

ПДР

Е. Н. Елеонская

Сказка, заговор
и колдовство в России
Сб. трудов



Е. Н. Елеонская

Сказка, заговор
и колдовство в России
Сб. трудов

 ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ИНДРИК»
Москва 1994

ББК 82
Е 50

Составление и вступительная статья
Л. Н. Виноградовой

Подготовка текста
Л. Н. Виноградовой (раздел III),
Н. А. Пшеницыной (разделы I, II)

Комментарии
Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницыной

Ответственный редактор
А. Л. Топорков

*Издание осуществлено
при финансовой поддержке
Международного Фонда «Культурная инициатива»*

ISBN 5-85759-008-6

- © Вступительная статья. Виноградова Л. Н., 1994
- © Составление, комментарии, указатели, оформление. Издательство «Индрик», 1994
- © Серия «Традиционная духовная культура славян». Издательство «Индрик»

Содержание

Коммент.

Л. Н. Виноградова.

Путь в науке от «серебряного века» фольклористики
до эпохи «великих преобразований» 7

I. Архаические верования в русской сказке

Отголоски древних верований в сказке	23	245
О пережитках первобытной культуры в сказках	33	247
Представление «того света» в сказочной традиции	42	248
Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок	51	249
Сказка о Бове-королевиче и ее книжные истоки	62	251
Заговорная формула в сказке	69	252
Роль загадок в сказке	79	254
Влияние местности на сказку	90	255

II. Заговор, магия и колдовство

К изучению заговора и колдовства в России	99	256
Введение	99	
Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетии	100	
Сборник заговоров XVII века	112	
Заговоры на оружие	126	
Указатель имен собственных	141	
Сельскохозяйственная магия	144	259
Обереги скота у восточных славян при первом весеннем выгоне в поле	144	
Вредоносные заговоры и обереги от злого человека	162	
Узлы и нити в русской народной колдовской практике	171	
Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях	179	262
Гаданье под Новый Год в Козельском уезде	188	263

III. Из рукописных материалов Е. Н. Елеонской

Записи обычаев и обрядов

Московской губ. Можайского у. 193

Сказ о табаке 231

Детская игрушка народов Севера 234

263

265

265

Приложения

Комментарии.

Составили: *Л. Н. Виноградова, Н. А. Пшеницына* 243Указатель литературы. Составила *Н. А. Пшеницына* 267

Список сокращений 271

Л. Н. Виноградова

**Путь в науке
от «серебряного века» фольклористики
до эпохи «великих преобразований»**

В ряду ученых, блистательно представлявших науку о фольклоре и этнографии в начале XX века, имя Е. Н. Елеонской, возможно, не занимает первенствующего места. Однако именно теперь, когда пришло время для переосмысления и нового прочтения многих страниц истории отечественной фольклористики, следует заново вернуться к творчеству этого замечательного, но незаслуженно забытого исследователя. Обращение к трудам Е. Н. Елеонской вызвано не просто потребностью возрождения исторической памяти как дани минувшему, — они по-прежнему сохраняют актуальность для современной науки, а в некоторых отношениях остаются образцовыми и до сих пор.

Большой интерес представляют ее статьи о русских сказках, опубликованные в периодических изданиях с 1905-го по 1915 г. Впервые собранные вместе, они прочитываются в наши дни как цельное исследование, посвященное структуре сказочного текста и его отношениям с народной легендой, лубочной литературой и т. п. Именно такой многоаспектный анализ, при котором проявляются широкие познания Е. Н. Елеонской не только как фольклориста, но и как этнографа и историка литературы, — отличительная черта большинства ее работ. В полной мере это характерно и для монографических исследований «К изучению заговора и колдовства в России» и «Сельскохозяйственная магия», в основу которых положены уникальные заговорные тексты XVII—XVIII вв.

Тот факт, что тематика, связанная с народной магией, колдовством, заговорами, суевериями и т. п., стала ведущей в сфере ее научных интересов, обернулся для нее самым непредвиденным образом: после 1929 года подобные темы фактически были признаны запретными в советской фольклористике и исключены из научного обихода. К счастью, Е. Н. Еле-

онская не была репрессирована, как многие ее коллеги, и жизнь ее не подвергалась прямой опасности в 30-е годы. Она прожила в Москве на Спиридоновке долгую жизнь, но за последние 20 лет после 1929 года не смогла появиться в печати практически ни одна из ее научных работ. Человек высокой образованности, свободно владевший несколькими европейскими языками, сотрудничавший в начале века с такими выдающимися учеными, как Вс. Ф. Миллер, А. А. Шахматов, Д. К. Зеленин и др., отдавший много сил работе в Комиссии по народной словесности Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАиЭ), Е. Н. Елеонская так и не смогла приспособиться к новым историческим условиям и вписаться в отряд активных деятелей советской фольклористики.

Характерно, что почти третья часть материалов, включенных в настоящую книгу, ранее не была опубликована. Впервые увидят свет полевые записи из рукописного архива Е. Н. Елеонской, сделанные ею в подмосковных селах в конце 20-х гг. Это не только ценные этнографические материалы, но и редкий документ эпохи, сохранивший свидетельства о драматической ломке традиционных устоев крестьянской жизни.

Хотелось бы надеяться, что это издание вернет Е. Н. Елеонской заслуженное ею место в истории отечественной фольклористики и этнографии.

* * *

Елена Николаевна родилась в 1873 году в Сергиевом Посаде Московской губ. в семье священника Н. А. Елеонского, ставшего впоследствии профессором богословия Московского университета. Его труды публиковались в таких религиозных изданиях, как «Чтения Общества любителей духовного просвещения» и «Душеполезное чтение». Достаточно широко были известны в конце XIX века его исследования по истории религии («Описание Святой земли», «История ветхозаветного текста Библии», «Древнееврейская поэзия», «О времени завершения ветхозаветного канона» и др.). Он всячески поддерживал стремление дочери к углублению образования. В 1902 г. она поступила на Высшие женские курсы при Московском университете. К этому же времени относятся и первые попытки Е. Н. Елеонской публиковать свои рецензии на отечественные и зарубежные работы по народной словесности, мифологии, древней литературе, религиозному искусству. Сразу после окончания Высших женских курсов она получила предложение остаться при кафедре русского языка и словесности в качестве помощницы профессора Вс. Ф. Миллера. В 1906 году Е. Н. Елеонская была избрана по конкурсу преподавателем для ведения практических занятий по курсу фольклора и этнографии.

Пожалуй, невозможно переоценить роль Всеволода Федоровича Миллера в становлении Е. Н. Елеонской как фольклориста. С 1900 года он

преподавал народную словесность на Женских курсах, и именно к нему на лекции стремилась попасть Елена Николаевна. По ее воспоминаниям, кроме серьезного курса о русских былинах Вс. Ф. Миллер знакомил своих слушательниц с волшебной сказкой, показывая, как сохраняются в сказочных мотивах и образах пережитки древних обычаев, бытовых черт, исторических эпизодов. Его знаменитая статья «Всемирная сказка в культурно-историческом освещении» вошла в курс лекций и неизменно производила сильное впечатление на аудиторию. В ней он на конкретном примере (речь шла о сюжете «овладение землей посредством воловьей кожи») стремился продемонстрировать, как известный юридический обычай сохранился в фольклоре в символической форме, став сказочным сюжетом. Из других фольклорных жанров в его курсе придавалось большое значение заговорам как бесценному материалу для изучения народного мировоззрения.

Будучи представителем и главой так называемой «исторической школы» в русской фольклористике, Вс. Ф. Миллер большое внимание уделял вопросам исторической интерпретации фольклорных мотивов. Влияние его трудов на научную молодежь было огромным. Современники считали его наиболее авторитетным специалистом в области фольклористики, этнографии, санскритологии, кавказоведения. Их поражало, с какой заботливостью вырашивал он новую научную смену. Привычным для него стилем руководства были регулярные встречи на дому, безотказная помощь молодым ученым в консультациях, снабжение их книгами из своей домашней библиотеки, умение индивидуально подойти к каждому начинающему исследователю. Его учениками считали себя А. В. Марков, В. В. Богданов, братья Ю. М. и Б. М. Соколовы, П. Г. Богатырев, С. К. Шамбинаго и др. По свидетельству некоторых из них, главной заслугой Вс. Ф. Миллера была научная терпимость к разным точкам зрения, способность вызывать у других интерес к науке и желание работать, уважение к самостоятельности суждений. Воздействие его яркой личности, как писала Е. Н. Елеонская, не подавляло индивидуальных особенностей его учеников, а возвышало и оставляло им внутреннюю свободу¹.

В такую демократическую атмосферу свободного научного общения и творческой мысли посчастливилось попасть и Елене Николаевне, которая до конца жизни своего учителя оставалась безотказной помощницей во всех его делах и предприятиях. Большую часть технической работы она взяла на себя, помогая Вс. Ф. Миллеру в подготовке к изданию его сборника «Былины новой и недавней записи» (М., 1908): ею были составлены указатели, списки литературы. Кроме того, она «взяла на себя труд держания корректур», как выразился Вс. Ф. Миллер в предисловии к сборнику. Своей святой обязанностью считала Е. Н. Елеонская участие в

¹ Е. Н. Елеонская. Вс. Ф. Миллер (1848—1913). Некролог // ЖМНПр., 1914, № 2, с. 87.

трудоёмкой работе по публикации посмертного миллеровского труда «Исторические песни русского народа» (М., 1915). В ее архиве сохранилось письмо, подписанное академиком А. А. Шахматовым, который был ответственным редактором этого издания. В нем Отделение русского языка и словесности АН выразило ей благодарность за работу по редактированию сборника².

С большой ответственностью и энтузиазмом занималась Елена Николаевна и делами, поручаемыми ей Вс. Ф. Миллером, по организации работы в Этнографическом отделе ОЛЕАиЭ³.

Собственную научную деятельность Е. Н. Елеонская начала с изучения русских волшебных сказок. Первые ее статьи во многих отношениях развивали положения, намеченные ее учителем. Е. Н. Елеонскую интересовали отголоски древних верований в сказках; на их основе, как она считала, можно изучить исчезнувшие формы социальной жизни и первобытного мышления. Вместе с тем ей удалось избежать широко распространенного в ту пору увлечения вопросами сказочных заимствований и происхождения мировых бродячих сюжетов.

В отечественном сказковедении это было переломное время, когда господствовавшая еще недавно теория заимствования уже утрачивала свои позиции под напором серьезной критики, направленной против крайностей компаративизма (методика которого сводилась порой к неперемным поискам восточных или западных параллелей к русским сказкам и к установлению путей заимствования сюжета). Вслед за французским фольклористом Ж. Бедье русские сказковеды вынуждены были признать, что законов распространения сказок пока невозможно открыть и необходимо отказаться от бесконечных и совершенно бесполезных подборов идентичных сказочных вариантов, подтверждающих лишь давно установленный факт сходства сюжетов в фольклоре разных народов.

Новое направление исследований стало складываться как результат широко развернувшейся собирательской практики, при которой фольклористы особое внимание стали уделять местным чертам сказок, условиям их реального бытования, индивидуальности исполнителей. После выхода в свет известных сборников Н. Е. Ончукова, Д. К. Зеленина, Ю. М. и Б. М. Соколовых сказковедение в России сделало значительный шаг к осознанию того факта, что собиратели имеют дело со своеобразной фольклорной диалектологией, т. е. с существованием в разных зонах особых

² Архив Литературного музея. Личный архив Е. Н. Елеонской (далее — ЛАЕ), инвентарный № 212, опись 1, папка 2.

³ С 1881 года по 1913-й Вс. Ф. Миллер оставался бессменным председателем Этнографического отдела этого Общества; с 1901 года — он редактор «Этнографического обозрения» — основного издания ОЛЕАиЭ; с 1911 года — председатель Комиссии по народной словесности при Этнографическом отделе.

локальных сказочных традиций. Начали раздаваться призывы изучать именно местную эволюцию сказки, а не всемирную универсальность сюжета⁴.

Это плодотворное направление поддерживала своими работами и Е. Н. Елеонская. Она одной из первых обратила внимание на специфические черты русских сказок о Бове; заинтересовалась процессом освоения в национальном фольклоре отдельных всемирно известных сюжетов (анализ сказок о Безручке, о мачехе и падчерице); исследовала, какие черты окружающего быта, верований, географических особенностей, диалектов получили отражение в сказочном тексте.

