Українські народні казки, легенди, анекдоти. Упорядкували Галина Сухобрус і Вікторія Юзвенко. Київ, 1957.
- Тумилевич — Сказки казаков-некрасовцев. Запись, вступительная статья и комментарии Ф. В. Тумилевича. Ростов н/Д., 1945.
- Федеровский — Federowski M. Lud białoruski na Rusi litewskiej, t. 1. Krakow, 1897.
- Худяков — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. Издание подготовили В. Г. Базанов и О. Б. Алексеева. М.; Л., 1964.
- Чамбел — Slovenska reč a jej miesto v rodine slovenských jazykov. Praca Sama Czambella. Martin, 1906.
- Чарадзейныя казкі, ч. I — Чарадзейныя казкі (в серии «Беларуская народная творчасць»). Мінск, 1973.
- Чернышев — Сказки и легенды пушкинских мест. Записи 1927—1929 гг. Записи на местах, наблюдения и исследования В. И. Чернышева. Подготовка к изданию Н. П. Гриньковой и Т. Н. Панченко. М.; Л., 1950.
- Четкарев — Четкарев К. Марийские народные сказки. Йошкар-Ола, 1956.
- Чубинский — Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Материалы и исследования, собраны П. П. Чубинским. СПб., 1872, т. I; т. II. Малорусские сказки, 1878.
- Чувашские сказки, 1937 — Чувашские сказки. Чувашский НИИ. Чебоксары, 1937.
- Чувашские сказки, 1972 — Чувашские сказки. Составитель С. Григорьев. М., 1972.

ГЕНЕТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ АКРИТСКОГО ЭПОСА И КЛЕФТСКИХ ПЕСЕН

Н. Л. Ручкина

Выяснение генетических связей акритского эпоса и клефтских песен имеет важное значение для изучения новогреческого фольклора. Определение характера взаимосвязей этих двух жанров народной героической поэзии греков поможет лучше понять закономерности развития акритского эпоса и клефтских песен, а также позволит решить вопрос о самобытности образной системы и поэтики песен клефтов.

Расцвет *акритского эпоса* относится к IX—XI вв. Он сформировался на юго-восточных границах Византийской империи в среде пограничных воинских поселений (акра — граница) и распространился затем повсюду, где жили греки: в континентальной Греции (центральная Греция, Эпир, Фессалия, Македония и Фракия), на Пелопоннесе, островах Эгейского моря, на Крите и Кипре, в Каппадокии (историческая область центральной части Малой Азии) и на Понте (территория бывшей Трапезундской империи в юго-восточной части Причерноморья).

Основная масса *клефтских песен* была сложена в середине XVIII — начале XIX в. (*клефтами* во времена турецкого господства называли греков, ушедших в горы и ведших партизанскую борьбу). Эти песни создавались в основных районах движения клефтов: в континентальной Греции (за исключением ее восточной провинции — Фракии и восточной части Македонии), на Пелопоннесе и на Крите.

Связаны ли между собой эти два жанра героического фольклора греков, если связаны, то в какой степени?

Нами взят песенный материал в основном из двух сборников. Один из них составлен зачинателем греческой этнографии Николаосом Политисом в начале века. В книге Политиса собрано 12 акритских (9 сюжетов) и 55 песен клефтов. Но тексты опубликованы без указания места записи и лишены диалектных особенностей. Поэтому сборник Политиса используется в качестве дополнения. За основу же взяты песни, помещенные в издании Фольклорного архива Афинской академии. В него вошли 88 акритских песен (37 сюжетов) и 249 песен клефтов. Использованы также 23 клефтские песни из сборника «Фольклор» и 23 акритские, помещенные в «Разысканиях» Дестуниса (см. Условные сокращения в конце статьи). В ряде случаев тексты в сборниках совпадают.

При сравнительно большом количестве акритских текстов их тем не менее невозможно рассматривать как единое целое,

РЕПЕРТУАР АКРИТСКИХ ПЕСЕН

По сборнику «Греческие народные песни» (Публикации Фольклорного архива Афинской академии № 7), т. 1, Афины, 1922, с. 3—118. Сюжеты приводятся в той последовательности, в какой они представлены в сборнике

Название сюжета	Место и число записей						Всего
	Континент. Греция и Пелопоннес	Крит	Эгейские о-ва	Кипр	Поинт	Каппадокия	
Мужественная дева и сарацин	1	1	1	—	—	1	4
Ксандипон и Василий	—	—	—	—	1	—	1
Константин в упряжке с буйволом	1	—	—	—	1	—	2
Дигенис похищает дочь царя Леванди	—	—	—	1	—	—	1
Дигенис незваный на свадьбе Дракон продает воду за поцелуй русской девы	—	1	1	—	1	—	3
Убийство зверя	—	3	—	—	—	—	3
Сон юноши	—	4	—	—	—	—	4
Дигенис и чудовищный рак	5	—	1	—	—	—	6
Похищение жены Дигениса	—	—	1	1	—	—	2
Умирающий Дигенис (Дигенис и местный дух)	—	—	1	—	1	—	2
Умирающий Дигенис и его красавица	1	—	1	—	—	—	2
Дигенис и Харон (единоборство) Умирающий Дигенис	—	1	—	—	—	—	1
Сын Армуриса	—	—	—	1	1	—	2
Феофилакт	—	—	—	1	—	—	1
Порфир	—	—	—	—	1	—	1
Сын Андроника	—	1	1	—	1	—	3
Константин и Андроник	—	—	—	—	—	2	2
Юный Влах	—	—	1	—	—	—	1
Девять братьев и чудовище	—	2	2	—	—	—	4
Девять братьев и младший Константин	1	—	—	—	—	1	2
Девять братьев и дух колодца	—	—	—	—	—	1	1
Убитый Янис	2	—	—	—	1	—	3
Цамайдос	—	—	2	—	—	—	2
Похищение жены Константина Сигроуцолосом	1	—	—	—	—	—	1
Умирающий Синодиоцолос	—	—	—	1	—	—	1
Славраэнос (могучий орел)	—	—	—	—	—	—	1
Брепость в Орья	—	—	1	—	—	—	1
Вдовый сын и его конь	1	—	—	—	1	1	3
Константин и его вороной	3	—	—	—	1	—	4
Жена Константина и вороной	—	1	—	—	—	—	1
Жена Яниса	1	1	—	—	—	—	2
Жена Яниса	—	—	—	2	—	—	2
Жена Яниса	2	—	1	—	—	—	3

Название сюжета	Место и число записей						Всего
	Континент. Греция и Пелопоннес	Крит	Эгейские о-ва	Кипр	Поинт	Каппадокия	
Дочь молнии и дракон	1	—	—	1	1	—	3
Похищение девушек	—	—	1	—	—	—	1
Жену странника выдают замуж за другого	—	1	—	—	2	1	4
Заключенный и царевна	—	—	2	—	—	—	2
Всего записей	20	17	21	9	15	6	88
Количество сюжетов (без учета подтипов и версий)	12	10	17	8	13	6	37

так как вид и сюжетный репертуар имеющихся песен не совпадают по районам бытования (см. таблицу). Акритские песни Кипра, например, отличаются обилием общих мест, повторов и сравнительно большим объемом (150—200 строк), в то время как акритские песни, записанные на Крите, как правило, не больше 10—15 строк.

Дифференцированный подход требовался при сопоставлении акритских песен с клефтскими, так как клефтские песни возникли и распространились далеко не во всех районах, где существовал акритский эпос. Из-за несовпадения районов бытования клефтских и акритских песен не могло быть и прямого влияния на формировавшийся жанр клефтской песни эпических традиций Кипра, Поинта и Каппадокии.

Оказалось затруднительным сделать какие-либо определенные выводы о жизнеспособности эпической традиции на Крите, поскольку на 17 записей (10 сюжетов) акритских песен приходится всего 12 записей (9 сюжетов) песен клефтов критского происхождения (по *Акад.* — см. Условные сокращения). Вот почему в полной мере наши выводы можно будет отнести лишь к континентальной Греции и Пелопоннесу.

Для выяснения взаимосвязей акритского эпоса и клефтских песен применялся метод сопоставления этих жанров на различных уровнях и проводился анализ их сходства: от сходства поэтических приемов до сходства типических мест и мотивов.

I. СХОДСТВО НА УРОВНЕ ПОЭТИКИ¹

1. Принцип одинакового построения фразы в пределах одного стиха или нескольких стихов.

Акрит.: «Никто сына не рожал, никто не производил на свет: монахиня родила в <селе> Порфире» (*Дестунис*, с. 70, № А 16 — Трапезунд; Греческий текст: *Акад.*, с. 57—58, № Г')².

Клефт.: «Никто им <горам> не рад из капитанов, Кацияннос им рад с Вивасом вместе» (*Акад.*, с. 183, № А')³. «Никто им <горам> не рад на белом свете, клефты им рады и юные клефты» (*Политис*, № 30).

Акрит.: «Сейчас птицы, сейчас ласточки, сейчас куропатки часто поют и говорят» (*Акад.*, с. 23, № А' — Пелопоннес; с. 24, № А' — центр. Греция; с. 24, № В' — Пелопоннес).

Клефт.: «Об этом говорят кукушки в горах и куропатки на склонах, об этом говорят и дрозды в клефтских лагерях» (*Акад.*, с. 206, № 10'). Таких примеров много.

Акрит.: «Разве я не говорил ему раз и другой, и четвертый, и пятый» (*Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр).

Клефт.: «Разве я не говорил тебе, Лука, раз, разве не говорил тебе три раза и пять» (*Акад.*, с. 198, № В'). «Разве я не говорила, Льяко, раз, разве не говорила три и пять» (*Акад.*, с. 208, № В'). «Прекрати, Зьяко мой, бой, прекрати сражаться. — Почему прекратить мне, бедному, и почему медлить? — Тут не один, не два, не три и не пять, но тут армия неисчислимая, счета не имеющая» (*Акад.*, с. 258, № А'). «Пришло время, заболел бедный наш капитан. Сорок дней прошло, сорок дней и ночей. Вдвоем, втроем беседовали, впятером беседуют» (*Акад.*, с. 281, № Е').

2. Сходное построение некоторых поэтических оборотов.

Акрит.: «Поля полны лошаадьми, а горы — воинами, а дворец полон архондами, пешими и конными» (*Акад.*, с. 87, № 1В' — Эгейск. о-ва).

Клефт.: «Когда приходит весна и распускается листва, горы наполняются клефтами, а долины — рабами» (*Политис*, № 23). «Много снега на горах, много дervenага <военачальников>, а Льякос один, тяжело раненный. Что делать ему одинокому, что делать ему черному <бедному>! Пойти на Олимп — там полно снега, пойти на Киссавон — там полно коньяров <гурок>, пойти на Гревенон — полно дervenага» (*Акад.*, с. 252—253, №№ НЕ').

Акрит.: «Что ни час, свадьба проезжает: что ни день — свадебный поезд... что ни ветка, то кони, что ни камень — то кровь» (*Дестунис*, с. 15—18, № АЗ' — Понт. Греч. текст.: *Акад.*, с. 33—35, № В').

Клефт.: «Я — старик Олимп, в мире прославленный; на мне сорок две вершины и шестьдесят два родничка; каждая вершина — и флаг, каждая ветка — и клефт» (*Политис*, № 23). Этот пример клефтской песни и предыдущей, акритской, взяты у Дестуниса, с. 19.

3. Сходство некоторых формул.

— «Когда услышал, очень обиделся (или обрадовался):»

Акрит.: *Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр; с. 46—51, № В' — Кипр; с. 56—57, № В' — Эгейск. о-ва; с. 6—7, № Г' — Каппадокия; с. 55—56, № А' — Крит. (Таких примеров много).

Клефт.: *Акад.*, с. 207, № А'; с. 236, № А'; с. 247—248, № А'.

(Примеров очень много).
— «Вместе едят и пьют, и развлекаются»:

Акрит.: «Кустаидис и Япнакис, и юный Влахаки вместе ели и пили, и вместе развлекаются» (*Акад.*, с. 65—66, № А' — Эгейск. о-ва. Есть еще примеры).

Клефт.: «Кацияннос им <горам> рад с Вивасом вместе, вместе ели и пили, и вместе радуются» (*Акад.*, с. 183, № А').
— Формула «невозможности» акритского эпоса сохранилась в некоторых клефтских песнях в виде зачина:

Акрит.: «<Солщережденная возьмет Констандина в мужья>, если придет моя мать из-под земли, и мой отец из преисподней, и два моих хороших брата из Нижнего мира, чтобы засеять море, пшепицу вырастить...» (*Политис*, № 74 — Кипр). «Кто видел солнце ночью и звезду в полдень, кто видел, чтобы Солщережденная шла пешком по дорогам» (там же).

Клефт.: «Кто видел солнце ночью и звезду в полдень, кто видел девушку незамужнюю, идущую с клефтами?» (*Акад.*, с. 266, № А'). «Кто видел рыбу в горах и оленя в заливе, кто видел деву незамужнюю среди палликаров?» (*Акад.*, с. 266—267, № В'). «Кто видел солнце ночью и звезды в полдень, кто видел Карамбелла, капитана Таанаси?» (*Акад.*, с. 229—230, № МА').

Последний пример демонстрирует постепенное разрушение в клефтской песне символики, заимствованной из акритского эпоса. Здесь формула «невозможности» использована формально.
— «Горький, ядовитый»:

Акрит.: «Гашите меня, братцы, пашел воду мутную и заросшую, горькую, ядовитую» (*Акад.*, с. 73—74, № ГВ' — Понт).

Клефт.: «К нам пришла весна горькая, лето черное, к нам пришла и осень горькая, ядовитая» (*Акад.*, с. 257, № Г'). «Три пули его поразили горькие, ядовитые» (*Политис*, № 52). «Янгула пишет письмо горькое, ядовитое, шлет его в Аграфу, в Карпениси» (*Фольк.*, с. 74—75). Таких примеров много.

— «Сладкое вино», которое пьют прославленные:

Акрит.: «Добро пожаловать, Харон, кушай, пей с нами, скушай зайца отборный кусочек, покушай куропаточку жареной, выпей вина, что пьют прославленные, что пьют больные и выздоравливают» (*Акад.*, с. 38—41, № АУ' — Кипр. Перевод взят у Дестуниса. Это типическая формула кипрского эпоса).

Клефт.: «<Клефты встретились> в Ай-Лья у платана, у холодного источника, где они подкаривали барашков, овечек на вертеле, где у них было и сладкое вино, которое разливали и пили» (*Акад.*, с. 275, № В'). «...было и сладкое вино, что пьют палликары <удальцы>» (*Политис*, № 29). Есть еще примеры.

— «Стальные сердца»:

Акрит.: «У кого сталь в сердце и железные руки, чтобы вышел сразиться вместе до смерти?» (*Акад.*, с. 81, № Г' — Пелопоннес).

Клефт.: «Слушайте, палликары мои, немногие и мужественные, железом оденьте сердце, медью грудь» (*Акад.*, с. 212, № А'). «Дети мои, не робейте, дети мои, не бойтесь, оденьте в сталь сердца, в железо ноги» (*Акад.*, с. 250, № ΝΣ'). «Слушайте, палликары мои, немногие и мужественные, оденьте в сталь сердца и в железо ноги» (*Политис*, № 66 В).

4. Композиционный прием «за словом — дело», часто передаваемый в одинаковой форме.

Акрит.: «Цыгане говорят Дигену» А ты найди Филиопапу, чтобы поехал сватом. Еще слово не досказали, еще речь говорили, глядь — Филиопапу в долине появился» (*Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр). «Янни, была бы у тебя мать, была бы сестра, была бы добрая жена, чтобы тебя оплакали. Еще речь не досказали, еще беседу вели, глядь — мать Янни и сестра, и добрая жена, плачут и идут» (*Акад.*, с. 77—78, № Г^α' — Понт; с. 77, № Г' — Эгейск. о-ва). «Ешьте и пейте, эй ребята, но будьте осторожны, чтобы не появился Цамайдос: он заберет вашу голову. Еще слово говорил, еще беседу вел, а Цамайдос появился, в долине вновь показался» (*Акад.*, с. 79, № А' — Эгейск. о-ва; с. 81, № Г' — Пелопоннес). Примеров много.

Клефт.: «Подскочил Костанди и говорит Димитрису. — Наша радость печально обернется, множество турок нас окружили, бог нас спасет. Услыхал это Панайотарос, перестал смеяться. — Что ты говоришь, Костанди, что говоришь, о чем беседуешь? Разве это Мистра, чтобы ее топтали турки? Никогда они не топтали башню Кастаня, никогда ни турок ее не потопчет, ни аламан <немец>. И еще говорил и беседовал — булукбаши их закрыл с пятьюстами тысячами» (*Политис*, № 53А). «Вечером видел во сне, во сне, когда спал. На мне была шуба красная с головы до пят. <Ему отвечают> — Красное означает скорое исполнение, от заката до рассвета. И только слово вымолвил и беседу вел, погоща их настигла в лагере» (*Акад.*, с. 183, № А'). Примеров много.

5. Прием «третий — лучший». При перечислении третий, как правило, называется лучшим или выделяется еще каким-нибудь образом.

Акрит.: «Один толкует о сабле, другой — о копье, третий, лучший, толкует об одном царском дворе» (*Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр). «Азгурис достойный получил послание идти на войну. Жена его на сносях, как ее оставить? Оставляют ее прежде с богом, а затем с богоматерью, а третий, лучший раз, со своею матерью» (*Акад.*, с. 46—51, № В' — Кипр). «<Увидал> Михаила архангела, тремя саблями описанного: одна <сабля> для бедных, другая — для знати, третья, горькая, для нас мужествовых» (*Акад.*, с. 37, № А^α' — Эгейск. о-ва).

Клефт.: «Три пули его поразили горькие, ядовитые. Одна попала в горло, другая — в руку, а третья, самая ядовитая, попала ему в голову» (*Политис*, № 52). «Три винтовки в него выстрелили, три в ряд. Одна пуля чиркнула по спине, другая попала, третья, ядовитая, попала в грудь» (*Акад.*, с. 208, № В'). Это — часто встречающаяся устойчивая формула клефтских песен.

«Три куропатки сидят на башне Кастаня: одна плачет о Костанди, другая — о Димитраки, а третья, лучшая, плачет о Панайоти» (*Политис*, № 53А). «Три птички сидели на башне Панаги,

три в ряд плакали, горько причитали» (*Политис*, № 55). «Три большие тучи пошли на Карпениси. Одна несет гром и молнию, другая — дождь и град, третья, самая большая, — послание от Ливии» (*Политис*, № 48). Примеров очень много. «Три птички» — устойчивая формула зачина клефтских песен.

6. Сходное описание длительности боя.

Акрит.: «Они сцепились и пошли на место, где дерутся, а там они дрались три ночи и три дня» (*Акад.*, с. 36—41, № А^α' — Кипр).

Клефт.: «И пачали бой гремящие ружья. Десь и ночь бьются, три дня и три ночи» (*Политис*, № 58). «Три дня бьются, три дня и три ночи. Снег ели, снег пили, огонь продолжали» (*Акад.*, с. 212, №№ А', В'). «Три дня бьются, три дня и три ночи. Без хлеба, без воды, без какой-либо помощи» (*Акад.*, с. 216, № КΣ'). «Прекрати, Йорго, бой, остави ружья, и я с помощью к тебе приду, с двумя, с тремя тысячами. — Зачем прекращать <бой>, дядя мой, три дня и три ночи без хлеба, без воды, без какой-либо беседы» (*Акад.*, с. 232, № В').

II. СХОДСТВО НА УРОВНЕ «ТИПИЧЕСКИХ МЕСТ»¹

1. Подбрасывание оружия.

Акрит.: «Тогда-то молодец Армурыч, лихой богатырь, вытащил саблю красивую из ножен серебряных, к небу подбросил ее, рукой подхватил» (подбрасывает саблю перед боем) (*Дестунис*, с. 100—107, № 21).

Клефт.: «Дайте мне мою винтовку, мое бедное ружье, чтобы я его подбросил три раза, а потом исцудил дух» (просит раненый клефт) (*Акад.*, с. 280, № Г').

2. Ритуал узавания рода перед поединком в акритском эпосе перешел в клефтскую песню в виде похвальбы своим родом в решающий момент боя или в ответ на предложение сдаться.

Акрит.: «Скажи, откуда ты родом, из какой семьи? Я — сын одной вдовы, бастард Цамайди» (*Акад.*, с. 80, № В' — Эгейск. о-ва). «Меня зовут Акритой, непобедимым Акритой» (*Акад.*, с. 43—44, № В' — Понт). Есть еще несколько примеров.

Клефт.: «Его <Захарья> окружила погоня, турки и ромей. — Поворачивайте назад, эй турки, <...> так как меня зовут Захарья, меня зовут Барбициотис» (*Акад.*, с. 228—229, № А'). «(На предложение поклониться паше) — Может, вы считаете меня невестой, чтобы я вышел на поклон? Я — Янпис, сын Статаса, зять Букуваласа» (*Акад.*, с. 213, № КΔ'). «Выйди, Георги, поклонись, отдай оружие. — Я — Георгий, сын Янниса, первого капитана, и буду продолжать бой с двенадцатью воинами» (*Акад.*, с. 232, № В'). Этот ответ на предложение турок сдаться — устойчивая формула клефтских песен. Таких примеров много.

3. Награда помощнику героя.

Акрит.: «Вороной ты мой, резвые коленки, как вихрь поги, много раз спасал ты меня от тяжких бурь, коли спасешь и на этот — раззолочу тебя, четыре золотые подковы сделаю тебе,

из перстней русой девицы сделаю тебе стремяна и уздечку» (*Дестунис*, с. 119—120, № 23 — Крит. Греч. текст: *Акад.*, с. 67—68, № В'). «Твои четыре подковы я позолочу» (*Акад.*, с. 97—101, № В' — Кипр).

Клефт.: «Сабля моя гордая, много раз ты меня спасала, помоги мне и в этот час, я тебя посеребрю золотом, покрою серебром» (*Политис*, № 31).

— Конь требует за услугу награду — прибавку корма:

Акрит.: «Продай свою стрелу и купи пшеницы, продай лук и купи вина. Много корма приготовь — шестьдесят две меры. Возьми и напои меня из серебряного колодца» (*Акад.*, с. 94—95, № В' — Понт). Есть еще несколько примеров.

Клефт.: «Конь отвечает хозяину»: Смогу выручить свою госпожу, но прибавь мне корма, чтобы я поскакал» (*Акад.*, с. 209—210, № Г'). «Увеличь мой корм на сорок пять пригоршней, прибавь вина сорок пять бокалов» (*Политис*, № 59).

— Девушка-воин просит не выдавать ее и обещает награду:

В акритских песнях обращается к святым: «Святая Псилорети <церковь>, спаси меня от корсаров. Я принесу тебе много ока воска, бурдюками масло, кораблями душистый ладан» (*Акад.*, с. 3—4, № А' — Крит). «Господин мой, святой Георгий мой, господин-всадник, опоясанный саблей и с золотым копьем. Я сделаю тебе вход золотым, а выход серебряным, а деревянную крышу — всю из жемчуга. <Имеет в виду церковь.> Пусть откроется мрамор, чтобы спряталась девушка» (*Акад.*, с. 4—5, № А' — Ионические о-ва). «Святой Георгий <к церкви>, укрой меня от рук турок. Я принесу тебе лари воска и много ока ладана, и буйволовыми бурдюками — масло» (*Акад.*, с. 5—6, № В' — Эгейск. о-ва). «Святой Георгий <к церкви>, спрячь меня и я сделаю тебе икону, пол из стекла, а свод из серебра, а там, где ступают твои ноги — все из жемчуга» (*Акад.*, с. 6—7, № Г' — Каппадокия).

Клефт.: «Молчи, молчи, юный клефт, и не выдавай меня, я подарю тебе жизнь и все мое оружие» (*Акад.*, с. 266—267, № В'). — Акрит пытается откупиться от Харона <вестника смерти>, а клефт — от победившего его врага.

Акрит.: «Пошли и сразились, и Харон победил. — Харон мой, возьми серебра, золота, сколько хочешь, возьми и мою лошадь, какой нет у царя, возьми и мою стрелу, стреляющую на триста аршин, возьми охотничьих собак, бери у меня, что хочешь. — Тот, кто послал меня за тобой, об этом не думал» (*Акад.*, с. 43—44, № В' — Понт).

Клефт.: «Отпусти меня, Дзордзаки, освободи, и все оружие, что ни есть у меня, тебе отдам. — К чему говоришь ты о своем оружии, когда у моих удалцов есть получше твоего? — Отпусти меня, Дзордзаки, освободи, и этот фрегат я отдам тебе. — К чему говоришь ты о своей Мальтеза <название фрегата>, когда это — трофей моих удалцов?» (*Акад.*, с. 293—294, № Г').

4. Завязывание головы.

Акрит.: «Обвяжи мне <говорит конь хозяину> пояс тонким пояском, сожми мне голову проволочным волосом, и я тотчас найду хорошую госпожу» (*Акад.*, с. 32, № А' — Эгейские о-ва). «Выдожу в крови плавать <говорит конь хозяину>, только повяжи свою рученьку одним двойным платком, обвяжи и свою голову семью двойными шелковыми питками: я рванусь, тряхнусь, не стяхнулись бы твои мозги» (*Акад.*, с. 65—66, № А' — Эгейск. о-ва). Есть еще примеры в кипрских эпических текстах.

Клефт.: «Повяжи свою голову <говорит конь хозяину> восемнадцатью платками, привяжи свой стан к моему» (*Политис*, № 59). Причитает жена убитого капитана: «Где ты, мамочка, поспеши, возьми меня за голову и сожми <обвяжи> ее крепко-накрепко, чтобы я запричитала» (*Акад.*, с. 224—225, № В').

5. Сверхъестественные качества героя (его коня, оружия).

Акрит.: «<Приведите мне моего коня>, который жует железо, переваривает камни и пьет из Ефрата» (*Акад.*, с. 27—30, № А' — Кипр). Есть еще несколько примеров в кипрских эпических текстах.

Богатырские качества акритского коня приписываются клефту: «Шока Диплас жив, он турок не боится. У него молодцы отборные, и все Кацандонеи <из рода Кацандониса, знаменитого клефта>, которые едят порох вместо хлеба и пулями закусывают» (*Акад.*, с. 199—200, № IΣ').

Акрит.: «Девять тысяч их было, а я один. И от девяти тысяч один остался: заячьи ноги у него были и орлиные крылья» (*Акад.*, с. 74—75, № А' — Эгейск. о-ва). «У него были заячьи ноги и прыжки дракона, и дикого оленя быстрота» (*Акад.*, с. 77, № Г' — Эгейск. о-ва). Есть еще два примера.

Клефт.: «Идите к овчарне и стадам и возьмите моего младшего сына, у которого ноги зайца, сила черта» (*Политис*, № 22).

— Оружие, наделенное человеческими свойствами.

Акрит.: Оружие <известно какое> тащит героя из колодца (*Акад.*, с. 73, № Г' — Эпир). Оружие отца само прыгнуло в руки сыну-богатырю (*Акад.*, с. 45—46, № А' — Эгейск. о-ва).

Клефт.: «<Оружие убитого следует повесить на дереве>, чтобы мимо него проходили клефты, его спрашивали. — Оружие, где твой господин и где твой владелиц? — Господин нас покинул вчера вечером» (*Акад.*, с. 283, № А'). «Оружие, где твой хозяин, твой единственный? — Хозяин наш ушел и отправился в тяжелое путешествие» (*Акад.*, с. 283, № А').

6. Типический мотив «женитьба-смерть».

Акрит.: «Отправляйтесь, братья, в добрый путь, матери скажите, твой сын женился и взял колодец в тысячу аршин» <просит герой, погибающий от лами, сидящей в колодце> (*Акад.*, с. 73—74, № Г' — Понт).

Клефт.: «Не говори, что погиб, что умер я, несчастный, скажи только, что женился на одинокой чужбине: взял могильный камень в тещи, черную землю в жены, а этот щепель — братья жены» (*Акад.*, с. 280, № А'). «Не говорите, что я убит, чтобы они

⟨мать и сестра⟩, не печалились, но скажите, что я женился здесь, в этих краях, взял могильный камень в тещи, черную землю в жены, а этот щебень — двоюродные братья и сестры» (*Политис*, № 42).

7. Могила из камней и цветов.

Акрит.: «Увы мне, несчастному, я умру! Пусть радуются вершины гор и холмы. Войди, жена, и постели мне смертное ложе: в головах положи цветы — цветущие склоны гор, постели цветущие покрывала и ароматные подушки» (*Акад.*, с. 43—44, № В' — Понт).

Клефт.: «Горькая рана, ядовитая пуля. Возьмите меня, отнесите меня на высокий хребет и нарежьте веток для постели и бук в изголовье, уложите меня, усадите меня... и возьмите меня, и заройте меня в прочных камнях, нарежьте веточку свежую, цветы и укройте меня» (*Акад.*, с. 279, № В').

8. Решающие для судьбы героя события происходят в праздничный день.

Акрит.: «Однажды в святое воскресенье, в важный день, когда идет служба в церквях от востока до запада, захотелось царю пойти поохотиться» (*Акад.*, с. 46—51, № В' — Кипр). Цамайдос борется со своим сыном на празднике в честь святого Константина (*Акад.*, с. 81, № Г' — Пелопоннес), или на празднике святого Яннью (*Акад.*, с. 79, № А' — Эгейск. о-ва), или на празднике святого Георгия (*Акад.*, с. 80, № В' — Эгейские о-ва). «И вот однажды в святое воскресенье, в господень день, вышел Дигенис поохотиться» (*Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр). «Однажды в воскресенье, в важный день напала на меня печаль, и я начал плакать» (*Акад.*, с. 117, № А' — Эгейск. о-ва). Есть еще пример (*Акад.*, с. 43—44, № В' — Понт).

Клефт.: «Однажды в воскресенье, в полдень, видят фрегат проплывает» (*Акад.*, с. 293—294, № Г'). «И в день святого Георгия, когда у них был праздник, набег совершили турки на ромеев ⟨греков⟩, схватили Льяко живого, Ламбро мертвого» (*Акад.*, с. 249, № NE'). «В день святого Георгия, когда был праздник, друзья их ⟨Колокотронеев⟩ пригласили, для них накрыли стол. Когда расставили кушанья и перекрестились, высокий голос услышали, высокий голос слышат: Оставьте добрые кушанья и берите винтовки, так как турки вас окружили, турки вас захватили» (*Политис*, № 53Г). Есть еще примеры.

9. Игра на тамбурине.

Акрит.: Дигенис делает тамбурины из ствола оливы, для струн берет змей: «взял тамбурины тот в руки, и сыграл тамбурины о радостях мира, и от радости большой все затрепетали» (*Акад.*, с. 10—16, № А' — Кипр). «Поехал он и спешился около свадебного застолья, трень-брень на тамбурине и волшебю поет. Тренькает — и завораживает жениха и все свадебное застолье, тренькает — и завораживает невесту» (*Акад.*, с. 18, № В³' — Понт). Есть еще один пример песни, записанной на Эгейских о-вах.

Клефт.: «Поднеси ⟨вина⟩ Юласу один раз, Скилодимо — пять,

а Дьяко прославленному не наливай ни разу! — А Дьяко туда-сюда прохаживается, играет на тамбурине, в ее ⟨пленицы⟩ глаза поглядел, в ее глаза глядит» (*Акад.*, с. 244, № В').

Чаще клефт играет на тамбурине в другой ситуации — смертельно раненный, в кругу друзей: «Эй, возьмите меня, отнесите меня на высокий хребет, дайте мне тамбурины, чтобы я на нем прекрасно сыграл, спел свою песню печальную» (*Акад.*, с. 197, № А'). Таких примеров много.

III. СХОДНЫЕ ОБРАЗЫ

1. Девушка-воин.

Акрит.: *Акад.*, с. 3—4, № А' — Крит; с. 4—5, № А^α' — Ионические о-ва; с. 5—6, № В' — Эгейск. о-ва; с. 6—7, № Г' — Каппадокия.

Клефт.: *Акад.*, с. 266, №№А', В'.

2. Могучий орел.

Уже в акритских песнях могучий орел отождествлялся с богатырем: «И могильная плита дрожит от ужаса, что накроет его ⟨Дигена⟩. Как она накроет орла, героя земли» (*Акад.*, с. 42, № А^δ' — Крит). Есть еще один сюжет, посвященный орлу и его богатой охоте (*Акад.*, с. 88, № II' — Эгейск. о-ва).

В клефтской песне орел стал символом старого, опытного клефты: Олимп говорит: «На мне сорок две вершины и шестьдесят два родника ⟨...⟩ на мне и золотой орел, украшенный золотыми вышивками, на камне сидит и солнцу говорит ⟨...⟩» (*Политис*, № 23). «Один орел гордый, один удалой из-за своей гордости, из-за своей удалости не спустился вниз, чтобы перезимовать, но остался паверху в горах, высоко на вершинах гор ⟨...⟩ ⟨просит солнце, чтобы сильнее светило⟩, чтобы согрелись мои когти, вылечились перья, чтобы прилетели другие птицы и другие мои братья» (*Политис*, № 24). «Золотой орел кружил вокруг Макри, укрепления Деспоти. Не видали ль вы Льяката, капитана Григори? — Лети, птица моя, в Анатолико и оглянись вокруг ⟨...⟩ и там увидишь белые тела, покоящиеся на песке, и, если сможешь, выбери капитана Григори» (*Акад.*, с. 247, № NI').

3. Харон.

В акритском эпосе этот образ связан с сюжетами о смерти Дигена и единоборстве богатыря с Хароном: *Акад.*, с. 38—41, № А^γ' — Кипр; с. 42, № А^δ' — Крит; с. 43—44, № В' — Понт.

Клефт.: «Ребята, постарайтесь, соберитесь с силами и бейтесь. Так как сегодня нам смерть, сегодня — Харон, сегодня мы родились, сегодня и помрем» (*Акад.*, с. 216, № KΣ'). «Их закрыли в замке Афинас: с одной стороны их бьет смерть, а с другой — бьет Харон, а с другой — Кьютаис с бомбами, с пушками» (*Акад.*, с. 245—246, № NB').

1. Мать предупреждает о приближении вражеского войска.

Акрит.: «Мать их выглянула из красивого окна. — Вы пьете, едите, архонды, а турки на вас нагрянули» (*Акад.*, с. 64—65, № А' — Крит).

Клефт.: «Чья мать горюет, чья мать плачет? Андрицу мать горюет, Андрицу мать плачет, с горами спорит, кукушек прокликает. — Кукушки, не пойте, птицы, не говорите, Андринос где-то закрылся в Мега Монастыри и ест, и пьет беззаботно, на ум ему ничто не идет, а погоня его окружила» (*Акад.*, с. 194, № А'). Есть еще примеры.

2. Птица принесит весть.

Акрит.: «Во время еды и питья, и развлечения прилетела птичка и села над их столом. Не пела, как птички, как поют соловьи, но пела и говорила человеческим языком» (*Акад.*, с. 65—66, № А' — Эгейские о-ва). «И какие есть птицы в мире сюда прилетели гнздиться (в крепость Акриты), всегда пели и говорили: много лет проживешь, Акрита. А в одно утро и в день воскресный они пели и говорили: завтра умрешь, Акрита» (*Акад.*, с. 43—44, № В' — Понт). «Сейчас птицы, сейчас ласточки, сейчас куропатки часто поют и говорят: проснись, господин, проснись, добрый господиш» (*Акад.*, с. 24, № В' — Центр. Греция). Есть еще несколько примеров.

Клефт.: «Одна птичка села на голову Зидроса. Она не пела как птица, как все птички, но пела и говорила человеческим языком: Зидро мой, ты был благоразумным, ты был палликарром» (*Акад.*, с. 185—186, № Г'). «Три птички сидели на башне Панаги, три в ряд плакали, горько причитали: о чем думаешь, Йоти мой, что пришло тебе в голову? Это место не для клефтов и не для арматолов, так как деревны отуречились, их захватили арваниты (албанцы)» (*Политис*, № 55). Примеров очень много.

3. Дурной сон.

Акрит.: «Вчера видел сон, объясни мне его (...» (*Акад.*, с. 97—101 — Кипр). «А Констандина любимая сон увидела. — Мать, вчера видела во сне, мать, в моем сне (...». (*Акад.*, с. 71—72, № В' — Каппадокия). «И невестка самая младшая дурной сон увидела. Рано утром поднялась вся в слезах. — В слезах ты, невестушка, почему? — Видела дурной сон. — Плачет она и рассказывает» (*Акад.*, с. 70, № А' — Эпир).

Клефт.: «Тяжелый сон видел, и был он дурной для меня: мутную реку переходил и на другой берег не вышел» (*Политис*, № 64; *Акад.*, с. 202, № А'). «Видел вчера во сне, видел в дреме, на мне была шуба красная и жилет голубой. Объясни, Георги мой, объясни, что значит мой сон» (*Акад.*, с. 202, № А'). Есть еще примеры.

4. Герой просит бога помочь найти врага беспомощным. Просьба исполняется, затем следует заковывание.

Акрит.: Склиропулос просит бога, «чтобы найти Костада за столом, его собаку огнедышащую, привязанной на цепь...

Зашил его глазопьки тонким пшвом, завязал его рученьки тремя двойными цепями, навесил на его пояс два кандара свища» (*Акад.*, с. 82—87, № IА' — Кипр). «По дороге, по которой ехал, бога просил: Дай бог, чтобы мы его нашли в кровати спящим... Зашили его глаза шелковыми пиями и девять жил, одели руки в тяжелые цепи» (*Акад.*, с. 56—57, № В' — Эгейск. о-ва).

Клефт.: «По дороге, по которой шел, бога просил: Дай бог, чтобы я нашел Николу в постели спящей, без штанов, без пояса, без платка» (*Акад.*, с. 190, № Н'). «Бога просит и луну, солнце, чтобы доставили ему радость, дали схватить ему капитана Дзордзаки, надеть ему цепь на шею» (*Акад.*, с. 293—294, № Г'). Отголосок мотива заковывания в клефтской песне: «Где гремят, эй, Папурья, где гремят оковы? Эй, Ламбро Сулиоти, где гремят цепи? На коленях Папурья, на поясе Папурья, там гремят оковы, там гремят цепи» (*Акад.*, с. 251, № НН').

5. Умирающий герой рассказывает о своей жизни.

Акрит.: Умирающий Диген «ставит им (архондам) серебряный стол, стаканы и угощает их. — Вы, архонды, ешьте и пейте, а я вам буду рассказывать... о моей молодости и о моей отваге» (*Акад.*, с. 38—41, № А' — Кипр). «Архонды узнали (о том, что Диген умирает) и пришли его повидать. Поставил скамьи, усадил их, паливает им сладкого вина. Ешьте, пейте, архонды, а я вам расскажу» (*Акад.*, с. 37, № А' — Эгейск. о-ва).

Клефт.: «Эй, возьмите меня, чтобы я встал, усадите меня и принесите мне сладкого вина, чтобы я выпил, чтобы захмелел, чтобы спел вам песни горькие, песни печальные» (*Акад.*, с. 222, № В'). Есть еще примеры.

6. Герой находит приют под деревом.

Акрит.: (Мать выгнала из дома). «Я пошел по дороге, по дороге-тропинке, нашел дерево, его называют кипарисом. — Приюти меня, дерево, приюти, кипарис. — Вот мои ветви, развесь свое оружие, вот моя тень, ложись и поспи сладко, а завтра утром заплатишь мне за приют» (*Акад.*, с. 26, В' — Эгейск. о-ва). (Мать выгнала.) «Нашел дерево, высокое, как кипарис. — Покажи мне, дерево, покажи, кипарис, где твои корни, чтобы я привязал своего коня, где твои ветви, чтобы я развесил свое оружие» (Далее плата за приют) (*Акад.*, с. 25, № ВВ' — Центр. Греция). (Герой ищет, где поселиться) «Нашел дерево, долинный кипарис. — Приюти меня, дерево, меня и моего коня. — Вот мои корни, привяжи своего коня, вот мои ветви, развесь свое оружие, вот моя тень, ляг и поспи» (Далее плата за приют) (*Акад.*, с. 25, № ВВ' — Эпир). (Герой ищет приюта под деревом после неравной схватки с врагами.) «Я пошел по дороге-тропинке, нашел дерево, нашел кипарис. — Приюти меня, дерево, приюти, кипарис. — Вот мои ветви, развесь свое оружие, вот моя тень, ляг и поспи, а когда встанешь, заплатишь за приют: два кувшина воды выльешь на мои корни» (*Акад.*, с. 24, № А' — Центр. Греция).

В клефтской песне отсутствует мотив платы за приют. Клефт лежит под деревом, видимо, после боя, раненый. «Три платана,

три в ряд, а один платан самый тенистый. На его ветвях повешены сабли, и к его стволу прислонены винтовки, а внизу под ним лежит Варламис распростертый» (*Политис*, № 34). «В долине Вардара дерево росло, а на корнях дерева бей лежал распростертый, на ветвях того дерева его оружие развешено, а у ствола того дерева стоит его конь привязанный» (*Акад.*, с. 265, № В').

7. Незваный на свадьбе.

Акрит.: «Дигенис незваный на свадьбе» (*Акад.*, с. 16—17, № В' — Крит; с. 17, № В^α — Эгейские о-ва). «Цамайдос незваный на свадьбе» (*Акад.*, с. 17, № ВВ' — Понт).

Клефт.: «О Лапасе» (*Акад.*, с. 187, №№ А', В').

8. Конь помогает герою одолеть врагов и выручить из плена хозяйку (жену).

Акрит.: «Юный Влах» (*Акад.*, с. 64—65, № А' — Крит; с. 65—66, № А^α — Эгейские о-ва; с. 66—67, № АВ' — Созополь, юго-восточная Болгария); «Похищение жены Дигениса» (*Акад.*, с. 32, № А — Эгейские о-ва).

Клефт.: «О Льякене» (*Акад.*, с. 209—210, № Г'; *Политис*, № 59).

Итак, мы перечислили все обнаруженные схождения акритского эпоса и клефтских песен. Дадим им краткую характеристику.

Схождения в области поэтики можно разделить на две группы. С одной стороны, это такие случаи сходства, когда какому-либо поэтическому приему соответствуют лишь один-два сходных примера из клефтских песен. Подобного рода схождения можно отнести к разряду единичных. Они не позволяют сделать вывод о взаимосвязи двух рассматриваемых героических жанров и могут быть использованы лишь со временем, после проведения аналогичной работы с более широким репертуаром.

Но есть схождения иного порядка, когда примеру из акритской песни соответствуют много сходных примеров из клефтской поэзии. Такие данные уже позволяют говорить о преемственности в развитии поэтических систем двух жанров, о том, что тот или иной поэтический прием акритского эпоса был усвоен клефтской песней и стал составным элементом ее поэтики. Это относится, например, к таким композиционным приемам, как прием «третий — лучший», «за словом — дело».

В разделе «Сходство на уровне типических мест» мы наблюдаем ту же картину. Из всех схождений, перечисленных в этом разделе, только три, можно сказать, «укоренились» в поэтической практике клефтских песен. Причем в клефтской поэзии эти «типические места» употребляются в иных, нежели в акритском эпосе, ситуациях. Так, если акритский герой играл на тамбурине, чтобы похитить со свадьбы невесту, клефт берет тамбуриин после сражения, умирая от ран. Ритуал узнавания рода перед поединком превратился в клефтских песнях в «похвальбу родом» в ответ на предложение турок сдаться и поклониться турецкому паше. Без каких-либо изменений перешла в клефтскую песню тради-

ция относить в ряде случаев к праздничным дням решающие для судьбы героя события.

Теперь обратимся к сходству в образной системе обоих жанров. В анализируемом нами эпическом репертуаре намечались лишь некоторые черты образа героя-орла. В клефтской же поэзии сравнение героя с орлом переросло в символ и получило окончательное поэтическое выражение. В противоположность этому образу образ Харона, яркий и богато представленный в эпической традиции, нашел в клефтской поэзии лишь слабое отражение. Вероятно, он перешел в клефтские песни из параллельно существовавшей обрядовой поэзии, где этот образ хорошо сохранился.

Из всего количества рассмотренных нами акритских и клефтских записей мы не смогли найти ни одного общего сюжета и встретили только восемь сходных описаний, т. е. мотивов, содержащих в себе элементы сюжета.

Приведенных примеров вполне достаточно, чтобы говорить о родственных связях акритского эпоса и клефтских песен. Но их слишком мало, чтобы назвать эти связи глубокими. Чем же объяснить, что эти два жанра, которые объединяют общий язык, размер стиха, некоторые основные принципы построения поэтической фразы, частично территория, и, наконец, героическая тематика, имеют так мало точек соприкосновения? Попробуем взглянуть на акритские и клефтские песни с другой стороны и разобрать произведения обоих жанров по таким основным параметрам, как образы главного героя и его антипода, способы ведения боя, конь и оружие героя, природа и женские персонажи песен.

Акрит и клефт. Акрит и клефт — герои разных эпох. Богатырь акритского эпоса появился на свет для того, чтобы очистить землю от чудовищ и варваров, возделывать пашни, возвести крепости, — все моменты его биографии подчинены этим героическим функциям⁶. Клефтские песни не знают мотивов чудесного рождения героя, его богатырского аппетита, огромной силы, необыкновенной смерти. В этом отношении клефтская песня более земная, реалистичная. Она намного сдержаннее и лаконичнее акритской. Возникший в совершенно иных социально-исторических условиях, образ народного защитника оказался наделенным иными биографией, характером и способностями. И если порой мы встречаем в клефтских песнях описания сверхъестественной выносливости клефта, великолетия его одежды, своим сиянием затмеваящих солнце, дорогого оружия, то объясним эти факты не унаследованными чертами богатырства, а использованием поэтического приема преувеличения, свойственного народному творчеству вообще.

Оружие. Акритские богатыри пользуются самым разнообразным оружием — от дубины до сабли. Наиболее богатый арсенал вооружения сохранила кипрская эпическая традиция. В кипрских записях можно найти все виды богатырского оружия, упоминаемого вообще в акритском эпосе. Перечислим оружие кипрского богатыря:

- дубина в тысячу фунтов, железная дубина в девять кандаров;
- стрела, стреляющая на триста аршин, и малые стрелы, стреляющие на шестьдесят пять аршин (причем о луке ничего не говорится);
- золотой пояс в золотых ножнах;
- копье;
- легкая сабелька, которой герой подпоясывается.

С некоторыми отступлениями то же оружие мы встречаем в песнях Понта, Каппадокии и Эгейских островов.

Совсем другая картина в акритских песнях, записанных в континентальной Греции и на Крите, т. е. в местах, где позднее сложилась клефтская традиция. Акриты в этих песнях вооружены одинаково с клефтами — дамасскими сабельками, с той лишь разницей, что акритская сабля обладает чудодейственной силой и богатырскими размерами⁷.

Помимо сабли, у клефтов есть и новые виды оружия — винтовки и пистолеты. Роль оружия в клефтской песне заметно возросла. Клефт не надеется на свою физическую силу и уделяет своему ружью, пистолетам и сабельке гораздо больше внимания. Его оружие не обладает сверхъестественной силой и волшебными качествами, хотя порой на него распространяется тот же принцип преувеличения, что и на другие элементы клефтской песни (оно — все в золоте, умеет разговаривать). В акритской песне описание оружия еще более подчеркивает богатырскую мощь его обладателя. Среди клефтских песен, напротив, есть такие, которые посвящены исключительно рассказу об оружии и его достоинствах, и в них образ клефта отодвинут на второй план.

Конь героя. Акрит не мыслим без коня. Акритские песни полны эпизодов, посвященных «воропому». Конь участвует в сражениях и бьется наравне с хозяином-богатырем. Он вмешивается даже в личную жизнь акрита (см. в Приложении песни: «Констандин и его вороной» и «Юный Влах»). Конь наделен теми же богатырскими качествами, что и его хозяин. Наиболее полно и последовательно богатырский конь описан в эпической традиции Кишра, а также, частично, в песнях Понта и Эгейских островов. В песнях, записанных в континентальной Греции, у акритского коня отсутствуют многие «богатырские» качества.

В исследуемых акритских текстах встречаются следующие мотивы, посвященные коню:

- седлание богатырского коня;
- поение и кормление коня перед важной поездкой;
- необыкновенная скорость коня;
- богатырский конь жует железо и переваривает камни;
- старый боевой конь предпочитается молодым;
- у богатыря есть три разных коня на разные случаи жизни;
- спор коня с хозяином;
- богатырский конь и жена хозяина.

У клефтов, как правило, коней не было. По своему социальному происхождению клефты стояли гораздо ниже акритских богатырей. Это — убежавшие в горы крестьяне, которые не вы-

держали гнета и поборов как турок, так и своих греческих владык. И те некоторые клефтские песни, где описаны кони, переключаются с акритскими сюжетами.

Способы ведения боя. В акритских песнях, где бы они ни были записаны, с большими или меньшими подробностями изображены следующие способы ведения боя:

- бой одного героя с целым войском;
- бой героя и его коня с целым войском;
- единоборство;
- единоборство, в решающий момент которого герою помогает голос с неба.

К этому нужно добавить типизированное описание: пленение и заковывание героя (затем герой освобождается и уничтожает врагов).

В клефтских песнях бой изображается хотя и с преувеличениями, но все же близко к действительности. Описываются тактические приемы и хитрости клефтов, их военные укрепления. В песнях сохраняются детали некоторых, особенно запомнившихся грекам военных столкновений. Из всех рассмотренных песен только в одной сообщается, что клефт выходит один против турецкого войска:

...Турки идут на нас, турки и арваниты.
Яннис засмеялся, тряхнул головой.
Берет и подвязывает саблю, берет и ружье.
И мать ему говорила, и мать ему говорит:
«Куда идешь, Янни мой, один, без кого-нибудь рядом?»
«Зачем мне нужны многие, пойду и один».
И поднимается вверх, как прекрасный голубь,
Когда прибежал, закричал, как породистый жеребец:
«Куда идете вы, арваниты, и вы, собаки арваниты
Я — Яннис, поповский сын, сын пова Николь».

(Акад., с. 193, № 1А')

В остальных песнях клефты представляют собой отряд, хотя и малочисленный, под предводительством капитана. В бою у клефта гораздо больше помощников, чем у акрита. На стороне сражающихся клефтов вся природа, живая и неживая, мать, любимая девушка.

Женские персонажи акритского эпоса и клефтских песен. Функции женских персонажей в акритских песнях разнообразны и противоречивы. Они несут на себе отпечатки разных исторических эпох и социально-бытовых укладов. В рассматриваемых акритских песнях содержатся следующие мотивы, связанные с женскими персонажами:

- девушка-богатырка;
- невеста, принадлежащая к другому роду, которую нужно похитить;
- прекрасная девушка (невеста) в башне неприступной крепости (после взятия крепости девушка бросается со стены в море)

- жена героя, долго живущего на чужбине, которую пытаются вновь выдать замуж (в последний момент она слышит ржание богатырского коня, на котором вернулся муж, и убегает из церкви);
- умирающий герой забирает жену с собой в могилу;
- девушка насмехается над героем, попавшим в плен; он рвет оковы и побеждает врага;
- вдова, чей сын наделен богатырскими качествами;
- вдова следит за поединком ее сына с неизвестным (или известным) отцом (при этом она иногда держит чаши с вином и ядом, чтобы отравить сына в случае его победы);
- мать рождает сына-богатыря в плену и благославляет его на поиски отца;
- мать благославляет сына на поиски отца, несущего богатырскую службу в чужих землях;
- мать выгоняет сына из родительского дома;
- мать не хочет, чтобы ее сын, младший из девяти сыновей, вернулся живым из похода;
- мать (любимая) предупреждает героя об опасности;
- мать (любимая) провожает героя в поход, седлает коня, приносит оружие;
- мать (любимая) оплакивает убитого героя.

Из всего перечисленного клефтские песни сохранили и развили лишь несколько мотивов: «проводы в бой», «помощь в бою», «оплакивание убитого», «девушка-богатырка». Лишь в одной клефтской песне упоминается о том, что клефт — сын вдовы, но из намека ничего не следует. У жепских персонажей клефтских песен появляются новые черты, неизвестные акритскому эпосу, например некоторая, так сказать, независимость от героя, этническая гордость и патриотизм:

Что за зло случилось с женой Льяку!

Пять арванитов ее держат и десять ее спрашивают:

«Льякена, не выйдешь ли замуж, не возьмешь ли турка в мужья?»

«Лучше я увижу, как кровь моя окрасит землю,

Чем увижу, как мои глаза целует турок!»

(Акад., с 209, № КАУ')

Образ девушки-богатырки акритского эпоса, перешедший в клефтскую песню, постепенно изменялся в ней. Вначале сюжет клефтской песни о девушке-воине состоял из элементов, заимствованных из акритского эпоса: «Формула невозможности» в зачине песни, распознавание в богатыре женщины, поиски ею укрытия. В новых социальных условиях этот персонаж приобрел другие черты, и был создан новый, более историчный образ женщины, отстаивающей независимость свою и своих детей:

Ведет бой Яннула два дня и три ночи

С патронами в переднике, с саблей в руках.

Кончились ее патроны, сломалась ее сабля,

Схватили ее живую и к маме ее везут.

(Фольк., с 74—75)

Антиподы в акритской и клефтской песне. Антиподы рассмотренных акритских песен принадлежат к разным эпическим уровням. Это:

I. Сказочный и мифический противник:

- дракон на горе, в камне; лев в камне;
- чудовищный рак;
- дракон в источнике;
- дух колодца; ламья в колодце;
- чудовищный сарацин; Сигропулос;
- чудовищный Цамайдос, который в одном случае оказывается отцом героя;
- Хароп;
- царь страны, где живет герой, и царский воевода с войском.

II. Родственники:

- неизвестные отец и брат;
- теща и родственники жены;
- враг с орлиными крыльями и заячьей прытью, который нанес смертельный удар герою, а потом оказался его братом;
- двоюродный брат героя, у которого герой пытается похитить жену.

III. Этнические противники:

- сарацины, сербы, мавры и арабы;
- турки без счета; три турка.

Подавляющее большинство клефтских песен знает только исторических противников: турок и коньяров (то же, что и турок), арванитов (албанцев) и аламанов (пемцев). В отличие от акритских песен клефтские передают в обобщающей форме достоверные в историческом отношении описания турецких завоевателей.

В клефтских песнях наглядно проступают черты социального расслоения греческого общества конца XVIII — начала XIX в., обострения классовой дифференциации в греческой деревне, неодинакового отношения крестьянства к церкви и церковным властям из-за продажности греческого высшего духовенства. Поэтому в числе врагов в песнях называются, без скидки на их греческое происхождение, землевладельческая верхушка, местные власти и духовенство. Народная песня наделила их эпитетом «продажные». Нередко против них направлена большая ненависть, чем против турок. За исключением одного-двух имен предателей, отрицательные персонажи называются в песне по их социальной принадлежности: поп, монах, геронд, проэст. Что же касается этнических противников, то в песнях сохранились имена многих турецких и албанских военачальников, запечатлевшихся в народной памяти как наиболее жестокие и активные враги: Вели-Текас, Мурхарнари, Измаил-ага, Мустафа и другие.

Природа в акритской и клефтской песне. Ей в акритской песне отведено более чем скромное место. Она даже не всегда служит фоном героических поступков богатыря. В песнях о природе упоминается лишь вкратце, никогда не встречаются описания природы, очень редко используется прием переноса состояния

природы на раскрытие внутреннего мира героя. В поле зрения эпического певца — река Ефрат (обычно грозная, мутная, стремительная); долина, полная неприятельских войск; дорога, на которой самое опасное место — перекресток; камышовый берег черной реки, где гвездятся дикие звери и чудовища; огромные валуны, в которых сидят львы и драконы; заброшенные колодцы с ядовитой водой и враждебными человеку обитателями.

Как видим, природа в акритских песнях в большинстве случаев далеко не дружелюбно настроена по отношению к герою. В лучшем случае она боится акритского богатыря (см. в Приложении: «Умиравший Дигенис»). В то же время в акритских песнях появляются мотивы, перешедшие затем в клефтские песни и широко использованные в них: птицы, разговаривающие человеческим голосом, дающие совет герою, приносящие весть, предупреждающие о приближении врага.

В отличие от героя акритской песни клефта невозможно представить в изоляции от природы, с которой он находится в самом тесном дружеском контакте. Вся деятельность клефтов происходит на фоне смены времен года, изменения природных условий. Неприступные скалы и ущелья укрывают клефтов и заменяют им дом; в горах дует ветер, от которого старые молодеют, а больные выздоравливают; лес своим шумом предупреждает о приближении турок. Природа сочувствует клефту, сопереживает с ним, оплакивает его гибель:

Что за шум стоит и волнение большое?

Может буйволы бьются или дикие звери спорят?

И буйволы не бьются, и дикие звери не спорят —

Букувалас воюет с Мусухусеями

Посредине Керасово и на просторе (?).

Падают пули, как дождь, и горы стонут,

и одна птичка крикнула с высокой веточки:

«Прекрати, Янни мой, бой, прекрати стрельбу,

Чтобы улеглась пыль, чтобы стих шум,

Чтобы сосчитать клефтов, чтобы сосчитать войско...»

(*Политис*, № 50)

Плачут деревья, плачут, плачут и ветви,

Плачут и лагеря, где я останавливался,

Плачут и тропинки, где я проходил,

Плачут и холодные источники, где я пил воду,

Плачут и монастырские пекарни, где я брал хлеб,

Плачут и монастыри, где я брал вино...

(*Политис*, № 40)

Подведем коротко итоги. Акритский эпос, имевший распространение на всей обширной территории Византийского государства от Эпира до Малой Азии, к началу XIX в. был вытеснен новым героическим жанром — клефтской песней. Процесс этот затронул не все районы бытования эпоса, а только те области, где развернулось наиболее активное народное антитурецкое движе-

ние, — центральную часть Греции и Пелопоннес. Придя на смену акритскому эпосу, клефтская песня восприняла лишь очень немногие его элементы, одни из которых органически вошли в поэтику и сюжетный состав нового жанра и, постепенно обретая новые черты, стали неотъемлемой частью клефтской песни. Другие же, перенесенные в произведения нового жанра механически, так и не были им усвоены.

Созданная в новых социально-исторических условиях, клефтская песня имела конкретную задачу: воспитать в греческом народе национальную гордость, ненависть к угнетению, готовность к борьбе за освобождение. Она представляет собой качественно новое явление в развитии греческого фольклора. Вместе с тем ни один мотив или образ акритского эпоса, который мог бы быть использован, не противореча идейно-эстетическим задачам нового жанра, не выпал из поля зрения народного певца и был им творчески усвоен.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь не рассматриваются сходства такого порядка, как одинаковый поэтический размер или одинаковый принцип построения смысловых фразы, так как эти признаки характерны для всех песенных жанров новогреческого фольклора.

² Кроме заранее оговоренных случаев, цитируются все сходные места, встреченные в использованных сборниках.

³ Там, где нет ссылки на Дестуниса, подстрочный перевод наш. — *Н. Р.*

⁴ Понятие «типическое место», применительно к акритскому эпосу, в полной мере оправдывает себя лишь по отношению к произведениям кипрского происхождения, в которых есть последовательное и постоянное использование «типических мест» в построении того или иного сюжета. Видимо, акритская традиция, не вытесненная в свое время новым героическим жанром клефтских песен, «законсервировалась» на Кипре и в силу этого сохранила свою поэтику.

⁵ О природе сходных описаний и их эволюции см.: *Смирнов Ю. И.* Славянские эпические традиции. М.: Наука, 1974.

⁶ Характеристику акритского богатыря см.: *Гацук В. М.* Из ранней истории эпоса юго-восточной Европы. — В сб.: *Фольклористика*

ли фольклор. Кишинев: Штиинца, 1970.

⁷ Акритскому оружию нередко присваиваются христианские атрибуты: «Сабля позолоченная, на которой изображены Христос и святой Лазарь (или Георгий)» (*Акад.*, с. 27—30, № А — Кипр). «Принесите мне мою сабельку преблагословенную, когда вступает в бой, выходит окровавленной. Принесите мне копьеное мое, где наверху святой Георгий, принесите мне мою палицу «дубину», на ней сверху святой Мамас (покровитель пастухов)» (Пер. Дестуниса, с. 92—94, № 20; греч. текст: *Акад.*, с. 52—54, № Г — Кипр). «Принесите мне, матушка, саблю святоконстантинскую» (*Дестунис*, с. 119—120, № 23. Греч. текст: *Акад.*, с. 67—68, № В — Крит.). В то же время ни в одной из просмотренных клефтских песен не найдено упоминаний о подобных изображениях святых или изречениях из святого писания. Вопреки общепринятому в Греции мнению, что церковь и христианское вероисповедание играли большую роль в народном антитурецком движении, клефтские песни дают нам примеры совсем иного характера. Они свидетельствуют о противоречивом отношении греческого крестьянства к монастырям и монахам,

к христианским святыням и православной церкви.¹ Приведем несколько примеров:

Придержите, турки, лошадей,
немного отдохну,
Попрощаюсь с горами, моими пер-
выми лагерями.
Оставлю наказ ребятам, наказ
Лебенетису
Огонь зажечь в Аграфе, в Мега
монастыре,
Чтобы сгорел игумен со всеми
монахами,
Которые пошли и меня выдали
собакам арванитам..

(Акад., с. 204, № С^а)

«Сверкают снега на горах, а солнце
в ущельях,
Так сверкают и клефты, вошны
Колокотрониса...
Верхом они едут в церковь, вер-
хом кланяются,

Верхом принимают литургию
из рук попа
(Акад., с. 234, № I')

В книге Алексея Политиса «Клефтские песни» (Афины, 1976, с. 10) помещено следующее предание: «В местности Апокуру (в Этолии) разбойники взяли в плен одного человека по имени Иоани. Начали его мучить... требуя от него грошей и флоринов. Тот же им говорил: „Сжалось надо мной, бедным, из любви к Иисусу Христу и Богородице Прусиотисской, потому что у меня нет богатства и грошей...“ Клефты же ему говорили: „Мы Христа и Богородицы здесь в горах не знаем, давай выкуп — восемьсот грошей, чтобы спасти свою жизнь...“»

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- Акад. — Публикации Фольклорного архива Афинской академии, № 7. «Греческие народные песни», т. 1. Афины, 1962, с. 3—118 («Акритские песни»), с. 183—306 («Клефтские песни»).
- Политис — Сборник песен греческого народа./Сост. Политис Н. Г. Изд. 5-е, стереотип. Афины, 1966, с. 35—106 (те же разделы).
- Дестулис — Дестулис Г. С. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода. — Сб. ОРЯС ИАН, т. XXXIV, № 1. СПб., 1883.
- Фольк. — Фольклор. Бюллетень Греческого фольклористического общества, т. 17, ч. 1. Афины, 1957/1958, с. 74—83 («Песни Аркадии (Пелопоннес)»).

ТЕКСТЫ

1. ДИГЕНИС ПОХИЩАЕТ ДОЧЬ ЦАРЯ ЛЕВАНДИ

- Король Востока и царь Запада
Устроили совет, чтобы стать родственниками,
Вышли и созвали (гостей) от Востока до Запада,
Куда хватает неба и куда ходит солнце.
- 5 Позвали цыган, чтобы пришли на свадьбу:
За Яннаку ее сватают и хотят их поженить.
И вот однажды в святое воскресенье, в господень день,
Вышел тот (самый) Диепис поохотиться,
Заметил куропатку и пускает в нее стрелу.
- 10 Трое, трое цыган у болотистого берега реки,
Идучи на свадьбу, устроили большие пересуды:
Один толкует о сабле, другой — о копье,
Третий, лучший, толкует об одном (царском) дворе:

«Как двор Леванду, другого такого двора я не видал,
15 Изнутри он в мозаике, а снаружи — полпированный,
А посредине сидит дева, она спяет, подобно солнцу,
У нее лицо, как луна, щечки, как солнце,
Две звезды небесные — ее брови.

За Яннаку ее сватают и хотят их поженить.

20 Больше, чем Яннаку, ее достоин Дьенаджи,
Который достоин и отважен, чтобы заботиться о ней).
Диепис, когда услышал слова, что говорили,
Трижды прыгнул и пошел, и постиг их.

25 Сначала дает им оплеуху, а потом их спрашивает:
«Скажите мне, эй цыгане, о чем вы говорите?»

И скажите мне свои речи, которые вы говорили у болотистого берега реки».

Мы удивляемся тебе, Диепис, словам, которые ты нам говоришь,
Сначала ты даешь нам оплеуху, а потом нас расспрашиваешь.

Погоди немного, немного потерпи,

30 Чтобы вернулся свет в наши глаза, и разум в наши головы,
И смысл в наши речи, и мы тебе их скажем.

Он немного подождал, немного потерпел,
Вернулся свет в их глаза, и разум в их головы,
И смысл в их речь, начали ее говорить:

35 «Сколько я в мире ни повидал и сколько дворов ни видел,

Как двор Леванду, другого такого двора не видал:
Изнутри он в мозаике, а снаружи — полпированный,
А посредине сидит дева, она спяет, подобно солнцу,
У нее лицо, как луна, щечки, как солнце,

40 Две звезды небесные — ее брови.

За Яннаку ее сватают и хотят их поженить.

Больше, чем Яннаку, ее достоин Дьенаджи,
Который достоин и отважен, чтобы заботиться о ней».
Как услышал это Диепис, очень обрадовался,

45 Куропатку, которую держал в руке, ее освобождает:

«Лети и ты, куропатка моя, в родные места,
И как живут многие (куропатки), живи и ты вместе с ними».

И возговорил он, молвил таково слово:

«Скорее, эй цыгане, поезжайте сватами».

50 И возговорили они, молвили таково слово:

«На свадьбу нас позвали, не поедем сватами,
А ты найди Филиопанну, чтобы поехал сватом».

Еще слово не досказали, еще речь говорили,
Глядь — Филиопанну в долине появился.

55 Как завидел его Диепис, очень обрадовался.

И возговорил он, молвил таково слово:

«Скорее, Филиопанну, поезжай сватом».