Но кроме того, ею была начата разработка сложной проблемы взаимоотношения разножанровых элементов в структуре сказки. Статьи о роли загадок в сказочном сюжетосложении, о значении заговорных формул в повествовании, о взаимосвязях фольклорных и религиозных элементов в сказке сохранили научную ценность и актуальность до настоящего времени. Живой интерес Е. Н. Елеонской к изучению сказочной формы и стилистики проявился в ее статье «Из иностранной литературы. К вопросу о возникновении и сложении сказки»⁵. Эта работа не включена в настоящее издание, поскольку она скорее представляет собой библиографический обзор, чем самостоятельное исследование. Разделяя общее для того времени мнение о том, что ведущей функцией волшебной сказки является развлекательность, Е. Н. Елеонская вслед за немецкими учеными пыталась охарактеризовать традиционную сказочную стилистику: сжатость изложения; условность в обозначении времени и места действия; отсутствие связующих и мотивирующих указаний; условно- типовые описания внешности героев и пейзажа; схематически обобщенные характеристики героев; обязательные трехразовые повторы, замедляющие ход действия; типичные места; антитеза в развитии сюжета и др.

«Лучшим специалистом в России по сказкам» назвал Д. К. Зеленин Е. Н. Елеонскую в письме к ней от 21 декабря 1915 года⁶. Она написала всего 9 статей по сказочной тематике, но кроме того ею были отрецензированы все наиболее значительные издания сказок (сборники Н. Е. Ончукова, Д. К. Зеленина, братьев Соколовых, М. К. Азадовского), а также работы зарубежных ученых. Не были оставлены без внимания и литературные обработки сказочных сюжетов (статья «Жуковский — переводчик сказок»). Специально для слушательниц Высших женских курсов она разработала пособие по изучению сказок (Материал для занятий в семинарии по народной словесности. Сказка. М., 1912).

⁴ А. М. Смирнов. Современное положение вопроса о русской народной сказке и задачи ее научной разработки. СПб., 1911, с. 2.

⁵ ЭО, 1907, № 1/2, с. 39—59.

⁶ ЛАЕ, инв. № 212, опись 1, папка 10.

Научная и творческая жизнь Е. Н. Елеонской долгие годы была связана с Московским обществом любителей естествознания, антропологии и этнографии. С 1902 года она публиковалась в журнале этого общества («Этнографическое обозрение»), выполняла организационную работу в Этнографическом отделе, помогала Вс. Ф. Миллеру готовить заседания, разрабатывать программы для фольклорных экспедиций и т. п. С 1910 года Е. Н. Елеонская совместно с инициативной группой (Вс. Ф. Миллер, В. А. Гордлевский, В. В. Богданов) занялась подготовкой создания специальной Комиссии для занятий по собиранию, изучению и изданию произведений народной словесности. Организационное заседание вновь созданной Комиссии было проведено 30 октября 1911 года. А до этого в течение года на квартире Елены Николаевны по Гранатному переулку проходили предварительные, так называемые «совещательные», заседания, в ходе которых разрабатывалась программа и структура Комиссии. В дальнейшем в ее работе приняли активное участие многие из московских фольклористов: А. В. Марков, Н. В. Васильев, братья Соколовы, В. Н. Харузина, студенты Московского университета П. Г. Богатырев, Р. О. Якобсон, А. В. Позднеев и др.

На заседаниях Комиссии по народной словесности проводились регулярные отчеты об экспедиционной работе, обсуждались научные доклады, проходили острые дискуссии, принимались решения о подготовке конкретных фольклорных изданий. С первых же месяцев деятельности Комиссии началась работа по созданию Инструкции для собирателей фольклора. Самое деятельное участие в ней приняла Е. Н. Елеонская. В ее архиве сохранились черновики первого варианта, а также экземпляр опубликованной «Программы для собирания произведений народной словесности» (М., 1912), в которой рукой Елены Николаевны внесены исправления и дополнения. Составленная опытными фольклористами-практиками, «Программа» представляет собой подробный вопросник о том, что следует записывать из произведений фольклора, как записывать, от кого, какими сведениями снабжать записи. К февралю 1912 года полный текст ее был обсужден на заседании Комиссии и в этом же году был опубликован и разослан местным обществам любителей фольклора и частным лицам. Активно расходились экземпляры «Программы» на летних курсах подготовки учителей, а вслед за тем в Комиссию начали поступать полезные материалы, собранные по рекомендованному вопроснику. Когда через два года разошлись таким образом все экземпляры «Программы», в Комиссии был поставлен вопрос о ее доработке и переиздании. Представленный в 1916 году на обсуждение новый вариант, по оценке Э. В. Померанцевой, дает яркое представление «о серьезных требованиях, предъявляемых в те годы к подлинно научной собирательской работе»⁷.

⁷ Э. В. Померанцева. Комиссия по народной словесности Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (1911—1926) // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1968, вып. 2, с. 198.

Параллельно с этим шла работа по составлению «Библиографических указателей литературы по народной словесности на русском языке». Члены Комиссии сумели подготовить и издать три выпуска таких указателей (1913, 1914, 1915 гг.). Огромную научную, организационную, издательскую деятельность и работу по описанию архива Этнографического отдела ОЛЕАиЭ с большим энтузиазмом вела вместе с коллегами Е. Н. Елеонская, которая была бессменным секретарем Комиссии. Кроме того, она продолжала читать курс по фольклору на Высших женских курсах, для чего разработала учебное пособие «Материалы для занятий в семинарии по народной словесности» (издано в 1911-м и 1912 гг.).

Интересуясь преимущественно архаическими формами фольклора, Елена Николаевна тем не менее в своей собирательской практике не пропускала возможности фиксировать и современные жанры. В 1910 году она работала в Калужской и Тульской губерниях, записывая материал по обряду «крещения и похорон кукушки». Ее внимание привлекли такие варианты обряда, в которых ритуальные действия были полностью заменены хождением молодежи в рощу с пением частушек (при сохранении термина «крестить кукушку» по отношению к этому массовому гулянию). Собрав таким образом небольшую коллекцию частушек, она опубликовала заметку о них в журнале «Этнографическое обозрение» (1910, № 3/4, с. 92—99). Интерес Е. Н. Елеонской к частушкам был поддержан Вс. Ф. Миллером, который не разделял снобистского отношения к этому виду песенности со стороны некоторых ученых, считавших частушки «извращением» народной поэзии, результатом растлевающего влияния города. В письме к Е. Н. Елеонской Вс. Ф. Миллер одобрил идею издания силами Комиссии сборника частушек с выборкой наиболее характерных текстов из разных регионов, «освещающих разные стороны народной психики нашего времени»⁸. Основной материал для сборника был собран силами слушательниц Высших женских курсов. Вместе с Е. Н. Елеонской над сборником работали В. А. Гордлевский, Н. В. Васильев, Е. А. Рябков, М. С. Абрамов. Накануне выхода «Великорусских частушек» в свет стало известно о внезапной кончине Вс. Ф. Миллера (умершего в Петербурге в 1913 году), и составители посвятили сборник памяти своего учителя и коллеги, первого председателя Комиссии по народной словесности. Сборник вышел в 1914 году и получил самый широкий отклик в научной литературе. Это было фактически первое научное издание текстов столь популярного в начале XX века песенного жанра. Специалисты считают, что именно с него началось серьезное исследование этого типа творчества. В одном из писем, адресованных в 1916 году Елеонской, Д. К. Зеленин обращается к ней с нижайшей просьбой прислать столь необходимый ему в работе «драгоценный сборник частушек», поскольку его собственный экземпляр «зачитал» кто-то из студентов.

⁸ Э. В. Померанцева. Комиссия по народной словесности..., с. 200.

В этот наиболее яркий период творческой жизни, до предела заполненной преподавательской, издательской, экспедиционной, научной работой, Е. Н. Елеонская не прекращала своего участия в издании журнала «Этнографическое обозрение», где она регулярно вела отдел рецензий. С 1902-го по 1917 г. она опубликовала более 50 рецензий, откликаясь на появление в печати работ русских и зарубежных авторов по широкому кругу вопросов.

В конце 1913 года ей был торжественно вручен диплом Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии на звание неперменного члена, а через три года Д. К. Зеленин предложил ей вступить в Русское географическое общество, действительным членом которого она и была избрана 5 января 1917 г.

Начало XX века было одним из самых плодотворных периодов в смысле публикации все новых и новых фольклорных материалов. Кроме многочисленных сказочных сборников продолжали появляться издания, содержащие тексты магических заклинаний и заговоров (работы А. В. Ветухова, Е. Р. Романова, В. Мансикки и др.). Особый интерес у научной общественности (историков, этнографов, филологов, юристов) вызвала серия трудов Н. Я. Новомбергского, в которых были опубликованы архивные материалы о колдовских процессах XVII века. Вслед за этим В. И. Срезневский издал старые рукописи, обнаруженные им в Олонцеком крае, и среди них — уникальное собрание заговоров XVII века. Захваченная общим увлечением архаикой заговорного искусства, Е. Н. Елеонская сначала написала ряд рецензий на работы по этой теме, затем в 1911 году составила развернутую программу «Как записывать заговоры», а в 1912 году вышла ее первая статья о заговорных формулах и народной магии — «Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII ст.». В ней были рассмотрены условия распространения заговорных текстов и социальная среда их бытования. По материалам судебных актов оказалось возможным точно установить способы передачи заговора от одного лица другому: происходила передача по наследству в рамках семьи, при контактах людей в корчме, на ярмарках, в поездках, имели место и взаимные обмены текстами и даже их купля-продажа. Состав носителей заговорной традиции включал лиц самых разных сословных групп. Особенно подробно была рассмотрена Е. Н. Елеонской классификация магических формул, широко используемых во всех сферах жизни человека XVII века. Судя по рукописям, в ходу были заговоры: от врагов, от грома, от грыжи, «от застреления человека», «от звериного съедения», от зубной боли, «от лиха колдунов», «от очной болезни», от пищеварительной стрельбы, от всяких напастей, от разбойников, от скотского падежа, «для любви людей», «для остужения мужа с женой», для приворота женщин, о том, чтобы пчелы велись, для рожениц, для идущих ко властям, свадебные и еще много других.

В дальнейшем Е. Н. Елеонская написала еще две статьи о заговорах и, собрав их вместе, издала в 1917 году единой книгой, названной «К изуче-

нию заговора и колдовства в России». Судя по тому, что на ее обложке значилось «выпуск первый», в планы автора входило продолжение работы. Однако революционные события надолго отодвинули реализацию этих замыслов и непоправимо нарушили весь ритм деловой и научной активности Елены Николаевны. Еще осенью 1917 года она рассчитывала опубликовать в «Этнографическом обозрении» сообщение Р. О. Якобсона о состоявшейся в Баку лекции М. Шагинян об армянских сказках⁹, а уже с конца этого года пришлось приостановить и выход журнала, и преподавательскую деятельность, и заседания Комиссии по народной словесности. В течение пяти трудных лет, кардинально изменивших весь образ жизни Елены Николаевны, ее не покидала надежда на то, что и в новых условиях наука о народном творчестве займет свое достойное место. Только с 1922 года появились первые признаки оживления научной мысли; стали предприниматься попытки московских фольклористов возобновить научно-организационную и издательскую деятельность. На основе Этнографического отдела Румянцевского музея был образован Государственный Центральный музей народоведения, сотрудницей которого довелось стать Е. Н. Елеонской и некоторым из ее коллег по ОЛЕАиЭ.

С середины 20-х гг. появилась возможность продолжить экспедиционную работу, хотя тематику прежних научных интересов Елене Николаевне пришлось сменить: в задачи музея входило изучение материальной крестьянской культуры. В июне 1926 года ей было выдано удостоверение в том, что она командирована в Козельский и Перемышльский уезды Калужской области для работы по изучению истории женского головного убора. В этот же период, по-видимому по собственной инициативе, Е. Н. Елеонская начала записывать сведения по семейным обрядам и поверьям в Московской губернии. Как можно судить по сохранившимся черновикам, с большой степенью подробности был описан ею свадебный обряд в Можайском уезде (сначала по воспоминаниям старых людей, а затем по собственным наблюдениям). Объективность ученого не позволила ей ограничиться фиксацией элементов одной лишь традиционной культуры: обстоятельно описывает собирательница и новые формы обрядности, например праздник «октябрин», заменивший крестины новорожденных. Очень интересны и сохранившиеся в канве этнографических описаний свидетельства очевидца жизни подмосковных деревень, жители которых с трудом осваивали новый миропорядок. Елена Николаевна фиксирует высказывания крестьян о нарушении старых устоев, о первых в селе некрещеных детях, о действиях комсомольцев, не давших исполнить обряд «опахивания», об отношении к Дому отдыха, устроенному в имении князя Гагарина; передает воспоминания о самом князе, в котором крестьяне чувствовали опору и хозяйственную поддержку при стихийных бедствиях, неурожаях, пожа-

⁹ Заметка Р. О. Якобсона и сопроводительное письмо хранятся в архиве Е. Н. Елеонской (ЛАЕ, инв. № 212, опись 1, папка 24).

рах и т. п. Можно предположить, что Е. Н. Елеонская пыталась разузнать и о заговорной традиции и знахарской магии в этом регионе, однако такие материалы до нас не дошли. Часть рукописи, которая публикуется в настоящем сборнике под названием «Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайского уезда», позволяет предположить, что работа готовилась к печати, но так и осталась незавершенной.