И возговорил он, молвил таково слово:

«Девять лет прошло с тех пор, как я не свободен,

60 В сражении мы выиграли, в Поли хочу ехать.

Одежда моя загрязнилась, оружие заржавело,

- И хвост моего вороного завшивел,
И воропой мой устал, я не еду сватом.
Молвит Диенис, говорит Филиопанну:
- 65 «Твои <будут> и одежды мои, твои — и оружие мое.
Твои и вороной мой, чтобы скакать на нем».
Филиопанну испугался и собрался уйти,
Трижды прыгнул и пошел, и достиг его.
Дает ему и одежды свои, дает ему и оружие свое,
- 70 Прыгнул, сел верхом <Филиопанну> и тронулся.
Диенис забыл ему посоветовать,
Свистнул ему, и тот назад вернулся.
И возговорил он, молвил таково слово:
«Что хочешь от меня, Диени, что хочешь мне посоветовать?»
- 75 Молвит Диенис, Филиопанну говорит:
«Девять дневных часов <даю тебе>:
За три чтоб доехал, за три чтоб вернулся, и три будешь мне рассказывать».
Пока сказал «до свидания», он проехал тысячу миль,
Пока <Диенис> ему ответил — тысячу и пятьсот.
- 80 В три часа дня он вошел на свадьбу:
Много в море песка, а войск <там> еще больше.
Там играли на скрипках, играли на лютнях.
Как завидели его архонды, поднялись на ноги:
«Добро пожаловать, Филиопанну, кушай, лей с нами,
- 85 Скушай зайца отборный кусочек, покушай куропаточки жареной,
Да отведай дикого лучку, что кушают храбрые,
Да выпей вина сладкого, что пьют прославленные,
Что пьют больные и выздоравливают».
И возговорил он, молвил таково слово:
- 90 «Диенис меня послал, чтобы я его посватал.
За Яннаку ее сватают, хотят их поженить.
Больше, чем Яннаку, ее достоин Дьенаджи,
Который достоин и отважен, чтобы заботиться о ней».
Как услышали это архонды, очень обиделись.
- 95 «Разве не говорил ему раз и другой, и четвертый, и пятый,
Отец его — сарацин, а мать его — еврейка,
И родом он от трех родов, в зятя его не хочу!»
Как услышал это Филиопаннус, сразу назад повернул.
Только что солнце было в зените, оказался рядом с ним <Диенном>.
- 100 Как завидел его Диенис, очень обрадовался:
«Добро пожаловать, Филиопаннус, с добрыми вестями».
Молвит Филиопаннус, говорит Диену:
«С худым пришел Филиопаннус, с плохими вестями.
Отец твой — сарацин, а мать твоя — еврейка,
- 105 И родом ты от трех родов, в зятя тебя не хотят».
Как услышал это Диенис, очень обиделся.
«Слезай с моего вороного, сыр ты червивый,
Очищенный лук ты и от тебя воняет.
Одежды мои ты загрязнил, оружие покрыл ржавчиной
- 110 И хвост моего вороного наполнил вшами».

- Дает ему и одежды его, дает ему и оружие его,
Дает ему и вороного его, прыгнул — сел верхом.
Пока сказал «до свидания», проехал тысячу миль,
Пока ему ответил — тысячу и пятьсот.
- 115 Филиопаннус забыл ему посоветовать,
Свистнул ему, и тот назад вернулся.
Молвит Филиопаннус, Диенису говорит:
«Погоди, Диени, что я тебе посоветую,
Если послушаешь совета, невесту похитишь».
- 120 Поезжай по этой дороге, по этой тропинке,
Тропинка выведет тебя на росистый луг.
Найдешь густолистную оливу, под нею спешься,
Срежь ствол оливы, сделай тамбуриш.
Убей змей и зверей и сделай из них струны:
- 125 Возьми черных <змей> для толстых <струн>, а белых — для тонких.
Тогда сыграет тамбуриш о радостях мира».
Как он ему сказал, как посоветовал, так он и сделал.
Поехал по той дороге, по той тропинке,
Тропинка вывела его на росистый луг.
- 130 Нашел густолистную оливу, под нею и спешился,
Срезал ствол оливы, сделал тамбуриш.
Убил змей и зверей и сделал из них струны:
Взял черных для толстых, а белых для тонких.
И сыграл тамбуриш о радостях мира:
- 135 И птицы, что в небе, начали петь,
И звери, что в норах, и они слушали.
Обрадовался <Диенис>, прыгнул, сел верхом,
И к вечеру на свадьбу входит.
Снаружи у стены повернулся и спешился,
- 140 Взял тамбуриш тот в руки,
И сыграл тамбуриш о радостях мира,
И от радости большой все затренитали.
«Где нашел ты его, Диен, тамбуриш, на котором играешь?»
Молвит Диен, невесте говорит:
- 145 «Если пойдешь за Яннаку, много зла получишь,
Если пойдешь за Диени, много добра получишь».
Молвит невеста, Диени говорит:
«Не поверю тебе, Диени, пока тебя не испытаю.
Есть камень у меня дома, я тебе его сброшу <вниз>»,
- 150 Подхватишь ли его ладонями, вернешь ли мне наверх?»
И возговорил Диен, молвил таково слово:
«Бросай же его вниз, чтобы меня испытать».
Трижды она прыгнула, идет к камню,
И вниз его послала, и бросила вниз.
- 155 Одной рукой играет на тамбурише, другой подхватывает камень,
За спину его бросил, и пролетел <камень> одну милю.
Как увидела это невеста, очень обрадовалась,
Собирает свои одежды и бросила вниз,
Упала к нему на руки, как яблоко душистое.

- 160 Пригнул своего вороного, позади себя ее посадил,
Пришпорил вороного, тронулся и поехал.
Когда перестали играть скрипки, и заиграли лютни,
Заиграл и тамбурин о радостях мира:
Невесту ищут, но кто ее найдет.
- 165 И бросились вслед за Диепи, как звезды, как листья,
Все что ни есть архонды, и все что ни есть мужественные.
Бросились вслед за Диепи, чтобы невесту отобрать,
Диепи ищут, но где его найти!
Его ли это судьба, его ли рок,
- 170 Янина встретил, едущим по дороге.
Как по правую его сторону — восемьдесят тысяч,
А как по левую его сторону — сто тысяч.
И случилось там появиться одному небольшому войску,
С девяноста знаменами, в тысячу тысяч <воинов>.
- 175 Невесту узнали и хотят ее забрать.
Есть в море песок, а войск еще больше,
На него устремились, невесту отобрать.
Потянулся к поясу, саблю хватает,
Края, края рубит, середина убывает.
- 180 Испугался <Диепис>, что ее заберут,
Пришпорил вороного, на гору въехал.
Тысячефунтовую свою дубину опускает и привязывает,
Спустил невесту вниз, та испугалась.
Молвит Диеп, невесте говорит:
- 185 «Не бойся меня, невеста, и я тебя спасу.
Скажи мне, кто твой отец, скажи мне, откуда ты родом».
Молвит невеста, Диепи говорит:
«Те, что носят красные одежды, — мои родные,
Те, что носят зеленые, — мои предки».
- 190 На вороного вскочил, чтобы в бой поехать.
Пришпорил вороного, вороной не идет.
И возговорил вороной, молвил таковое слово:
«В этом камне дракон, в этом камне — лев,
Невесту съест у тебя, и кто ее найдет».
- 195 Как услышал это Диепис, назад повернул.
Большой палец сует, поворачивает камень:
Находит дракона за ужином, льва спящего.
Пищит раз дракона — тот пополам развалился,
Дает льву пощечину — вышибает ему оба глаза.
- 200 «Оставайся, эй кривая собака, присматривать за невестой».
На вороного вскочил, чтобы в бой поехать,
Тысячефунтовую свою дубину в руки хватает,
По краю-краю рубил, середина убавлялась,
При повороте коня встречает свою тещу,
- 205 Один раз саблей ударил, отрубает ей обе руки.
«Не говорила ль ты мне раз и другой, и четвертый, и пятый,
Отец мой — сарацин, а мать моя — еврейка,
И родом я от трех родов, в зятя меня не хочешь?»

- Теперь, когда я ее забрал, что можешь поделаться?»
- 210 Пришпорил вороного, на гору въехал,
Позади себя ее посадил, к отцу своему везет.

2. ДИГЕНИС НЕЗВАННЫЙ НА СВАДЬБЕ

- Властитель Салоник и архонд из Поли
Как-то раз за едой и питьем, и за развлечением
Решили породниться и стать родственниками,
И дали руки <друг другу>, что станут родственниками,
- 5 Положили и деньги <расходы на свадьбу> сверху стола:
Девять тысяч жениху и другие девять — невесте,
Другие тридцать четыре — только для приглашенных.
Весь свет созвали и всех родных,
Диани не позвали из-за его дурных намерений.
- 10 Как услышал это Дианис, очень обиделся,
Хватает топор свой, серебряную плу,
В сад вышел, оливы ветку рубит,
Сразу игрушечку сделал, сразу игрушечку делает,
Змей струнами натянул поверх игрушечки,
- 15 Гадюка пятнистая — смычок для игрушечки,
А малые гадюки — лады для игрушечки.
Красиво-красиво заиграл и на свадьбу пошел,
На шестьдесят миль хоровод, на семьдесят — стол.
Никто на него внимания не обращает, никто не разговаривает,
- 20 Невеста, такая стыдливая, смотрит из окна.
«Выйдите взглянуть, эй ребята, на Диани, который идет
И играет на своей игрушечке, стоит на него посмотреть».
Те его радушно встречают: «Добро пожаловать, Диани».
Начали дарить ему всё флорины да дублоны.

3. ИОАНИС ЦИМИСКИС НЕЗВАННЫЙ НА СВАДЬБЕ

- Яниес приглашает, Яниес устраивает свадьбу,
Зовет и звезды небесные, зовет и земные листья,
Короля <позвал> в дружки, сына его — в знаменосцы.
Кимискина не позвал, Кимискина Яниена.
- 5 Топор схватил, в чащу вышел,
Острую палку срезал, лавра сердцевину,
Тамбурин смастерил, тамбурин мастерит.
Змей взял для струн, ящериц — для ладов.
Посхал он и спешился около свадебного застолья,
- 10 Трень-брень на тамбурине и волшебю поет,
Тренькает и завораживает жепиха и все свадебное застолье,
Тренькает и завораживает невесту и выманывает ее из комнаты для не-
весты.

4. ПОХИЩЕНИЕ ЖЕНЫ ДИГЕНИСА

- Внизу на светлых землях, на глубоком лугу,
Там сеет Дигенис со своей прекрасной парой <волов>.
Чечевицу и просо посеял, еду для пары,

- Птичка прилетела и села на рукоять плуга:
5 «Ты сеешь, эй Дигени, а красавицу твою украли».
«Если ее украли вчера — пойду искать ее,
Если ее украли сегодня — закончу сеять».
«Говорю тебе, Дигени, что красавицу твою украли».
Оставил пару, в копошню идет,
10 Берет свои серебряные ключи, копошню отпирает,
Отомкнул копошню, вороных вопрошает.
Вороны, что его видели, кровью изошли,
Те, что дальше смотрели, падали и подыхали.
Один вороной, старый вороной, тысячелетний, израненный,
15 Говорит-отвечает ему как добрый молодец:
«Если это для доброй госпожи, я тебе ее достану,
Ведь она меня украдкой кормила отборным ячменем,
Ведь она меня украдкой поила из серебряного корыта.
Обвяжи мне пояс тонким пояском,
20 Сожми мне голову проволочным волосом,
И тотчас нашу добрую госпожу я тебе найду»,
Ударяет плетью вороного и на венчанье усневает.
Вороной заржал, и девица его узнала:
«Прекрати, поп, службу, и дык — пенне,
25 Вороной мой ржет, вот и Дигенис пришел».
Вороной подогнул колени, к себе на спину ее взял.
Пока сказали: «Посмотрите на него!» — проскакал сорок миль,
Пока сказали: «Хватайте его!» — он исчез.
5. ЖЕНУ СТРАННИКА ВЫДАЮТ ЗАМУЖ ЗА ДРУГОГО
- Когда ел и пил я за мраморным столом,
Вороной мой заржал и сабля моя треснула,
А мне на ум пришло — жепятся на моей красавице,
С кем-то другим ее благословляют, а она его не хочет,
5 Женят-венчают ее, а обо мне позабыли.
Встаю и иду к своим вороным, к семидесяти пяти:
«Вороны мои, вскормленные отборным зерном и хорошо кормленные,
Кто пылкий и быстрый, чтобы я на него вскочил,
Чтобы сверкнуть молнией на востоке и очутиться на западе?»
10 Вороны мои все, что слышали, все безгласными оставались,
И сколько кобылицами были — все ожеребилились,
А один Грива, старый Грива, сорок раз рапанный,
Тот ответил, повернулся ко мне и молвит:
«Я пылкий и быстрый, помчусь куда угодно.
15 Туда, где свадьба и веселье, идут молодые мулы,
Туда, где жестокий бой, берут меня старика.
Я стар и невесел, путешествия не к лицу мне,
Но ради госпожи отправлюсь в дальний путь,
Ведь она меня вскармливала из своего передника,
20 Ведь она меня вспаивала из своих ладоней.
Только обвяжи свою голову двумя, тремя платками,
И стянн свой стан двумя, тремя поясами,

- Чтобы тебя не оглушил шум, голова закружится и упадешь,
Но смотри, из самолюбия не уколи меня шпорами,
25 И я вспомню свою молодость и стапу как жеребец,
Рассею твои мозги по полям на девять модов».
Седлает быстро своего вороного, быстро скачет.
Ударил плетью вороного и проскакал сорок миль,
И второй раз ударил и проскакал сорок пять.
30 На дороге, по которой ехал, бога просил:
«Господи, дай найти моего батюшку, подрезающим виноградник».
Как христианин это промолвил, как святой был услышан,
Встретил своего батюшку, подрезающего виноградник.
«Доброго здоровья, старик, чей это виноградник?»
35 «Одиночества, тьмы, моего сына ушедшего.
Сегодня его красавице другого мужа дают,
Вчера взяли приданое, а сегодня — невесту».
«Прошу тебя, старик, скажи мне по правде,
Понаду ли я на веселье, упаду ли на свадьбу?»
40 «Если вороной быстрый, в доме их заставишь,
А если ленивый твой вороной, в церкви их найдешь».
Ударяет плетью вороного — и проскакал сорок миль,
Ударяет во второй раз — и проскакал сорок пять.
По дороге, по которой ехал, бога просил:
45 «Господи, дай найти мою матушку, поливающей сад».
Как христианин это промолвил, как святой был услышан,
Встретил свою матушку, поливающую сад.
«Здравствуй, старушка, чей это сад?»
«Одиночества, тьмы, моего сына ушедшего,
50 Чья красавица сегодня другого мужа возьмет.
Вчера взяли приданое, а сегодня — невесту».
«Скажи мне, старушка, успею ли я на свадьбу?»
«Если вороной твой быстрый, в доме их заставишь,
А если ленивый твой вороной, в церкви их найдешь».
55 Ударяет плетью вороного, в город спускается,
Там близко, там рядом, к дому своему подъезжает.
Вороной его заржал, и девица вздыхает.
«Что с тобой, девица, почему грустнишь и тяжело вздыхаешь,
Может плохи твои одежды или мало флориннов?»
60 «Огонь пусть возьмет твои одежды, и жар — твои флоринны,
Потому что вороной, что заржал, на мужлиного похож».
«Если это твой первый муж, выйду и его убью».
«Не первый это мой муж, чтобы ты выходил убивать его,
Но это первый мой брат, он привез мое приданое».
65 «Если это твой первый брат, выйди его попотчевать».
Золотой стакан схватила, чтобы выйти его попотчевать.
«Справа от меня стапу, стройная, слева мне поднеси, девица».
Вороной его пригнулся, и девица наверху очутилась.
Вынул и золотую саблю, и серебряный пояс,
70 Ударил плетью вороного и проскакал тысячу миль,
Ни вороного не увидели, ни пыли от него.

Если вороной быстрый — не видно пыли от него,
А если вороной ленивый — даже пыли нет от него.

6. УМИРАЮЩИЙ ДИГЕНИС (ДИГЕНИС И МЕСТНЫЙ ДУХ)

Дигенис <лежит> в агонии, земля его боится,
И могильная плита содрогается, что накроет его.
Архонды про то узнали и пришли его повидать.
Поставил скамьи, усадил их, сладкого вина им наливает.

- 5 «Ешьте, пойте, архонды, а я вам буду рассказывать,
Кто был тот, кто бродил по хребтам Мисирью,
По горам Александрас в полдневный час?
Это был я, кто бродил по хребтам Мисирью,
По горам Александрас в полдневный час.
- 10 Сорок медведей я убил и восемнадцать львов.
Никогда я не струсил, как в тот час,
Когда увидел Харона нагого, Лена вооруженного,
Михаила архангела, тремя саблями опоясанного:
Одна <сабля> для бедных, другая — для знати,
- 15 Третья, горькая, для нас, мужественных».

7. УМИРАЮЩИЙ ДИГЕНИС

Дигенис в агонии, земля его боится,
Гремит гром, сверкают молнии, и дрожит весь белый свет,
И преисподняя открылась, и содрогается ее устой,¹
И могильная плита дрожит от ужаса, что накроет его.

- 5 Как она накроет орла, богатыря земли.²
Дом ему был тесен, пещера его не вмещала,
Он через хребты переступал, по вершинам прыгал,
Скалы швырял, как камушки, утесы тряс,
Оборачиваясь ловил птиц, прыжком — ястребов,
- 10 На бегу и прыжком — олени и диких коз.
Позавидовал ему Харон, из засады его высматривал
И ранил его в сердце, и взял его душу.

8. УМИРАЮЩИЙ ДИГЕНИС

Дигенис в агонии, земля его боится,
И могильная плита содрогается, что накроет его.
И там, где он лежит, речи мужественные молвит:
«Были бы у земли ступени, а у неба крюки,
5 Наступал бы я на ступени, хватался за крюки,
Встряхнул бы небо, вышла бы из него черная туча».

9. УМИРАЮЩИЙ ДИГЕНИС И ЕГО КРАСАВИЦА

Дигенис в агонии, земля его боится,
И могильная плита содрогается, что накроет его.
Красавицу свою позвал и ее вопрошает:³
«Если я умру, эй красавица, какого мужа хочешь взять?»
5 «Если умрешь, Дигени, черное хочу надеть,
Чтобы ела тебя черная земля, а меня — черная одежда».
Но тот не верит и вновь ее вопрошает:

«Если я умру, эй красавица, какого мужа хочешь взять?»
«Если умрешь, Дигени, черное хочу надеть».

- 10 Чтобы ела тебя черная земля, а меня — черная одежда.
Но вновь не верит и в третий раз ее вопрошает:
«Если я умру, эй красавица, какого мужа хочешь взять?»
«Если умрешь, Дигени, одного архонда хочу взять,
Он — первая моя любовь, первая моя гордость».
- 15 За волосы ее схватил, три раза ее прокрутил.
«Отпусти меня, собака Дигени, я спою песню.
Три сестры нас было и три ни за что провали:
Одна пропала от огня, другая — от источника,
А я, злосчастная, от рук Дигени!
- 20 Возьми, куропатка, <мой> украшения, а ты, кукушка, — походку,
А ты, цветок олеандра, возьми мой румянец,
А ты, тростник, возьми мои волосы,
Чтобы их не взяла женщина, а с ними — мои мучения».

10. КОНСТАНДИН И ЕГО ВОРОНОЙ

Счастливая, удачливая Констандина мать,
У ней Коста красивый с Гривой гривным.
Сидит верхом — она радуется,⁴ шепчется — любится.
Тысяча держит его Гриву, тысяча его подковывает,

- 5 А другая тысяча просит: «Господин, сядь верхом».
А тот не снисходит даже в стремя ногу вдеть,
А стремена-то были золотые, чистый жемчуг.
И сколько девушек его ни видели, все его целуют.
Тысячу девушек целовал, без счета замужних.
- 10 И пять — десять попадней и трех монашенок,
А одну прекрасную девушку не может перехитрить.
И сколько он ни тратил! Тысячу триста грошей,
На ее ступени клал девять гор серебра
И другие шесть — золота, да три — жемчуга.
- 15 И когда это все истратил, она появилась в окне:
«Коста мой, не растрачивайся, не теряй свое состояние!»
И отправился⁵ он за волшебным молоком, чтобы девушку околдовать,
Когда ее околдовал, она подошла к нему:
«Хочу тебя поставить перед богом и богоматерью,
- 20 Чтобы поклялся — перекрестился,⁶ нет ли у тебя другой жены».
«Клятву творю на амулете и на обереге,
Другой жены нет у меня, другой, кроме тебя».
А Грива крикнул, привязанный в копошине:
«Тысячу девушек целовал, без счета замужних,
- 25 И пять — десять попадней и трех монашенок».
«Пусть так, пусть так, Грива мой, я тебе отплачу!
Вот поеду на соляное озеро и тебя тяжело нагружу:
Наведу пять <мешков> с одной стороны и пять — с другой,
И пять — на седло, чтобы стало пятнадцать».
- 30 И где найду грязь и дождь, положу другие десять,
А где найду белый щепень, тебя раскую!»

«Пусть так, пусть так, Коста мой, и я тебе отплачу.
Пройдут месяцы и годы, и уйдешь в поход,
Я пригну свою голову, чтобы срубил твою».

11. ЮНЫЙ ВЛАХ

Трое архондов и Яннакис, и юный Влахаки
Сидят, едят и пьют за мраморным столом,
За мраморным, за золотым, за позолоченным.
А мать их выглянула из красного окна:

- 5 «Вы пьете, едите, архонды, а турки на вас нагрянули». —
«Пойди, мать, посмотри, сколько их тысяч.
Если две — буду сидеть, и если три — буду пить,
А если семь и если восемь — встану и уйду».

- 10 «Пойди, сын мой, посмотри, счета ведь не имеют».
10 Пока седлал Костанди, взвиздывал Яннис,
Влахопуло на три горы поднялся.

Видит — полна долина сарацнами и маврами.
Ударил вороного плетью и в долину спускается,
Ударил вороного плетью, и в середину их въезжает.

- 15 На входе тысячу порубил, на выходе — две тысячи,
А когда возвращался, кричал громким голосом:
«Эй, ты, брат Костанди, и ты, брат мой Янни,
Если вы далеко — уйдите, а если близко — спрячьтесь:
Очи мои помрачались, и я вас не признаю».

12. ЮНЫЙ ВЛАХ

Кустандис и Яннакис, и юный Влахаки
Вместе ели и пили, и вместе развлекаются.
Вместе и их вороные, в одной конюшне привязанные.
Во время еды и питья, и развлечения

- 5 Прилетела птичка и села над их столом.
Не пела она как птичка, как поют соловьи,
Но пела и говорила человеческим голосом:
«Эй, поднимайтесь, ребята, не слишком развлекайтесь,
Турки вас потоптали, и турки вас ограбили».

- 10 Забрали у Янни детей, у Костанди — жену,
А у тебя, эй Влахопуло, забрали твою красавицу.
Костанди подковывает и Яннакис седлает,
А юный Влахопуло уже на копе.
«Поезжай, эй Влахопуло, к дальней заставе».

- 15 Если там три и четыре (тысячи) — справься один,
А если десять, двенадцать — пошли нам весть.
Едет Влахопуло, смотрит с дальней заставы:
Считает и считает, и нет им счета.

- Ехать назад стеснялся, ехать вперед боялся.
20 Наклоняется, целует вороного в звездочку на лбу.
«Сможешь, вороной мой, сможешь в крови плавать?»
«Смогу, господин мой, смогу в крови плавать.
Только повязки свою рученьку одним двойным платком,

- Обвяжи и свою голову семью двойными шелковыми платками:
25 Я рванусь, тряхнусь, не тряхнулся бы твой мозг». —
На входе тысячу порубил, на выходе — две тысячи,
По возвращении никого не нашел, никто не появился.
Поворачивает и проезжает, поворачивает и едет.
Находит Костанди, Яннаки, которые следили за ним.
30 «Если вы друзья мне — уйдите, а если вы враги мне — стойте,
Потому что вороной мой от ярости ослеп, а саблю мою не удержишь».

13. ЮНЫЙ ВЛАХ

Яннис младший и Алексис старший,
И юный Влахопуло вместе едят и пьют.
И вместе развлекаются, и друг друга приятно приветствуют.
Вместе и их вороные, в одной конюшне привязанные.

- 5 Янниса (вороной) ест железо, Алексиса — булыжники,
А юного Влахопуло — деревья выворачивает с корнем.
И там, где они ели и пили, и друг друга приятно приветствовали,
Голос раздался с неба и молвил ангельскими устами:

- «Вы едите и пьете, и сладко поете,
10 Сарацны на вас нагрянули и забрали ваших красавиц:
Взяли Янниса красавицу, Алексиса жену,
И юного Влахопуло его невесту».
Яннис кует подковы, а Алексис подковывает,
А юный Влахопуло уже верхом.

- 15 «Скачи, скачи, Влахопуло, поезжай, их приведи,
Если их тысяча, поруби их, и если их две тысячи,
Если их три и четыре — пошли нам весть».
Ударил плетью своего вороного, по дороге едет.
На дороге, по которой ехал, на пути, по которому едет,

- 20 Видит долину зеленую и без счета пастры.
Стоит и размышляет и такую речь молвит:
«Ехать назад стыжусь, ехать вперед боюсь».
А вороной ему говорит и такую речь молвит:
«Сколько порубит сабля, столько и потопчу».

- 25 Ударил плетью своего вороного и к туркам врывается,
На входе тысячу порубил, на выходе — две тысячи,
А по возвращении не нашел, что рубить.
Берет Янниса красавицу, Алексиса жену,
А юного Влахопуло его невесту.

- 30 По дороге, по которой ехал, по пути, по которому проезжал,
Люди его встречали, усердно их расспрашивали:
«Если вы друзья — уйдите, враги — впереди оставайтесь:
Вороной мой ослеп от турецкой крови».

ПРИМЕЧАНИЯ К ТЕКСТАМ

Представленные выше акритские песни (за исключением № 5) переведены из книги «Греческие народные песни» (Публикации Фольклорного архива Афинской

академии, № 7), т. 1. Афины, 1962. (Далее — *Акад.*). Номер пятый взят из «Сборника песен греческого народа» (составитель — Политис Н. Г.), изд. 5-е, стереотип.

Афины, 1966. (Далее — *Политис*).

До сих пор единственной представляющей научный интерес публикацией акритского эпоса на русском языке остается работа Гавриила Дестуниса «Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода» (сб. ОРЯС ИАН, т. XXXIV, № 1. СПб., 1883), содержащая прекрасный перевод и комментарий 23 песен. Подбирая тексты для данной публикации, мы стремились дополнить книгу Дестуниса новыми вариантами уже переведенных песен, а также некоторыми сюжетами. Мы старались при этом, по возможности, дать представление о различном характере акритских песен, записанных в разных районах бывшего Византийского государства.

Мы выражаем признательность киприоту Андреасу Карагеоргиусу за большую помощь, оказанную нам в процессе работы над переводами.

1. Дигенис похищает дочь царя Леванди. — *Акад.*, с. 10—16. Записано на Кипре. Эта песня, как и многие другие, где героем выступает Дигенис, перекликается с византийской поэмой о Дигенисе Акрите. — См. Дигенис Акрит. Перевод, статьи и комментарий Сыркина А. Я. М., 1960. ... *чтобы стать родственниками...* «Симбетерья» — родственные отношения между родителями жениха и невесты. Слово это, связанное с церемониями, предшествующими греческой свадьбе, употребляется и в современном греческом языке (см.: Сыркин А. Я. Указ. соч., с. 198).

И вот однажды, в святое воскресенье, в господень день... — Здесь и далее, когда говорится о воскресенье, не всегда ясно, идет ли речь о Пасхе, каком-либо другом церковном празднике или просто о воскресном дне.

Дигенис, Диген, Двенаджди — диалектное от Дигенис.

У болотистого берега реки — перевод приблизительный.

Снаружи <двор> полированный — перевод приблизительный.

Сначала дает им оплеуху, а потом их распрашивает — распростра-

пенная в кипрской эпической традиции формула.

Когда услышал это Дигенис, очень обрадовался (обиделся) — типичная для греческого фольклора формула.

И возговорил он, молвил таково слово — этот перевод заимствован у Дестуниса.

Филиопаннус — это имя уцелело от еще более древних, чем акритский эпос, песен об апелатах (разбойниках). В акритских песнях от героев-апелатов остались одни имена: Филиопан и Явпакис. При чем именем Явпакис нередко называют соперника Дигениса (см.: Сыркин А. Я. Указ. соч., с. 193). *Еще слово недосказало, еще речь говорили...* — излюбленный композиционный прием в греческом фольклоре.

Десять лет прошло с тех пор, как я на службе — здесь не совсем ясно, занят ли Филиопаннус на службе, или же он находится в рабстве.

Поли — так в греческих народных песнях называется Константинополь.

Вороной — распространенное название коня в акритском эпосе. *Пока сказала «до свидания», проехала тысячу миль...* — устойчивая формула акритского эпоса. «Милья» — мера длины, менявшаяся на протяжении веков. В Византии равнялась приблизительно 1600 м. *Архонд* — знатный человек. Дестунис переводит это словом «боярин». *Добро пожаловать Филиопанну, кушай, пей с нами...* — перевод этого устойчивого для кипрского эпоса мотива взят у Дестуниса. *Отец его — сарацин...* — здесь имеется в виду смешанное происхождение героя, само имя которого — Дигенис — буквально означает «двоорожденный». «Сарацин» — так в византийские времена называли арабов.

Тамбурин — народный струнный инструмент.

Есть камень у меня... — невеста говорит о большом камне для испытания силы — «дикимни». Обычай бросать камень в цель во время народных гуляний упоминается и в клефтиках песнях. *Как звезды, как листья* — т. е. большая погоня.

Края, края рубит, середина убывает — формула боя, типичная для кипрского фольклора. Ее перевод заимствовал у Дестуниса. *Тысячефунтовая дубина* — буквально «хиллолитрин».

Те, что носят красивые одежды... — вероятно, речь идет о цветах военного спаряжения. Ср. в песне о «Юном Влахе»: «видит турецких сарацин и арапов-разбойников — долины позеленели, склоны гор залели» (*Политис*, с. 82—83, № 70). Песня заканчивается рифмованным четверостишием, которое является поздней припиской и потому здесь не приводится.

2. Дигенис названный на свадьбе. — *Акад.*, с. 17. Записано на Эгейском о-ве Лимнос. *Диани* — диалектное Дигенис. *Флорин* — золотая византийская монета.

3. Цимискис названный на свадьбе. — *Акад.*, с. 18. Место записи не уточнено. Текст перепечатан из сборника «Греческий язык Понда».

Кимискин Яллен — диалектное от Цимискиса Иоанниса.

Последние две строки песни переведены не по *Акад.*, а по версии, опубликованной в книге Коста Ромеу «Народная поэзия» (Афины, 1968, с. 72—73).

Комната для невесты — «шифис» — так на диалекте понтийских греков называется комната, где какое-то время находится невеста.

4. Похищение жены Дигениса. — *Акад.*, с. 32. Записано на эгейском острове Хиос.

Птичка прилетела... — типичный вестник в греческом фольклоре.

Отомкида конюшню, вороных сопрощает... — расприравнение копей, ответ старого вороного, его воспоминания об особом отношении к нему хозяйки и условие, при котором вороной может выполнить поручение хозяйки, — все это, с небольшими изменениями, устойчивый мотив, особенно часто встречающийся в кипрской эпической традиции.

5. Жене странника выдают замуж за другого. — *Политис*, с. 96—101. Место записи не указано.

На девять модов... — «моди» — ме-

ра зерна, приблизительно 8,75 литров. Фразу пужно понимать так, что вороной рассеет мозги хозяйна на территории, для посева которой потребуется девять модов зерна.

6. Умирающий Дигенис. *Акад.*, с. 37. Записано на эгейском о-ве Сими.

Мисирью, горы Александрас — имеются в виду горы в Египте. *Харон* — персонализация смерти в народных песнях. Образ Харона является отголоском языческих представлений.

Льён — об этом имени в *Акад.* сборнике на с. 37 говорится следующее: «По наблюдению Политиса во многих греческих местностях используется уменьшительное имя Лъёс от Маюлис — Мавольёс».

7. Умирающий Дигенис. — *Акад.*, с. 42. Записано на Крите. *Белый свет* — точнее, «верхний мир», в противоположность «нижнему миру», где, по представлениям греков, обитают тени усопших.

8. Умирающий Дигенис. *Акад.*, с. 42. Записано на Крите.

9. Умирающий Дигенис и его красавица. — *Акад.*, с. 37—38. Записано на Крите.

Другая <пропала> от источника — вероятно, подразумевается популярный сюжет баллады о замуровывании жены первого мастера в фундамент моста для укрепления постройки. В одной из версий этой баллады жена первого мастера также говорит о трех сестрах.

10. Констандин и его воровой. *Акад.*, с. 96. Записано на континентальной Греции, в районе Эпира.

Грива — одно из названий коня акритского богатыря. Приблизительно подходит перевод «серый». *Тысячу триста грошей* — «гросья» — турецкие серебряные монеты.

11. Юный Влах. — *Акад.*, с. 64—65. Записано на о-ве Крит.

12. Юный Влах. — *Акад.*, с. 65—66. Записано на эгейском о-ве Лимнос.

13. Юный Влах. — *Акад.*, с. 66—67. Записано в Созополе (юго-восточная Болгария).

Ю. П. Смирнов

Жителям с. Великий Бор —
не пережившим
и пережившим трагедию 1943 г. —
посвящаю

В июле 1975 г. под руководством П. И. Толстого состоялась вторая этнолингвистическая экспедиция в Полесье. Полевая работа велась в селах Гомельской области БССР. Одна группа работала южнее Припяти, в селах Мозырского и Ельского районов; другая — севернее Припяти, в селах Калинковичского и Хойницкого районов. Автор этих строк все экспедиционное время провел только в трех селах, соседних — Золотухе и Новинках Калинковичского р-на и Великом Бору Хойницкого р-на. Именно в этих селах и удалось записать большую часть представляемого здесь материала. Значительную помощь, несмотря на загруженность своей работой, нам оказывали многие участники обеих групп, и мы выражаем им самую искреннюю признательность.

Как и в 1974 г., основной нашей задачей было выявление, по возможности наиболее широко, репертуара сюжетных песен, так или иначе сходных с эпическими песнями других славян. Наряду с этим записывались календарно-обрядовые песни, и впервые проводился опрос по составленной нами же программе о змее.

Нас более всего интересовало, насколько совпадают между собой репертуары разных сел по бытующим версиям и сюжетам однотипных текстов. Поэтому — в условиях острого недостатка времени — мы не стремились к записи большого числа вариантов одной версии одного и того же сюжета, если неизменно убеждались в том, что она в данном селе хорошо известна. Более существенным мы считали фиксацию разных версий одного сюжета и различающихся сюжетов-дублей, т. е. сюжетов, относящихся к одному типу, но, очевидно, происходящих из разной этнической среды.

Трудно утверждать, что репертуар обследованных сел выявлен исчерпывающе. Тем не менее степень объективности фиксации репертуара, поверное, значительна. Записями 1975 г. удалось подтвердить три четверти репертуара, зафиксированного в 1974 г. (в таблице эти сюжеты отмечены звездочками), а это значит, что по меньшей мере 31 сюжет принадлежит к устойчивой части репертуара всего Полесья.

Репертуар Новинки и Золотухи, идентичный между собой, по сюжетным типам на две трети совпадает с репертуаром Великого

Бора, а репертуар Великого Бора, который мы высказывали с особым тщанием, паоловину совпадает с репертуаром первых двух сел. Таким образом, можно допускать, что от половины до двух третей репертуара каждого полесского села скорее всего совпадает с репертуарами других сел — при соответствующих равных условиях их положения и степени обследования. Определенная устойчивость набора сюжетных типов позволяет надеяться на более точное истолкование характера эпики Полесья.

Выявленный репертуар, как и в 1974 г., оказался смешанным по своему происхождению. С увеличением числа записываемых сюжетов мы ощущаем все большие трудности в том, чтобы различать белорусские, украинские и собственно полесские песенные формы. В ряде случаев, по-видимому, просто не возможны категорические суждения, учитывая постоянную миграцию текстов из одной этнической среды в другую. Нужно располагать большим количеством текстов в различающихся кальках и версиях, чтобы чувствовать себя увереннее в определении их этнического происхождения.

Все же, как представляется, украинские и местные кальки украинских форм в этих местах тоже занимают первое место (многие из них указаны в примечаниях к публикуемым текстам), однако в Новинках и Золотухе их меньше, чем в местах к югу от этих сел. Из польских форм на этот раз как будто бы встретилась только одна, а русских песенных форм — 13 (все они отмечены в табл.).

В августе 1975 г. студентки Житомирского пединститута проходили диалектологическую практику в селах своей области. Некоторые из них попутно записывали фольклорные тексты по нашему сюжетному списку, составленному на основе результатов экспедиции 1974 г. Своими записями, часто единичными, даже этим неопытным собирателям удалось подтвердить более половины репертуара, зафиксированного в 1974 г. Мы сочли возможным присоединить к гомельским записям несколько житомирских текстов в качестве контрольных.

Во всех неоговоренных в примечаниях случаях записи текстов были сделаны нами. Магнитофонную запись и расшифровку некоторых текстов осуществляли Е. Соловьева, А. Страхов и Т. Судник.

* * *

Ведя полевую работу в Полесье, мы отнюдь не обольщаемся надеждой найти какие-то сенсационные тексты, хотя, как показывает последовательный, по очень утомительный для обеих сторон опрос, скромные шансы на это существуют неизменно. Для нас записи редкого или реликтового текста недостаточно. Значительно важнее убедиться, действительно ли он редок.

Так, сказку «Муж-уж» (АТ 425 М), судя по печатным источникам, в белорусской части Полесья записывали всего четыре

Название сюжета	Районы Гомельской области			
	Калин-ковичский	Хойницкий	Мозырский и Ельский	Всего
1. * Волки-няпки у забытого в поле ребенка	—	—	1	1
2. Вдова встретила трех казаков	—	1	—	1
2. * Вдова и сыновья-корабелы	2	2	—	4
3. Девушка родила ребенка и бросила его в Дунай	1	2	—	3
4. Сын прогнал мать из дома	—	—	1	1
5. Отец прогнал детей из дома	—	2	1	3
6. * По заклятию матери сыновья в дом	2	—	—	2
7. Богородица ищет сына	4	1	—	5
8. Казаки подговаривают девушку ехать с ними — <i>русск.</i>	—	1	—	1
Мазур подговаривает девушку ехать с ним — <i>польск.</i>	—	1	—	1
Жница просит молодых брать ее не в чистом поле, а в отцовом доме	—	2	—	2
9. Девушку увезли на корабле	1	—	—	1
10. * Девушка-воин	—	4	2	6
Молодец-воин	—	—	1	1
11. * Отчего береза не зеленая	1	—	—	1
Отчего болото не зеленое	—	1	—	1
12. Сокол сообщает три радости	—	1	—	1
13. Девушка проклинает реку за то, что в ней утонул милый — <i>русск.</i>	1	1	1	3
Черноморец привел коня поить и утонул	—	1	—	1
14. Девушка просит рыбаков достать венки из воды	—	—	4	4
* Гадания венками — <i>русск.</i>	2	1	—	3
15. * Теща в плену у зятя	—	1	—	1
16. * Брат освобождает сестру от разбойников (?)	—	—	1	1
Девушка будит молодца, опасаясь, что турки убьют его и возьмут коня	1	1	—	2
17. Девушка предпочитает утонуть, чем пойти за нелюбимого	2	1	—	3
Девушка держит перевоз	—	—	3	3
18. * Брат женился на сестре	2	2	—	4
19. * Братья-разбойники и сестра	—	—	2	2
20. Молодец в темнице — <i>русск.</i>	—	1	—	1
21. * Сестра отравила брата по совету любовника	—	1	—	1
* Девушка отравила молодца	—	2	—	2
22. * Муж-разбойник — <i>русск.</i>	3	4	—	7
Брат-разбойник погубил сестру	—	1	—	1
* Сестры провожают брата	—	4	—	4
24. * Наказ умирающего воина коню — <i>русск.</i>	4	2	1	7
25. * Дочь кукушкой прилетает домой (шесть версий, включая одну русскую)	4	5	2	11
* Дочь галкой прилетает домой	—	—	1	1
* Замужняя дочь просит соловья отнести ее наказ матери — <i>русск.</i>	—	1	—	1
Замужняя дочь пускает на воду розу, чтобы ее отнесло домой	—	—	2	2

Название сюжета	Районы Гомельской области			
	Калин-ковичский	Хойницкий	Мозырский и Ельский	Всего
26. Два молодца поссорились из-за девушки — <i>русск.</i>	1	—	—	1
27. Сестры в гостях у брата	1	1	—	2
28. Жена узнает в солдате мужа	—	1	—	1
* Женщина узнает в солдатах мужа и сына — <i>русск.</i>	1	1	1	3
29. * Моего мужа коня ведут	1	3	1	5
Ой летела зезюлочка	—	1	—	1
30. * Невестка стала на поле рибинной	5	1	—	6
* Невестка стала на поле топодем	—	5	—	5
31. Солдат просится домой и прнезжает, а жена в его отсутствие родила	2	—	—	2
32. * Данилушка (Муж губит жену по клевете матери)	4	—	—	4
* Змея клеветает на жену — <i>русск.</i>	1	—	—	1
33. Муж губит жену по совету матери	1	—	—	1
* Муж жену губил — <i>русск.</i>	1	—	—	1
Муж жену топил	—	1	—	1
34. * Девушка чарами возвратила молодца (Еще корень не вскипел)	—	1	—	1
35. * Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку	1	1	—	2
Загадки молодца девушке	2	3	—	5
37. Калину напел только милый	—	—	1	1
38. * Мать отравила невестку и сына	6	9	1	16
* Смерть влюбленных	—	5	—	5
39. Лебеди будят вдову	2	—	—	2
Соловьи будят вдову	—	1	—	1
40. Мать, сестра и жена оплакивают убитого — <i>русск.</i>	1	—	—	1
К убитому приходит две девушки	2	—	—	2
41. Обмывание костей покойника	—	1	—	1
42. Гроб требует тела	—	2	—	2
43. Три царя одаривают Христа	—	—	2	2
44. Молодец вызывает царя на поединок	—	—	2	2
45. Сестра не пускала брата к милой	2	—	—	2
46. Солнце, месяц и дождь в гостях у хозяина	—	—	2	2
Бог и святые в гостях у хозяина	—	2	1	3
47. Человек в гостях у бога (Путешествие к солнцу)	1	—	—	1
48. Жена-змея	1	—	—	1
49. * Муж-уж	6	5	3	14
50. Юрай и цмок (змея)	6	2	1	9
51. Кузьма-Демьян и змея	2	1	—	3
52. Змея знает „живую траву“	—	1	—	1
Всего текстов	80	95	38	213
сюжетов и их разновидностей	36	48	24	76

раза, причем два варианта не имеют точной географической привязки. Поэтому можно было думать, что эта сказка там чрезвычайно редка или даже занесена туда из других, соседних мест. Однако стоило участникам наших экспедиций 1974—1975 гг. просто почаще спрашивать ее сюжет у исполнителей, как удалось всего за две поездки записать 20 ее вариантов. Оказалось, что в обследованных селах Гомельской области сказка «Муж-уж», пожалуй, обычный элемент репертуара, переживающий общую судьбу со всей фольклорной традицией.

Массовость записи вариантов позволяет изучать их в пространстве, по селам и географическим районам, и во времени, на глубину эволюции. Только благодаря большому числу вариантов и версий стало возможным сравнивать их, например, со сходными литовскими, восточнукраинскими и южнорусскими текстами и таким образом убедиться, что сказка «Муж-уж» представлена в Полесье местными формами, характерными по своим эволюционным признакам, а это мы считаем показателем давности их независимого оформления. Иными словами, сказку «Муж-уж» славяне, вероятнее всего, приесли в ходе своего начального заселения Полесья. Последующие поиски этой сказки в других местах Полесья как раз и призваны подтвердить это предположение.

Массовость записи вариантов и версий позволяет также выявлять заимствованные тексты, определять, ранние ли то заимствования или недавние, обусловлены ли заимствования случайными или, точнее, индивидуальными контактами либо длительным сожительством людей разной этнической принадлежности.

Оценивая записанный материал с этой точки зрения, мы склонны считать, что русские и польские песенные формы для Полесья — чаще поздние (в пределах последних едва ли двух-трех столетий), получившие бытование в Полесье, видимо, в основном за счет локализованных индивидуальных контактов. После того как песня оказывалась заимствованной, она могла стать «модной» (подобно русским «жестоким» романсам и литературным песням в последние десятилетия), привлекая внимание каких-то односельчан, и передаваться другим людям, как правило в пределах одного села, реже — более широкого ареала. Частота таких контактов привела к тому, что в разных местах Полесья бытуют одинаковые по сюжетам заимствованные песни: например, польская «Магур подговаривает девушку ехать с ним», русские — «Змея клеветает на жену», «Муж жену губил», «Молодец в темнице».

Сравнением вариантов этих песен, записанных в разных местах Полесья, обнаруживаются их, быть может, и незначительные в эволюционном плане, но примечательные отличия, показывающие, что текст каждый раз заимствовался непосредственно от русских или поляков, а не подвергался частой перелицовке и, следовательно, не кочевал непрерывно среди полешуков от одного до другого края их обширной зоны. Исклучением пока представляются две русские песни. Одна из них — «Муж-разбойник» — заимствована довольно рано, возможно, еще в XVIII в.,

и в силу длительности бытования постепенно получила широкое распространение. Другая песня — «Женщина узнает в солдатах мужа и сына», напротив, очень свежее заимствование, которое легко датируется, так как в самом тексте упоминается 1941 год. Надо думать, что в Полесье бытуют и иные, более ранние версии этой песни, очень актуальной по содержанию и во времена царской империи.

Массовость записи вариантов и версий, по существу, определяет реальные масштабы репертуаров обследуемых сел. И дело тут даже не в том, чтобы стараться зафиксировать в каждом селе как можно больше сюжетов в возможно большем числе версий, хотя внешне задача выглядит именно таким образом, а ее осуществление мы считаем просто обязательным. Гносеологически же это значит, что в каждом селе нужно выяснить, какими конкретными формами представлены там типические фольклорные темы и ситуации о рождении необычного ребенка (богатыря, змеевича), о пашествиях, о похищении или увозе девушки этническим противником (татарин, турком, поляком), о добывании девушки своим этническим героем, о кровосмешении между матерью и сыном и между братом и сестрой, об отношениях между матерью, сыном и невесткой и т. д.; достаточно перечитать названия сюжетов в приводимой таблице, чтобы заметить конкретные формы воплощения типических фольклорных тем и ситуаций.

Именно благодаря поиску возможно большего числа сюжетов можно выяснить, в какой степени системно или, напротив, мозаично сохранился в каждом селе набор этих типических ситуаций, как ярко или, наоборот, угасающе они отражены в местном репертуаре. Только познавая современное состояние традиции, мы получаем настоящую возможность заглянуть в глубину ее эволюции. Чем полней и точнее известен репертуар нашего времени, тем богаче и серьезней возможности последующих ретроспективных исследований. Это тем более важно подчеркнуть в связи с тем, что целенаправленный и последовательный поиск сюжетов ранее не проводился в Полесье, как, впрочем, и во многих других местах расселения восточных славян.

В условиях Полесья полнота и точность фиксации репертуаров по селам позволяет также выявить конкретные соотношения между их украинским и белорусским компонентами, место и значение каждой украинской или белорусской песенной формы как в пределах одного села, так и в целом по Полесью. Во всех обследованных селах наблюдается смешанный репертуар, две заметные части которого составляют украинские, особенно частые, и белорусские песенные формы. Можно отметить, что в Гомельской области к северу от Припяти украинский компонент репертуара постепенно уменьшается, а к югу от Припяти усиливается, тогда как в западной части Брестской области украинский компонент репертуара заметно преобладает и к северу от широты, на которой находятся Припять и Бугский канал. Сюжеты-дубли — типа украинского «Невестка стала на поле тополем» и белорусского

«Невестка стала на поле рябиной» — выступают при этом как наиболее яркие показатели смешанности или этнической неоднородности песенного репертуара.

Украинско-белорусские фольклорные взаимодействия в Полесье, видимо, можно охарактеризовать как преимущественно массовые, глубокие и длительные: за ними скрываются различные этнические процессы — разновременные и разнонаправленные миграции, длительное сожительство и слияние в однородную этническую массу в складывавшихся населенных пунктах. От того, как будут раскрыты эти фольклорные взаимодействия, во многом зависит разрешение центрального вопроса о том, каким был репертуар Полесья на протяжении всего времени обитания в нем славян.

Полесские села многолюдны, нередко просто огромны, а наши силы скромны. Большие же задачи не решаются усилиями одиночек. Было бы крайне желательно, чтобы вузы Полесья подключились к нам и приняли активное участие в сборе материала. Очень хочется быть услышанным!

ТЕКСТЫ

1. Волки-няньки у забытого в поле ребенка

Ты, крапівка мая, ты пякучая,
Ты, свекруха мая, ты сварливая!
Управляла мяне маць
Зелянога жита жаць.

5 А я жала жито дзень да вечара,
А у вечарі я снапкі зносіла,
Снапкі зносіла, дзіця бросіла.
Оглянулася назад — што дзіцяці нема.

10 Сустрікалі мяне трі волкі адну.
— Ох вы, волкі мае, вы сересенькіе,
Ци не бачылі вы да дзіцяці маю? —
Адзін воўк і сказаў: Я дзіця не відаў. —

15 Другі воўк і сказаў: Я дзіця колыхаў. —
Трэці воўк і сказаў: Я дзіця разорваў. —
— Разорвалі дзіця — разорвіця мяне! —
Ой што ж я, малада, да й да дому не пушла,
Ой пуду я да на шывушку, на калінушку.

— Ох ты, ніва мая, ты пабраная,
20 Ты, дзеціна мая, ты разорваная,
На растушках да й отмулёвана!

2. Вдова встретила трех казаков

Шла вдова далінаю, далінаю,
Да сустрела вдова трі казакі, трі казакі.
Адзін каже: Удаву ўбіці, удаву ўбіці. —
Другі каже: Палюбіці, палюбіці. —

5 А третій каже: Павалім асіначку, павалім асіначку,

Да зробім ўдаве калысачку, калысачку,

Удава будзі жито жаці, жито жаці,

Да дзіціну калыхаці, калыхаці. —

— Люлі, люлі, дзіціна, спаці, дзіціна, спаці.

10 Бо ты ўчора й радзілася, радзілася,

Бо ты ўчора й серадою, серадою. —

Крача воран над вадою, над вадою:

— Люлі, люлі, дзіця, спаці, дзіця, спаці

Да будем дзіціну калыхаці, калыхаці.

3. Вдова и сыновья-корабельщики

Ой што гэто за варба, што без корэня расла,
Ой што гэто за ўдава, што сем лет без мужа жпла?

А па восьмой радзіла Іванюшу і Васіля,
Да й у кітайкі спавіла, у Дунай-рэчку атнесла.

5 — Дунай — рэчка глыбакá, калышы маіх дítок,
Калышы маіх дítок до дванадцаті літók! —

Вуйшло дванадцать лет, пашла ўдава па ваду
Зачерпнула глыбакó, замахнула далякó,
Азірнула назад — два малойчыкі сідзяць.

10 Адзін кніжку читае, другі ўдоўку путае;

— Удóвушка малада, да й ці пудзеш за мяня?

— Я за тебя не пайду, а за Іванюшу дачку! тдам. —

Да й путае діўчына: Аткуль родам, хлопчына? —

— Я с Кіева Маркóвныи, с Чернігава Папóвныи. —

(Ну дак ена і каже:)

15 Я с Кіева Маркóвна, с Чернігава Папóвна.

— Ох бох мяня застерóх, што с сестрою спатъ не лэх!

4. Вдова и сыновья-корабельщики

Жпла-була ўдава,

Па базару хадзіла,

Два кўлчыкі любіла,

Два сыночкі радзіла,

5 Сама бабункай була,

Сама імійчыкі дал —

Іванюшу і Васіля.

І ў кітайкі спавіла,

Ў Дунай-рэчку атнесла,

10 Буйну ветру прасіла:

— Ты, ветер, ветерок,

Калышы маіх сыпоў

Да с дванадцаті часоў. —

А в двенадцатом часу

15 Пашла вдова на ваду,

Стала воду набіраць,

Стал карабель прыпываць.

А у том жа караблі

Два малойчыкі сідзіць.

20 Адзін сядзіць упераду

Да брoіць бараду,

А другі сядзіць ўзад

Дак еп сватае ўдаву:

— Ой да удава, ўдава,

25 Ці пуйдзеш за мяня?

— Я за тебя не пайду,

Сваю дочер атдаю. —

У субботу змавялі,

А ў педзелю звесчалі,

30 У павед'елак спатъ клалі

Стал ііх сон не браць,

Сталі думаць і гадаць,

Як на свеце пражываць.

— Міленька, міленька,

35 Па ком жа ты рóдавнá?

— Кіевна, Кіевна,

По батюшку Іванавна.

Ой міленькі, міленькі,

Па ком жа ты р'одавный?
40 — Кіевный, Кіевный,
Па батюшку Івапавный.
Што это за свет настаў,
Што брат сястры не пазнаў?
Это так бох закрыў,
45 Што брат сястры не накрыў!
— Ой міленькі, мілянкі,
Дак ідзі ж утапіся!

5. Сын прогнаў маты з дома

За тревогой прагневілі людзі
бога,
Німа праўды піде, толька праў-
да <ў> бога.
Божа праўда у бога хлеба про-
сіть,
А непраўда грошы носіть.
5 Божу праўду б'ють-карають,
А непраўду паслацають.
І все людзі, як звон звоніть,
А сын матку с хаты гоніть.
— Ні пайду я, сынку, с хаты,
10 Буду сядеть я ў куточку,
Гадаваті <тваю> дочку.
— Годі, маті, размаўляці,
Прышло время выйці с хаты!
Ка мне гості моі прідуць
15 Да і в кр'ітых шубах,
Што я буду гаваріці?
Папутають мене гості.
Каторая твая маті,
Што я буду гаваріці?
20 Мая маті ў старої свіці? —
Майв'о сыпа на две хаты,
Ў адной гості, ў другой маті.
Сын гостіікі й частуе
Да чарочкой налівае,
25 Ай і маті ў другої хаті
Гуркі слёзкі пралівае.
Друбен дожжик накрапае,
Сын матушку с хаты ўганяе.
Тёмна хмара і выходіть,
30 Сын матэрю з дв'ара водіт.
Сыйшла матушка на дарогу,
Прамалілася за сына богу,
Павернула на стеж'очку
Да слезамі затлынулася.

Ой міленька, мілесп'ка,
Ідзі ж ты у лес,
50 Пехаіі цябя звер з'ест! —
Стаў міленькіі, міленькі,
Стаў на воде хадзіць —
Стала вада ўсыхаць.
Стала міла, міленька,
55 Стала па лесу хадзіць —
Сталі звері утекаць.
35 Стала яна слізаваті,
Сваю жызно праклінаті.
Павстрачалася с дачкою.
— Куды, маті, прашыгаеш,
Сваю жызно праклінаеш?
40 — Іду, д'онько, я до тебе,
Выгнаў сыпка с хаты м'ене.
— Ох ты, маті, ты же маті,
Не будеш сядеть в хаті,
А ў мене сядеть в хаті
45 Да ліхая ж доля!
— Будам гроши заробляці,
Ліхой долі дагаждаті.
— Ох ты, маті, ты, стар'ая,
Гр'ошей ты не заробіш,
50 А маю жызнть ты угробиш,
Майі деткі посіроціш! —
Тёмна хмара і находіт,
Да другая наганяе,
Сын матушку ході шукае
55 Да ўже даганяе.
— Іді, маті, с'еді в хаті,
Ц'эрэз тебе бог наказаў,
Да в мой дом ударіў гром, —
Жынку на смерть он стіножыл,
60 Ше убіў он скатіну,
Ше убіў малую детіну,
Взяў хазяйства палавіну,
Да на маей же й ст'айні
Коні с вал'амі каменём посталі.
65 Ох ты, маті, ты е ж маті,
Не пойдеш сядеть в хаті,
Мене ж бог да стіножыл.
Мене самого ж не будет!
— Ох ты, сынку, м'ое ж сынку,
79 Пайду в море патапаті,
А к табе же не пайду прападаті!
— Ох ты, маті, ты й же [маті,

Не іді ж тапіца
Да в халодную й в воду,

6. Отец прогнаў детей из дома

Ой на г'орі, на г'орі
Там седзели журавлі,
Ой у к'орчмі, у к'орчмі
Там седзели два вдовці,
5 Говорілі про жанкі.
Адзін каже, што луч'ч'а;
Другый каже, што худ'ш'а,
— Я с первою дзеткі маў,
А с другою разогнаў. —
10 Одне каже: Спалюса! —
Друге каже: Втоплюса! —
Тр'еці каже: Пойду в лес,
Нехай мяне звір заесць! —
Да огонь каже: Не спалю! ---
15 Вода каже: Не втоплю! —
— А звір каже: Не займу!
Жывіць, дзяткі, жывіце,
Да й мачусі годзіце. —
— Лучше в лесе заблудзіць,
20 Як мачусі да й угодзіць! —
— Лучше в море утопицца,

7. Сын стал явором

Буў у батькі адзін сын,
Ен удаўся с курвы сын,
Ен батькі не паслухаў,
Да сел на каня да й паехаў.
5 А бох ему не памох,
Серед войска конік его л'ех,
Л'ех коню каменем,
А сынчочек — яварам.
Повз явара стежачка,
10 Там гуляла д'эвачка:
— Явару, явару,

8. Девушку увезли на корабле

Дачка маткі не слухала
Да й ўт'екла гуляці,
Платці поўкрадала,
За нов'імі варатамі
5 Платці ад'эвала...
Прачнулася деўка
Среди сіня мора:
— Матросікі галубчыкі,
Што вы вароблі.

75 Не паз'орвай, паша маті,
Да нашего ж роду!

Як з мачухой нажицца!
Ой у недзелю раненько
Да штось у лесе гук'ае —
25 Бацько дзеток шукае.
— Ідзіце, дзеткі, до дому,
Трудно жыці сам'ому!
— Жыві, татко, як бог даў,
Молодую жонку в'яў.
30 Табе будзе посьцель слаць,
А нас будзе проклінаць.
Ой як бацько у хаці,
То й мачуха, як маці:
Ой як бацько за порог,
35 То мачуха за батог;
А як дзеткі до печі,
То мачуха за плечі;
А як дзеткі до стола,
То мачуха за кола.
40 Не укусі, то уцпице,
Такі свою не міне.

Я с табою гавару.
Голля твае паламлю,
А корэння патапчу,
15 — Ой д'эвачка, д'эвачка,
Як ты у сваю батюшка,
Дак в'умна-раз'умна,
А як пойдеш к чужому,
К чужому да к ліхому,
20 Да трапіца табе ж ліхі муж,
Да касы твае надарв'е,
Да ліца ж тваго надоб'е!

10 Як вы мене, красну деўку,
Ат роду атбілі,
Да й ат роду, ат радочку,
Ат р'одною мамкі.
Матросікі галубчыкі,
15 Да й пустіте ў гості!
— Як нараст'е тр'оўка-мурб'оўка
У с'енях на помості. —

Расла, расла тробўка-мурбўка, 20 Ждала, ждала матка дачкі,
Стала пасыхаці, Стала забуваці.

9. Девушка предпочитает утопить, чем пойти за нелюбого

Ой да калія броду брала деўка воду.

Не спазнала казака на роду.

— Ох ты, казача, верхній мой саколiк,

Вазьмі мене у човен с сабою.—

5 Ой да не ўслела деўка у човен сесті,
Аткуль взялася шчука-рыба із мора,
Вывернула девчiначку с човна.

Ох па том боці сідзела трі хлопцы.

Адзiн каже: Братцы, мора iграе.—

10 А другiй каже: Деўчына патапае.—

Трeцiй каже: Што булo, то i будзе,

Кто ж деўку ратаваці будзе?

— Ох ты, казача, бері с мене велiкую плату!

— Ой не буду с деўкі платы браці,

15 Толькi хoчу пад венцом стаяці.

— Лучшeй я буду в морe патапаці,

Чем з нелiббым пад венцом стаяці!

Лучшeй я буду пескi сeтi,

Чем з нелiббым на пасады сесті!

10. Девушка-воин

Весна, весна, веспяначка,

Зажурплася маладая удовачка

Нiма нi сына, нi цялядiна,

Е толькo адна дочка Маруська,

5 Да i тая ў войска запiсана.

У кого сынкi на вoйначку,

У кого дочкi на пoмачку.

Маруську мамка праважала,

А праважаючп навучала:

10 — Будзь, мая дoнька, вумна-

разумна,

Папэрд войску не вуровайся,

А пазаду не аставайся,

Дзержкся войску сeрдшeму,

А казаченьку перeдшeму.—

15 Маруська мамкi не слухала,

Папэрд войска паехала,

Самого царя с каня збiла,

Да ўсее поле укривавiла,

Да ўсе войска звеселила.

20 Аткуль взяўся царёў сынок,

Да взяў конiка за грываньку,

А Маруську за рученьку.

Конiк iржe — у войска хоче,

А Маруська плаче — к мамцы

хоче.

25 — Конiк, iржкi, а хоч не ржкi —

вoйска не бываці,

В вoйска не бываці, вoйсковых

коней не вiдаці!

Маруська, хоч плач, хоч перeс-

тань,

Тебе у мамкi не буваці,

Мамкiных дiтей не гадаваці!

11. Девушка-воин

Веснаўвiй ветер павiвае,

Наш царь на вoйну i ўсiлай(е):

А в каго сынкi — на вoйночку,

А в каго дoчки — на пoмачк(у),

5 А в каго нiема — нехай паймае,

Да i на вoйначку атсылай(е).

Да i зажурылася удавачка,

Што бeдiна eё голбвачк(а) —

Нема сына, нi цялядiна,

10 Да туолькi дoнька Марусечк(а),

Да туолькi дoнька Марусечка,

Да i туоу у вoйска запiсaн(а).

Мамка Маруську праважала,

Да i праважала, навучал(а):

15 — Дзержкся войску сярeдшeму,

А казаченьку перeдшeму.—

12. Теца в плену у зятя

Татары булi. I укралi у маткi дзeўку. Матка уже жўрыцца i хоча, каб як к тым татарам. Буў такi ўмны чалавoк, кажа: «Зайёдаш!»

Дык яна уже пыталася там, ды прышла, ды на тoга зятя кажа: «Татарачка, мой папачка, мо табе трэба служаначка?» Прасiлася у служанкi, штоб побачиць сваю дoньку. Дабiлася туды.

Выбыгла тая дачка, татарачка: «Гэта ж мая мамачка!»

Так i расказувалi.

13. Брат освобождает сестру от разбойников [?]

Ой спад гарь вeпер вее, навiвае,

Да вeцер вее, павiвае,

Да маці сына научае:

— Да не сдзi, сынку, па дзeўкы,

5 Бо нема дзeўкы-красавiцы.—

Як сын маткi не паслухаў,

Да запряг кoня да паехаў,

Да паехаў дарогаю,

Дарогаю шырокаю,

10 Да дарогаю шырокаю,

Я далiнаю глыбокаю.

А на той далiне да i агонь

гарыць,

Маруська мамкi не слухала,

Папeред вoйска пасхал(а),

Самoга царя с каня збiла,

20 Да i все поле укривавiл(а),

Да i все поле укривавiла,

Да i все вoйска звеселiл(а).

(Звеселiлiся ўсе людзi, што ўсe,

царя нема!)

Агонь гарыць — разбой стайць,

Разбой стайць, коня дзержкiць,

15 А па тым канi дзeўка седзiць,

Дзeўка седзiць, косу чешыць.

— Да расцi ж, коса, да пояса!

Да гуляй, дзeўка, да да осенi!

Я у осенi буду жапiцiса,

20 Да прыйду, дзeўка, дывыцiса

Да осеню буду пiво пiцi,

Да прыдзi, дзeўка, слезы лiцi.

— Нi твае пiво нi на дзiво,

Тiлькo дзiвна e твая маці,

25 Да што не хоче мяне браці.

14. Братья-разбойники и сестра

Да жила вдова на Подолi,

Да жила она i горовала,

Да дзевет сыноў згодовала,

Да всiх ў разбой вона отдала.

5 Я дзeсятую ж дочку мала

Да за крaмера замуж отдала.

Повьюз крaмер e да цeмным лiсом,

Да цeмным лiсом, поляною.

А на полянцi i агонь гарыць,

10 А кругом огню i разбой сядзiць.

А тые разбойнiкi крaмера убiлi,

А крaмерiху полюбiлi.

Да весь разбой poleg же спаці,

А адзiн разбойнiк стаў з eю размовляці:

15 — Да скажкi, дзeўка, з каго ты роду,—

Цы ты с сім'і великої, цы ты з роду багатого?
— Я з роду з бедного, а с сім'і я вел'кої,—
Да жила вдова на Подолі,
Да жила ена й горувала,
20 Да дзевет сыноў згодувала,
Да всіх ў разбой вона отдала,
Я дзiesiąтую ж дочку мала
Да за крамера замуж отдала.
— Станьце, браткі, да й просніцеся,
25 Да што мы, браткі, паробілі —
Сваей родныя сестры мужа убілі,
А сваю родну сестру полюбілі!