Оживление научной мысли в 20-е гг., появление в 1926 году нового журнала «Этнография», попытки возродить деятельность ОЛЕАиЭ способствовали тому, что Е. Н. Елеонская вернулась к замыслам продолжить исследования заговора и колдовства. Давно отложенные ею наброски о вредоносной магии, об обрядах оберега скота и другие вернулись на ее рабочий стол. С прежним энтузиазмом она взялась за доработку трех очерков, которые предполагалось объединить в одной книге. Под названием «Сельскохозяйственная магия» книга была полностью подготовлена к выходу в свет в 1929 году. На обложке отпечатанного корректурного экземпляра книги в последний раз значился гриф Этнографического отдела ОЛЕАиЭ. В связи с запретом Главлита на выход книги в свет набор ее был рассыпан и тираж так и не состоялся.

Год «великого перелома» в колхозном движении (1929) оказался великим переломом и для отечественной этнографии. С 5-го по 11 апреля 1929 года состоялось Совещание этнографов Ленинграда, на котором присутствовал почти весь состав специалистов-этнографов. Задачей Совещания было внедрение марксизма в этнографические исследования и определение места этнографии в советском строительстве. В результате драматических событий, разыгравшихся на заседаниях этого Совещания, были раскритикованы все доклады ведущих специалистов (П. Ф. Преображенского, В. Г. Богораза, С. Ф. Ольденбурга, Б. М. Соколова) и принята резолюция, содержащая следующие решения: «советская этнография не может плодотворно развиваться, абстрагируясь от <...> единственной подлинно-научной методологии — методологии диалектического материализма, методологии марксизма»; «внедрение марксизма в этнографические исследования является насущнейшей задачей, которой должно быть уделено особое внимание всех этнографов». Выдвинув лозунг «от классиков этнологии — к марксизму», Совещание наметило генеральную линию развития советской этнографии¹⁰. В заключительном слове председательствующий сообщил, что «отныне решения Совещания являются обязательными для каждого этнографа, желающего активно содействовать социалистическому строительству»¹¹.

С 1929 года была полностью прекращена деятельность ОЛЕАиЭ, осталась неосуществленной идея организации нового журнала «Земля и лю-

¹⁰ Хроника Совещания этнографов Ленинграда // Этнография, 1929, № 2, с. 110—144.

¹¹ Там же, с. 114.

ди», надолго законсервирована вся тематика, связанная с изучением магии, обрядов, гаданий, суеверных представлений и всей традиционной духовной культуры русского крестьянства. Дальнейшие события показали, что Совещание 1929 года было лишь первой пробой сил в деле насаждения марксизма в этнографии. С 1931 года журнал «Этнография» стал выходить под названием «Советская этнография», на обложке 1-го номера было заявлено, что журнал «борется за перестройку этнографических исследований в интересах дела культурной революции», «ведет жестокий обстрел всех враждебных марксизму течений в этнографии», «дает решительный бой буржуазной и клерикальной этнологии».

В этом же номере был дан образец «жесточкого обстрела» тематики, связанной с коддовством и магией. О монографии Н. В. Никольского «Народная медицина у чувашей» (Чебоксары, 1929) было сказано, что эта вреднейшая книга, превозносящая деревенские суеверия, знахарство и повитушество, ничем не отличается от дореволюционной этнографической литературы, созданной «агентами царизма», «лакеями буржуазии и дворянства», большинство из которых «выходцы из поповской и кулацкой среды»¹².

В контексте этих событий становится очевидной обреченность подготовленной Е. Н. Елеонской книги «Сельскохозяйственная магия» и рукописи «Записки обычаев и обрядов Московской губ.», как и всего направления ее прежних научных занятий. Для Елены Николаевны осталась лишь сфера служебных обязанностей сотрудницы Музея народоведения, где она занималась этнографией народов Сибири и Дальнего Востока. В ее задачи входила подготовка к печати научно-популярных брошюр об одежде, жилище, занятиях коряков, алеутов, чукчей и других народностей. Занимаясь комплектацией фондов Музея и организацией выставок, Елеонская старалась уделять внимание предметам культа, шаманской одежде, народным игрушкам и всем деталям, так или иначе близким к духовной культурой.

Новые надежды и связанный с ними прилив сил испытала Елена Николаевна в период 1923—1934 гг., когда ей представился случай подключиться к разработке темы о традиционной детской игрушке. В сентябре 1932 года к ней обратился Научно-экспериментальный институт по игрушке г. Загорска с официальным письмом, в котором просил ее помочь профессиональными консультациями этнографического профиля в деле создания образцов игрушек на тему «народности СССР». Сам Институт был организован как центр идеологического контроля за качеством детских игрушек, производство которых до 30-х гг., как считала новая власть, было пущено на самотек. В задачи Загорского института входило создание «подлинно советской игрушки» как средства коммунистического

¹² Советская этнография, 1931, № 1/2, с. 59–60.

воспитания детей. Однако в планы Института удалось включить и издание материалов по истории традиционной игрушки народов СССР. К его подготовке были подключены сотрудники Музея народоведения и издательство «Academia».

С июня 1933 года под руководством Е. Н. Елеонской начали производиться съемки игрушек, находящихся в фондах Музея народоведения. Деловая и личная переписка Елены Николаевны за этот год состоит в основном из писем участникам сборника, в них обсуждается состав авторов, художников, вопросы об отборе иллюстраций, о сроках сдачи рукописи, о формах оплаты. К подготовке этих материалов Е. Н. Елеонская подошла со всей ответственностью ученого, с жадностью набросившегося на профессиональное дело. Она разработала программу для сбора сведений и для описания игрушек, образец индивидуальной карточки к игрушке, схему статей, проект предисловия к сборнику, рекомендации по отбору иллюстраций. Многие из этих документов сохранились в ее личном архиве¹³. Например, программа для сбора сведений об игрушках включала пункты о географических зонах распространения типов игрушек, об общих этнографических характеристиках той или иной местности, об особенностях материальной культуры, промыслов, семейного и общественного быта, о положении ребенка в семье, о комплексе детских подвижных игр, о национальной специфике игрушки, о ее связи с культом, обрядами, праздничными церемониями и т. п. Индивидуальная карточка игрушки состояла из 30 вопросов, разделенных на три раздела: общие, педолого-педагогические и этнографические сведения.

По наброскам незавершенного черновика предисловия можно судить о том, что готовилось уникальное издание, которое было «первою попыткой дать сведения о тех игрушках, которые до настоящего времени имеются в руках детей народов СССР». Материалом для него послужили коллекции музеев Москвы, Ленинграда и других городов, а также личные наблюдения собирателей. Кроме того, «все, что можно было извлечь из имеющейся до сих пор литературы об игрушке народов СССР, нашло себе место в предполагаемых статьях»¹⁴. Отмечалось, что большая часть материалов собрана лишь в самые последние годы, а описана и воспроизведена в русских фотографиях впервые.

Легко догадаться, что до публикации этого интересно задуманного сборника дело так и не дошло. После предварительного ознакомления с ходом работы представители Загорского института игрушки сочли, что подготовку издания следует прекратить. Редакционный сектор издательства «Academia» вынужден был направить в Музей народоведения письмо

¹³ ЛАЕ, инв. № 212, опись 4, отдельная папка «Материалы по сборнику „Детская игрушка народов СССР“».

¹⁴ Там же.

следующего содержания: «Т. Аркину, Елеонской, Оршанскому. Уважаемые товарищи! Настоящим ставим Вас в известность, что, согласно решению директивных органов, сборник «Игрушка народов СССР» на ближайшие годы с плана нашего издательства снят. 25 августа 1934 г.»¹⁵. По-видимому, этнографический подход к изучению игрушки не оправдал ожиданий заказчиков, а главное — не смог обеспечить надлежащей критики старых образцов буржуазных игрушек, «которые тянули назад к погибшему капиталистическому прошлому»¹⁶.

Похоже, что работа над этим несостоявшимся сборником была для Е. Н. Елеонской последней попыткой найти свое место в научных исследованиях советского периода. Отдельные краткие заметки публиковались еще ею в 1938—1939 г. в журнале «Игрушка», но это были лишь немногословные сообщения об организации самодеятельного кукольного театра в школе или практические советы об изготовлении игрушек. В последующие 12 лет жизни из-под пера Е. Н. Елеонской не вышло ни одной научной работы.

В трудный военный 1943 год выпало Елене Николаевне скромно отметить свое 70-летие. Глубоко растрогала ее единственная заметка в печати, откликнувшаяся на это событие: некогда работавшая вместе с ней над сборником об игрушке Евгения Рейнгольдовна Бинкевич сумела опубликовать краткую информацию о жизни и научной деятельности «старейшего русского этнографа-фольклориста»¹⁷.

С особой бережностью хранила Елена Николаевна у себя письмо, содержащее теплое и искреннее поздравление одного из ее друзей, В. Ф. Рисичи, который писал: «Сердечно приветствую Вас с исполнявшейся юбилейной датой Вашей жизни, а следовательно, и Вашей научной деятельности. Окидывая взором прошлое, не могу не признать, что Вы, дорогая Елена Николаевна, всегда занимали и продолжаете занимать в науке о фольклоре свое самостоятельное видное место и всегда имели Вы свое собственное оригинальное научное лицо. Со всей Вашей скромностью Вы сумели сочетать решимость научного почину. Припоминаю и Ваш ранний интерес к сказке, и Ваш рано появившийся обширный сборник частушек, и Ваши работы о заговорах.

Широкий интерес к иностранной научной литературе по этнографии и фольклору не привел Вас к увлечению западноевропейскими теориями, но способствовал тому, что Ваша оригинальность в поисках путей русской фольклористики и этнографии стала еще более глубокой, еще более самостоятельной.

¹⁵ ЛАЕ, инв. № 212, опись 1, папка 4.

¹⁶ Игрушка Горьковского края: К I-й Горьковской конференции кустарей-игрушечников. Загорск, Всесоюзный НИИ игрушки, 1933, с. 4.

¹⁷ Советская этнография. Сборник статей. М.: Л., 1947, т. 6/7, с. 102.

Отрадно было слышать, что друзья, ученики и ученицы Ваши сумели откликнуться живым и теплым чувством на то научное и нравственное добро, какое Вы сделали для них.

Разрешите и мне как Вашему старинному другу и почитателю с глубоким почтением поцеловать Вашу руку и пожелать Вам долгих лет бодрости и здоровья на благо родной науки»¹⁸.

* * *

Таким непростым оказался путь Е. Н. Елеонской в науке. Он распался на два этапа: годы активной научной жизни и увлеченной работы — и драматический период нереализованных творческих возможностей, неосуществленных замыслов, а затем полного отхода от науки. Если бы удалось реконструировать историю несостоявшейся фольклористики периода 30—50-х гг., то пришлось бы вспомнить судьбы многих ученых — современников Елены Николаевны.

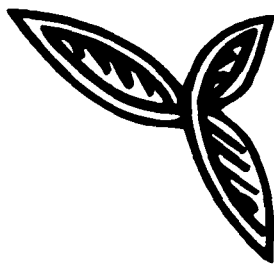
Хотелось бы надеяться, что выход в свет первого собрания всех основных трудов Е. Н. Елеонской, в том числе и неопубликованных, не только оживит интерес к ее исследованиям, но и послужит базой для новых разработок таких увлекательных тем, как заговор, колдовство и народная магия. Прерванная с конца 20-х гг. традиция их изучения не восстановлена в полной мере в фольклорно-этнографической науке до настоящего времени. Труды наших предшественников в этой области могут служить надежной основой и образцом того комплексного историко-филологического подхода к фольклорным исследованиям, который так продуктивно применялся в начале XX века.



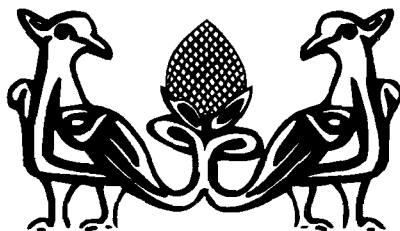
¹⁸ ЛАЕ, инв. № 212, опись 1, папка 21.



Раздел I



Архаические верования в русской сказке





Отголоски древних верований в сказке

Рассматривая русские народные сказки, мы встречаем в них следы общечеловеческих воззрений и верований, идущих из глубокой древности. В одних сказках эти воззрения и верования едва заметны, в других выступают яснее, в некоторых, наконец, служат главной темой [Афанасьев 1897, 2, № 159]. В сказках третьего типа бытовые реальные черты почти отсутствуют; развитие же бытовой стороны сказки ведет обыкновенно к тому, что главная сказочная тема, заключающая в себе древнее верование, сводится на степень крупной или даже незначительной подробности. Варианты таких сказок дают некоторую возможность восстановить древнее народное воззрение, вытесненное постепенно нарастающими бытовыми чертами, сплетение которых в иных случаях создает совершенно новые темы.

Между древними общечеловеческими верованиями очень значительное место занимает вера в живительную, очистительную, предохраняющую

(от болезни, действия злого духа) силу воды¹). Еще не связывая воду с каким-либо божеством, человек на первых ступенях своего развития уже наделял ее могучею жизнью и верил в воздействие этой, неясной его пониманию, жизни на свою собственную и, вследствие этого, оберегал и чтит водные источники, водохранилища. Развившиеся религиозные воззрения олицетворили воду в известных божествах и ввели в религиозный культ воду как необходимое очистительное средство, сделали из нее символ (*Ich bringe den Göttern des Himmels Wasser dar. Wie ich für euch eure Reinigung vollbringe, so reiniget mich*² [Jastrow 1905, S. 303]), вложили в имена водных божеств первоначальное воззрение на воду. (Кельтское *Neithe* — смысл 'омывать, очищать водой' — *Hazlitt.*)

Верование в магическую силу воды, без всякой связи с каким-либо божеством, занимает видное место между сказочными темами мировой сказочной литературы. Вода в сказках этой категории является или как цель, к которой направляется деятельность героя, или как средство к достижению цели, или, наконец, как решающее обстоятельство (*живая вода, springendes Wasser, nenačeta voda*³ — и цель и подробность сказок). Тема, основанная на веровании в магическую силу воды, разработана в сказках различно, и каждая разработка представляет сама по себе отдельную сказочную тему, представленную во многих вариантах. К одной из таких разработок мы теперь и обратимся; проследим по ней те изменения, которые претерпела сказочная традиция, и тот путь, которым прошла данная сказка и которым в огромном большинстве шли и идут до сих пор сказки всего мира.

Существует русская сказка под заглавием «Безручка», она же «Косоручка» [Худяков 1860, № 22; Афанасьев 1897, 2, № 158 и ее вар.]. Параллели ей известны в немецкой литературе: «Das Mädchen ohne Hände» [Grimm 1864, 1, № 31], в песнях южных славян [Бессонов 1861, 3, № 169–170, с. 700–717] и др. Ядро этой сказки — исцеление отсеченных рук водою. Древнее верование в магическую силу воды создало эту сказку, фантазия пересказчиков различно располагала план ее, различно развивала ее, различно разрешала. Развитие повествования иногда оставляло в стороне первоначальную, исходную точку, но не отрешалось от нее, и вода во всех вариантах играет свою знаменательную роль. В немецкой сказке вода с ее магической силой выдвинута на первый план,

¹ «Bannende Kraft wohnt im Wasser» (Ovid., Festkalender¹ [Trede 1901]). <При отсылках к примечаниям автора используется арабская цифра со скобкой, при отсылках к издательским комментариям — арабская цифра без скобки. — *Ред.*>

подчеркнуто ее очистительное значение, и ее могущество противопоставлено силе злого начала. Злой дух ищет погубить добродетельную девушку, завладеть ей, она умывается водою — злой дух не может приблизиться [Jastrow 1905, S. 319–320]²⁾; по внушению злого духа ей отрезают язык и руки, девушка нагибается к воде, и отрубленные члены приплывают по воде и прирастают к своим местам [Grimm 1856, S. 57–59]. В русских сказках нет злого духа и вода изображается как целительное только средство. «„Тачи вадú, — говорит девушке с обрубленными руками встретившийся старичок, — дасьць Бог руки“. Як яна адтачила, даў Бог руки» [Афанасьев 1897, 2, № 158, с. 185]. «Поди, вон стоят два колодезя, — говорит безрукой девушке встретившийся прохожий, — окуни в колодезь отрубленные руки... окунула, ей Бог дал руки...» В приведенных сказках древняя завязка еще сохранилась в очень определенном виде, хотя уже представляет собой подробность, а не главную тему. В других сказках того же источника план повествования построен иначе, но вода, хотя уже косвенно, все-таки проявляет свою магическую силу. В болгарской песне (разновидность разбираемой сказки) невинно убиваемая плачет, и из ее слез вытекает целебный источник, который иссякает при приближении убийц и таким образом обличает их. В сербской песне женщина, виновная в убийстве невинной, в мучениях совести просит привязать себя к конскому хвосту и разметать ее; на месте мертвого тела проваливается озеро, и на воде всплывает колыбель с убитым ребенком, у горла которого видна рука действительного убийцы. И в этом случае вода связана с каким-то таинственным процессом обличения виновного³⁾. Интересно отметить в разбираемой сказке, что вода ни в одном из вариантов не соединяется с каким-либо сверхъестественным существом, она сама в себе хранит могущество, и лишь позднейшие пересказы христианского мира прибавили «Бог дал руки» и встретившегося прохожего назвали «Николай-угодником», но это отражение христианского мировоззрения не изменило в существе следов далекого верования: «по милости Божией» исцеления в сказке свершаются при колодезе, ручье, реке.

Древнейшая тема — чудодейственная сила воды, являющаяся людям к их благу, — нужно предполагать, была помещена в известную жизненную рамку; какова она была в своем первоначальном виде, трудно судить, но,

2) Спасая себя от злого духа, произносили заклинание: «Ich habe meine Hande gewaschen... mit hellen Quellwasser...»⁴⁾.

3) След в языке от древнего воззрения: «Вывести на чистую (свежую) воду».

руководясь существующими сказками данной категории, можно отметить то обстоятельство, что к верованию в могущество воды присоединилось убеждение, что это могущество направляется на поддержку добра. Этим предположением должно быть объяснено построение разбираемой сказки (ее параллелей и вариантов), обусловившее ее дальнейшее течение и развитие. Схема этой сказки такова: невинную, добродетельную девушку, по наущению злого духа, злых людей, лишают членов тела, жизни; и высшая сила, существующая в мире, стоящая выше человека, является на помощь угнетаемой. Сила эта в воде (первоначально), в милости Божией (потом). Схема эта в своем развитии создала целый цикл сказок о преследуемой девушке, в которых уже подробно и главным образом изображаются преследования и страдания невинной, наконец счастливое завершение горестной жизни, причем вода, как решающая подробность, часто и выпускается или заменяется совершенно неожиданно чем-либо другим, например пеллом конских хвостов (сербская сказка). Тема о преследуемой девушке очень крепко держится в сказочной мировой литературе благодаря игре контрастов, созданной человеческой фантазией. Сказка открывается изображением взаимной, глубокой привязанности сестры и брата, которая под влиянием наветов злых людей у брата переходит в жестокость: он отрубает сестре руки⁴⁾. Изуродованная, брошенная, погибающая девушка нечаянно встречается с сыном короля, вельможи, богатого купца, приобретает его любовь и становится его женой, счастливой, богатой, матерью чудесного дитяти. Сказка любит повторения и опять низводит счастливую женщину в бездну отчаяния и печали: мужа, бывшего в отсутствии, ложно извещают о рождении чудища, ложно передают его ответ и опять героиню с ребенком изгоняют куда-то, где она страдает, пока чудесным образом не исцеляется от своего уродства; встреча с мужем и возобновление счастливой жизни заключает сказку. Построенная по изложенному плану сказка составляет принадлежность сказочной литературы многих народов, причем роль брата отдается то отцу, то маме и второстепенные подробности разнятся.

Эстетическое достоинство разбираемой сказки в связи с моральным оттенком, ее отличающим, обусловили путь ее дальнейшего развития. Христианское мировоззрение, изменяя в сказке известные черты, оставило нетронутым нравственный элемент, включенный в сказку; благодаря этому элементу народная сказка явилась пригодной формой для передачи ре-

4) Изложение по русским сказкам, см.: [Афанасьев 1897, 2, № 158, с. 185].

лигиозно-нравственной тенденции и вследствие этого вошла в христианскую учительную литературу. Искреннее религиозное чувство не могло оскорбиться тем, что чудо уважаемого святого пересказывалось в привычной форме сказки; значение имела не эта форма, а те идеи, мысли, воззрения, которые вкладывались в уже известную, старую рамку.

Сказка, героиней которой является невинная, угнетаемая и в конце концов, благодаря своей добродетели, восторжествовавшая над несчастьями девушка, — эта сказка сделалась христианской повестью о чуде, свершенном Пр. Богородицей. Между многочисленными рассказами о чудесах Богородицы находится повесть «О исцелении рук царицы Галлов», помещенная в сербском сборнике «Чудеса Пр. Богородицы» 1808 г. Чудеса эти «преведенные с Греческого» [Ракић 1808; Ракић 1837], в большинстве встречаются и в других русских сборниках, чудо же над царицей Галлов в последних (напр. Голятовского [Голятовский 1850])⁵ не помещено, и неизвестно, из какого именно греческого сборника взято это чудо, повесть о котором совпадает с народной сказкой. В повести злая мачеха завидует красивой падчерице и в отсутствие мужа приказывает одному придворному завести девушку в лес и, убив, принести ей отрубленные руки падчерицы. Придворный, сжалившись над девушкой, обрубаёт ей руки, но не убивает ее. Истекающая кровью девушка молится Пр. Богородице, которая и посылает ей помощь в лице сына вельможи, который точно так же, как и в сказке, берет ее себе в жены. Молодую женщину постигает опять злосчастье от козней той же мачехи, которая клеветой добивается изгнания молодой женщины с рожденными ею детьми из дому в пустыню. Несмотря на свои несчастья, молодая женщина не теряет веры в милосердие Божией Матери и усердно молится ей. Божья Матерь является во сне несчастной, утешает ее и возвращает ей отрубленные руки.

Затем (как и по сказке) следует встреча с мужем и счастливая жизнь; мачеху сжигают, а в честь Пр. Богородицы исцеленная женщина, ее отец и муж создают церковь и устанавливают праздник в честь Богородицы и в память чудесного исцеления. По смерти царя муж исцеленной занимает галльский престол, и молодая царица непрестанно творит милостыню, повторая: «Ове руке нису мое, но небесныя Царицы... И ние лело да се леле у благодаяню рабов незыних, Сва блага коя ужикам нису моя, но дар всеблагот Бога, и потребно е да разделюем требующым»⁶. Народная сказка, перейдя в христианскую повесть, получила некоторую внешнюю отделку под рукою благочестивого книжника, вставившего молитвенные монологи благочестивой героини и несколько диалогов, что удлинит

сказку, ее простое и быстрое в развитии действие, и придало ей религиозный колорит, не нарушая ни в чем сказочной схемы.

Вставленные молитвенные речи героини имеют целью охарактеризовать ее, выставить как пример истинно благочестивой девицы и, таким образом, мотивировать милосердие Пр. Богородицы, выразившееся в чудесном спасении и исцелении⁵⁾. Характеристики героини в сказке нет, так как сказка центр тяжести полагает не в определении фигур действующих, а в самом действии, которое и определяет действующих лиц сказки. В этом пункте и лежит отличие сказки от повествования о чуде. Бедность в подробностях, стремление к конечной цели через непрестанное действие, краткая простота рассказа — характерные черты сказок. Растянутость действия, речи лиц, для выяснения их нравственного облика, усложнение пересказа — особенность повествований религиозно-нравственного характера, которые, войдя в сказку, лишают ее непосредственности. Лишенная своей безыскусственности, растянутая, перешедшая в религиозно-нравственное поучение, сказка, однако, осталась той же народной сказкой, но уже совершенно утратила ту подробность, которая давала право отнести эту сказку к очень отдаленному времени, — подробность о целительной воде.

Исчезновение этой подробности шло постепенно, как свидетельствуют варианты сказок, а религиозно-нравственная переработка, поставив на место силы природы, могущество Богоматери, окончательно уничтожила след древнего воззрения. Какая же ассоциация идей или представлений заставила приурочить сказку о преследуемой девице к повествованиям о чудесах Богоматери, почему исцеление обрубленных рук водою приняло форму исцеления милосердием Пр. Богородицы, а не другого святого, несмотря на то что в народной сказке упоминается Никола-угодник, святой старичок? За неимением материала, который мог бы показать постепенный переход народной сказки в религиозно-нравственное повествование, трудно определить тот внутренний процесс творчества, который данную сказку нашел подходящей формой для повествования о милосердии Богородицы, но все-таки нельзя не предположить, что совершенно исчезнувшее в дальнейших пересказах сказки древнее верование в воду имело влияние на помещение повествования о чуде Пр. Богородицы в рамку именно этой сказки. В длинном ряде чудес Пр. Девы не раз упоминается о таких чудесах, которые совершались через воду или над водою; кроме того, в первые века христианства Божией Матери посвящали источники,

5) «Любящий Мя и прибегающий покрову Моему не лишится всякого блага» [Сиповский 1905] 7.

которые, если забывались, напоминали о себе как святом месте каким-нибудь чудом. Известна повесть о Живоносном источнике вблизи Константинополя, издревле посвященном Божией Матери, потом забытом и случайно открытом Львом Маркеллом. Лев Маркелл, еще будучи офицером, бродил в окрестностях Константинополя и увидел бедняка-слепца, просившего пить. Лев Маркелл пошел искать ручья и внезапно услышал в кипарисовой роще обращенные к нему слова: «...войди... в рощу... возьми воды и тины, которую и положи на глаза слепцу. Кто я — давняя обитательница этого места, узнаешь после». Лев Маркелл исполнил сказанное; слепой прозрел, а Лев Маркелл понял, что с ним говорила Пр. Богородица, в честь которой он, став императором, и воздвиг храм над источником в роще, где от воды свершались многие чудеса не только над христианами, но и над турками. Источник назван Живоносный⁶⁾.