15. Сестра отравила брата по совету любовника

— Сватай мене, баршнечку,
Я за цябе замуж хочу.
— Ой рад бы тебя браці,
Дак баюся тваго брата.
5 Атруй, д'еўка, сваго брата,
Тагда пріду к табе ў сваты.
— Ой рада бы я атруці,
Дак не знаю, што рабіці.
— Ідзі, д'яўчнна, ў чисто поле,
10 Там гадюка зёмлю рое,
На гадюку сонце печэ,
А з гадюкі з роту течэ.
Прыставь, д'еўка, бутылачку

Пуд гадючью галовачку.—
15 Ўчэрá вутрам рана
Сестра брата сустракáла:
— Ну-ка, братка, выпій пíва,
Што я ўчóра наварыла.
— Што, сестріца, што за пíва,
20 Што за серце зачапíла? —
Я не ўспела слова сказаць,
Уже вязуць брата хаваць.
Аце брата не схавалі,
Да сестріцу ўже скавалі.
25 Па брату званы звóняць,
А па сестре черті ревуць.

16. Девушка отравила молодца

— Ох, сон, мамка, сон, галубка,
Сон галовачку клоніць.
— Ото ж табе, мой сыночак,
Свая волячка рбíць.
5 Пакíнь, пакíнь, мой сыночак,
На вячоркі хадзіці,
Нарадзілась тры казáкі
Да хочуць цябе ўбіці.—
Адзін кажа: Пáня бра́ця,
10 Да й убíма й убíма! —
Другі кажа: Пáня бра́ця,
Жупáніну здымíма! —
А тре́ці кажа: Пáня бра́ця,
Пара́дзьмась, пара́дзьмась,
15 Да й да таé чарнява́йі

Уна́дзмась, уна́дзмась,
Да таé чарнява́йі,
Што піро́жкікі п'ячэ.—
Ў адном розі у піро́зі
20 Зяленая рута,
А ў другом розі у піро́зі
Для казака атрута.
Наеўсь казак атрутачкі
Да й ля ко́ніка трéцца.
25 Стаіць дзеўка у варотах
Да й с казака смяéцца.
А у пядзельку паранéнька
Маці дачку́ біла:
— За што, сволач распраклята,
Казака атруціла?

17. Муж-разбойник

Из вечера разбойнички ой сабиралися,
А пад поўнач разбойнички разъезжались,
А пад беленьки свет веде дев'яць лашадей,

А пад беленькíй свет веде дев'яць лашадей,
5 На десятам кане еде миленьки мой.
Да й приехаў к варацям, да й ударнуў в барабан:
— Адкрывайце варата ой все цесовые,
Підзьмайце з мене плацця все крываваая, ой все крываваая,
Надевайце на мяне все бумажная!
10 Да й ідзі, мила, палацц ой не развертуючи,
Не развертуючи, не разгортуючи.—
Мая мила не стерпела, разверцела, наглядзела:
— Ой, бацюшки рукава, майго брата галава!
Распрасукин ты сын, за што майго брата ўбіў,
15 Майго брата, майго брата, свайго шурина?
— А за тое яго ўбіў, што з дарогі не звернуў
А я ехаў и крычаў, штоб з дарогі зварачаў,
Ен с дарогі не звернул, а я шашкой рубануў
Палецела галовка да як макавачка,
20 Расставалась душа с цела<м> да як ластавачка.
Маўчи, маўчи, моя мила, да й нікому не кажи,
А як будеш ты казаць, то скипши на ножи!
Будем коней прадаваць, будем брата памінаць,
Твайго брата, твайго брата, майго шурина.

18. Муж-разбойник

Ой казала мяне мат' за майора атдать,
За майора, за майора, за полковничка,
Да атдала мяне мамка за разбойничка.
Разбойничак напíваецца, а пріде дамоі — разбіваецца,
5 А пуд белый дзень субіраецца.
Веде дев'яць лашадей, на двенадцатам разбойнік сядзіць.
Прыеджае да двара: Здрастуй, мілая мая!
Бері каня, вед'і ў хлеў,
Знімай з мене плаття бела се кривáвенькая,
10 Да адзевай на менé все бумажненькая.
Ідзі, мілка, папярí не развёртуючи,
Не развёртуючи, не рассмáтруючи.—
А мілая не ўтерпела — рубашечку развертела,
Рубашечку развертела да узнала братню кроў,
15 Стала плакаць і рыдаць:
— Што ж ты, баяк, паробіў, мого брата зарубіў?
— Малч, міла, не кажи, бо скіпіш на ножи!
Ой я ехаў і свістаў — ен с дарогі не звярнуў,
Ой я вўняў го́йстру меч, зняў галовачку із плеч.
20 Пакатілась галовачка так, як макавачка;
Вулетела душа с тела так, як ластавачка.

19. Брат-разбойник погубил сестру

Хацела іці за полковничка,
А матка атдала за разбойничка.
Аж і к дню разбойнік ідзе,
Дэв'яцера ко́ней за сабою вядзе.

5 — Чаго у цябе, разбойнічек, рубашка крiвава?
— Зарезаў сiнiчку — рiдненьку сястрiчку:
Пакацiлась галовачка так, ак мiкавачка;
Палецела душа с тела так, ак лiставачка.—
Разбойнічек каля мора ходзiць,

10 Дiв'яццера кiнeй за сабою водзiць,
Да ii сiняя мора таткам назiвае:
— Цi скажи мне, морэ, што за переправу,
А тая переправа недорага стала.—
Морэ путiцца: Чога табе переправа?

15 Зарезаў сiнiчку — рiдненьку сястрiчку,
Перепраўкi табе нема! —
З этага гора падаю ў морэ.

20. Сестры провожают брата

Да с-пуд гарé ветер все,
Да с-пуд другоi павiнае,
А мацi сына проч вуганяе:
— Iдзi ўпроч хоць на адну ноч,
5 Бо твая жонка непакорная! —
Е у мене трi сестрiцы,
Сама бiльшая каня веде,
Сiрадiльшая зброю несе,

Сама мiньшая слiзна плаче:
10 — Ой ты, братка наш, ты адзiн
у нас,
Калi прiд'эш у госцi да нас?
— Наберы, сестра, пяску жменю
Да пасей на каменiю —
Не будя пяску сходу,
15 Дак не будя i браткi зроду!

21. Сестры провожают брата

Тёмна хмарка наступае,
А мацi сына ўпрочкi вуганяе:
— Упроч, сынок, ты ат мянe,
Церяз цябe свiрка у мянe! —
5 Бiльшая сястра каня вяд'е,
А сiредiльшая сядло нясе.
— Ой ты, братка наш, ты адзiн
ў нас,
Калi прiд'эш у госцi да нас?
— Ой вазьмi, сястра, пяску
жменю

10 Да i пасей, сястра, на каменiю,
Да i завалачi, сястра, бараню
I кабылай вураню.
Оi як буд'я пяску сходу,
Тады я к вам прiду с паходу.—
15 Дак нема пяску, нема сходу,
Нема браткi iз паходу.
Сеяла песок — дак вална змiла,
Нема браткi — вайна ўбiла.

22. Наказ умирающего воина коню

— Ты, палiн, ты, палiн, чé не стелешся?
— Разаслаўся б я, дак мне места нема,
Тулкi вуросла кучерава варбá.
Пуд тэю варбою салдат бiтый ляжiць,
5 Ен убiт, прiзабiт, нехароненый,
Да ў яго в галавах шашка войстрая лежiць,
Да ў яго у ногах конь вараны стаiць.
— Ох ты, конь, ты, мой конь, ты, таварыш мiй,
Да бежи, сiвый конь, на Расiю дамой,
10 Накажи ж, сiвый конь, отцу-мамцы радной,
Не кажи, сiвый конь, што я бiтый ляжу,
Накажи, сiвый конь, што жанаты хаджу:

Женiла мене куля буйстрая,
А звенчала мене шашка войстрая,
15 За светiлку була вайскавая свеча,
А баяры булi — все званi загулi.

23. Наказ умирающего воина коню

Вой, паля, ты, паля, все шiрокi паля,
А на этых палях изражáя нiема,
Только вырасла кучерава вербá.
Пуд таёю вербой салдат бiтый ляжiць,
5 Ен убiт, не дабiт, толька раненый,
Галава у яго вся пасечена,
А грудь бела у яго парэзана,
На грудях у яго ляжiць крест залатой,
А в нагах у яго стаiць конь вараной.
10 — Ох ты, конь, ты, мой конь, ты, таварыш мiй,
Ох бежи, сiвый конь, на Расiю дамой,
Не скажи, сiвый конь, што я убiт лежу,
А скажи, сiвый конь, што женаты хаджу:
Аженiла мене пуля буйстрая,
15 А жанá маладá — i саснова трунá,
А матi рiдна мая — i сырая земля.

24. Моего мужа коня ведут

Я хто в лесi, атгукнiсе,
Да закурим люльку, не журися!
Шумiць, гуде сасiнiчка,
Тужиць, плаче маскiвiчка.
5 Я все мiжи з войска едуць
Я маго мужа кiня ведуць,
Ведуць каня вараного,
Да на ём седло залатое,
На кiнiку сiдло зiйе,
10 А с карманiка плáток мае,
Да протi братцеў прамаўляе:
— Ой ву, братцы маi, таварыши,
Да як будетe в маём краi,
Як будетe в маём краi,
15 Да i накажице маю раднe,
Да не так раднe, як радзiнe,
Да маюi вернeнькiй дружине:
Нехай ена мене не жде,
Да за другога замуж iд'е,
20 За iншега, за iншега,
Да i за Рáнюшу вдáлейшега.
Ой калi ей дiбра буде,
То ена мене позабуде.
Ой калi ей гiра буде,
25 То ена мене спамiнацi буде.
А калi ей неiмeцца,
То ена мене спамiнeцца.

25. Моего мужа коня ведут

Зашумела дубровушка,
Да зашумела зеленая;
Заплакала i удовушка,
Да заплакала молодая.
5 Она плаче, ще i рыдае,
Да па бiтый шлях поглядае.
На бiтым шляху солдаты iдуць
Да яе мужа коня ведуць.
15 — Вы, солдаты-казнодзеi,—
10 Да гдзе вы маiго мужа коня
взелi?
— Коня взелi у добровi,
А ляжiць твуй муж в чiстом
полi.
Левой ручкой ружье дiёржiць,
А правой ручкой воду бярэ,
15 Да на сiрдeнько полiвае,
Да свою жонку вiспомiнае:

— Вы, солдаты-казнодзсі,
Ідзіце вы до дому,
Да накажце моёй жане,
20 Накажце моёй жане:
Да нехай ена мяне не жде,
Нехай ена мяне не жде,
Да нехай ена замуж ідзе.

Нехай не йдзе за поляка,
25 А нехай ідзе за козака,—
За поляком плохo будзе,
Да она мяне не забудзе,
А за козаком добре будзе,
Да яна же мяне і забудзе.

26. *Ой летела зезюлечка*

Ой лецела зезюлечка с гары куючі —
Памёр, памёр наш хазяїн с паходу ідучі.
Засталася удавачка з дробнымі дзетмі.
— Дзеткі маі дробненькіе, якое мне гора з вамі!
5 — Не журиса ты, мама, мамі,
Паподростам — разойдэмся самі.

27. *Лебеди будят вдову*

<С>пад лесу, лесу темнага
Там лецела стада сівых лебед³ей,
Селі-ўпалі у вдовушкі на дваре:
— Стань, прачніся, маладая удава,
5 Да й паслушай, што людзі гаваряць —
Што все м^ужы із пахода ідуць,
Тваво мужа т^олькі лошады ведуць,
На лошады раненое <так!> седёлка,
На седёлці тонко бело палотно,
10 Тонко белое, ано ўсе кровью скіпéла.

28. *Женщина узнает в солдате мужа*

Ішла ўдава па ваду, а салдатік с нахад^у:
— Маладая удава, да й напой маво каня!
— Німа часу стаяць каню вóды даваць.
— Маладая удава, дай маму каню сенца!
5 — Не касіла, не грабла, німа сена ні клапцá.
— Маладая удава, дай маму каню аўса!
— Не пахала, не арала, нема аўса ні зерні.
— Малада удовачка, пусці мяне нá ноч!
— Уж двенадцать лет <ў> мяне мужа ўже нет.
10 — Маладая удава, ці ты не вазнáла?
Як ты мене, маладого, ў войска праважала,
Маленькую дзетіначку на-в рúчках д³ержала,
За нóвые варотечкі мяне праважала,
Гарачымі слéзкамi мяне аблівала.

29. *Невестка стала на поле рябіною*

У поле ребіна шумлівая,
У мене свекроўка журлівая,
А журила мене як дзень, як ноч,
Атправляе мене кождый дзень проч:

5 — Ідзі, невестка, у чистое поле,
Скінься, невехна, ребіною,
Ребіною кудравою,
Кудравою, кучаравою,
Будзе мой сын з войска ехаць,
10 На ребінушку д³евітiся.—
— Прышоў гарада, шче й сколькі вёск,
Не бачиў дзiва над ребіной.
— Ты вазьмі, сынок, ты воістрый меч
Да ссечи-зрубай ребіну с плеч.—
15 Первый раз секнуў — трэска ўпала,
Другіі раз секнуў — кроў канула,
Тречіі раз секнуў — прамóвіла:
— Не ребіну рубіш — жену сваю,
Не трэскі надаюць — дзеткі тваі.
20 — Ох, мамка, мамка, учині волю,
Зарубіў я жену, сам іду ў няволю!

30. *Невестка стала на поле рябіною*

Ой у полі да крапівачка пеклівая,
Была ў мене свекроўчачка да сварлівая,
Сварылася ена за мною ян д³ень, як ноч:
— Ідзі, ідзі, невехначка, ат мяне проч,
5 Не станавіся ты у лузі калінаю,
Стань да і ты же у чистом полі рабінаю!
Як іціме да твай міленькій з Украіны,
Дак угляд³іць ен рабіначку за трі мілі.—
Вот приход³іць ен да дому, пахваліўся:
10 — Абушоў я, моя матка, усю Украіну,
Но не бачиў я такога д³iва над рабіну.
— Ой озьмі ж ты, мой сынóчку, сакірачку,
Да ідзі ж ты зрубай рабіначку! —
Первый раз ен сéкнуў — тела пазнаў,
15 А другіі раз ен сéкнуў — кроў канула,
А в тречіі раз сéкнуў — прамóвіла:
— Это же табе, міленькі, не рабіна,
Это табе, міленькі, твая міла!
— А чо́го ты, мая міла, тут сідзела?
20 — Это ж твая, міленькі, маці велела.—
(Тэпэр ен прышоў да дому... Вот етта ну трохі не так!.. Може ен стал
плакать, пріказываць...)
— Ой па маёй мілэсенькай доскі чешуць,
А па табе, старая стерво, сабакі брэшуць!
Ой па маёй мілэсенькай званы званыць,
А па табе, старая стерво, людзі гаворыць!..
(А тречіі раз я забыла ўже.)

31. *Невестка стала на поле тополем*

Вуправляла маці нелюбу невестку,
Нелюбу невестку в поле браці лёну.

- Не вубрала лёну, не пашла да дому,
Села сэрод поля, вурасла таполь<-ей или -я>.
- 5 Сын із войска іціме, дівітіся будь<-е>,
Пр!д^ее еи да дому, хвалітіся будь<-е>.
— Праехаў я, matka, усю Польшчу, Ўкраїну,
Да не бачиў д^іва, як на сваём поль<-і>,
А на нашум полі вурасла таполя.
- 10 — Ой вазьмі ты, сынку, войструю сакірку,
Зрубай таполю пізенька прі полію.—
Ой гакнуў я раз — да треска атлетел <-а>,
Ой гакнуў я другі — аж белая тела,
Ой гакнуў я треці — яж кроў паказалась,
- 15 Як кроў паказалась, міла абазвал<-ась>:
— Не таполю рубаеш — шару разлучаеш,
Есть у тебе у хате разлучніца маці.
— Ой мать, мая маці, што ты нарабіла,
Як ты маю пару навек разлучил<-а>!
- 20 Ой мать, мая маці, што хачу сказаці:
На таполе веткі, то наши деткі.

32. Невестка стала на поле тополем

- Упраўляла маці сына ў вёліку дарогу,
Маладу невехну ў поле браці лёну:
— Не ўубереш лёну, не ідзі да дому! —
Скінулаь таполей тонкай і высокай,
5 (Тонкай і высокай,) лісценкам шырокай.
Вернуўся сынок із вўйска да дома,
Да падае маміці нязенька на п'огі:
— Ой ты, маці, маці, што сх'очу сказаці:
Аб'ездзіў я Польшу і ўсю Україну,
- 10 Не бачиў таполі, як на сваём поле.
— Ой ідзі ты, сынок, ў новую павітку,
Да вазьмі ты, сынок, войструю секірку,
Да зрубай таполю нязенька прі полію.—
Тюкнуў я раз — цэлейка знаці,
15 Сёкнуў другій — кроў паказалась,
Сёкнуў трецій — я міла абазвалась:
— Не таполю рубаеш — дружбу разлучаеш!
Штоб тваей маміці так цяжка каніці,
Как мне цяжка-важка у полі стаяці!

33. Данилушка (Муж губит жену по клевете матери)

- Паехаў Данил'чэк па сем год на вайну,
Кіпуў Кацяринку жонку у сваём доме маладу.
Яго маці (старэнькая) да журлівая була,
Піша пісьма частэнькіе да сына Данила:
5 — Прыедзь, прыедзь, Данилушка, чи на дзень, чи на два,
Твая жонка Кацярэна сваю волю ўзяла:
К'оне тваё варапня паразьбэжывала,

- Мяды тваё салодкія парасч'оствувала,
Сўкпа тваё дарагія паразг'ортувала.—
- 10 Прпехаў Данилушка к новаму двару:
— Ўудзі, ўудзі, Катярэна, атніці парата! —
Не вышла Кацярэна, вышла яго р'одна маць.
Надарыў радную маці залатым крэстом,
Радзімую сястру залатым кальцом,
15 А сваю шэльму жану пашкай войстраю.
Пакацілась галава па шырокаму двару.
Вот пайшоў я ў стайню — тройка варапных стаіць,
Вот пайшоў я ў святліцу — калыбеля вісіць,
Ў той калыбелі дзіця малае ляжыць.
- 20 — Ох ты, маці, мая маці, мать разлучніца мая,
Разлучила ты мянэ з маєю верпаю жаной!

34. Змея клеветет на жену

- Ой да сам я йду, ой да і каня вяду,
Ой да абпяла ў лесі ночка, ночка тёмная,
Ой да абпяла ў лесу ночка тёмная.
Ой да прывязаў каня я за, я за явара,
- 5 Прывязаў каня ой да я за явара,
Ой да сам я л'ех же спаць, я ж пад к'орэнем,
Я сам л'ех же спаць, ой да я ж пад к'орэнем.
Ой да падноўзла к яму змея, змея лютая,
Падноўзла к яму ой да змея лютая:
- 10 — Ой да ці ты, казак, спіш, ці ты так ляжыш?
Ці ты, казак, спіш, ой да ці ты так ляжыш!
Ой да ўже ж твая жана да й ўзамўж пашла,
Ўже твая жана ой да, да ўзамўж пашла,
Варапных коні папрад'овала.—
- 15 Калечка маё ой да пазлачоная,
Ой да я с тваім дружком ражкід'ж'оная.
Я ж яё любіў, ой да, да й п'часлівы быў,
Ой да любіць перестаў, п'часыя, п'часыя пацараў,
Любіць перестаў, п'часыя й пацараў,
- 20 Ой да п'часыя пацараў, да й ў цюрму, ў цюрму папаў.
Я ў цюрме сяджу, ой да у акошка гляджу,
Ой да ці ня йдзе мая любоў, любоў прэжняя,
Ці ня йдзе мая ой да любоу прэжняя,
Ох ці не нясе яна цв'еті, цв'еты алья.
- 25 Не нясе яна ой да цв'яті алья,
Ой да і нясе яна дзіця, дзіця малая.
Я ж дзіця узяў, ой да я яе абняў,
Ой да яё абняў, я ж яе пацалаваў.
— Не цалуй мяне, ой да ня угаваравай,
- 30 Ой да папрашу цябе ні а-, ні абманывай.

35. Муж жену губил

Из-над камушка сereбрнстага
Цечёт реченька, цячёт быстрая,
Цечёт реченька, цячёт быстрая,
А у той раке дева мылася,
5 А у той раке дева мылася,
Яна мылася, умывалася,
Прадавца-купца дажидалася.
Вот пдёт купец, маладой вдавец,
Ён сваю жану вел тапітнся,
10 Ён сваю жану вел тапітнся,
А яна в его всё прасілася:

— Не тапі мяня рана з вечера,
А тапі мяня познай ночанькай,—
Рана з вечера — будуць людзі
знаць,
15 Познай ночанькай будуць людзі
спаць,
Познай ночанькай будуць людзі
спаць,
Будуць людзі спаць, будуць мен-
ше знаць.

36. Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку

Ой дубе, мой дубе, дубе зелёненькій,
Хадзіў да дзяўчыны казак маладзёнській.
Хадзіў да й любіў ён, да й меўся ўжо браці,
Чуя пераз людзі, што не хоча маці.

- 5 — Пазвбль, пазвбль, маці, крыніцу канаці,
Ці ня прыдуць дзеўкі вады набіраці.—
Ідуць, ідуць дзеўкі вады набіраці,
А маёй мілёнъкай не пуская маці.
— Пазвбль, пазвбль, маці, на лаўце ляжаці,
10 Ці не прыдуць дзеўкі мяне атвядаці.—
Йідуць, йідуць дзеўкі мяне атвядаці,
А маёй мілёнъкай не пускае маці.
— Пусьці, пусьці, маці, яшче не спазьнела,
Пусьці паглядзеці хоць на мёртва цела.
15 — Ідзі, ідзі, доню, толькі ня барься,
Паглядзі на цела і назад вярніся.—
А дочка ня знала да свой розум мала,
Зайшла й у святліцу да й пацалувала.
— Ёта ж тыя ножкі, што ка мне хадзілі,
20 Ёта же тыя ручкі мяне жа й абдымалі!
Ёта ж тыя ручкі мяне абдымалі,
Ёта ж тыя губкі мяне цалавалі! —
Казак усхапіўся, за дзеўку ўчапіўся:
— Добра, добра, дзеўка, што я не жаніўся! —
25 Пашла на народу така пагаворка,
Што мёртвая цела ўзняла й ухажорка.
Пашла на народу такая няслава,
Што мёртвая цела пад вэнцем стаяла.

37. Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку

Любіў я дзяўчнну, думаў яе браці,
Чую церяз людзі, што не хоче маці.
— Пазволь, пазволь, маці, крніцу канаці,
Ці ня прійдуць деўкі вады набіраці.—
5 Прішлі, прішлі деўкі воду набіраці,

- А маёй мілашкі не пусціла маці.
— Пазволь, пазволь, маці, мёртвым телам стаці,
Ці не прійдуць дзеўкі тела атвядаці.—
Прішлі, прішлі деўкі тела атвядаці,
10 А маёй мілашкі не пусціла маці.
— Ой маці, ты, маці, яка ты нявера,
Пусті павідаці хоць мёртвага тела!
— Ідзі, ідзі, доня, да й не барься,
На первам пароге стань перахрастнся.
15 — Ой то ж маё ножкі, што да мяне хадзілі,
Да мяне хадзілі, стэжечкі тарілі!
Ой то ж маё вочкі, што мяне ўглядалі!
Ой то ж маё ручкі, што мяне абдымалі!
Зарастайце, стэжечкі, травою,
20 Кудбю хадзілі, мой мілій, с табою!

38. Загадки девушки

- Да за гаем зелененькім
Брала деўка лён дребненькі,
Да ена брала й убірала,
Сёрую землю й устлала.
5 — Земля мая сырэнъкая,
Правда твая шчирёнъкая,
На што ўзяла маво атца, мамку,
Да й набрала ўсю радзімку?
Вазьмі мяне сірацінку!
10 — Я не буду сірот браці,
Кажуць людзі спосаб даці.—
А бох каже: Долю даці,

39. Загадки молодца девушки

- Ой, д'свачка, люблю цябе,
Не еш хлеба, не пі вады,
Вазьму за сябе у три гадзі.—
Дзеўка бярнна паслухала,
5 Три дні хлеба не кшала
І дзень вад'іцы не піла,
Штоб харошая була.
На четвэрты разгадала,
Села дзеўка паабдала.

40. Загадки молодца девушки

- Ішоў казак далінаю,
Сустрел деўку, зваць Галінаю.
— Ой ты, деўка, ой ты, Галю,
Што я тебе сказаць маю,
5 Сім загадак загадаю:
Атгадаеш — мая будеш,
Не атгадаеш — чужой станеш.

Да не такую, да люцкью.—
Да й дал долю сірацкью.

- 15 — Загадаю три загадки,
Атгадаеш — мая будзеш,
Не атгадаеш — дурна будзеш.
Да што рбете ж без кореня,
Да што бэжнць без повбда,
20 Да й што грае, слёз немае?
— Камень расте без кореня,
Вода бежнць без павбда,
Скрінка йграе, слёз немае.

- 10 Загадаю три загадки:
— Атгадаеш — мая будзеш,
Не атгадаеш — дурнъ будзеш!
Што расте бяз кореня,
Што бяжнць бяз павбда,
15 А што іграе, слёз нямае?
— Вада бяжнць бяз павбда,
Камень расте бяз кореня,
Скрінка іграе, слёз нямае.

- Ой што ввёцца каля дрёўца,
А што сушнць бярнця серце?
10 Ой што расте без кореня,
А што гарыць без пблымя?
Ой што светіць ў круту гбру,
А што бяжнць без правбду,
А што плаче — слёз нямае?

15 — Я твої загадки атгадаю,
Дурний хлопець, што путае.
Хмель увьєнца каля дрэўца,
Любоў сушиць бар'ню серце,
Камень расте без корэня,

41. Загадки молодца дэвушке

— Ой ты, д'еўка сямілетка,
Загадаю табе сем загадак:
Атгадаеш — мая буд'еш,
Не атгадаеш — дурна буд'еш.
5 — Ой дурній казак, што за-
гадывае,
А вумна д'еука, што атгадывае.
— Ой што плаче — слёз, нямае,
Ой што гарыць без п'ольм'я,
Ой што расте без корэня,
10 Ой што бяжыць без п'овада,

42. Мать отравила невестку и сына

Ой у лузі, у лузі каліна стаяла,
А на той каліне зезюля кавала,
А то не зезюля, да родная маці,
Котора вуправляла сына ваеваці:
5 — Едь ты, едь ты, сынку, едь ты, не барыся,
Церязь тры гадочки назад варатіся. —
Прийшоў год, прийшоў другій,
На трэцій гадочек еде сын да дому,
Сын еде да дому з маладой жаною.
10 — Ці рада, маці, ці рада мною,
Ці рада, маці, маёй жаною?
— Ой рада, сынку, рада, рада табою,
Да толькі не рада тваёй жаною. —
Садзіць матка сына за стол у кут'очку,
15 А маладу невехну у парозі ў кут'очку.
Налівае маці сыну солодкаго мёду,
Маладой невестцы зелёнаго ёду.
Жана мужа кренко любіла,
Ўзэла эта зелле да ўместа саліла:
20 — Давай, мілий, выпьем хоць на палавіне,
Каб нас схаравілі у адной магіле. —
Да схавала матка да ўже й журыцца.
Пасадзіла маці сыну зелёну каліну,
Маладой невестцы — сухую ребіну.
25 Зелёная каліна стала высыхаці,
Сухая ребіна стала расцвітаці.
— Ой боже, муй боже, што я наробыла,
Маладую пару с свету ізгубіла!

20 Любоў гарыць без п'ольмя,
Месяц светіць ў круту г'ору,
Вада бяжыць без праводу,
Скріпка іграе — слёз нямае.
— Тепер дэўка не дурная.

Ой што ч'ёрна не ч'ёрнёна,
Ой што бела не бялёна,
Ой што сіне не сінёна?
— Скріпка плаче — слёз немае

15 Сонца гарыць без п'ольм'я,
Камень расте без корэня,
Вада бяжыць без п'овада,
Воран ч'ёрный не чарнённий,
А лебедь белый не белённий,
20 Мора сіне не сінёна.

43. Мать отравила невестку и сына

У лузі бероза, у лузі кудрава,
Ой на той берозі зезюля кавала,
Ой то не зезюля, то р'одна маці,
Котора вуправляла сына ваеваці:
5 — Ідзі, ідзі, сыночек, толькі не барыся,
Церез тры гадочки назад варатіся. —
Прашлі тры гадочки, еде сын с женою;
— Ой ці рада, маці, ой ці рада мною,
Ой ці рада, маці, маю женою?
10 — Ой рада я, сынку, рада я табою,
Толькі я не рада тваёй женою. —
Пасадзіла сынку в хаті на пак'уці,
Маладу невехну ў сёнех на парозі.
Налівае сынку віна да м'ёду,
15 Маладой невехне зелёнава ёду.
Сын віна не п'ё, на жонку гляд'э:
— Ой давай мы выпьем, хоць на палавіне,
Нехай нас пахаваюць в адной магіле. —
Пахавалі сынку ў зелёнам садочку,
20 Нелюбу невехну — у сухом гаёчку.
Пасадзіла сынку рожу с каліною,
Нелюбой невехне — калючу шупш'іну.
Рожка с каліною стала усыхаці,
Сухая шупш'іна стала расцвітаці.
25 — Ох, боже, ж, мой боже, што ж я наробіла,
Маладую пару навек разлучила!

44. Мать отравила невестку и сына

Ой у лузі, в лузі каліна стаяла,
А на той каліні зезюля кавала,
Ой то ж не зезюля, то р'одная маці,
Ана юправляла сына у салдаты;
5 — Ой ід'э ж ты, сынку, ідэ ж, не барыся,
Церез два гад'очке назад варатіся. —
Вот праходзіць годік, наступае другій,
А на трэцій р'очок пріходзіць сыночек.
— Ох ці рада, мама, што нас прішло двое,
10 Што нас прішло двое на надворье т'обе?
— Ой я рада, сыно, што дожд'алася сына,
Невестці не рада, чужо чуженіца. —
Уганчала сына да й салодкім м'ёдам,
Нелюбой невестцы — с-пад гадюкі ёду.
15 Ены той медочок вместо пазлівалі,
Да й абое разом ручкі паскладалі.
Пасадзіла сыну ч'ірвону каліну,
Нелюбой невестцы — сухую галліну.
Ч'ірвоная каліна же стала пасыхаці,
20. Сухая галліна стала расцвітаці.

45. *Мать отравила невестку и сына*
 Ой у полі, полі бяроза стаяла,
 А на той бярозі зязюля кавала,
 Ох то ж не зязюля, то рóдная маці,
 Катора ўуправляла сына ў салдаты:
- 5 — Ідзі ж ты, сыночак, толькі не барыся,
 Церяз тры гадочкі назад вараціся. —
 Ой праходзіць, годзік да й шое с палавінай,
 Прыязджая сынóк з маладой дзяўчынай.
 — І ці рада ж ты, маці, ці рада ты мною,
- 10 Ці рада ты, маці, масю жаною?
 — Рада ж я, сыночак, рада я табою,
 Толькі я не рада тваею жаною. —
 Сына пасадзіла ў хаці за сталамі,
 А нелюбу невестку ў сёнях за дзверямі.
- 15 Угашчала сына салóдзінькім мёдам,
 А нелібу невестку — чырвóнянкім ёдам.
 Нелюба невестка ета ўсе узнала,
 Ена ету ёду ўместа памяшала.
 — Ўуныям с табой, мілы, да й па палавіні,
- 20 Ніхай пахаваюць у аднóй дамавіні. —
 Сына пахавалі ў вішневым садочку,
 А нелюбу невестку — ў лесі на краёчку.
 Сыну пасадзілі чырвону каліну,
 Нелюбу невестку — кóлкую шупшіву.
- 25 Чырвона каліна сохла й насыхала,
 Кóлкая шупшівна расла, расцвітала.

46. *Мать отравила невестку и сына*
 Парадзіла ўдовá сына сакалá,
 Парадзіўши згадавала, на каня садзіла,
 (На каня садзіла), ў службу атдала:
 — Едзь же, сыночак, да не баріся,
- 5 На трецій гадок назад верніся. —
 Нема сына год, нема его два,
 На трецій гадок аж едзе сыночак,
 Аждэ сыночак з нявехнаю.
 Вўшла маці сына ўстречаці,
- 10 Ўстречала сына зялёным віном,
 А нявехначку — атрутаныяй.
 Сын віна не піў, пад каня саліў,
 Атрутаныю напалавінку ...
 — Пахавай нас, мамце, в адной магілке,
- 15 Не умела, маці, (мене) пасылаці. —
 Дай сумей, маці, нас пахаваці. —
 Пахавала сына пад церкаўкай,
 А нявехначку — сзадзі церкаўкі.
 На сыну вырос зялёны явар,
 20 А на нявехне — белая бёрэза.

Раслі, раслі, пахіліліся,
 Пасерёд церкаўкі сасчаліліся.
 — Наверно, маі дзеткі так любіліся!

47. *Смерть влюбленных*

- Ты, казак, бурлак, а я — дзевачка красна,
 Ты ўчора вараў, я тваё валы ласла,
 Ой пасла валы з вечара да поўночы,
 Упала раса на маі кары вочы.
- 5 Ты ідзі гарою — я пайду далінаю,
 Ты скінься яварам. — а я скінусь калінаю,
 Тебе, явара, пасякуць-парубаюць,
 А мене, каліну, прі пóлы паламаюць.