Не перечисляя многочисленных чудес, из которых видна связь Божией Матери с водой, достаточно указать на фразу акафиста Пр. Богородице «Радуйся, прозрачный источник животворной воды», чтобы убедиться в стремлении христиан символически связать понятие о чистоте Пр. Девы с чистою влагою светлых источников. Символические сочетания шли рядом с конкретными представлениями: на месте найденной иконы Божией Матери появлялся источник (Знамение Курской Коренной)⁸⁾, икона приплывала по воде (Иверская)⁹⁾, из-под храма, где была икона Божией Матери, вытекал целебный источник (Калужская)¹⁰⁾. Это с первых веков христианства появившееся стремление отдать воду под покровительство Божией Матери и выразившееся как в эпитетах Пр. Богородицы (источник воды живой), так и в повествованиях о Ее чудесах — это стремление и приурочило народную сказку, основой которой было верование в силу воды, к повествованиям о чудесах именно Пр. Богородицы, а не других святых. Кроме того, и другая сказочная подробность — обрубленные руки — нашла себе совпадение с чудом Пр. Богородицы над Иоанном Дамаскиным, которому Она чудесно вернула отсеченную правую руку¹¹⁾. Эти внутренние и внешние совпадения, можно предположить, и были причиной возведения народной сказки в ряд повествований о чудесах Пр. Богородицы. С переходом сказки в христианскую учительную литературу путь ее не окончился. С нею приходится встретиться еще раз в произведениях литературных нового типа. Конец XVII в. был началом новой

⁶⁾ Повесть<ование> Никифора Каллиста. Сборники чуд<ес> Пр. Богородицы: «О Живоносном> источнике» [Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы 1870, с. 256—258].

литературной эпохи. Переводная повесть проникла в Россию и приобрела сторонников читателей; она же послужила основанием русского романа, толкнула русское творчество на первую попытку самостоятельного создания светской повести. Между повестями русского сочинения (не перевод<ных>) есть повесть о Царевне Персике [Сиповский 1905, с. 254–267], которая, судя по некоторым выражениям (кареты, министры, персона и др.) и бытовым подробностям (юный королевич, по обучении в иностранных государствах, держит экзамен при царском дворе), может быть отнесена к Петровской эпохе. Повесть эта носит заглавие «Чудо Пр. Богородицы о царевне Персике, дочери царя Михаила Болгарского» и при ближайшем знакомстве оказывается пересказом чуда над царицей Галлов или, иначе сказать, народной сказкою «Безручка». Автор повести имел под рукою, очевидно, религиозно-нравственное повествование, тона которого и придерживался, составляя свою повесть. В сравнении с чудом над царицей Галлов, повесть о царевне Персике представляет собою произведение, разукрашенное риторическими оборотами, наполненное длинными монологами и диалогами, очень трогательными и изысканными. Характеристика героини сделана очень подробно: она изображается не только благочестивою и кроткою, но и образованною и поражающей своим красноречием: «Девица бо сущи остроумна изучися всякого любомудрия...» [Сиповский 1905, с. 261], «...она пришедши пред краля, нача его премудрыми словесы поздравляти... нача поздравляти всякими премудрыми витийскими украшенными словесы...» [там же, с. 267]. В этой характеристике нельзя не отметить влияния традиционной характеристики св. жен в религиозно-учительной литературе (характеристики св. влм. Екатерины, св. Ефросинии Суздальской)¹². Судьба героини этой повести та же, что и в народной сказке: без рук, изгнанная, она встречается с королевичем, пленяет его своей красотой, становится его женой, страдает от козней мачехи и, наконец, за свое долготерпенье через молитвы к Пр. Богородице исцеляется и становится счастливой царицей. Составитель повести заканчивает ее не согласно с религиозно-нравственным повествованием, а придерживаясь обычного сказочного заключения: «Тогда царь... вскоре повел ю (мачеху. — Е. Е.) и со слугою ея привязати ко ошибку¹³ конскому и по стогнам града влачити их» [там же, с. 267].

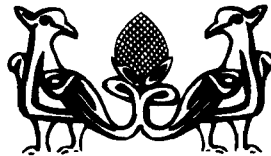
Сказочная тема⁷⁾ в данном случае остается нетронутой и новое литературное течение проявляет себя в повести о царевне Персике в еще очень

7) Сказочная тема о преследуемой девице.

неумелом старании изобразить психологические тонкости: душевное состояние увлекшегося юноши, ревнивой женщины, невинно угнетаемой. Развивая тему о преследуемой девушке религиозно-нравственное повествование и из него образованная повесть уже не упоминают о целительной воде и не пользуются теми родственными отношениями, которые отмечены в большинстве сказок. В сказках главными лицами являются брат и сестра, в следующих же литературных формах — мачеха и падчерица. Второе соединение должно быть сочтено более шаблонным, лишенным индивидуальности, между тем как отношения брата и сестры, о которых говорит сказка, — черта оригинальная, хранящая отпечаток действительных житейских прав брата над сестрой — след далекой эпохи.

Такую же судьбу, как и русская сказка, имела и ее параллель в Западной Европе. Пройдя религиозно-учительное повествование, она стала повестью, в которой светский элемент занял более места, нежели религиозный. «*Novella della figlia del re di Dacia*» (изд. Ал. Веселовского) [Novella 1866] и «*Rappresentazione di Santa Uliva*» (Al. d'Ancona) [Ancona 1863] — две разновидности той сказки, которая в русской литературе названа «Безручкой», а в немецкой «*Mädchen ohne Hände*». Итальянские *Rappresentazioni* и *Novella* воспользовались темой о преследуемой невинной девушке, причем весьма осложнили ее различными комбинациями вновь введенных подробностей. Знаменательная подробность о целительной воде отсутствует, замененная, как и в русских чуде и повести, могуществом Пр. Богородицы; кроме того, в итальянских повестях выставляется иная причина отрубления руки, которая помещена также и в сказку *Pentamerone* [Basile 1788, № 22]¹⁴. Эта причина — противоестественное чувство брата (в сказке), отца (в повестях) к сестре, дочери, побуждающее их искать брака с героиней, которая противится и за это терпит жестокое истязание — лишается рук, руки. Эти видоизменения в западной параллели нашей сказки, однако, не нарушали цельности той нравственной идеи, которую издавна вложило в сказку народное творчество и которая вывела эту сказку на новый для нее путь: добродетель после тяжелых испытаний получила награду... «*Per la sua buona fede, la mano ch'ella avea lasciato a casa del padre suo, e accomandatata alla reina di paradiso, ella se la trovò come mai, piu bella e migliore*». «*Novella della figlia del re di Dacia*» заканчивается уверением в истинности переданного: «*Questa è una storia tratta delle antiche storie di Roma, esi conta di verità e fue vero...*»¹⁵. Указание на древние повести Рима, так же как указание на какие-то греческие книги сербского сборника, заставляет думать, что общая традиция русской и западной повестей идет издалека и что введе-

ние народной сказки в христианскую учительную литературу должно быть отнесено к очень ранней христианской эпохе. За отсутствием как «*antiche storie di Roma*», так и греческих книг, на которые ссылаются религиозно-нравоучительные повествования, пока нельзя решить, где произошло введение сказки в новый литературный тип — на Востоке, или на Западе, или же этот процесс свершился независимо там и здесь, но необходимо отметить, что русская сказка в своих новых фазах оставалась более неизменной, нежели западная; пользовавшиеся ей русские книжники вносили в нее менее искусственности, нежели западные. В заключение нужно сказать, что из двух основных черт сказки — древнего пантеистического верования и нравственного воззрения — последнее переживает первое в тех изменениях, которые приходится испытывать сказке на ее разнообразных и долгих путях, и в нем, главным образом, лежит залог жизнеспособности и живучести сказочной традиции.





О пережитках первобытной культуры в сказках

Сказка до сих пор живет деятельною жизнью, она продолжает рассказываться, отражая в себе черты разной среды и разных эпох, она приноровляется ко времени и лицам, порою сохраняя старую тему, она является в обновленной форме и служит выражением настроения, воззрения данного момента.

Черты различных эпох, отразившись в сказке, сохраняются в большинстве случаев довольно прочно и если благодаря многим пересказам, и утрачивают рельефность и яркость, тем не менее иногда могут служить показателем тех путей, которые совершила сказка за время своего существования, и тех воззрений, под которыми она сложилась.

Рассмотрим некоторые, ставшие неотъемлемыми от сказки, черты, которые, в отличие от бытовых, могут быть названы иррациональными, фантастическими, и попробуем, определив их происхождение, выяснить их появление в сказке.

Основную черту сказок является убеждение в необыкновенной близости, неразрывности человека с природой. Неодушевленные предметы, звери, человек — это как будто бы существа одного типа. Между ними возможны дружба, вражда, взаимные услуги, беседы.

На отношениях человека к животным или неодушевленным предметам построено множество сказок, причем первенствующее место в некоторых случаях не принадлежит человеку: завязка, ход действия и развязка обусловлены присутствием и действием животных. Примером может служить сказка «Звериное молоко» [Афанасьев 1897, 2, № 118–119 (и приведенные параллели); Романов 1887, № 1–9] с ее многочисленными вариантами, пользующаяся широкою распространенностью и большою устойчивостью основной темы. Устойчивость и распространенность сказки главным образом должны быть отнесены на счет обычной сказочной морали (невинно преследуемый спасается, преследователь гибнет), но интерес для нас в этой сказке лежит именно в изображении отношений животных к человеку. Действию зверей отведено здесь главное место: они помогают герою сказки против его противника (змея, дракона, чудо-Юды, разбойника, плута и т. д.) и способствуют гибели последнего. Действуют они добровольно и сознательно, отличаясь даже более тонким чутьем и наблюдательностью, нежели человек.

Выведенные здесь дикие звери — лисица, волк, лев. Из домашних животных сказка наиболее близким к человеку ставит коня, которому приписывает сознательную заботливость о хозяине, подчеркивает глубокую внутреннюю связь между ними. Сказки всех народов земного шара особым могуществом наделили змея, и это животное сделалось необходимою принадлежностью сказок с драматического завязкою. Сказка в своих долгих странствованиях постоянно изменяла змея, выводила его под разными именами и видами, но постоянно выставляла его сильным, устрашающим животным. Таким образом, дикие и домашние животные приближены сказкою к человеку настолько, что граница между их жизнями стирается, они живут и действуют сообща, в одном круге явлений, они понимают друг друга, дружат и враждуют, иногда имеют одни и те же стремления, одинаковые печали и радости. Мало этого, люди и животные могут вступать в более тесное общение: девушка может выходить замуж за ворона, орла, змея, медведя [Афанасьев 1897, 1, № 49, 67–69, 81, 94], человек может иметь матерью лошадь, корову [там же, № 76; Добровольский 1891, № 6, с. 410; Романов 1887, № 7], отцом — медведя [Афанасьев 1897, 1, № 81]; жизнь животного и человека, наконец, сливается — является существо наполовину зверь, наполовину человек. И сказка, сливая существования людей и животных, уничто-

жая между ними границу, подчеркивает их однородность и оставляет зачастую превосходство на стороне животного; за последним — физическая сила, а иногда и сообразительность. Для сказки зверь — это личность, живущая однородно с людьми жизнью.

Не только животные, по сказке, но и неодушевленные предметы имеют свою жизнь, они проникнуты жизнью, и эта их жизнь так близка опять-таки к жизни людей, что они могут вмешиваться в действия человека, нанося ему вред или служа ему на пользу: веник открывает медведю местопребывание Ивана-царевича [Афанасьев 1897, 2, № 118], клубок указывает дорогу герою [Афанасьев 1897, 1, № 71а, б, с], березка приходит на помощь девушке [там же, № 58]. У неодушевленных предметов есть сознание, они требуют от человека к себе внимания и доброго отношения [там же, № 58].

Между предметами и человеком также существует внутренняя сильная связь, и их жизни могут слиться или одна смениться другою. В общем, жизненное начало, по сказке, проникает всю природу, оно одно для всего существующего в природе. Оно в дереве, оно же и в сорванной ветке, в коне и в волосе его хвоста, в рыбе и в ее плавнике. Жизненное начало — душа — есть принадлежность малейшей части природы. Оно свободно может перемещаться из одной части предмета в другой предмет, из целого организма переходит в его отделенную часть. Отрубленный палец остается живым и продолжает свое существование в виде мальчика [Афанасьев 1897, 2, № 168]. В некоторых частях тела заключается такая полнота жизни, что через них жизненность передается мертвому. Убитая оживает, когда в нее вкладывают вырезанное сердце [Афанасьев 1897, 1, № 70]. Вода настолько проникнута жизненностью, что сообщает ее другим предметам своим лишь прикосновением (обрызгивание живою водою). Целый организм и его части проникнуты общей жизнью, даже после отделения частей от целого они хранят в себе эту общую жизнь, связь с целым в них не уничтожается, вследствие чего вырезанные из спины ремни, отрезанные пальцы на руках и ногах быстро прирастают к своим местам [там же, № 81 а, 106], выпнутые глаза, вставленные в орбиты, опять прекрасно видят [там же, № 70 и др.; Hahn 1864, № 28], отрубленные руки прирастают [Афанасьев 1897, 2, № 158]. Если связь целого с частями уже уничтожилась, достаточно содействия полного жизни предмета, и связь эта возобновляется — обливают живой водой, прикладывают ветки известного растения.

Иногда жизненное начало так прочно держится в живом существе, что даже после его смерти задерживается в его останках и зарождает но-

вые существа. От пепла человеческой головы рождается богатырь, из пепла змеи — различные насекомые и т. д. [Афанасьев 1897, 1, № 52, 85; 2, № 159] ¹ — душа одного существа дает душу другому.

Связь живого организма с его частями настолько прочна, что по отделении их от целого, вне всего организма, они, эти части, получают способность вызывать к себе свое целое. Сказка заставляет коня явиться к хозяину, когда тот зажигает волос из его хвоста или гривы [Афанасьев 1897, 2, № 165], то же случается и с человеком [Наhn 1864, № 63], пчела прилетает туда, где жгут ее крыло [там же, № 37]. С человеком связаны и предметы, ему принадлежащие, они изменяются в своем внешнем виде в то время, когда с их владельцем что-нибудь случается (кольцо, нож тускнеют — их владелец в беде); когда владелец умирает, лишаются жизненного начала и его вещи: герой умирает, рассказывает сказка, из оставленных им вещей выходит кровь — это главноеместилище жизни, — и родные узнают, что с человеком несчастье.

Если жизненное начало совершенно покидает существо или предмет, то его омертвление приобретает способность передаваться другим живым существам. Мертвою рукою обводят человека, вкальвают в него мертвый зуб, и человек умирает [Афанасьев 1897, 2, № 118]; мертвою водою обрызнут живое существо — оно лишается жизни. Душа, покидая одно существо, может вестись в другое. Это представление прекрасно изображено в широко распространенной сказке об убитой завистливыми сестрами девушке. Душа ее переходит в тростинку, выросшую на ее могиле, и говорит через дудочку, которую сделали из срезанной тросточки [там же, № 139 и ее параллели]. Близость человека к животному, способность души (жизненного начала) перемещаться из одного существа в другое, общность жизни всех существ и предметов природы естественно ведут за собою возможность для них сменять свою жизнь на другую и вместе с изменением жизни принимать и другой внешний облик. Человек может принять образ зверя и зажить его жизнью, зверь может стать деревом, девушка может обратиться в березу, спасающиеся от преследования — озером и селезнем, церковью и деревьями и т. д. [там же, № 140 и приложенные параллели] ¹. Эти превращения могут быть вольные, по жела-

¹) Интересным примером соединения сказочных черт может служить египетская сказка о двух братьях. В ней жизнь героя связана с акацией: когда дерево срубают, умирает герой. Но жизненное начало не покидает его семь лет, после чего он обращается в быка; преследователь его велит убить быка, из крови быка вырастает пара деревьев, их срубают, и щепка от них зарождает человека. Таким образом, душа героя, пройдя ряд предметов,

нию самого превращающегося, в иных случаях эта смена состояний и образов зависит от чужой воли (царевна, лягушка, змея, юноша-змей, медведь). В последнем случае приходится иметь дело с существом, обладающим могуществом, тайным знанием, способностью разнообразно воздействовать на предметы и живые существа. Сказка имеет в своем распоряжении колдунов и колдуний — людей различного возраста и общественного положения и сверхъестественные существа (ведьма, Баба-Яга, мужик-леший, мужичок с кулачок и т. д.), которые и совершают над людьми, животными и предметами разные изменения или передают другим умение, способность являться в ином виде. Колдуны и колдуньи сказок представляются или злобными, или доброжелательными, причем первые злоупотребляют своею магическою силою и служат дурным целям. Помешать им, парализовать их вредное действие может лишь могущество противоположное, иначе — сила доброжелательных колдунов, которая действует через заговор: он произносится и разрушает козни врага. Девушка злобой силой обращена в веретено, — Иван-царевич ломает веретено пополам, бросает его части в противоположные стороны, говоря: «Стань передо мной красна девица, а за мной белая береза!» [Афанасьев 1897, 2, № 147, с. 151, № 150]. Заговор действует, и девица остается в своем настоящем виде.

Вера в слово, в его влияние на человека и даже на предметы ясно выражена в сказках, и ей, этой вере, обязаны сказки многими темами. Королева говорит, рассердившись: «Чтоб тебя... буйным вихрем подхватило, в безвестныя страны занесло...», и тотчас же, к ее печали и ужасу, вихрь уносит героя [Афанасьев 1897, 2, № 152, с. 169]. Неосторожное призвание злого на человека открывает злему духу возможность овладеть человеком [там же, № 126]. Если слово, сказанное человеком, имеет влияние на судьбу другого, то тем более сильно и значительно слово колдуна или колдуньи. В сказках постоянно приходится видеть примеры такой словесной мощи людей или существ, обладающих сверхъестественными способностями. По слову своего мудрого отца Василиса Премудрая обращается в лягушку [там же, № 152], по слову колдуна или колдуньи человек становится животным или предметом. Словом заставляет герой оборачиваться к себе передом избушку, словом вызывает чудесного коня...

Пребывание в чужом образе, однако, бывает лишь временным, причем обращенные в животных люди имеют возможность по временам

снова возродилась в человека. В этой сказке смерть героя узнается братом по предмету, принадлежавшему умершему [Масперо 1905, р. 1—20].

сбрасывать с себя этот навязанный им вид: девушки, юноши, обращенные в лягушек, змей, птиц, сбрасывают при купанье, ночью, когда их никто не видит, свои шкурки или перья, затем опять надевают их. Вмешательство постороннего в дело колдуна, нарушение, вопреки его воле, заколдованного состояния (сожжение шкурки, перьев) влечет за собою исчезновение заколдованного человека, его поступление целиком во власть колдуна. Последнее убеждение создало очень распространенную, разнообразно развитую и прочно держащуюся до сих пор сказочную тему (сказки о царевне-лягушке, Мелюзине и т. д.). Остановимся пока на приведенных сказочных чертах и посмотрим, не найдется ли им параллелей в действительной жизни. Неуклонно проводимый сказкою взгляд на животное как на личность, обладающую жизнью, подобную человеческой, на всякий предмет как на одушевленный своею собственною жизнью, — взгляд этот точкою своего отправления имеет самый наивный и примитивный реализм, и, лишь став на точку зрения первобытного человека, можно усвоить себе этот взгляд. Наблюдения над туземными племенами Северной Америки, Африки и островов Великого океана вскрывают целое мировоззрение [Ахелис 1900, с. 263 и далее], черты которого аналогичны с разобранными сказочными. Мировоззрение этих племен, ведущих первобытный образ жизни, чисто анимистическое, они одухотворяют весь видимый мир до его мельчайших частей. Благодаря этому одухотворению для современного индейца Северной Америки, проводящего все время за охотой на животных и наблюдающего за их жизнью, возможно видеть в них, по многим их качествам, существо себе подобное, правда, с иными нравами и языком, но нередко отделенное от человека. Индеец находит естественным связывать свое существование с каким-нибудь из животных, называть себя его именем, вести от него свою родословную, роль животного может взять на себя и дерево, и камень [Тэйлор 1897, с. 280]. Это верование в родство человека с другими существами и предметами природы, известное под именем тотемизма, относится к раннейшим периодам человеческого существования, характеризует собою мировоззрение первобытных людей; оно же, это мировоззрение, наблюдается во всей своей полноте у индейских племен Северной Америки. Разбирая сказки, можно было заметить отражения тотемистической тенденции, без развития подробностей как отражение уже значительно потускневшее.

Допуская происхождение человека от животного или предмета, первобытное мировоззрение без затруднения допускает и переход человеческих душ в тело животных и неодушевленные предметы; поэтому дикари не убивают часто различных животных или птиц, считая их по некоторым

приметам местопребыванием душ родственников. Тэйлор приводит целый ряд свидетельств различных исследователей жизни первобытных племен о почтительном отношении дикарей к некоторым зверям и предметам [Тэйлор 1896, с. 79]. Анимистическое мировоззрение не допускает и полного разрыва души с телом после смерти; оно или предполагает ее пребывание при мертвом, или перемещает ее в другое существо, которое вследствие этого и оберегается, как это показали вышеприведенные примеры. Такое пребывание души при мертвом теле предполагает и сказка, когда она изображает мертвую царевну, оживающую через несколько лет, тотчас по удалении из ее одежды смертоносного цветка, из косы таковых же шпильки, волоска. В пелле человеческой головы, говорит сказка, еще держится душа, которая и переходит в родившегося богатыря. Из могилы убитой девушки душа проникла на некоторое время в тростинку, потом вернулась в убитую.

Интересно, что первобытные племена считают связь души и тела настолько тесной, что, если обезобразить мертвое тело, обезобразится и его душа; поэтому они оберегают труп или намеренно уродуют убитого врага [Тэйлор 1896, с. 30]. В этом убеждении можно, пожалуй, искать основание одной из традиционных сказочных подробностей: завистники, убивающие героя, рубят на мелкие части его тело; а доброжелатели и спасители, прежде чем сбрызнут живой водой, обливают его мертвой, чтобы вернуть изрубленному телу вид целого трупа, потом уже оживляют².

Веруя в подвижность души, первобытный человек был убежден в ее способности по своей воле принимать на себя вид какого-нибудь зверя.оборотничество было предметом глубокой веры и холодного ужаса во многие периоды человеческой жизни. Если происхождение этой идеи еще недостаточно выяснено, то во всяком случае доказано ее повсеместное распространение в связи с идеею сверхъестественного могущества известного лица (колдуна, ведьмы).оборотень — это результат болезненного воображения, соединившегося с верованием в подвижность души. Туземец Индии верит в превращение своего соплеменника в тигра и рассказывает об убитых оборотнем. Абиссинец племени Буда обладает способностью обращаться в гиену, его соплеменники это видят среди дня при ярком солнечном свете [Тэйлор 1896, с. 275]. Колдуны существуют в каждом племени, они и врачуют, и насылают болезни, их приемы страшны и непонятны другим, они имеют власть над душами, они могут из человека сделать оборотня или в другом существе распознать человека [Мензис 1897, с. 56]. Колдуны пускают в ход заклинания, цель которых изменить состояние человека. Заклинаниям первобытный человек глубоко

верит, он употребляет их сам²⁾ как предохранительное средство или просит колдуна произнести их для него. Колдун должен уметь показывать свою чудотворную силу [Ахелис 1900, с. 284]. Колдовство и оборотничество, признаваемые первобытными племенами, возбуждают всегда страх, который и поддерживает веру в них. Страхом же объясняется и то уважение, которым пользуются змеи у примитивных народов; в них первобытный человек видит или существо, стоящее значительно выше его, или душу умершего родственника, принявшую новый образ [Ахелис 1900, с. 270; Тэйлор 1897, с. 284 и далее]. Для некоторых племен индейцев Северной Америки змея служит родоначальником; с так называемыми домашними змеями связывается судьба хозяев дома. В сказках на долю змеи достался лишь страх, но не уважение.

Отмеченные нами воззрения первобытных племен, доступных современному наблюдению, могут быть поставлены в аналогию с теми некоторыми чертами сказок, которые мы видели как наиболее рельефные. Эти черты мы можем назвать первобытными и определить их появление в сказке пребыванием последней в раннейшем периоде человеческого существования. Весьма вероятно, что сказка первобытного периода была отголоском действительности, подобно современному рассказу индейца Северной Америки о птицах как о своих родственниках, принявших по смерти новый вид, или о медведице, похожей на прабабушку [Тэйлор 1897, с. 80]. Разобранные сказочные черты представляют в сказках главную основу, этими чертами, так сказать, строится сказка, т. е. располагается и направляется ее ход; бытовые и моральные темы непременно пользуются традиционными сказочными чертами. Прочность первобытных черт в сказке, которых в общей сложности немного (одушевление всей природы, совместная деятельность существ и предметов природы, оборотничество, люди с сверхъестественным могуществом и сверхъестественные существа, действие слова), может быть объясняема тем, что анимистические воззрения, коренясь в самой природе человека, медленно сменяются иными воззрениями, причем прежде, нежели наступит полная их смена, долгое время идет совмещение различных воззрений.