48. *Смерть влюбленных*

- Захварэл казаче у зелёнай дуброве,
 Захварэла деўка у мамі у каморэ.
 Па маладой деўцы атец-мамка тужиць,
 А перад казачем толькі ветер стружыць.
- 5 Маладое деўкі напіткі-наедкі,
 А казаче просіць: Дай вады напіцца!
 Расступісь, землячка, дай вады напіцца,
 Ці не перастану па діўцы журыцца,
 — А у нед'елю рана пріслухаўся, мамка,
- 10 Чи все званы звóняць да казача хароняць,
 А як палавіна, дак то па дзяўчыне.
 Вўкупай нам, мамка, глúбоку магілу,
 Палажи нас, мамка, в адну дамавіну,
 Да й настáвлей, мамка, крыжы залатэя,
- 15 От штоб люді зналі, што мы маладэя.
 Пасаді нам, мамка, рожу с каліною,
 Ой штоб люді зналі — барін с деўчыною.
 Да павешай, мамка, розавыя кветкі,
 Ой штоб люді зналі, што мы твае дэтки.

49. *Смерть влюбленных*

- Ой пайду я, пайду па-за тёмным лугам,
 Ці не сустрінусь с сваім верным дру<-гам>.
 А як сустреліся, ябóе памлелі,
 Ябóе памлелі, разам пахварэ<-лі>.
- 5 Захварэл казаче в зелёнай дуброве,
 Захварэла деўка у мамачкі ў камор<-і>.
 Ой ляжыць казаче, в зямлі вады просіць:
 — Ой, земля, землячка, дай вады напіцца,
 Тады перестану па деўкі журыць<-ся>. —
- 10 А деўчына ляжыць, у мамкі віна просіць:
 — Ой, мать мая, маці, дай віна напіць<-ся>,
 Ой, мать мая, маці, дай віна напіцца,
 Тады перестану по бáрню журыць<-ся>.
 Вўкапай нам, мамка, глúбокú магілу,

15. Пахавай нас, мамка, в адну дамавін<-у>.
Пастаў нам, мамка, явар с каліноў,
Штоб людзі казалі: Барін з деўчынёю.

50. *Обмывание костей покойника*

Ой лецлі гусі з далёкага краю.
— Пастойте, гусі, чогось попутаю,
Ци не с таго краю, аткуль мілу маю?
— Ой мілая, міла, ека урадліва,

5 Што я паміраю, а ты буд^эеш жыва,
Да ты буд^эеш ведаць, д^эе мая магіла.
Прыдзеш на магілу, кості поўбіраеш,
На тихам Дунае паперамуваш,
Шоўковым платочкам паператіраеш,
10 Да назад у магілу кості паўкладаш.
Ой мілая, міла, не стой нада мною,
Не стой нада мною, не трасі зямлю,
Бо сама ж ты знасш, што важка пад ёю.

51. *Дочь кукушкой прилетает домой*

— Чогó не прышоў, як месяц зайшоў,
Як я цябя ждала?

Ці кава не маў, ці спежкі не знаў,
Ці мать не пускала?

5 — Я коніка маю і спежечку знаў,
І мать вуправляла,
Меньшая сястра — даў бог ня зрасла! —
Сядёлка схавала.

Большая сястра сядельце знайшла,

19 Каня й аседлала:

«Паезджай, братка, да той дзевачкі,
Каторая ждала.» —

Тэче рэченька невеліченька,
Скóчу — пераскóчу,

15 Атдай, маменька, атдай, рóдная,
За каго я хóчу.

Мать атдавалá, все приказувалá
У гасцях не буваці:

А як будэе там табе гóрушка,

20 Роду не казаці.—

Терпела я годік, терпела другі,
Трeцій не ўтерпела,
Абернулась сивай зязюльсй,
К роду палетела.

25 Летела бóром — гóлля гнула
Сізьмі крыламі,
Полям летела — песок кропіла
Горькімі слезамі.

Да й прылетела к роднай маці ў сад,

30 Села ва каліні,
Да й ена куé, да й приказуé
Гóра на чужыне.
Сядзіць рóдна маць ле вокóшечка,
Рушнік вушывае,

35 Стаіць рóдны́й брат у парóженкі,
Ружко заправляе:

— Дазволь, маменька, дазволь, рóдная,
Ту зязюлю ўбіці,

Бо ена куé да й приказуé,

40. Я не мóгу жпці.

— Не дазволю, сын, не дазволю, рóдны́й,

Ту зязюлю ўбіці,

У тябе сястра есь на чужыне́,

Тож ёй гóра жпці.

52. *Дочь кукушкой прилетает домой*

Даўно, даўно я у мамкі була,

Уже ж мая дарожка травой

Травой зарасла, пўлам пріпáла,

Пўлам пріпáла, калінай па-

навісáла.

5 Я тую каліну прі пўл паламлю,

Да сваей мамкі у госьці палечу.

Борам лецела — бор паламіла,

Полям лецела — поле тапіла.

15 То мая донька разнесчáстніца!

Лячу, лячу, не далячу,

10 Да сяду-ўпаду ў вішнёвам суду,

У вішнёвам саду пуд ябланькаю.

Ой як закую — весь сад за-

глушу,

Ой ці не ўчучé мамачка мая.

— То ж не зязюлька, то мая

донька,

15 То мая донька разнесчáстніца!

53. *Дочь птицей прилетает домой*

Ой саколю, саколю,

Ляці ў гóру високо!

Клён-дзеравье е ў саду,

Клён унаў ў саду,

5 А я сваей мамцы палячу.

Ой лячу, лячу, не далячу,

У мая мамка далекó,

Спамінае лёгонькó.

10 Тады ж мамка сгадаé,

Як абедаць саджаé;

Тады мамка спаміне́,

Як ложечкі раздаé:

— Адна лішняя ложечка́,

15 Вой д^эесь ма́я дóнечка́,

Вой д^эесь ма́я д^эітятка́,

Як на морэ вутенька́?

Вутка плыве ўсім морэм,

Эх донька плаче, што гóра.

20 Вутка крача: Ютану! —

Донька плача: Прападу! —

54. *Дочь кукушкой прилетает домой*

Ой лячу, лячу да й не далячу,

Сяду-упаду ў мамцынам саду,

Буду кукаваць да й не прамав-

ляць,

Ці ня зачуе мая рóдна маць.

5 Мая мамка па двару ход^эіць,

Па двару ход^эіць, нявестак

буд^эіць:

— Ставайце, нявестачкі, чужыя

деткі,

Да й паслухайця, што в нашум

саду,

Што в нашум саду за пташка

неé,

10 Ана кукаé, жаль мне задаé.

— То ж не пташечка, то ж твая донька,
Твая донька гараваніца,

55. *Дочь галкой прилетает домой*
Покацілася горошійночка
З горы да й ў подвор'ячку,
Атдала мяне мая матухпа
З роскошы да ў гóрачку,
5 Атдала мяне й не була ў мяне,
Ох да дзесь юй не жаль мяне.
Покою крыльце с шірога серца
Да полячу к мамці у госьці,
Сяду-упаду ў вышнёвым саду,
10 На задней черешні.
Полям ляцела й поле кропіла
Друбнымі слэзочкамі,

56. *Жена-змея.*

Жила-была ўдовá на канце села. У не́й быў сын, ні ў чым ен не за́німаўся, хадзіў сабе абы так, дзень áта дня, нічём ен не за́німаўся, нікакой работа́й. І маць яму гаво́рыць: «Ўот, сынок, займісь какой работаю, ўсе ж людзі работаюць, а ты адзін гуляеш». Ен астаўся два дни, дзела́я далабэльку. «А ты, матка, напецы пірагов і накладзі мне ў торбу, я пайду на работу».

Матка напекла пірагов, наклала ў торбу, і ен пашоў на лесу біць змійв. Паўбіваў ўже з гóта, с сваго грунта, з лесу, ўсіх змійв, перапоў ў чужой лес, встал там біць. Прішоў стежкаю, ў дубовам шне старом, бачіць он, сідзіць кобра. Ен хацеў кобру да ету убіць, кобра ета гаво́рыць: «Не біі мяня, я буду табе прі помачи. Хадзі са мною». Павела яго ў лесную пещеру: «Садзісь за каменем і слухай, як будзем праводзіць сабра́ніе насчёт тебе».

Ўот ен сел за каменем, сідзіць, добра, а ані гаво́раць. Адзін ка́же: «Як яго ўністожиць? Наехаў к нам, ўсіх нас паўбіваець, змійв». — Нашлася такая, выскачила кобра і ка́же: «А яго ўністожу, а яго укушу!» — «Добра, а як ты укусиш?» — «А яго матка пасеяла, сажала жыта, так ен наедзе па кучкі пасматрець, дак я с кучкі, да яго укушу, дак ен умре».

Разашлось сабра́ніе, дак ена гаво́рыць: «Ну ўот, я табе казала — я буду табе у помочи. Цепе́ра-ка я тебе научу, як её ўністожиць. Паседзеш па снапы, набері саломы, кругом кучкі (обложи) саломою і папалі, і так, што і не ахваціш».

Да наклал он се е́та саломы, паехал па снапы, запаліў, ўужаріў. Не ўскакую кобра, да краса́віца, гаво́рыць: «Не палі мене, я буду тваею женой!» Ну паженіліся яні, живут, радзілись у ніх сын.
«Толькі не кажи на мене «змія!»»
«Не дзеўка жéнець, жéнець зней (змея). Не так ты палáдзіш, што была ты старшею кобрай». Так япа скінулася кобраю і папалзла ат яго.

Сколькі яна та́мака ўже була, неізнесна, а стал жаніць сына, так яна пріпалзла. Ну женілі сына, разашліся людзі, так япа ка: «Цепе́рь давай падзелім дзецей: ці табе сын, а мне невестка, ці табе невестка, а мне сын?» А невестка атвечае: «Я буду твая». — «Добра, будзь мая, толькі передерж ўсе хлебныя выдзержікі».

Ў гору летучі, есьці просючі.
(Это матка мая пела бывала.)

А лугом ляцела — го́бля ломала
Белымі рученькамі.

15 Прыляцела ў сад да й стала коваці,

Штоб не познала моя родна маці.
А моя маці із своїмі сынкамі
По саду походжае.

— Ох сынкі моі, голубці моі,

20 Не бііце тую галку,
Бо то не галка, то моя донька
Із чужой сторонкі.

Жалі, жалі на полі і сажалі. На ўосені сушылі — не сохла. Павезлі её пад ка́мінь. Із-пад ка́міня вулезла. Вудержала. Ў дэ́жку невестка замесіла, ў кулібку её і у печ. Хлебу треба пецься два часы, то хороша нека́рка пече. Прошло два часы, яна крічїт із печи: «Невестка, парá хлеб ўубіраць!» — «Не тваё дзела, ўуберу, я і сама знаю калі!»

І так яна её ў кулібцы і сажгла.

І коучылася казка.

57. *Муж-уж*

Ідуць деўкі кунацца. І една девушка ідзе і надругам жа́ліце: «Жаніха нет! Ніхто не бере!» Ну ішла і ка́же: «Мне б хоць бы ву́ж да каб муж!»

Ну добра, пашлі аны ўже кунацца, паскідаліся, купаюцца. Тепе́рь вулез э́тот ву́ж і ей на сарочку лёх. Э́ты деўкі павылазілі, паадэ́валіся, а ена ўже стаіць, ўже плаче — сарочка занятая. А ен атвечае: «А ты казала: «Хоць і ву́ж да каб муж». «Ну што, ана сагласілася. Ен поўзе: «А ты за мною ідзі ўслед». Припоўз ен к сваей наре етай, ну ен і сде́лаўся так, як чела́век, і патёх её у на́ру».

Ну аны жилі, жилі, нажилі двое дїтей. Аны ўже захацела к матце атвэдаць. Ну ены ўже паехалі к матце з э́тымі дїтьмі, а ен то́же поўзе. Ну припоўз ўже ен к нім. Ены прїшлі ў хату, а ен папоўз пад мост у севі.

У йіх спрашывае́т матка: «Да дэ́е у вас ба́тька?» (Аны <родственники> же не ведаю, дэ́е.) Аны кажуць, што наш ба́тька на работе. «Дак на якой же на работе?» Ну хлопца паставілі на гарачу скóвороду, прыліналі так, штоб ен сказаў. Ну ен не сказаў. А паставілі деўку — э́та сказала.

Браты пашлі у сенцы і его та́мака ўбілі.

Э́та і́хна матка убеділась на э́тых дїтей і ка́же па э́таго хлопца: «Ты леті сала́вём і будэ́ш петь». А на дачку: «Ты леті варонаю да век грабі на дарозі гаўно, калі ты ўже сказала. А я палечу зязюлею і буду его век гукáць».

Его звалі Якаў. І ена все куе: «Якаў! Якаў! Яку́б! Яку́б! Яку́б!» Калі прїслушаешся, вроді бы ена ка́же, што: «Яку́б, Яку́б, Яку́б!»

58. *Муж-уж*

Деўкі пашлі кунацца, паскідаліся, купаліся, купаліся, паўхобілі аде́вацца, да две (ў) плаття аде́ліся, а у третьей ву́ж ляжиць на платті. Дак вот ены і кїдали палкі, чего не робілі, а ен не втекае. А патом надняўся да стаў гаваріць: Як пуйдзеш за мяне, дак атдам плаття, а не пуйдзеш, дак не атдам». Ена думае: «Як же я гола пайду?» Дак деўкі её вучаць. «Скажн, што пуйдзеш, дак ен плаття ватдаст». Сказала: «Пайду, як атдаш плаття». Ну дак ен атдаў плаття, ена адэ́лася.

Дак ен зрабіўся хлопцем да і пашлі. Ен прївііў её, а там і́меня, багасва, все.

А ему неможна была чела́векам хадзіць, его за́клялі — матчиха, чи што. Ена жила, і добра. Було у іх і двое дїтей — хлопец і дїўка. Дак юй захацелася да дому ўже. Да і пабралі дїтей, і пашлі.

Прыходзяць да села, ен лёх у лесі и сказаў: «Як будзеш іці, гукáцьме <ш> мяне Яку́б. Гукáй мяне Яку́б».

Ена прїшла у сяло к братом. У ей путаюцца: «Дэ́е твай чела́век?» Дак ена ка́же: «Скінуўся ву́жем». Дак ены сказалі: «Пуйдем, праводім цябе да убьём его».

Ена прішла к лесу і гукáе: «Якўб!» Ен вўпоўз. А браты́ сталі яго біць. Да ен сказаў ёй, што: «Ты мене убьеш, і сама не будзеш женшчынай, а будзеш жецюлею. А сын мой будзе салавьём, а дочка будзе жабаю. А ты будзеш жецюлею, будзеш мене гукáць, гукáць і не дагукáешся».

Дак вот ена, бач, гукáе: «Якўб, Якўб, Якўб!» А салавей пее. А жаба лазіць там, дзе ен лазіў, па вадзе.

59. Муж-уж

Пашлі трі дзёкі купацца. Раздзелісь, паложилі адзежку на берагу. І вулезлі ены із вады, у адно на водзежку вуж ляжыць. Ен прадагае: «Будзеш маеі жаною, дак я атдам адзежку». Ну ена ж сагласілася. Павійёў ен ее в сваю нору.

Жилі, нажилі двое дзей — хлопец і дзевачка. Ена захачела ік бацьку ў госці. Пасхалі ены ік бацьку ў госці, ці мо пашлі.

І вот прнехалі. Ле дзевачкі муост. І ен сказаў, што: «Я не паеду дале с табою, я астануся тут». Ен залез пад муост, сказаў: «Ехацьмеш назад, гукáй менё: «Кўпін, Кўпін!» Тры раза гукáй, я вўлезу, і паёдом».

Ена прішла к бацьку. Сталі угащаць. Ены, ее браты́, дзей сталі пўтаць: «Дзе ваш бацько?» Ну дзей расказалі, што ен палез пад муост і сказаў матце, што будзеш звать «Кўпін!» — бо ўже ў кўпіні «кочке» живё.

Браты пашлі, казалі: «Кўпін, Кўпін!» Ен вўлез, яны убілі яго.

После таго скінуўся хлопчик салавьём, а дзевачка зязюлею. І вот ена свой век гукáе і гукáе: «Кўпін! Кўпін!»

60. Муж-уж

Купалісь, ў теньку атдыхалі. Усе замуж сабіралісь. Каторыя гаворыць: «У меня жєніх». Ена гаворыць: «У меня нема жєніха. Хоць і вуж, ліш бы муж!» Паладзілі, пападзевалісь, а на ее адзежки лежит вуж. Усе напугалісь і пабеглі, і казалі ёй: «Вот твой муж».

А ана хачела адзєцца, спугалась, пабегла голая. І прыбегла да дому. У нее былі трі браты́. Усе напугалісь, што ана голая прыбегла. У ее была матчєха. Матчєха, она ее, што голая, абзываць стала разнымі славамі, щє не дала ее абьяспіць. Но браты́ ее пажалелі, і ана братам сказала.

І ані пашлі на места, гдє етат вуж лежаў, і убілі яго, і забралі адзежку. І ана надзєла ету адзежку, і чогó-то ей хачелась кажный дзєнь іці туду.

Ена хадзіла вечэрам. І прішла вечэрам, лунна была, і сідзіць на том месце хлопц, такіі красівый. І сказаў ей. «Я табе ўсє просчаю, я должан быць тваім мужам. Но братам тваім не могу прасціць я, што убілі мене».

І ен должан быць мужиком ее чэрєз трі гóды. А так ана асталась ў дзєўках. Ен умер, а ей явіўся.

61. Муж-уж

У аднаго багача была адна дóчка. Ніхто ее не праводзіў. Усє дзіўкі пашлі парамі, ана — адна. Да гаворыць: «Кабы муж быў вуж!» С крапівы выходзіць вуж: «Я буду твой муж». Ен ўзяў ее, і пашлі у лес жыць.

Жилі ані два-трі годы. Нарадзілась у ніх уж двое дзєцей: хлопчак і дзєвушка. Дачкá ходзіць к бацьку, багачу етату ў госці. «Дак чєго ты, дачкá, ходзіш една, чєго ты не с мужиком?» — «Дак, бацька, хазяйства велікае, багата работы, нема калі».

Аднажды ана гаворыць: «Пашлі к бацьку у госці». Ен гаворыць: «Як я пайду, мені бацька як пабачыць, так убьє, — я не вуж». Ана гаворыць: «У бацькі маяго веліка крапіва пад акном. Ты леж у крапіву, а я буду сядзєць за сталом, а што буду есць, так себе кідаць за акно».

Прішлі ані у госці, с дзєцьмі. Бацька пасадзіў іх за стоў. Што угасчаў — есць, а костачкі кідає за акно. Ну пасля усяго дачкў назвалі куда-та у госці. А дзєці асталісь у дзєда. Дак дзєд і спрашыває у дзєцей: «Унучы, кто ваш бацька?» Спрасіў у дзєвачкі. Так ана гаворыць: «Бацька нашій дома». А спрасіў у ўнучка, у хлопчика. — «Наш бацька вуж, ляжыць пад акном».

Тот дзєд пашоу пабачыць — праўда: вуж ляжыць пад акном. Так ен хачєў яго біць. Ен абзываєцца чаловеческім голасом: «Не бііце меня, пака не прідзє мая жонка». Прішла жонка, ен абвіўся ей на шію і гаворыць: «Ты, Галя чи Марья, зробієся зязюлею і леці, і усю жызню гукáй мене: «Якўб! Якўб!» А ты, сынок, леці салавьём, а ты, мая дачкá, зробієся гадзюкаю і палві!» . . Ну і ўсє. А её бацька убіў яго.

62. Муж-уж

Зеўзуля свогó чловека гукáе: «Я-кўп, Я-кўп!» Так то булб. Жила дзёка. Пошла на рэчку. А тут выпоўз вуж і по-чловецескі гаворыць. Повё ее под землю і там стаў чловеком. Народлісь у ліх хлопчик і дєвочка. Браты́ пошлє лі шукать дзёку. Узналі ўсє. Спросілі у дзей, где вуж. Хлопчик не сказаў, а сестра сказала. Убілі браты́ вужа. Дзёка прішла і каже іім: «Больш мене не будете бачыць». І ператварилась у рябую зеўзулю. У дзей своїх перетварилась: хлопчика — ў голубя, а дєвочку — ў гадюку. Усє ёй заклятыє люді.

63. Юрай и цмок

- Да жилі людзі да півєрныя,
Ні верылі госпаду богу,
Да паверылі бязумнаму цмоку,
Да давалі дань вельмі вяліку,
5 Да давалі ж дань вельмі вяліку, —
Да на кожны дзєнь па чалавеку,
Да на гадзіне па малой дзязціне.
Да прышла ж чарга да самóга крбля:
— Ой крбль, крблю, слаўный казаче,
10 Хоць сам жа ідзі, а не — дачкў вядзі.
— Мне ж іці самóму — ня буці живому,
Дóчку й атдаці — жалю задаці. —
Да кароль жа дóчку ўуправляя,
Да ў новай каморы прыбарая
15 Смярцєнная плацця надзьявая,
Смярцєнная плацця да й падзьявая,
Да й на тую гóру атпраўляя,
Да й на тую гору па Сіяньскаю,
Да й на тую землю храсцїйськую.
20 — Да слугі ж має вярнєнькія,
Да й бярыця тую панну кралеўну,
Да й бярыце яе на белыя рукі,

- Да й нясіня яе да й на тую гору,
 Да й на тую гору на Сіянськую,
 25 Да й на тую землю храсціянскую,
 Пасадзіця яе на залатом красьце.—
 Да сядзіць жа яна да ні час, ні два,
 Да ні час, ні два, ні гадзіначку,
 Сядзіць яна, сілына плача,
 30 Сілына плача да бога просіць:
 — Ой госпадзе, барані мяне,
 Хопь ты мяне барані, або к сабе прыймі,
 Прымі мене, божа, да свайё хвалы,
 Прымі мене да свайё хвалы,
 35 Сашлі, божа, Юрзя з неба!
 — Ой госпадзе, я баюся,
 Ой госпадзе, я ж баюся!
 — Светый Юрай, ты не бойся,
 Да светый Юрай, ты же не бойся,
 40 Стане бараніца — бох паможа.—
 Да й як ударыць копь капутóm,
 Конь капутóm, а Юрай капьём,
 Ды копь капутóm, а Юрай капьём,
 Юрай капьём, бох — каменём.
 45 Неверныя людзі папужаліся,
 Ў вісокія дамы пахаваліся.
 — Неверныя людзі, не пужайцеся,
 У вісокія дамы не хавайцеся!
 Абрók маіця, ў церкаў пастаўця.
 50 У церкаў хадзіця, богу маліцеся,
 Богу маліцеся, Хрыста вялічайця.

64. Кузьма-Демьян и змея

У нас ў осень ета правяць кавалі свята. . . Тоже была змея, нарисована ана така нападобіе свінні дзікай, такіе лахматые ўушы, рог не булò у ней. Уот ана хадзіла і сла людзей. Уот да каваля дашла, гаворіць: «Аддасі мне сына, аддасі мне сына сваго!» Кароль ці то каваль сказаў: «Атдам, толькі праліжі железныя двері». . . Уот ен сыну сказаў, і ані с сынам кавалі. . . Ана сказала: «Кагда прітці?» А ен сказаў: «Завтрі». Уот ен скаваў железныя двері. «Кагда праліжеш, пасадику сына, прима із кузні пасадику на язык».

А яні за то время падготовілі железныя двері, плуг, клешчі, прутья, прутья такога железнага.

Ана прішла: «Кузьма, ты тут?» — «Тут.»—«Садзі сына.»— «А ты ліжи двері». Ана как лізнула, за трі раза пралізала двері его. (Уот сілына такая была!) Ну дак ен: «Падажді, я тебе сына садзіць!» Да тады клешчамі за язык, да двері атчпвілі, а другой дзержиць, а другой — плуг. Ну запрелі яё ў плуг, дак си крута да крута. . .

Дак мая matka ездзіла пад Лбеў, дак там река, каже (я не знаю, е река у Лбеві), дак кажень: там дак Кузьма-Демьяна роў.

Дак ета яна лецела ў реку жраць вады, — дак так і плугам праараў, дак і не зарос й целый век, — дак ў реку, да жрала, жрала воду, да і лопнула.

Дак ета ў вòсінь, замароскамі — Кузьма-Демьян, дак кавалі пьюць, гуляюць.

І асвабазіл Кузьма-Демьян людзей, і даже землю людзей.

Уо ета закопчена вам казка.

65. Кузьма-Демьян и змея

Абразавалася змея і сказала, штоб на кожны день буў чалавек. Ну вот як дзень, штоб ена зйіла. Ну дак вот ўубіралі: сёні адпаго, а заўтра другога. Із кожнай семы па чалавеку траба ему <так!> атдаць, — чи дзешчину, чи чалавека, чи дїтя. Ат его <так!> не мójка не замкнуца. У ее язык — як шáхне па дверям, у ее агніны язык і темянныя зэбра, ена развэрне што хочеш, не схавáеся.

А у селе буў каваль, звалі его Кузьма-Демьян. Дак ен згаваріў людзей, што: «Давайце ў кузню, да скуём плух, да змею запрагом, штоб ена людзей не ела, а арáла».

Дак ена прішла к ему ўже зысть его. А ен: «Заходь ў кузню». Ена как ішла і в плух наделася, запрéглася сама.

Ну давай ена ехачь па ней. Выхалі на луг на такёй, засаділі плуга араць ёю. Дак ена багата прабёрла. Дак де плух вўскачиць, там вўзенька, а де глубока вóрэ, дак ширóка. Получился роўчак ілі ручеёк — де лагўтна співае, а де маркóтна пее, дак прозвіце Віць. Дак ена прібéгла в гэта урочище штоб да захацела піць. Ну да брáла, брáла, напілася і прапала.

66. Змея знает «живую траву»!

А то — умерла у чалавека жонка. Ен плакаў, плакаў. І ўуняслі яе у церкву. Дак ен узяў да ўсю ноч дзяжурыў над ёю, плакаў там усё.

А далей, у час почи чуя — штось ідзе з-за царскіх варот, па далбўцы. Ен пабачиў — аж гадзіна, гадзюка ідзе! Дак ен узяў, схватиў штось царкоўнага да ўўцяў, да адбіў ёй хвост. Ена сама пабегла, а хвост ляжиць там. Дак ен кажа: «От, бачиш, пяхай бы мая жонка пабалела да жыла, штоб була без рукі, без пагі». Плача і расказуя этая.

Цілбрака, тая гадзіна пашла дзе, ідзе і нясе траву у роті. Сама сабе прыклала тую траву, пагладзіла — дак хвост прырос! Дак ен узяў да атабраў тую траву, да давай жонку гладзіць. — дак жонка і ачнулась, ўстала.

Живая эта трава, ажывляя. Ад балéзі. ат смерці.

67. Еж знает «живую траву» <разрыв-траву>

А ёжик жа, кажуць, Вярнідуб. Як ёжик прывядзе малія, вазмі йіх да агарадзі, штоб ен ня ўлез, да ўже і стеражй. Дак ен находзіць траву такою, прыносиць і пагладзіць — дак аты тып падае, ўупускае дзеші.

Живая трава, ёжик дае живую траву.

ЖИТОМИРСКИЕ ЗАПИСИ

68. Вдова и сыновья-корабельщики

Шчо то за верба, шчо без кореня зросла,
Шчо то за ўдова, шчо сім год без мужа жыва.
По базару ходіла і двух купчыків любіла,
Два сінóчки ўроділа, дві китаіькі кушшла,
5 <Дві китаіькі купшла, > два сінóчки сповіла,
Сама імйячко дала — Іванюшу й Васпля,
І ў корабель забіла, ў Дунай-рiчку однесла:
— Ой ти, Дунай, ти, пісок, покорми мойіх діток.
<Покорми мойіх діток, > до восемнадцати й годок! —
10 У восемнадцатом году ішла ўдова по воду,
Стала воду набирать, стаў корабель припливать,
<Стаў корабель припливать, > стаў сні матір гукать:
— Ох, ти, мати, ты моя, чи познала ти меня?...
Такой тепер свет настаў, шчо сні матір ни познаў.

69. По заклатью матери сын стал явором

Ой за гайком зелененьким брала ўдова лён дробненький,
Брала вона, выбрала, тонкий голос подавала.
Там Василь сіно косить, тонкий голос переносить.
Кинуў кóсу у травóчку, а сам пошоў до домочку,
5 Да й сiў собі на лавочку, да й задумаў про ўдовóчку.
— Позволь, мати, ўдову брати, будем жити да й гуляти.
— Не позволю ўдові брати,
Бо та ўдова мужа мала, вона ёго чарувала,
Чарувала мужа свóго, й очаруе сына мóго. —
10 Киўнуў мёнший на старшóго: Седлай коня воропого,
Та й пойдём у Молдову, висватайём крапичу, ўдову. —
— Шчоб ти йіхаў, не зайіхаў,
Шчоб твій кóник стаў горою, а сиделце — муравóю,
<А сиделце муравóю, > а ти стаў яворóю! —
15 Вийшла мати воду брати, да стаў дощчик накрапати
Стала мати утекати да под явором стояти,
<Да под явором стояти, > із явора лiстя рвати.
— Не рви, мати, лiсту з мёне, буде тобі грiх за мёне,
Шчо ти з мёне лiстя рвала да явором називала!

70. Турки увезли девушку

Було в матері три дочки,
Даласла вона їх по ягодочки.
Да й одну дочку звері з'ели,
А друга втопилася,
5 А третю турки взяли.
Не жаль тої, що звері з'ели,
Не жаль тої, що втопилася,
А жаль тої, що турки взяли.
Та скинусь я зозулькою,
10 Та полетю в крає свое <так!>
Де турки мое <так!>.

Да сяду я у садочку
На вішенці, на черешенці,
Да стану я ковати,
15 Да ще й плакати.
— Да пусти, милый,
Ту зозульку послухати,
Як вона куме.
То ж не зозулька
То ж родна мати,
Да пусти, милый,
Зозульку послухати...

71. Сестра отравила брата по совету любовника

— Ой, Сербину, Сербиночку, сватай мене, мою дочку <так!>.
— Ой рад би я тебе сватать, ой боюся твого брата.
Отруй, дiвко, свого брата, тоді тебе буду сватать.
— Ой рада би я отруїти, да не знаю, що робіти.
5 — Ой я, дiвко, чари знаю, хiба тебе їх нараю.
Ой у лузі калiнóнька, на калiні гадiнóнька,
На калiну сонце пече, а з гадiни рoпа тече.
Постав, дiвко, канавóньку під гадiну головóньку,
Постав, дiвко, вiдерце, подстав реберце.
10 Отруй, дiвко, свого брата, то я буду тебе сватать. —
Наварила сестра з перцем та дала брату з щирим сердцем.
Та братiк у дорозі, а вже чари на порозі.
— Ой на, братiк, цього шiва, щоб головка не болiла! —
Ой ще братiк не напився, із коника похилився,
15 — Ой стій, братiк, не хiлiся, здійми шапку, поклонiся...

72. Подолянка

Лежить камень на Подóллі,
А на нёму сидить подолянка,
До нiїї приходить подолянец:
— Скажи праўду, подолянку,
5 Чи й отравиш брата свóго?
Як отравиш брата свóго,
Тоді вiзьмеш за мўжа св го.
— Як мені отравити,
Як я ни знаю чарiўницi.
10 — Иди, мiла, пóнад лугом,
Там твiй милый орэ плугом,
Там стоїть калiнóнька,
А на калiні висить гадiнóнька,
На того гада сонце пече,
15 З тóго гада рoпа тече.
Та набереш у шклянiцi,
Та поставиш на полiцi. —
Коли йiде брат з войёнки,
Везе сестрi двi сукёнки,
20 Каже: Сестро, подай води,
Бо я захотiў із дороги. —
Сестра доўго ни думала,
Да двi шклянки та й подала:
— На, братко, бо я пiла,
А це тобі оставила. —
А як братко води напиўся,
То із коника похилиўся:
— Шчо ти, сестро, наробiла,
Шчо ти брата отруїла?
30 Осталась тобі сенi й хата,
А до смертi ни буде тобі брата.

73. Наказ умирающего казака коню

За Кубанской горой <так!>, там казак молодой,
Там коня он спасаў, камиш-травочку рвав,
Камиш-травочку рвав, огонёчек разкладаў,
<Огонёчек разкладаў, > теплi води нагрiваў,
5 Теплi води нагрiваў, свойi рани промиваў.
— Ой ви, рани мойi, рани больниїе.
Ви до серця дошли, сердце прожёгли. —
Перед смертью своей став коню говорит(ь):
— Ой ти, коню, ти, мой конь, товариш родной,
10 Да бежи ти, мой конь, по дорожке столбовой
К отцу, к матери родной і к жене молодой.
Не кажи ты, мой конь, що я вбитый лежу,
А кажи ты, мой конь, що я засватаний хожу:
Засватала мене пуля быстрая,

15. Оженила мене шабля гострая.

74. *Невестка стала в поле тополеж*

Випраўляла сина ў далёку дарогу,
Молодую невістку у поле брати лён:

— Ой іди ти, дошо, ў поле брати лён,
Не добереш лёну, не вертай до дому. —

5. Бра́ла вона, бра́ла, бра́ла, выбирала,
Та й ў чистому полі почувати стала,
Рано на расветі тополёю стала.