Среда, где главным образом пребывают сказки, близка к природе, поэтому не совсем свободна от анимистических воззрений, правда, смягченных иными воззрениями, но еще делающих возможным доверчивое пользование остатками примитивных воззрений и убеждений.

2) «Исчезни черный человек, встань белый человек» — заклинание австрийца над мертвым для того, чтобы он воскрес белокожим [Тэйлор, 1897, с. 79].

Подробное изучение традиционных сказочных черт параллельно с воззрениями первобытных племен может повести к твердо обоснованным заключениям о первоначальном периоде образования сказок, о котором в настоящее время приходится говорить с большою осторожностью.





Представление «того света» в сказочной традиции

Памяти В. Ф. Миллера

В просторечии под именем «того света» разумеется место загробного существования душ, и выражение «отправиться на тот свет» равносильно глаголу «умереть». Вследствие этого упоминание «того света» в сказке невольно заставляет искать в нем таких черт, которые имели бы нечто общее с воззрениями, относящимися к загробному миру, и предполагать в этом мотиве отпечаток этих воззрений.

Но, прежде чем судить об основе сказочного мотива «тот свет», посмотрим, как он изображается в русской чудесной сказке, какова его роль в ее строении, какие другие мотивы имеют с ним сходное значение и каково его изменение в устной традиции.

Рассматриваемый мотив «путешествия на тот свет» связывается с определенными сюжетами чудесной сказки, а именно: «отыскивание невесты или похищенной женщины», «предполагаемая женитьба отца на дочери или брата на сестре» и «трудные задачи». Ивашко Запечный идет

отыскивать себе невесту, трехголовый змей помогает ему и говорит: «...садись на ремни: я тебя спущу (в яму. — Е. Е.) ...и ты там пойдешь и ...увидишь девицу» [Афанасьев 1897, 1, № 71, с. 125]. Сын едет за похищенной матерью, около ямы подземельной говорит братьям: «...опущусь я в яму подземельную и узнаю... там ли наша матушка» [там же]. Девушка, спасаясь от брата, желающего взять ее в жены, «провалилась и пошла на тей свет» [там же, № 65, с. 104]. «Тот свет», о котором говорит сказка, не знаменует конца жизни, напротив, он — продолжение земного существования и рисуется жизненными чертами: в нем помещаются реки, горы, леса, избушки, дома, дворцы, целые государства. «Ивашко спустился и пошел; шел да шел и дошел до медного царства» [там же, № 71, с. 125]. «И ён... шоў, шоў; пришла ёму избушка» [Ончуков 1909, № 79, с. 217]. В жилищах работают девушки; сидят или лежат на печи старики и старухи; хозяева зазывают к себе гостей, угощают, одаривают, узнают и сообщают вести. «...тут он зашел и увидел девицу прекрасную... Девица говорит: „Добро пожаловать, небывалой гость! Приходи и садись... да скажись, откуда идешь и куда?...“ Вот девица собрала на стол всякого кушанья и напитков... и подарила ему серебряной перстень» [Афанасьев 1897, 1, № 71, с. 125]. Мимо жилищ идут прохожие, останавливаются напиться, старички заходят, чтобы руки погреть [там же, № 65, с. 100]. Вдоль торной дороги растут развесистые дубы, пасутся кони, протекают ручьи [Ончуков 1909, № 8], расстилается синее море. Иными словами, природа и быт «того света» так похожи на обыкновенную жизнь, что сказка не раз замечает: «Там таков же свет, как и у нас» [там же; Афанасьев 1897, 2, № 153, с. 174]. Для изображения особого богатства встречаемых царств чудесная сказка дает традиционную характеристику: одно царство медное, другое серебряное, третье золотое (жемчужное).

Помимо жизненных черт, в сказке обыкновенно находятся черты преувеличенные, образы воображения, разросшиеся и уже принявшие определенный, застывший вид: Баба-Яга, змей многоголовый, огромная птица (Ворон-Воронович и т. п.), богатырский говорящий конь, Кощей Бессмертный и т. п. Эти существа вводятся чудесною сказкою в действительную жизнь, они же помещаются ею и на «том свете». Таким образом, и для чудесных оттенков «того света» сказкою взяты те же краски, что и для этого.

Отношения между сверхъестественными существами и человеком сказка изображает очень отчетливо, и эти отношения уже отлиты в неизменные формы: человек борется со сверхъестественным существом и побеж-

дает его различными способами, некоторые из этих существ приходят к нему на помощь и спасают его от гибели. Отношения эти и на «том свете» в чудесной сказке остаются без изменения. И на «том свете» Баба-Яга собирается съесть героя [Афанасьев 1897, 1, № 65], змей вступает с ним в бой [там же, № 71], ворон летит за живой водой и т. д. «Тот свет», как изображает чудесная сказка, находится в очень определенном с первого взгляда месте. Он под землей. Проникают туда вполне естественным путем, как проникают в глубь земли: чрез подземный ход, загороженный железной дверью, прикрытую большим камнем, чрез провал, пропасть, овраг, т. е. уходят, спускаются своими силами или с помощью других людей на ремнях, канатах, полотенцах; падают, проваливаются, — «проседают». «...Ивашко подбежал, как ударит ногою, камень отвалился, и открылась норка... (спустили Ивашку. — Е. Е.) опустился на тот свет. Увидал дорожку торную... шел-шел, стоит дворец, во дворце сидят три девицы» [Афанасьев 1897, 1, № 81, с. 177].

Первое впечатление на «том свете», как иногда отмечает сказка, — темнота, впечатление, вполне естественное при спускании в глубь земли, затем уже опять свет и жизнь. Сказка в своем стремлении дать жизненную картину прибегает иногда к таким подробностям, которые берутся прямо из ближайшей действительности: бросили Ивана-царевича в яму под камнем, «летел, летел и пал на землю... пал и прохватилса, стал смотреть, тьма, не винно свету, только слышит, что вода шульчит, ручей бежит. Он припал к ручью... куда ручей бежит, по ручью и пошел, вышел в подземельно царство, там таков же свет, как и у нас» [Ончуков 1909, № 8, с. 41], или «пошеу — не видать света белого... Потом показала ему одна звездоцька, и ён по этой звездоцьки шеу, шеу, пришла ему избушка» [там же, № 79, с. 217]. Поэтическая фантазия помещает иногда «тот свет» на высокой горе (хрустальной, стеклянной), в этом случае способ путешествия туда несколько иной. Нужно лезть, а такое действие вызывает представление о когтях, ногтях, которыми можно цепляться и удерживаться на крутом склоне. Герою чудесным образом являються железные когти, с помощью которых он и достигает вершины; на горе оказывается нора, через которую герой опять-таки спускается под землю, на «тот свет».

Как было указано выше, герой попадает на «тот свет» тогда, когда ему нужно отыскать невесту, сестру, мать; когда его посылают туда для испытания его геройства, когда нужно спастись от неминуемой беды. Все эти причины посещения «того света» заключают в себе представление чего-то незаконченного, необходимым мыслится возвращение героя в жиз-

ненные и улучшенные условия, и, вследствие этого, сказка и изображает пребывание на «том свете» временным, причем все, что включено в пределы «того света», направлено именно так, чтобы помочь этому возвращению. Все встречи на том свете с людьми (стариками, старухами, девушками) и со сверхъестественными существами ведут к тому, чтобы задачи и подвиги были выполнены, исчезнувшие и желанные найдены, все беды сглажены. И герой возвращается с «того света». Возвращение это совершается по большей части так же, как отправление туда: по подземному ходу, на канатах и ремнях; переходят с того на этот свет иногда совершенно незаметно и непосредственно, иногда выезжают на коне, вылетают на огромной птице; «тот свет» представляется таким местом, откуда возможно вернуться самыми разнообразными путями. Пребывание на «том свете» героя полно деятельности по намеченному плану, и все встречающиеся ему на пути люди и существа способствуют его деятельности. Такое отношение к герою известной группы лиц составляет необходимую черту чудесной сказки, эту черту отмечает и пребывание его на «том свете». Чудесная сказка постоянно связывает тот и этот свет: вместе с героем покидают «тот свет» и входят в жизнь земную те, которых он встречал на «том свете». Провалившаяся девушка выводит с собою невесту для брата; Ивашко привозит «освобожденных девиц».

«Тот свет», как видно из изложения сказки, доступен главным образом герою сказки – это его предприятие, которое он и выполняет обыкновенно один; путешествие это – пример, особенно ярко иллюстрирующий основное качество героя – его *удачливость*.

Таков в своих главных чертах сказочный мотив: путешествие на «тот свет», в нем нет ничего, что возбуждало бы мысль о смерти и о загробной жизни. В строении чудесной сказки данный мотив играет роль разрешающего момента. Действие в сказке дошло до высшей точки напряжения, необходим толчок к дальнейшему развитию событий – путешествие на «тот свет» и содействует этому. Рассматриваемый мотив имеет очень разработанное содержание и мог бы быть рассматриваем как сказочный сюжет, если бы его содержание не входило целиком в тех же точно чертах в мотив «поездка в чужое государство». Поездка в чужое, тридцатое царство имеет те же причины и цели, что и отправление на «тот свет», и этот мотив связывается также с вышеуказанными сюжетами чудесной сказки. Тридцатое царство рисуется теми же картинками, что и «тот свет»; в чужой стране те же избушки и дома, те же металлические царства, те же встречи с девушками и старухами, битвы и подвиги. Даже такая подробность, как полет на птице, не является характерным при-

наком «того света»; и из тридесятого царства улетают на ней; фантастика, присущая чужой стране, ничем не отличается от таковой «того света»: Баба-Яга, змей — вот ее главные ужасы.

Таким образом, перед нами два сказочных эпизода, одинаковых не только по своему внешнему строению, но и по своему внутреннему значению: с поездкой в чужую страну чудесная сказка также связывает дальнейшее движение действий. Без всякого ущерба для содержания сказки можно заменить один эпизод другим и, вместо провала на «тот свет», подставить поездку в чужое царство.

Несмотря на одинаковые черты разбираемых мотивов, чудесная сказка, однако, не оставляет своей терминологии и в ней один мотив не поглощается другим. Такая устойчивость двух наименований может рассматриваться как свидетельство того, что в основе этих, в настоящее время одинаково изображаемых, эпизодов лежат два представления, очевидно, слившихся вследствие общности каких-либо черт после того уже, как устная традиция перестала различать сущность того и другого эпизода. Основую сказочного хождения в тридесятое царство являются действительные путешествия по неизвестным местам и чужим странам, они порождали у каждого народа целый ряд разнообразнейших рассказов, в которых действительность и личные переживания нераздельно сплетались. Рассказы эти у культурных народов дали материал особому виду повествований: хождениям, повестям, романам; дали они материал и сказке, чудесной по преимуществу. Последняя, вбирая в себя те или другие проявления действительности, следует законам своего строения: ее основное стремление — давать общие и схематические изображения, облекать воспринимаемое в эпические установившиеся формы. В результате этого стремления сказки явился тот факт, что рассказы о путешествиях покрылись определенными сказочными мотивами: поездка в чужое царство, счастливые и несчастные встречи, борьба, подвиг и т. д., причем если сказка и задерживала иногда некоторые новые подробности (имена, описания), то не надолго и с течением времени утеривала или сменяла их. Таким образом, мотив чудесной сказки поездка в чужое царство, опираясь на реальную основу, является эпическим синтезом многих и разнообразных путешествий.

Мотив этот, ясный и понятный, крепко держится и в русской народной сказке, пополняясь и расцветая в устной передаче подробностями личных переживаний.

Те же законы строения сказки обусловили собою и мотив *путешествия на тот свет*. В основе его, как настойчиво указывает терминология

логия сказки, лежит представление о каком-то ином мире, находящемся вне пределов земли, куда, однако, вход человеку при исключительных случаях возможен.

Какой это мир — данный эпизод чудесной сказки не поясняет; воображаемый ли это мир духов и таинственных существ, предполагаемый ли мир душ людей умерших — из приведенных подробностей сказки едва ли возможно сделать вывод. Но возможно предположить, что в основе этого эпизода лежат рассказы о посещениях потустороннего мира; были ли эти рассказы рождены мистическим настроением, галлюцинацией, сновидением, но в них неизбежно должны были встречаться подробности действительных путешествий, эти-то подробности, как реальные и жизненные, прочнее укрепились в сказке и облеклись в те же картины и образы, которые уже имелись в сказочном инвентаре для изображений путешествий в чужие земли; таким образом и явилась та тождественность, которую приходится отмечать в чудесной сказке при изображении ею «того света» и «тридесятого царства». Различие исходных точек для того и другого эпизода отпечатлелось в термине «тот свет» и в подробности «провал в землю». Но деятельная устная передача сказки всегда ведет к тому, что застывшие черты сказочных мотивов оживляются оттенками нового мировоззрения.