Прийіжжайе спико з далёкой дароги,
Кланяўся мамці низенько й у но́ги:

10. — Шчо ж то, шчо ж то, мамко, шчо ж то за прычына,
Шчо в ко́лісьці плаче малая дитина?

Шчо ж то, шчо ж то, мамко, шчо ж то за недоля,
Шчо в чистому полі выросла топо́ля?

— А возьми ж ти, сину, сокірку гострэньку
15 Та зрубай тополю при землі низенько. —

Ой як цюкнуў раз — тополя схилилася,
А як цюкнуў другий, то й заговорила:

— Не рубай ти мене, бо я ж твоя мила,
Бо це ж твоя мамка все нам нарабіла,

20. Малую дитину та й осиротила.

Як будеш женітись, дру́гу жонку брати,
То гляди дитяти, бо неродна мати.

75. *Сон о рождении сына и смерти жены*

Як по́хав мій миленький в Польшу на войну,
Да й покінув Марусіну нездоровую.

Снівся мені сон —

Моя жінка Марусіна сина роділа.

5 — Ти, цыганка-молдованка, одгадай мне сон,
Що з правого рукавчика вылетів сокол.

— То ж не сокол, то ж не сизий, то правда была —
Твоя жонка Марусіна (сина) вроділа,

У двенадцать часов но́чі сина вроділа,
10 А в чотыри часа но́чі жыць покочыла.

— Бити, бити тіліграму міламу мойму:
Хай пріде, поховае мене, молоду. —

Ой захо́ду я у хату — всі люди сядять,
Над моею Марусію карі о́чі сплять.

5 Ой захо́ду я у хату — всі люди сядять,
Над моею Марусію свічечки горять.

— Вставай, жінко Марусію, годі тобі спать,
Прокинувся син маленький, пора годовать. —

Узяв сина на рученьки, понюс у садок,
Виняв паган из кармана, вистрелив разок:

— Ото тобі, мій синоньку, так на світі жыть,
Як нерідну матір маті та все ій годіть!

76. *Тройзелье*

Там Маруся больная лежала,
Вона зза моря зіллячка бажала:

— Хто мені зіллячко дастае,
Той зо мною на рушнічок ста-

не! —

5 Обозваўся козак молоденький:
— Есть у мене коник воронень-

кий,

Есть у мене три коні на стайні,
А я Марусі зіллячка достаю.

Першим конем до моря дойду,
10 Дру́гим конем море перейду,

Третім конем на ка́мені стаю,
А Марусі зіллячко достаю. —

Стаў козак зіллячко копати,

А над ним стала зозуля кувати:
15 — Кідай, козак, зіллячко ко-

пати,
Бо ўже повезли твою Марусю

вінчати. —

Іде козак та все вуличка́ми,
Зустрічайе Марусю з дружош-

ка́ми.

До дружечок шапочку знімае,
20 А для Марусі шабельку вий-

мае.

Шче й у полі ма́коўка ни узріла,
А у Марусі голівонька злетіла:

— О це тобі, Марусю, весілле —
Випраўляти, Марусю, по зілле!

77. *Муж-уж*

Пішли деўчата на річку купатися, поскідали плаття своїі. Аж тут а пе візьміс приліз вуж і ліг на платте одной діўчини, і каже до йейі: «Колі ти выйдем заміж за мене, то я отдам тобі платте». Діўчина хоч дужи ни хотіла, мусіла погбднитися. Тільки вона це зробила, як плаття йейі стало золотэ, а вуж обярнуўся парубком.

Сталі они жыті. Чоловік-вуж называў себе Купіном. Народуўся у ніх син.

Через три ро́ки зібралися вони поїхати до ййі батькіў. Приїхалі, а Купін бойіться заходіть у хату. Він сховаўся під ганок. А браті побачили його і ўбили.

Як побачила це сестра, затужыла и і стала зозулечкою, і стала кувати «Ку-пін! Ку-пін!»

А на Пётра напілася сирю і ўже замоўкла, і моўчыть до нового Пётр до двенадцатого іюля.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Волки-пьянки у забытого в поле ребенка.* — Зап. Л. Виноградова от Пелагеи Антоновны Цикўзы, 65 лет, в с. Балажэвчи Мозырского р-на Гомельской обл. Живная песня. По сюжетной версии — белорусского типа.
2. *Вдова встретила трех казаков.* — Зап. 17.7.1975 от Нины Владимировны Науменко, 34 лет, в с. Великий Бор Хойницкого р-на Гомельской обл. Получена как ответ на расспросы о песне типа № 1 и, видимо, связана с нею как очень позднее эволюционное звено. Песня, вероятнее всего, украинского происхождения.
3. *Вдова и сыновья-корабельщики.* — Зап. 10.7.1975 от Марии Миничевны Сивак, 63 лет, в с. Золотух Галынковичского р-на Гомельской обл. Певница родом из Избынь (по-местному — Збун Хойницкого р-на, где, по ее словам, и переняла от матери как эту песню, так и другие тексты (см. ниже). Ее мать прожила 1 лет и умерла в 1965 г.
Первая часть песни — «Вдова и сыновья-корабельщики» — в столько сходна у всех восточных славян, что определить ее происхождение пока не представляется возможным. Вторая часть

песни — «Брат едва не женился на сестре» — поздняя местная форма текста украинского происхождения.

4. *Вдова и сыновья-корабелщики.* — Зап. 25.7.1975 от Надежды Максимовны Демиденко, 71 года, с. Великий Бор.

«Сама бабушкой была» (ст. 5) — сама для себя была повитухой. Ст. 45 певица долго стеснялась произнести.

В песне отсутствует концовка, где говорится о превращении брата и сестры в двухцветную лесную фиалку (по-местному «братцы»). Сама певица знает этот цветок, но, в отличие от других исполнителей, не связывает его происхождение с содержанием этой песни. Это значит, что певица усвоила песню в незавершенном виде. Кровосмешение представлялось певцам последних поколений столь ужасным, что они всячески комкали концовку песни или предпочитали совсем ее не петь.

5. *Сын прогнал мать из дома.* — Зап. Э. Азим-заде в начале 1977 г. от Полины Иосифовны Куган, 61 года, в с. Жаховичи Мозырского р-на. Мы сочли возможным подключить этот текст, кстати единственную песню, записанную одним из участников второй поездки в с. Жаховичи.

Сторя по нерегулярным повторам певицы, каждый четный стих должен повторяться при пении. Напомним, что еще Вук Караджич в первой половине XIX в. записывал аналогичную песню среди сербов.

6. *Отец прогнал детей из дома.* — Зап. Л. Виноградова от Феклы Васильевны Копач, 46 лет, Анны Андреевны Демьяновой, 50 лет, и Марии Андреевны Демьяновой, 46 лет, в с. Кочище Ельского р-на Гомельской обл.

7. *Сын стал явором.* — Зап. 11.7.1975 от Прасковьи Михайловны Прищепенко, 63 лет, в с. Золотуха. Песня, видимо, украинского происхождения. Певица долго не хотела произнести ст. 2.

Здесь акцент сделан на вторую, нетрадиционную часть: заклятый в явор молодец в свою очередь проклинает девушку.

8. *Девушку увезли на корабле.* — Зап. 10.7.1975 от М. М. Сивак в с. Золотуха. На вопрос, нет ли пропуска после ст. 5, певица ответила отрицательно и добавила: «Ены еє зразу ўкралі і на карабль».

Мотив увоза девушки на корабле активно использовался в разных русских эпических песнях, но, судя по печатным источникам, почти неизвестен украинцам и белорусам. Поэтому каждая запись среди них сходной песни безусловно важна для последующих исследований.

9. *Девушка предпочитает утонуть, чем пойти за нелюбого.* — Зап. 6.7.1975 от Аксиньи Логвиновны Васёнды, 60 лет, в с. Новинки Калининского р-на. Песня украинского происхождения.

10. *Девушка-воин.* — Зап. 17.7.1975 от Федоры Даниловны Шлёх, 73 лет, в с. Великий Бор. Песня «весна». По мнению певицы, убитый царь, «наверное, чужой» был.

11. *Девушка-воин.* — Повторная запись 23.7.1975 от Надежды Григорьевны Саченко, 78 лет, в с. Великий Бор. Песня «весна». Последний слог каждого четного стиха не пропевается при пении: так здесь исполняются обрядовые песни. Их архаичные мелодии очень схожи с известным брянским «гуканьем».

По мнению певицы, убитый царь был «наш, што на войну вуправлял».

12. *Теща в плену у зятя.* — Магнитофонная запись 28.7.1975 от Софии Федоровны Демиденко, 78 лет, в с. Великий Бор. Расшифровано Т. Судник. Впервые воспоминания о сюжете, очень редком на современной территории Белоруссии, мы услышали от С. Ф. Демиденко за несколько дней перед магнитофонной записью и пытались побудить ее вспомнить подробности текста, однако рассказчица, только слышавшая некогда текст и никогда его не исполнявшая, так и не смогла достаточно связно передать его содержание.

13. *Брат освобождает сестру от разбойников* [?]. — Зап. Л. Виноградова от Анны Тимофеевны

Дударенко, 73 лет, в с. Жаховичи. Концовка текста, после ст. 16, — несомненно позднее лирическое добавление, если судить по известным вариантам.

14. *Братья-разбойники и сестра.* — Зап. Л. Виноградова от Ф. В. Копач, А. А. Демьяновой и М. А. Демьяновой в с. Кочище. Певицы нерегулярно повторяли то четный, то четный стих. Песня украинского происхождения.

15. *Сестра отравила брата по совету любовника.* — Зап. 25.7.1975 от Н. М. Демиденко в с. Великий Бор. «Барин» — так здесь произносят слово «парень». Обращение «баринёчку» заменило тут созвучное сравнение «барвинёчку», если судить по печатным вариантам. Местная форма песни украинского происхождения.

16. *Девушка отравила молодца.* — Зап. Т. Судник от Марии Дмитриевны Дворакóвской, 65 лет, с. Небѣтов Хойницкого р-на, в нескольких километрах к югу от с. Великий Бор. «*Ўна́дзьмась*» (ст. 16) — повадимся ходить. Местная форма песни украинского происхождения.

17. *Муж-разбойник.* — Самозапись 9.7.1975 Ксении Николаевны Васёнды, 47 лет, в с. Новинки. Названа «старой народной песней». Ее русское происхождение очевидно. Ст. 21—22 были добавлены позже, при проверке текста собирателем.

18. *Муж-разбойник.* — Зап. 19.7.1975 от Н. Г. Саченко в с. Великий Бор.

19. *Брат-разбойник погубил сестру.* — Зап. 28.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. Сбитый стих текста объясняется тем, что исполнительница не пела, а сказывала песню.

Эта версия нам неизвестна по печатным источникам. Зная, что С. Ф. Демиденко — энергичная натура, склонная к философским размышлениям и выдумкам, можно допустить импровизационный характер текста (впрочем, ср. русскую балладу «Молодец и река Смородинка»). Запись была сделана в последние дни нашего пребывания в Великом Бору,

поэтому мы не смогли широко распространить других исполнительцев о том, слышали ли они эту версию.

20. *Сестры провожают брата.* — Повторная запись 23.7.1975 от Н. Г. Саченко в с. Великий Бор.

21. *Сестры провожают брата.* — Зап. 28.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. В этом варианте украинское происхождение песни заметно отчётливей, чем в предшествующем № 20. Поначалу вместо всего продолжения после ст. 10 С. Ф. Демиденко сказала лишь: «А калі будзь песку сходу, // Тады я вернусь с паходу».

22. *Наказ умирающего воина коню.* — Зап. 8.7.1975 от Христини Адамовны Белой, 60 лет, и ее ровесницы Ксении Андреевны Науменко в с. Новинки. Местная форма песни русского происхождения.

От этих же певиц одновременно была записана другая «военная» песня — «Моего мужа коня ведут», содержащая иной наказ умирающего воина своим товарищам (ср. ниже № 24—25).

23. *Наказ умирающего воина коню.* — Зап. 20.7.1975 от Прасковьи Даниловны Хорбишко, 60 лет (вела песню), Марии Мартыновны Науменко, 69 лет, Александры Антоновны Иванютенко, 69 лет, и Марии Игнатьевны Атаман, 49 лет, в с. Великий Бор. «*Изражай*» (ст. 2) — «уражай, так пееца». Ст. 6—7 пели вразнобой: иные пели, что голова порезана, а грудь посечена.

24. *Моего мужа коня ведут.* — Зап. 20.7.1975 от тех же певиц, что пели № 23. Вела песню А. А. Иванютенко. Каждый четный стих певицы повторяли. Последние два стиха напомнила и добавила Н. Г. Саченко.

25. *Моего мужа коня ведут.* — Зап. Л. Виноградова от Марии Андреевны Демьяновой, 46 лет, в с. Кочище. Украинское происхождение песни здесь заметнее, чем в № 24.

26. *Ой летела зозулячка.* — Зап. 17.7.1975 от Ф. Д. Шлёх в с. Великий Бор. У украинцев имеются аналогичные и более про-

- странные песни о смерти чумака в пути.
27. *Лебеди будят вдову*. — Зап. 9.7.1975 от Прасковьи Леоновны Сопот, 65 лет, в с. Новинки. Видимо, местная форма песни. Здесь бытует также сходная и поздняя русская песня «в Таганроге случилась беда».
28. *Женщина узнает в солдате мужа*. — Зап. 19.7.1975 от Н. Г. Саченко в с. Великий Бор. Местная форма песни. Сходные формы встречаются у западных славян.
29. *Невестка стала на поле рябиною*. Зап. 8.7.1975 от Х. А. Белой в с. Новинки. Белорусская форма песни.
30. *Невестка стала на поле рябиною*. — Зап. 17.7.1975 от Марии Григорьевны Хорбишко, 64 лет, в с. Великий Бор. Певница переселилась сюда пять лет назад из с. Михе́довичи Пётриковского р-на Гомельской обл., где, по ее словам, и переняла от матери эту песню. Уроженки Великого Бора этой формы не знают (ср. 31).
- От М. Г. Хорошко было записано также начало великоборской формы «Невестка стала на поле тополем».
31. *Невестка стала на поле тополем*. — Зап. 20.7.1975 от М. М. Науменко (вела песню), П. Д. Хорошко, А. А. Иванютенко и М. И. Атаман в с. Великий Бор. Каждый четный стих повторяется, при повторе последний слог стиха пропеваётся. Вариации пения, помимо ведущей: ст. 7 — *Расію* (вместо «Польшчу»); ст. 9 — *маём* (маюм) *полі* (вместо «пашум»). *Срубить «при полю»* (ст. 11) — низко у земли, по объяснению певич.
- Эту песню женщины запели в ответ на просьбу спеть текст типа русской баллады «Михайла и рябинка» (ср. выше № 29—30). Украинская форма песни.
32. *Невестка стала на поле тополем*. — Зап. А. Страхов 20.7.1975 от Александры Степановны Довбыш, 72 лет, в с. Дубровица Хойницкого р-на. А. С. Довбыш переняла песню от матери в родной д. Рудёвья.
33. *Данилушка (Муж губит жену по клевете матери)*. — Зап. Н. Ткачева от Агафьи Петровны Гвоздь, 72 лет, в с. Золотуха.
34. *Змея клеветает на жену*. — Магнитофонная запись от А. П. Гвоздь в с. Золотуха. Расшифровано Ю. Смирновым и Т. Судник. Местная форма южнорусской песни. Сама певича не замечает ее сходства с песней о Данилушке, которую она тоже знает (№ 33). Вторая часть текста, после ст. 14, — также русская песня.
35. *Муж жену губил*. — Самозапись 9.7.1975 К. Н. Васенды из с. Новинки. Местная форма популярной русской баллады.
36. *Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку*. — Магнитофонная запись 7.7.1975 от Николая Кирилловича Сопот, 46 лет (вел песню), и группы женщин в с. Новинки. Расшифровано Т. Судник.
37. *Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку*. — Зап. 25.7.1975 от Натальи Яковлевны Талба́йкой, 57 лет, в с. Великий Бор. Певича убеждена в том, что молодец на самом деле умер, а это значит, что она слышала песню уже без шуточной, радостной концовки.
38. *Загадки девушке*. — Зап. 12.7.1975 от Прасковьи Михайловны Прищепенко, 63 лет (вела песню), Татьяны Федоровны Брель, 63 лет, Аксины Антоновны Брель, 57 лет, и Прасковьи Харитоновны Сôхар, 64 лет, в с. Золотуха. Песня поется в поле, когда рвут лен.
- Текст представляет собою комбинацию двух песен: «Сирота просит землю взять ее» и «Загадки девушке». При таком небычном соединении получается, что бог, а не традиционный молодец задает загадки девушке. «Способ дать» (ст. 11) — по объяснению певич, дать девушке меньше прясть, ткать, шить и пр.
39. *Загадки молодца девушке*. — Зап. 13.7.1975 от П. Л. Сопот в с. Новинки. Певича долго не могла решить, кто кому задавал загадки: парень («барын») девушке или наоборот.
40. *Загадки молодца девушке*. — Зап. 25.7.1975 от Н. М. Демиденко в с. Великий Бор. Певича не сразу вспомнила все семь загадок и несколько раз меняла порядок их следования.
41. *Загадки молодца девушке*. — Зап. 26.7.1975 от М. Г. Хорошко в с. Великий Бор. Певича считает песню «лесной»: «Пёють, яг тавар <коров> пагонять, ягады беруть». Пелл также «прадучи» в ее родном с. Михе́довичи Петриковского р-на.
- Как и многие здешние жители, М. Г. Хорошко называет лебедями крупных белых домашних гусей. Настоящих лебедей она никогда не видела. Возможно, давним исчезновением реалии нужно объяснить редкое упоминание лебедя в полесской фольклорной традиции.
42. *Мать отравила невестку и сына*. — Зап. 10.7.1975 от Екатерины Евдокимовны Тужик, 46 лет, в с. Новинки.
43. *Мать отравила невестку и сына*. — Зап. Ю. Смирнов и А. Страхов 7.7.1975 от М. М. Сивак в с. Золотуха.
44. *Мать отравила невестку и сына*. — Зап. 20.7.1975 от П. Д. Хорошко (вела песню), М. М. Науменко, А. А. Иванютенко и М. И. Атаман в с. Великий Бор. Каждый четный стих при пении повторяется.
45. *Мать отравила невестку и сына*. — Зап. Т. Судник от Евы Алексеевны Лукьяненко, 68 лет, в с. Небытов.
46. *Мать отравила невестку и сына*. — Зап. А. Страхов 20.7.1975 от А. С. Довбыш в с. Дубровица.
47. *Смерть влюбленных*. — Зап. 16.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. Фрагмент песни, по-видимому, украинского происхождения. «При полю» (ст. 8) — певича жестом показала, что калину сломают посередине.
48. *Смерть влюбленных*. — Зап. тогда же от той же певичи, что и № 47. Также, видимо, песня украинского происхождения. Впрочем, у поляков тоже имеются очень сходные формы.
49. *Смерть влюбленных*. — Зап. 20.7.1975 от А. А. Иванютенко
- (вела песню), М. М. Науменко П. Д. Хорошко и М. И. Атаман в с. Великий Бор. В каждом четном стихе певичи не допедали один слог, т. е. пели текст как обрядовую песню.
50. *Обмывание костей покойника*. — Зап. 22.7.1975 от М. Г. Хорошко в с. Великий Бор. В отличие, например, от словенцев, обряд обмывания костей покойника в Полесье, насколько известно, не фиксировался, зато сохранилась довольно редко записывавшаяся и с явно усеченным содержанием песня, в которой можно усмотреть отголосок древнего обряда.
51. *Дочь кукушкой прилетит домой*. — Зап. 13.7.1975 от П. М. Прищепенко в с. Золотуха. Каждое четное двуступище повторяется. «Песок кропила» (ст. 27) — явное отражение местных условий: здесь сплошь песчаные почвы.
- В традиционном для Полесья, хотя и неуместном, на наш взгляд, соединении нередко встречаются две песни: «Сестра не пускала брата к милтой» и «Дочь кукушкой прилетает домой» с зачином «Течет реченька невеличенька». Обе они могут бытовать и самостоятельно, причем вторая из них чаще первой.
52. *Дочь кукушкой прилетает домой*. — Зап. 23.7.1975 от Н. Г. Саченко в с. Великий Бор. Довольно редкая украинская форма песни.
53. *Дочь птицей прилетает домой*. — Зап. 25.7.1975 от Н. Я. Талба́йкой в с. Великий Бор. Эта форма песни нам встретилась впервые. «Усім морэм» (ст. 18) — вероятно, искаженное выражение «синим морем».
54. *Дочь кукушкой прилетает домой*. — Зап. от Н. Я. Талба́йкой тотчас после предыдущей песни (№ 53), с папотоминация собирателя. Местная форма песни русского происхождения.
55. *Дочь галкой прилетает домой*. — Зап. Л. Виноградова от М. Н. Мороз в с. Кочище. Четные стихи песни нерегулярно повторялись при пении. Довольно редкая украинская форма песни.

56. *Жена-змея*. — Магнитофонная запись 9.7.1975 от М. М. Сивак в с. Золотуха. Расшифровано Е. Соловьевой и А. Страховым. Рассказчица упорно предпочитала называть героиню «коброй», а не «змеей», ссылаясь на свои впечатления от бывшего посещения террариума в зоопарке. Вторая часть ее сказки, как невестка перехитрила свою свекровь-змею, отсутствует в редких печатных вариантах.

Эта сказка, по-видимому индоевропейского происхождения, очень редко записывалась среди восточных славян. Между тем в ней можно заметить следы культа змеи-покровительницы, в частности решительно отвергнутого христианством (ср. ниже № 63).

От М. М. Сивак также записана сказка «Муж-уж».

57. *Муж-уж*. — Зап. 14.7.1975 от П. М. Прищепенко в с. Золотуха. Рассказчица переняла сказку у своей матери, живя на хуторе близ соседнего с. Луки. Назвала текст «пракаветная сказка». После записи ей было задано несколько вопросов, призванных уточнить содержание текста. На них она большей частью ответила отрицательно, ссылаясь на то, что мать ей об этом не рассказывала, например: «Мать не гаварыла, што там е ў нарэ». Главный герой, по ее мнению, — это заколдованный на какой-то срок человек. Относительно соловья, вороны и кукушки она сказала: «Их не ядэць, да кажуць: с чалавека ены».

Тут при встрече с ужом или змеей обычно их убивают и притыкают палкой. Ужа, обнаруженного в хате, тоже убивают. Представлений о домово́й змее нет.

58. *Муж-уж*. — Зап. 16.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. Сказку переняла от отца, умершего 40 лет от роду еще до войны.

59. *Муж-уж*. — Зап. 22.7.1975 от М. Г. Хорошко в с. Великий Бор. Сказку переняла от матери в родном с. Михедовичи Петриковского р-на. После записи

рассказчице было задано несколько вопросов: «Почему девушка согласилась пойти замуж за ужа?» — «Голая не захачела ж іці дамой». — «А где была пора?» — «У земле.» — «Как же туда девушка могла пролезть?» — «Мо бох так даў, што і деўка ўлезла ў землю. Мо і ее кім сделаў». Что стало с женою после смерти мужа-ужа, М. Г. Хорошко не знает. Даже подсказки собирателя не побудили ее изменить концовку, но она вдруг сказала: «І тепер гавораць, што звязюля з вўжем іграе, як жонка з мужем. І она не водзіць сама дітей. Я это чула от старых людей». И тотчас ответила неведением, когда ей было сказано, как это дочь может, согласно ее тексту, «играть» со своим отцом.

60. *Муж-уж*. — Зап. А. Страхов 16.7.1975 от Татьяны Андреевны Худенко в с. Дубровица.

61. *Муж-уж*. — Зап. А. Страхов 22.7.1975 от Любови Владимировны Лащёнок, 40 лет, в с. Избынь. Переняла сказку здесь же, от бабушки.

На вопрос, отчего наказана дочь, а не сын, ответила: «Ана прадала бацьку». Следовательно, рассказчица ошиблась, переменив в тексте роли сына и дочери.

62. *Муж-уж*. — Зап. В. Супрун 20.7.1975 от Ульяны Александровны Петрович, 55 лет, в с. Кочище.

63. *Юрай и цмок*. — Магнитофонная запись от А. П. Гвоздь в с. Золотуха. Расшифровано Т. Судник. Певица старалась повторять большинство стихов, кроме первого и последних двенадцати. Все одинаковые, слово в слово повторы здесь сняты.

Примечателен стиховой размер песни: в одних стихах встречается типичный для Полесья восьмисложник, а в других случаях певица увеличивала размер стиха за счет вводных слов (междометий, союзов и др.), и тогда такой стих очень напоминает былинный. И те и другие стихи у певицы свободно умещались в пределы одного распева, причем музыкальная стро-

фа здесь совпадает с размером одного стиха (одной строки), что характерно как тип распева для многих былин. Мы не знаем, чем объяснить этот феномен: контаминированием ли двух типов исполнения или еще какими-то другими причинами? Но очевидно, что такие случаи требуют к себе внимания, поскольку бытование собственно былин вроде тех, что записывались на Русском Севере, в Полесье не фиксировалось. Является ли былинный стих исконным, или же он приемник каких-то форм, которые до сих пор не замечались? Сколь часты случаи употребления былинного стиха или форм, очень близких к нему, в разных песнях на Украине и в Белоруссии, где собственно былинны не записывались? Чем обусловлены эти случаи? И такого рода вопросы нужно разрешать, прежде чем утверждать исключительно русское или, еще уже, новгородское происхождение былин.

64. *Кузьма-Демьян и змея*. — Магнитофонная и повторная запись 9.7.1975 от М. М. Сивак в с. Золотуха. Расшифровано Е. Соловьевой и А. Страховым. М. М. Сивак наверно переняла это предание в родной Избыни от матери, так как другие жители Золотухи на расспросы о нем отвечали незнанием.

Ключевое слово «роє» («роў») тут употреблено в расширительном значении. Под ним местные жители, — видимо, в связи с давней традицией прокапывания осушительных канав, — подразумевают не только такие канавы, но и всякие ручьи и речки.

Лоев — небольшой город Гомельской же обл., к юго-востоку от Золотухи, расположенный на правом берегу Днепра против впадения в него р. Сож. Этот рассказ, следовательно, объясняется, как образовался приток (Сож) у реки (Днепр).

В известных печатных вариантах у кузнеца нет сына. Кузнец обычно выступает сам либо — в сложных контаминациях типа сказки «Бой на калиновом мосту» — помогает змеоборцу, спа-

саяющему от змеихи-матери по губленным им чудовищ (см. здесь статью Л. Г. Барага).

65. *Кузьма-Демьян и змея*. — Зап. 16.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. Предание переняла от отца. Опрошенные односельчане-рассказчицы этого предания не слышали.

В этом варианте пахотой на змее объясняется образование р. Вить, притока Припяти. Она протекает в 12 км западнее Великого Бора. Там же находится урочище Щоб, рядом с д. Стáрач.

Предание о кузнеце или кожемяке (видимо, под влиянием летописной версии о богатыре Никите Кожемяке), пахавшем на змее, спорадически записывалось на Украине и в Белоруссии, преимущественно в бассейне Днепра, но не в Гомельской обл. и не в публикуемых тут версиях. Гомельские варианты содержат несколько интересных деталей. Основное их отличие — объяснение образования рек пахотой на змее. Оно выглядит более древним, нежели фольклорные (впрочем, все ли фольклорные?) попытки объяснить такой пахотой существование пограничной межи (борозды) или «змиева вала»: естественные объекты всегда старше искусственных.

66. *Змея знает «живую траву»*. — Магнитофонная запись 27.7.1975 от С. Ф. Демиденко в с. Великий Бор. Расшифровано Т. Судник.

Этот сюжет, видимо, индоевропейского происхождения, собиратели очень редко находили на Украине и в Белоруссии, обычно вне контаминаций, характерных для русской традиции. У русских он входит также в состав былинны «Михайло Потык».

67. *Еж знает «живую траву»* («разрыв-траву»). — Магнитофонная запись 27.7.1975 от С. Ф. Демиденко. Запись сделана минутой раньше № 66. Расшифровано Т. Судник.

Рассказчица явно спутала «живую траву» с разрыв-травой или ключ-травой, знание которой иногда приписывается ежу, а чаще — желе (черному дят-

лу) или ремезу (птице из семейства синиц). Обладание такой травой, по преданиям и быличкам, позволяло различным разбойникам легко преодолевать любые заборы и замки, но сама рассказчица не связывает рассказ о еже с какими-либо историями о разбойниках.

68. *Вдова и сыновья-корабельщики*. — Зап. К. Ковбасюк 17.8.1975 от Нины Владимировны Карплюк, 61 года, в с. Желудевка Овручского р-на. Ср. выше № 3-4.

69. *По закланию матери сын стал явором*. — Зап. К. Ковбасюк 23.8.1975 от Христины Матвеевны Шинкарчук, 77 лет, в с. Давидки Народицкого р-на. Ср. выше № 7.

Первая часть песни — «Мать запрещает сыну жениться на вдове» — чаще бытует самостоятельно или связывается с иными песнями.

70. *Турки увезли девушку*. — Зап. С. Сладь в августе 1975 г. в с. Староселье Лугинского р-на. К сожалению, в этом и в других случаях (см. № 71, 76, 77) неопытная собирательница позабыла отметить, от кого она записывала тексты.

Благодаря этой записи стало очевидным, что и на Житомирщине бытуют довольно редко фиксировавшиеся песни типа «Плененная татарами девушка убивает себя», записанную нами в 1974 г. в с. Стодолчи Лельчицкого р-на Гомельской обл. (*Смирнов Ю. И.* Эпика Польска. — Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978, 239—241. Далее — ЭП). В житомирском варианте отсутствует

концовка, а похитители названы турками, в соответствии с украинской традицией.

71. *Сестра отравила брата по совету любовника*. — Зап. С. Сладь в с. Замысловичи Олевского р-на. Концовка песни отсутствует. Западноукраинская форма баллады. Ср. выше № 15.

72. *Подольянка*. — Зап. К. Ковбасюк 17.8.1975 от Н. В. Карплюк в с. Желудевка. Певица не помнит концовки. Польская форма баллады «Сестра отравила брата по совету любовника» (ср. ЭП, с. 248).

73. *Наказ умирающего казака коню*. — Зап. Т. Грабарь в августе 1975 г. от Натальи Васильевны Кульбовской, 59 лет, в с. Давидки. Южнорусская форма песни. Ср. выше № 22, 23.

74. *Невестка стала в поле тополем*. Зап. Т. Грабарь в августе 1975 г. от Марии Степановны Кудрицкой, 73 лет, в с. Желудевка. Ср. выше № 31, 32.

75. *Сон о рождении сына и смерти жены*. — Зап. С. Сладь в августе 1975 г. в с. Замысловичи. Любопытны элементы модернизации этой старинной песни, сближающие ее с «жестоким романсом». Традиционные песенные нормы не допускают убийство отцом грудного младенца.

76. *Тройзелье*. — Зап. К. Ковбасюк 17.8.1975 от Н. В. Карплюк в с. Желудевка. Ср.: ЭП, с. 258.

77. *Муж-уж*. — Зап. С. Сладь в с. Замысловичи. Ср. выше № 57—62. На Украине эту сказку записывали очень редко и в иной версии, а осознанный ее поиск не проводился.

УКАЗАТЕЛЬ СЮЖЕТОВ ПУБЛИКУЕМЫХ ТЕКСТОВ

- Волки-няньки у забытого в поле ребенка — № 1.
 Вдова встретила трех казаков — № 2.
 Вдова и сыновья-корабельщики — № 3, 4, 68.
 Сын прогнал мать из дома — № 5.
 Отец прогнал детей из дома — № 6.
 Сын стал явором — № 7, 69.
 Девушку увезли на корабле — № 8.
 Девушка предпочитает утонуть, чем пойти за нелюбимого — № 9.
 Девушка-воин — № 10, 11.
 Теща в плену у зятя — № 12.
 Турки увезли девушку — № 70.
 Брат освобождает сестру от разбойников (?) — № 13.
 Братья-разбойники и сестра — № 14.
 Сестра отравила брата по совету любовника — № 15, 71, 72.
 Девушка отравила молодца — № 16.
 Муж-разбойник — № 17, 18.
 Брат-разбойник погубил сестру — № 19.
 Сестры провожают брата — № 20, 21.
 Наказ умирающего воина коню — № 22, 23, 73.
 Моего мужа коня ведут — № 24, 25.
 Ой летела зезюлочка — № 26.
 Лебеди будят вдову — № 27. П
 Женщина узнает в солдате мужа — № 28.
 Невестка стала на поле рябиною — № 29, 30.
 Невестка стала на поле тополем — № 31, 32, 74.
 Данилушка <Муж губит жену по клевете матери> — № 33.
 Змея клеветает на жену — № 34.
 Муж жену губил — № 35.
 Сон о рождении сына и смерти жены — № 75.
 Молодец притворяется мертвым и заманивает к себе девушку — № 36, 37.
 Тройзелье — № 76.
 Загадки молодца девушке — № 38—41.
 Мать отравила невестку и сына — № 42—46.
 Смерть влюбленных — № 47—49.
 Обмывание костей покойника — № 50.
 Дочь кукушкой прилетает домой — № 51—54.
 Дочь галкой прилетает домой — № 55.
 Жена-змея — № 56.
 Муж-уж — № 57—62, 77.
 Юрай и цмок — № 63.
 Кузьма-Демьян и змея — № 64, 65.
 Змея знает «живую траву» — № 66.
 Еж знает «живую траву» <разрыв-траву> — № 67.

УКАЗАТЕЛЬ МЕСТ ЗАПИСИ ПУБЛИКУЕМЫХ ТЕКСТОВ

- Гомельская область*
Калинковичский район
 Золотуха — № 3, 7, 8, 33, 34, 38, 43, 51, 56, 57, 63, 64.
 Новинки — № 9, 17, 22, 27, 29, 35, 36, 39, 42.
Хойницкий район
 Великий Бор — № 2, 4, 10—12, 15, 18—21, 23, 24, 26, 28, 30, 31, 37, 40, 41, 44, 47—50, 52—54, 58, 59, 65—67.
 Небытов — № 16, 45.
 Дубровица — № 32, 46, 60.
 Избынь — № 61.
Мозырский район
 Балажевичи — № 1.
 Жаховичи — № 5, 13.
Ельский район
 Кочище — № 6, 14, 25, 55, 62.
Житомирская область
Овручский район
 Желудевка — № 68, 72, 74, 75.
Народицкий район
 Давидки — № 69, 73.
Лугинский район
 Староселье — № 70.
Олевский район
 Замысловичи — № 71, 76, 77.

УКАЗАТЕЛИ К СТАТЬЕ Н. И. И С. М. ТОЛСТЫХ
«ЗАМЕТКИ ПО СЛАВЯНСКОМУ ЯЗЫЧЕСТВУ. 5.
ЗАЩИТА ОТ ГРАДА В ДРАГАЧЕВО
И ДРУГИХ СЕРБСКИХ ЗОНАХ»*

1. Предметы:

Бадняк (ритуальное рождественское полено) 80, 82, 98
Бердо 72, 73
Борода доживальная 90
Бревно 63
Бурдюк 98
Валец 117
Венец свадебный 71, 72, 78, 92, 97, 102
Веретено 58
Венок 87, 90, 91
Вертел 84
Ветка 52, 69, 111
Вилки 63, 65
Вилы 68
Вино 66, 88
Виноград 93, 97
Вода 50, 114, 115, освященная 66, 68, 109, 113
Водка 83
Волосы, косы 60, 70, 92, 98, 101, 116
Воск 109
Голова 108
Головешка 69, 84
Горшок глиняный 67, 69
Градина 53, 54, 59, 99, 100, 112
Грудь 73
Дерево: фруктовое 52, 73, мировое 56, 90
Дуб 88
Дым 68
Ель 56, 75
Железо 115
Жернов 109
Земля 92, 109
Искры 107
Кадильница 66
Кастрюля 63
Каша обрядовая 80, 83, 85
Квадрат 90, 116
Кизил 111
Кинжал 74, 75
Когти 115
«Колач» (рождественский пирог) 81, 82
Колесо 109, 117
Колокол 103, 116
Колыбель 64, 73

Кольцо венчальное 81, 82, 98
Копиля 63, 94, 97
Кора 83
Коса (орудие) 48—52, 63, 65, 81, 82, 88, 91, 97, 102, 109
Кости 67
Котел 96, 99
Кочерга 51, 67—69, 91, 92, 97, 101, 117
Крест: могильный 72, 116, оберег от града 85—90, 113
Круг 90, 116
Кукуруза 61, 63
Ладаи 66, 67
Лепешка 109
Листья 111
Ложки 63, 64, 65, 67, 68, 70, 82, 83, 95, 98
Лопата 121, хлебная 66, 69, 83, 111, угольная 68, 69
Любисток 88, 116
Мельница 57, 68
Месяц 73
Метла 61, 68, 69, 111
Мешок 68
Миска 64, 82, 111
Молоко 91, 111, 113, 114
Молот 51
Мотыга 51, 66, 68
Муха 61, 113, 125
Мясо («печенница») 82
Навоз говяжий 94
Навой с интами 109
Нож 51, 56, 67, 69, 109
Носки 88
Овес 111
Огонь живой 86, 116
Одежда 50, 55, 60, 72, 73, 102, 109
Олива 68
Орех 85—88
Палка 79, 85, 86, 102, 107, 111, па-
стущья («устугач») 55
«Пальма» (связка прутьев) 68
Пеленки 52, 56, 63, 66, 73, 75—78, 83, 98, 102
Пепел 61, 83
Пест 70, 95
Печать просфорная 82, 98
Пирог 65, 71, 80—84, 98, 102
Пирожки 84, 109

Пшстолет 108
Платок 60, 68, 71, 72
Платье 108
Покрывало 52
Половник 111
Полотенце 88, 92
Посуда 63, 83
Пояс 53, 72, 73, 102
Просфора 98
Противень 84, 92
Прутья 68, 69, 79
Пшеница 63, 65, 93
Радуга 54, 114
Рога 54, 67, 79, 115
Роса 109
Рубаха 49, 51, 52, 73, 99, 102
Ружье 62
Рука 99
Сапн 79, 99
Свеча 50, 53, 63—69, 80—83, 92, 95, 103, 109
Свивальник 52, 66, 71, 73, 74, 98
Селезенка 80, 83
Семена 85, 94
Серебро 108
Серп 51, 52, 102, 109
Сито 53, 61, 67, 70, 94, 95, 101
Скалка 50, 99, 101, 113
Скорлупа яичная 94, 98, 111
Солома 57, 69, 71, 83, 84, 90, 95, 98
Сливы 65
Солонка 91
Соль 63, 65—69, 81, 83, 92, 103
Сосна 75
Сошник 50
Столик трапезный 50, 51, 63—69, 81—83, 91, 94, 95, 98, 101, 103, 108, 113
Стул 101
Ступа 63, 112, 113
Тарелка 92
Телега 49, 50, 53, 56, 66, 78, 79, 99
Тесто 98, 113
Топор 49—53, 63, 65, 66, 69, 81, 91, 95—97, 99, 100, 101, 109
Треножник 51, 67, 68, 92, 96, 99, 101
Треугольник 90
Угли 68, 69
Упряжь 106
Ухват 69
Ушат 111
Фартук 59
Фата 72, 73, 78, 92, 97
Флаг 72
Хлеб 54, 63, 65—70, 81—83, 91, 99, 101, 103
Цветы 88
Цедилка 84, 85, 99—101
Цеп 112, 113
Черепок 45
Чучело огородное 61
Шапка 109

Шелк 102
Шипка 111
Шкура (юрьевского барашка) 75
Шпурок 102
Яблоки 65
Яйцо 70, 78—82, 91—97, 99, 113, 115, 117
Ярмо 79

2. Действия:

Бег 60, 66, 84, 87, 95, 107, 109
Битье 72
Брак (женитьба) 93
Брань 51
Бросание к туче (топора, одежды, пещла, кочерги, треножника, молота) 49, 54, 61, 74
Бросание на землю (кочерги, треножника, яйца) 51, 99
Вбивание, втыкание в землю (косы, топора, ножа, вертела, крестов) 49, 51, 69, 84, 85, 88, 109, 113
Веселье 89
Возврат украденного 61
Воровство 61
Врубание, забивание в бревно, порог (топора) 63, 69
Выбрасывание из дома на двор (кочерги, хлебной лопаты, угольной лопатки, ложки, ухвата, скалки, противня, пещла, треножника, столлика, мешка, метлы, головешки, бадняка, яйца, рогов, костей, ветки лавра) 61, 67—69, 92, 99, 101
Вывешивание (фаты, венка) 73, 91
Выворачивание одежды 50, 68
Вызывание дождя 114
Выкладывание на дворе (топора, столлика, метлы, вил) 49, 63
Вынос из дома (топора, мотыги, косы, серпа, метлы, вил, кочерги, соломы, углей, свечей, хлебной лопаты, колбы, свивальника, столлика, посуды, ложек, вилок, хлеба, соли, пирога, яйца, освященной воды, вина, ладана, фаты, свадебного венца, кольца, подвенечной рубахи) 49—51, 53, 61, 66, 67, 69—73, 81—83, 90—92, 94, 95, 98, 99, 101, 102, 113
Выход из дома 59—62, 72, 73, 76, 78, 83, 84, 91, 100, 103, 108—110
Голос 57
Голошение (оплакивание, причитание) 76, 80, 97, 102, 112
Двоедушие 57, 117
Диалог ритуальный 52, 98, 99, 114
Заговор 93, 109
Жертвоприношение 115
Задирание юбки, рубахи 58, 59, 116
Закапывание в землю (яйца) 91, 94, 97

* Полужирные цифры означают, что на данной странице соответствующий предмет, действие, признак и т. д. зафиксирован только в тексте закливания.

- Заклинание 49, 52, 55, 57, 61, 66
 Закрепление тучи (косой, топором, яйцом, подвешенным платком, веткой, горящими прутьями, свечой, рукой, ножом) 51, 52, 68, 73, 91, 98, 105, 109
 Заумь 108
 Звон колокольный 103, 113, 116
 Зов, призывание (покойника, утопленника, заложного покойника, висельника, друг друга, самого себя) 49, 51, 57—59, 61, 66—68, 72—78, 82—84, 86, 87, 91, 102, 103, 105, 106, 110, 114
 Изведение насекомых 115
 Имя, именование 75, 79
 Кажение 67, 68
 Катание яйцом (по щекам) 93
 «Коло» (танец) 80, 102, 109
 Крик 49, 51, 53, 55—63, 65, 66, 70—72, 74—76, 78—80, 83, 84, 86, 87, 92, 94—96, 98, 100, 103, 105, 106, 114
 Крики животных 54, 56, 57, 70, 79, 84, 93, 95, 96, 98, 100, 101, 111
 Кулание 87
 Махание, размахивание (руками, топором, ситом, платком, венком, крестом, бердом, колыбелью, фатой, яйцом, шкурой барашка, палкой, венком, полотенцем, соломой, тестом, ребенком, подвешенной рубахой, цеделом) 48, 49, 51, 53, 55, 61, 63, 65, 67, 68, 70, 72, 73, 78, 83, 85, 87, 91, 92, 98, 99, 102, 107, 108, 112
 Молитва 59, 64, 88, 96, 108, 109, 110
 Молчание 63, 88, 97
 «Муки» растений 63
 Нагота, раздевание 52, 58—60, 84, 87, 95, 102, 109
 Наставление на тучу (косы, треножника, сита, топора, мотыги) 49, 51, 53, 63, 66, 81, 82, 95, 99
 Обегание дома, усадьбы 58—60, 102
 Обман 86, 87
 Обметание очага 61
 Обмирание 103
 Обновление (мельничной «уставки», змеи) 68, 87
 Обход дома, полей 80, 113
 Огораживание 55, 56, 65
 Опахивание 87, 113, 116
 Опоясывание 65, 116
 Остановка (словами: стой!, не ходи! не смей! и т. п.) 49, 51—59, 61, 62, 64—67, 71, 72, 74—78, 83, 99, 102, 105, 115
 Отворение дверей, окон 57
 Отгон, отворачивание тучи (словами и жестами) 49, 51, 55, 57—67, 70, 72—78, 83, 92, 95, 96, 99, 100, 102, 105, 108, 109
 Охрана (креста от града) 89
 Падеж скота 116
 Пенне 49, 62, 63, 70, 77, 100, 101
 Переворачивание (телеги, сошки, трапезного столика, треножника, савей, имени, ярма) 48, 50, 52, 53, 65—69, 79, 92, 95, 96, 99, 101
 Перекрещивание 67, 68
 Плач 100, 116
 Подбрасывание 60, 84
 Поднимание над головой 74
 Поклоны 72, 115
 Покрывание 49, 52, 55, 56, 63, 66, 70, 73, 75—78, 83, 98, 101
 Поливание, кропление водой 68, 114
 Приглашение к трапезе (тучи) 84
 Прорицание 111, 112
 Просьба, мольба 49, 59, 60, 61, 65, 70, 73, 74, 77, 78, 81, 82, 88, 91, 92, 96, 98, 105
 Противоборство 56—58, 62, 64, 73
 Пугание, устрашение 49, 51, 52, 58, 61, 69, 72, 85
 Разрушение, разбивание, разрывание (палки, могильного креста, одежды) 49, 55, 72, 99, 109
 «Раскреживание» тучи 109
 Раскусывание градины 53
 Расплетение кос, распускание волос 60, 92, 98, 101
 Рассечение тучи, града 99, 100, 112, 113
 Речь (говорение) 100
 Сверхвидение (прозорливость) 110
 Сглаз 93, 96, 115
 Сжигание, бросание в огонь (веток, соломы, градины) 54, 68, 69, 71, 84, 90, 95, 98, 113
 Скакание (на метле) 61
 Скармливание скоту 93
 Скороговорка 51
 Сновидение 101
 Сон 112, 117
 Сражение (с тучами) 107
 Стрельба из ружей, пушек 50, 53, 57, 67—71, 95, 99, 104
 Съедение градины 53, 54
 Трапеза ритуальная 82, 84
 Угощение 63, 69, 82—84, 108, 113
 Угроза 58, 62, 75, 76, 83, 99
 Украшение (креста от града) 88
 Укол (колом) 111
 Улюлюканье, гукание 77, 80, 95
 Целование земли 92
 Чудо, удивление 49, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 73, 74, 77, 78, 93, 102
 Шум, грохот, стук, ляг 57, 69, 94
- 3. Признаки:**
 Белый: белос, белизна 67, 77, 115, вол 57, говядо 55, 63, 64, 66, 77, 83, 103, 105, 106, 112, 113, 115, масть 77, мухи 115, овцы 51, 79, 92, пеленки 52, рубаха 51, 52, 102, стадо 76, суббота 70, 101, ягненок 67
 Бурый, серый (мрк): 49, 56, 67
 Зеленый: поля 51, пеленки 75, 78
 Красный: краска для пасхальных яиц 93, 94, курица 93, петух 93, цыпленок 93, яйцо 93, 94
 Левый: рука 99
 Назад, наоборот, в обратную сторону 58
 Первый: барашек 85, борозда 55, встречный 113, выводок 99, градина 53, 54, 99, пахота 55, 84, поле распаханное 94, раз 57, 102, ребенок 54, цыпленок 98, яйцо 91—94, 96, 117
 Пестрый: пеленки 75, масть 77
 Пустой: змеюка 98, 99, место 95, 96, 99, 100, скорлупки 98
 Правый: рука 84, 107
 Синий: море 51
 Сырое-вареное 96, 97
 Черный: чернота 67, вол 112, волк 67, говядо 55, 69, 113, корова 113, курица 113, море 54, мухи 115, платок 72, туча 59, 106, 115, «бедный» 66.
 Чистый 101
 Яркий: одежда 61
- 4. Лица:**
 Близнецы 87, 109
 Ведьма 68, 103, 104, 110, 115, 117
 Ведьмарь 50
 Висельник 63, 72, 75, 78, 80, 81, 102, 103, 110, 117
 Воевода 108
 Ворожей 74
 Гайдук 62
 Девушка 49, 52, 56, 65, 111
 Девушка-мать 49, 51, 53, 55, 58, 62—64, 66, 73, 74—78, 83, 98, 102
 Девушки 60
 Дети 54, 58, 74, 92, 93, 95, 96, 97, 101, 111, 112, 115
 Дочь 52
 Женщина 49, 61, 63, 65, 70, 73, 74, 78, 83, 87, 96, 101—103, 106, 110, 112, 116, старая 95, пожилая 100, 101, старшая в доме 84
 Женщины (группа лиц) 51—53, 55, 58—63, 66—68, 70, 76, 79, 80, 82, 84, 86, 90, 91, 93, 99, 102, 109, 111; пожилые 57, 76, 81, старые 73, 91
 Знахари 104—106, 111
 Колдуны 104
- Косари 48, 49, 59, 70
 Кум 53
 Люди 54, 95, 100
 Мать 73
 Мельники 57
 Молодежь 89
 Молодки 72
 Мужчина 49, 63, 83, 104, 108
 Мужчины (группа лиц) 52, 58, 66, 70, 72, 99, 102, 104—106, 111
 Облакопротогонники 102, 105, 107—112, 117
 Пастух 62, 86, 104, 114
 Пахарь 84
 «Погибалац» (умерший неестественной смертью, заложный покойник) 58, 67, 74—74, 77, 78, 81—83, 87, 90—92, 103, 105, 106, 108, 109, 112, 113, 117
 Покойник 67, 76, 90
 Поп 53, 88, 98, 104, 114
 Ребенок 59, 60, 79, 114, грудной 73, 74, внебрачный 49, 50, 51, 52, 53, 56, 58, 60, 62—64, 65, 66, 74—78, 83, 93, 102, 116, первый у матери 54, последний 53, 54, 83, 99
 Самоубийца 106
 Святые: Бог 92, Богородица 92, Георгий 88, 110, Герман 64, 92, 93, 95, Еремия 64, 83, 116, Илья 64, 92, Иоанн-креститель 64, Иован 64, 114, Петр и Павел 64, 92, Савва 64, 114, Семен 115
 Сосед 110
 Соседка 61, 98
 Старик 88, 107—109
 Старуха 98, 103, 104
 Старухи 51, 69, 74, 98
 Утопленник 52, 54, 55, 57, 62, 63, 65, 68, 72—74, 76, 77, 79, 81, 83, 91, 92, 98, 102, 103, 106, 110, 114, 117
 Утопленница 51, 52, 70, 75, 76, 79, 105
 Хозяин 49
 Хозяйка 69, 84, 91—95, старшая 114
 Эпилептик 104
- 5. Животные и мифические существа:**
 Ала (хала, змеюка) 51, 61, 98, 99, 100, 104—106
 Ангел («мелек») 106, 116
 Баран 56, 57, 67, 85, 111, 112
 Бес 116
 Бык 55, 56, 57, 79, 114, 115, быки-близнецы 113
 Вила 75, 105, 109, 110
 Вол 49, 54, 55, 56, 57, 70, 71, 78, 79, 106, 111, 112, 115, черный 111, 112, волы-близнецы 87
 Волк 67
 Ворон 56

Вурдалаки 68, 110
Говядо 52, 54, 59, 63, 66, 74, 78, 83,
85, 102, 105, белое 55, 106, 112,
113, 115, черное 55, 112
Голубь 115
Дракон 107
Дьявол 109
Животные — «здухачи» (облакопро-
гонники) 112
Заяц 117
Звери 95
Змей 62, 107, 117
Змея 57, 58, 62, 64, 87, 98, 104, 109,
117
Кабан 56, 57
Коза 96, 111
Козлята 92
Конь 111, 112, 117
Корова 95, 96, 98, 114, черная 113
Кошка 93, 95, 117
Курица 70, 95, 96, черная 112
Летучая мышь 117
Леший 51
Мышь 117
Муравьи 115
Муха 115
Насекомые 115
Нечистая сила 57, 116
Овцы 52, 55, 59, 67, 70, 71, 75, 76,
96, 98; белые 51, 79, 92, 96
Орел 56, 95, 106, 115
Петух 70, 71, 93, 95, 96, 98, 101, 112
Поросенок 54, 74, 80, 92
Птицы 100, 115
Птицы — «здухачи» 112
Свинья 70, 84, 95, 100, 101
Скот 54, 77, 86, 92, 93, 105, 115, 116
Смок 104
Собака 57, 71, 93, 95, 98, 100, 112,
117
Стадо белое 76
Телята 54
Цыпленок 74, 99
Черви 96
Черт 51, 60, 78, 86, 108, 110
Ягненок 54, 67, 92, 95

6. Вокативы (в текстах заклинаний):
Ала 58, 62, 98
Боже 60, 65, 100
Божок 60, 95
Ветер 100
Висельники 63, 102
Герман 93, 95
Господи 96
Град 57, 58, 60, 61, 65, 72, 73
Дождь 62
Еремей, защитник полей 83
Змей 71
Имярек 59, 61, 66, 67, 70, 73—78,
83, 98, 102, 105, 115
Иован св. 64

Нечистая сила 72
Савва св. 64
Сила 57
Среда сыропустная 70
Суббота Белая 70, 101
Туча 98, 100
Туча безбожная 84
Туча Герман 95,
Туча германова 92
Туча черная 59, 62
Утопленник 63, 65, 67
Утопленница 76, 105
Чудо 58, 62, 73

7. Локативы:
Борозда 55
Виноградник 88, 91, 94, 102
Вода, воды 61, 70, 77
Водоворот 59
Ворота 85, 91
Восток 88, 115
Гора, горы 49, 51, 54, 62, 64, 66, 67,
72, 73, 75—77, 80, 92, 93, 95, 96,
98, 100, 101, 105, 107, 108, 115,
Гора Галплея 92, Гора Оледия
95, Савагора 88, Татаргора 74
Граница (сел.) 113
Гумно 92
Двор 49—51, 53, 57, 58, 61, 63,
64, 66—70, 72, 73, 76, 81—84,
86, 92, 96, 98—103, 113
Дол 53, 78
Дом 57, 85, 86, 115, вокруг дома 58—
60, 80, 83, перед домом 51, 62, 67,
68, 78, 83, 90, 91, 95, домой 84,
посреди дома 103
Забор 59
Земля 50
Источник 115
Камни 59, 61
Кладбище 72, 94, 109, 114, 117
Колодец 85
Крыша 84, 85, 107
Лес 61, 95, 96, 101, 105
Луг 60, 62, 85, 93, 101
«Млекара» (помещение для перера-
ботки молока) 91, 114
Море 51, 54, 67, 77, 114
Небо 107, 114
«Нездешнее место» (там, где нет при-
вычных признаков жизни) 54, 70
71, 77, 92, 93, 95, 96, 98, 100, 101
«Нигде» 78
Огород 91, 98
Озеро 67
Открытое место 63
Очаг 61
Перекресток 81, 88
Поле 51, 53, 56, 57, 60, 61, 63, 65,
66, 67, 70, 71, 73, 75—78, 83,
84—86, 88, 94, 98, 101, 102, 107,
109, 110

Порог 66, 69, 71, 91, 99, 113
Пустошь, пустыня 53, 61, 70, 77,
92, 93, 95, 100
Рай 114
Река 50, 117
Сад 57, 76, 85, 98
Свинарник 85
Север 85
Село: за селом 57, 105, вокруг села
68, 87, 108
Содом 76
Стреха: под стрехой 49, 51, 69, 95, 96
Тартараты 57
Угодья 55, 102
Улица 63
Усадьба: вокруг усадьбы 58
Хлев 85
Холм, пригорок 51, 62, 66, 76, 88,
103, 105, 106
Церковь 116

8. Время:
До восхода солнца 85, 91, 93, 94, 97
На утренней заре 85, 88, 110
Вечером и ночью 87
Ночь 88, 89, 109

9. Календарь:
Сочельник рожд. (24.XII. ст. ст.)
53, 82—84, 90, 95, 100, 101
Рождество (25.XII.) 53, 71, 80—84,
98, 99, 109, 110, 114
Богоявление (Крещение — 6.1) 66
Сретенье (2.11) 68
Благовещение (25.III) 87
Юрьев день (23.IV) 81, 85—89, 91,
93, 94, 97, 100, 113, 114
День св. Еремии (I.V.) 87
Прощенное воскресенье 100
Вербное воскресенье 68
Неделя страстная 91
Вторник страстной 93
Среда: страстная 93, сыропустная 70
Четверг 114, Великий четверг
80, 81, 88, 91, 93—97; Белый четь-
верг (на сыропустной неделе) 101
Пятница: страстная 113, Великая 78,
91—93, 96, 97
Суббота Белая (на сыропустной
неделе) 70, 101
Пасха 91, 94, 113, 114
Спасов день (Вознесение) 85, 88, 90
Троица 80—82, 90
Праздник Тела Господня (католич.)
68
Иванов день (24.VI) 90
Петров день (29.VI) 90
Рождество Богородицы (8.IX) 92
Воздвижение (14.IX) 87
Варварин день (19.XI) 85
Слава (праздник святого — похро-

вителя рода) 63, 65—67, 81, 82,
98, 103
Курбан (мусульм. праздник с жерт-
воприношением барана) 67

10. Числа:

Два: села 52, клюва 56
Три: села 52, ложки 70, 82, свечи 81
Трижды: обегать дом 58, закрепивать
тучу 73, 83, 91, повторять слова
76, целовать землю 92, вращать
тарелку 92, махать на тучу 98, 99
Четыре: крыла 56, соска 107
Семь: лет 52, 53, 63, 75, 76, 78, 98,
102, детей 56, 63, 64, 66, 74, 75—
77, 98, кинжалов 74, сабель 75,
Девять: лет 62, килограммов 78
Тринадцать: лет 53
Сорок: детей 73
Семьдесят: пеленок 56

11. Географические области и зоны

Азбуковица 86, 87, 106
Банат 90, 96, 104, 106, 107, 110
Бока Которска 69
Болевац 51, 53, 79, 94, 104
Босния 49, 50, 64, 67, 73, 86, 106,
110, 111, 115
Буджак 94
Валево 59
Воеводина 116
Вране 51, 53, 90
Габрово (Болг.) 54
Герцеговина 50, 69, 106, 110, 111,
115
Драгачево 44, 45, 48—52, 54—66,
68, 71—77, 79—83, 85—87, 90, 91,
96—98, 102, 104, 105, 112, 113
Дубровник 103
Заечар 93
Златибор 55, 73, 91, 105
Казанлык (Болг.) 54
Карловац 50, 103, 104
Карпаты 117
Коплоник 64, 82
Косово и Метохия 57, 67, 69, 70, 86,
93, 95, 99, 115
Кралево 89
Куманово 54, 84, 99, 116
Кюстендил (Болг.) 95
Левач и Темнич 53, 56, 66, 83, 90
Лика 86, 110
Македония 70, 101
Мачва 50, 59, 74, 83, 84, 89
Морава 70, 78
Морава Западная 66, 71, 84
Морава Лесковацкая 50, 53, 63, 67,
92, 93, 95, 114
Морава Южная 50, 74
Ниш 53
Ново Брдо 117
Парачин 63

Пирот 69, 70, 74	Сврлиг 104
Подгорина 88	Скопле 96, 101, 117
Подриње 78, 89, 116	Сливен (Болг.) 54
Полесье 46, 51, 53, 54, 57, 65, 68, 78, 87, 93, 97, 112, 114, 116	Словения 54, 68
Полица 68, 104	Срем 51, 107, 110
Польша 112, 116	Сретечка Жупа 54, 94
Поцерна 51, 59, 73, 77, 78, 82, 84, 85, 87, 88, 91, 97, 107—110, 117	Таково 59, 60, 66, 78, 79, 91, 103
Приморье 103, 104, 110	Ужице 52, 53, 112
Пчиня 90, 94, 99	Хвар 103
Раджевина 105	Хомоле 50
Расина 115	Хорватия 50, 68, 69
Ресава 50, 51	Чачак 114
Рудник 102, 103	Черногория 67—69, 110—112, 117
Санджак 68, 110, 111, 117	Шабач 63
	Шумадия 53, 56, 66, 77—79, 83, 87, 90, 91, 102, 117

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Смирнов Ю. И.</i>	
Направленность сравнительных исследований по фольклору	5
<i>Виноградова Л. Н.</i>	
Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности (западно-восточнославянские параллели)	13
<i>Толстые Н. И. и С. М.</i>	
Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах	44
<i>Гура А. В.</i>	
Ласка (<i>Mustela nivalis</i>) в славянских народных представлениях	121
<i>Терновская О. А.</i>	
К описанию народных славянских представлений, связанных с насекомыми. Одна система ритуалов изведения домашних насекомых	139
<i>Бараг Л. Г.</i>	
Сюжет о змееборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов	160
<i>Ручкина Н. Л.</i>	
Генетические связи акритского эпоса и клефтских песен.	189
<i>Смирнов Ю. И.</i>	
Эпика Полесья (по записям 1975 г.)	224
Приложение — Указатели к статье Н. И. и С. М. Толстых «Заметки по славянскому язычеству. 5»	270

Готовится к изданию:

СЛАВЯНСКИЙ И БАЛКАНСКИЙ ФОЛЬКЛОР

Обряд. Текст

*Утверждено к печати
Институтом славяноведения
и балканистики
Академии наук СССР*

Редактор издательства *Е. Г. Павловская*
Художник *Э. Т. Эрман*
Художественный редактор *С. А. Литвак*
Технический редактор *Е. Н. Егтянова*
Корректоры *В. А. Березина, Т. И. Борисова*

ИБ № 22007

Сдано в набор 12.11.80
Подписано к печати 12.05.81
А-66774. Формат 60×90^{1/16}
Бумага типографская № 2
Гарнитура обыкновенная
Печать высокая
Усл. печ. л. 17,5 Уч.-изд. л. 21,4
Тираж 3250 экз. Тип. зак. 3747
Цена 2 р. 50 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90
2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

«ПОЛЕССКИЙ ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ СБОРНИК. МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ».

20 авт. л. Редакция: проф. Н. И. Толстой, к. ф. н. О. А. Терновская и к. ф. н. С. М. Толстая.

Сборник продолжает публикацию материалов и исследований, относящихся к языку и традиционной народной культуре Полесья — одной из самых архаических и этнокультурном отношении славянских зон. Сборник содержит богатый новый полевой материал, собранный в различных районах белорусского и украинского Полесья экспедициями 1974—1980 гг. Публикуется программа-вопросник «Полесского этнолингвистического атласа», охватывающая наиболее существенные и древнейшие области народной жизни, крестьянские праздники, семейные и календарные обряды, обрядовую лексику и фразеологию, фольклор полешуков. Программа иллюстрируется большим числом диалектных текстов, записанных участниками полесских экспедиций и впервые вводимых в научный обиход.

Статьи сборника посвящены вопросам диалектного членения Полесья по данным языка и народной культуры, его ареальным связям с другими областями славянского мира, характеристике отдельных зон в пределах Полесья. В них рассматриваются географическая, метсорологическая, животноводческая лексика Полесья, а также фразеология и народные представления, связанные с древнейшими заплатами, обрядами и обычаями — ткачеством, свадьбой, похоронами.

Сборник отражает новое, этнолингвистическое направление, формирующееся на стыке языковедения, фольклористики и этнографии, и рассчитан на широкий круг специалистов, представляющих эти и смежные с ними гуманитарные дисциплины.

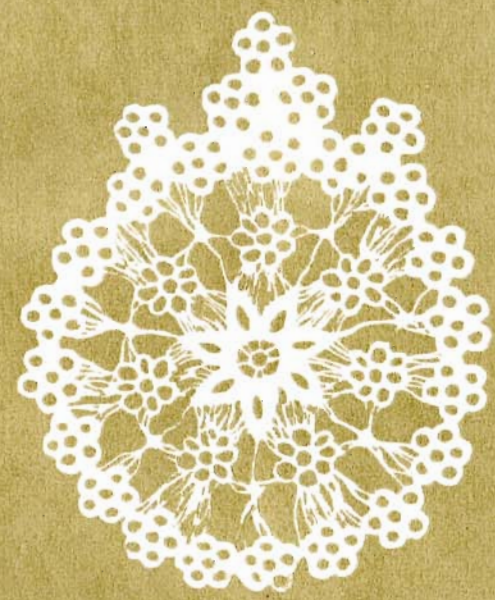
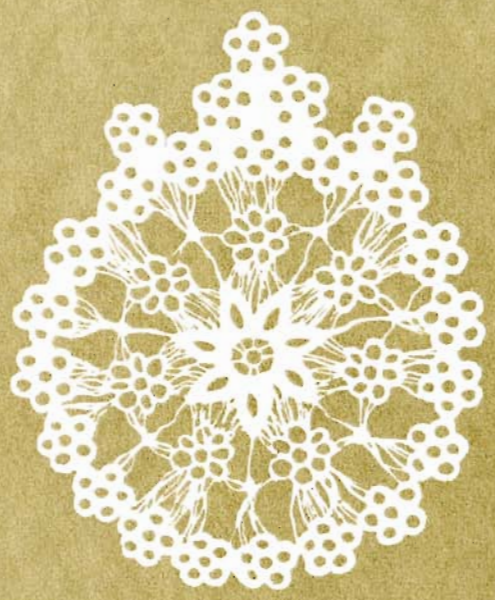
Виноградова Л. Н.

«ЗИМНЯЯ КАЛЕНДАРНАЯ ПОЭЗИЯ ЗАПАДНЫХ И ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ КОЛЯДОВАНИЯ»

16 а. л.

Монография посвящена изучению репертуара поздравительно-обходной обрядовой поэзии восточных и западных славян, составляющих основу святочного колядования. Автор предпринимает попытку при помощи сравнительно-исторического метода реконструировать праславянские традиции ранних форм колядования.

Книга богато иллюстрирована текстами обрядовой народной поэзии, часть которых публикуется впервые. Она рассчитана на широкий круг фольклористов, этнографов, историков культуры, филологов, исследователей структуры текстов.



2450K



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



1981 СЛАВЯНСКИ И БАЛКАНСКИ ФОЛКЛОР

1981