И в этих появлениях жизненных штрихов, этом проникновении новых черт в сказку и кроется ее способность к дальнейшему существованию. Рассматривая далее мотив «того света» в русской чудесной сказке, можно заметить, что в некоторых вариантах, наряду с традиционным изображением, подземный «тот свет» рисуется народным творчеством в иных чертах. Так, в сказке [Афанасьев 1897, 2, № 122], сюжетом которой служат «трудные задачи», солдат получает приказ сходить на «тот свет», но не за чем или за кем-нибудь, а посмотреть, *как там живет умерший король*. Такое приказание уже ясно свидетельствует, что «тот свет» понимается здесь как мир загробный, где живут *умершие*. Солдат идет, сказка не отступает от установившейся картины, она изображает темный лес, глубокий овраг, спуск в него; описание «того света» отсутствует, сказка прямо говорит о встрече солдата с умершим королем и приводит разговор между ними; здесь уже отчетливо видна новая черта в изображении «того света». Умерший мучится: на нем черти воду возят, и он просит солдата молиться за него, а живущих склонить к доброй жизни во избежание тех мучений, которые он испытывает. «Тот свет», с одной стороны, хранит свою особенность, созданную чудесной сказкой: его можно посещать живому, с другой — это местопребывание душ умерших. В сказке «Марко

богатый» [Романов 1887, № 27] Марко посылает на «тот свет» зятя, узнать у Бога, почему было три дня темно. Зять идет в лес, там избушка, в ней старая женщина, подробность — яма и провал в нее — выпала; лес и избушка — это уже «тот свет», здесь происходит встреча с Богом — здесь его жилище. Опять новая черта в понятии «того света»: там обитает Бог и там уже души умерших несут наказание за свои земные проступки; старики подтирают тын, девицы переливают воду из одного колодца в другой. К «тому свету» прикрепляются народные представления ада и рая, «тот свет» осмысливается под влиянием идей будущей жизни. Но такое представление «того света» не вяжется с внутренним строением чудесной сказки; для последней идея загробного возмездия чужда — возмездие в чудесной сказке естественное следствие жизненных событий, оно принадлежит земной жизни, поэтому «тот свет», в виде ада и рая, редок в чудесной сказке — это изображение принадлежит народной легенде. Народная легенда близка чудесной сказке многими своими и внешними и внутренними чертами, отличается же религиозным, нравоучительным элементом. В народной легенде так же, как и в чудесной сказке, человек изображается способным без смерти перейти из земной жизни в пределы «того света». Христов крестник [Романов 1887, № 25] вышел из двора, перекрестился, и увидел он дорожку, усыпанную желтеньким песочком, и пошел этой дорожкой. Что эта дорожка уже не простая, земная — показывают встречи с людьми; томящимися различными действиями, в которых по объяснению легенды нужно видеть наказание за грехи земной жизни (едят, пьют, не утоляя голода и жажды); иначе человек сразу вступает в ад — место мучений, — из которого и выходит в жилище Бога — рай. Последний представляется в виде хатки, светлицы, где на столе стоят разные кушанья и чай; или дома, с одной запертой комнатой, или сада за рекой, где растут золотые травы и яблони с золотыми яблоками, где стоит церковь, и т. п. Как видно из приведенных черт, народная легенда, подобно чудесной сказке, для изображения «того света» прежде всего пользуется жизненными подробностями, причем эти подробности крайне несложны. Фантастика легенды — кипящие смолою котлы и яблони с золотыми яблоками — слабое отражение библейских повествований. Мотив чудесной сказки «путешествие на тот свет» в легенде становится сюжетом ее, причем интерес сосредоточивается не на герое, а на картинах рая и ада, а также на морали, иллюстрируемой легендой.

Мотив «хождения на тот свет» в устной традиции испытывает до сих пор влияние своеобразных народных воззрений. Представление о возможности попасть на «тот свет», т. е. в загробный мир, и опять вернуться, —

представление живое в народе, и, как таковое, оно служит источником самых разнообразных рассказов, причем «тот свет» или совершенно не описывается, или имеет черты ада — места наказания. Так, в Калужской губ. в Жиздринском уезде существует такой рассказ: «Жил мужик с бабой, жанил себе сына и опился вина, просто и заснул. Его терли, не оттерли и схоронили его. Приснился он сыну: „Сынок, постройте хату на большаку и на растанях, коли меня жалко. — Будут заезжать господа, сыпать золото, серебро — не бярите“. Взяли оны хату построили на растанях. Приехали господа, насыпали золота, серебра, — бярите! А мать на сына говорит: „Возьмем, что отец, проживем и без него“. А сын говорит: „Я денег не буду брать, мне не надо“. Они загребают деньги и утекают, застучали на дворе. Сын взял, зажег фонарь, идет — отец стоит, привязанный к столбу, на нем нечистые ездили. „Эх, дитеночек, не порадовался золоту, серебру — порадовался на меня“. — И стал жить до смерти, а то он опился, заснул и поддался врагам. А заезжали то это антихристы»¹⁾. В приведенном рассказе «тот свет» не описывается, но ясно, что он представляется обиталищем злых духов, куда человек может попасть и откуда может вернуться. Представление о мире духов — антропоморфных существ разных наименований и качеств — в народном воображении очень ярко; этот мир мыслится непосредственно примыкающим к миру людей, попасть туда возможно разными путями: зайти в чащу леса, упасть в глубину озера, речной омут, уклониться от обычной дороги. Мир духов в народных рассказах рисуется бледными, но опять-таки реальными чертами; около озера фатерка, в ней утощаются водяные, им прислуживает молодой крестьянин, без вести пропавший из своей деревни, «на столе белая браная скатерть, разныя кушанья, графины с разныма водкамы, вилки, тарелки и ножики» [Ончуков 1909, № 170, с. 427]. У лешего в лесу фатерка, деревенская посуда, хлеб, серебряные деньги. Попавший в этот мир духов человек может выбраться оттуда вследствие своей смекалки или благодаря усилиям другого человека [там же].

Таким образом, как видно из бывальщин указанного рода¹⁾, народное воображение не удовлетворяется миром видимым и представляет себе иные, окрашивая их разнообразными оттенками, вкладывая в эти изображения различные воззрения и жизненные подробности. Рассказы такого рода многочисленны, каждый из них носит на себе отпечаток местного быта и индивидуальности рассказчика. Между бывальщиной о пребыва-

¹⁾ Записан Е. Н. Елеонской летом 1912 г. от крестьянки Жиздринского у. дер. Мужитино.

нии человека в каком-то нездешнем мире и сказочным мотивом «путешествие на тот свет» есть связь, и, несмотря на различие их во внешней форме и внутреннем строении, возможно предположить, что основу рассматриваемого мотива чудесной сказки нужно искать в бывальщинках о пребывании человека в мире духов, пусть эти бывальщины относятся к далекому прошлому.





Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с нею сказок

Одним из самых распространенных сказочных мотивов служит изображение отношений мачехи к падчерице. Этот мотив образовал обширную группу международных сказок благодаря особенной привлекательности женского типа, заключенного в скромном образе падчерицы. Взяв исходной точкой жизненное явление, сказка в своем характерном стремлении восстановить справедливость, дать торжество слабой стороне, так располагает обстоятельства, сопровождающие это явление, что действительно слабая сторона — она же, по воззрению сказки, и лучшая — выходит победительницей из всех невзгод и испытаний. Это строение обстоятельств, иначе сказать — разработка данного мотива очень разнообразна — отсюда разнообразны и многочисленные сказки рассматриваемой группы.

Одни из них кратки и схематичны, другие распространены и снабжены многими подробностями, но как те, так и другие рассказывают одно и

то же. Мачеха хочет извести падчерицу, заставляет ее, постоянно работать и в конце концов прогоняет ее из дому, оставляя ее беспомощную, на произвол судьбы; но судьба (в виде неодушевленных предметов, животных, сверхъестественных существ) помогает ей и спасает ее¹⁾. Выгнанная падчерица, отвезенная в лес, посланная к Бабе-Яге, в баню к нечистым духам, избавляется то ласковой речью (от мороза, лешего), то с помощью облагодетельствованных ею неодушевленных и одушевленных предметов (от медведя, Бабы-Яги), то благодаря своей догадливости (от нечистых духов), наконец, как рассказывают некоторые сказки, ей помогает благословение матери. Это благословение реализуется в сказке — мать, умирая, оставляет своей дочке необыкновенную корову (козу, быка, барашка и т. д.), которая кормит и наряжает сироту, чудесную куклу, которая исполняет за девушку все работы (чудесное дерево, которое своими плодами кормит сироту). Это пребывающее в каком-нибудь предмете благословение должно храниться в тайне, но и открытое насильно, или открывшееся намеренно, оно нерушимо; (уничтожается один предмет, из его частей создается другой, полный такой же внутренней силы), и результатом этой нерушимости является спасение от всяких бед благословенной дочери.

Прибавляя постепенно к основному сюжету разъясняющие и распространяющие его черты, сказка следует своим внутренним законам — она усиливает каждую подробность: мачеха заставляет много работать девушку — и обычная работа, указываемая сказкой, становится из таковой невыполнимой задачей: нужно приготовить кудель, натясть ниток, наткать и набелить холста... в полдня; очистить пшеницу, мак от песку, пепла, земли; сходить за огнем, за иглками к Бабе-Яге. Этим преувеличением подробностей открывает сказка перед слушателями мир фантастический, в существовании которого она не допускает сомнения (надо заметить, что категоричность присуща сказке); здесь действующими лицами являются сверхъестественные существа: Баба-Яга, леший, мороз, нечистый дух, с которыми приходится иметь дело изгнанной девушке. И в этом фантастическом мире те, кто терпел обиды в мире действительном, получают должное за свои положительные качества.

Переход от реального к фантастическому совершается в сказке естественно и совершенно незаметно; грань между тем и другим настолько

¹⁾ Таковы сказки: [Афанасьев 1897, 1, № 52—59; Романов 1887, № 59, 90—95]; [Cosquin 1886, № XXIII, XXIV], с примеч., где указаны параллели; [Grimm 1864, Nr. 130; Hahn 1864, Nr. 2].

сглажена, что главный тип остается неизменным в новых условиях; падчерица и в отношениях к сверхъестественным существам сохраняет свои положительные качества: скромность, трудолюбие, послушание, терпение, ласковое обращение. Эта выдержка характера героини (героя) — неизменное качество сказки, благодаря чему действующие лица сказки яркие и определены, они — типы и, как таковые, требуют и влекут за собой сцепление типических обстоятельств, т. е. таких, вне которых не может действовать сказочное лицо.

Следуя этому закону, сказка в своем развитии постоянно притягивает к одному сюжету другие, выбирая такие именно, которые дополняли бы, подчеркивая, ярче выставляли основной сюжет.

В рассматриваемой группе сказок тип добродетельной девушки образует центр, вокруг которого и развивается целая картина притеснений со стороны мачехи. Такое положение вещей необходимо требует при дальнейшем ходе дела сочетания обстоятельств, благоприятных для героини, условий жизни, совершенно противоположных пережитым, именно таких, в которых терпение и смирение могли быть вознаграждены — таковыми являются счастливый брак, счастливая семья. Сказка и привлекает как пополнение к первому сюжету еще другой, заключением которого и является свадьба с царем, царевичем, королевичем, богатым баринном, рыцарем, купцом, соседом. Этот вновь привлеченный сюжет, существовавший (и существующий в своих вариантах доселе) отдельно, может быть назван «исканием невесты»¹. Он прекрасно пополняет первый.

Встреча царя (царевича, короля и т. д.) с девушкой, избавившейся от козней мачехи или все еще терпящей их, происходит случайно; случай — верный слуга сказки, случайность — ее любимый прием, с помощью которого она развивается. Царь едет мимо яблоньки с золотыми яблоками, выросшей на том месте, где зарыты части убитого животного, помогавшего падчерице, — любитесь необыкновенными яблоками и просит сорвать для себя одно из них. Никто, кроме притесняемой девушки, не может исполнить его просьбы, яблоки никому не даются, никто из тончайшего полотна не умеет сшить царю белья, кроме героини. Увидав девушку, царь обращает внимание на ее красоту и скромность и берет ее в жены, несмотря на всяческие препятствия со стороны мачехи (выставление своих дочерей, прятанье падчерицы), пособниками ему являются одушевленные и неодушевленные предметы (дерево склоняет к героине ветки, птицы обращают внимание жениха на его ошибку при выборе невесты). Наконец, царь отыскивает добродетельную девушку по башмачку, ею утерянному. Эта подробность очень любима сказками, известными под

именем сказок о Сандрильоне (Золушке, Чернушке, Пепельуге и т. д.) и которые построены главным образом на сюжете «искание невесты». Перенеся эту подробность в первый сюжет, сказка связала ее две разные темы, и связала очень удачно. Женитьбою царя на падчерице сказка не всегда заканчивается — справедливость еще не восстановлена — мачеха существует, и сказка идет дальше; имея в виду наказание злых, она привлекает еще новое сплетение обстоятельств, пользуется еще новым сюжетом, сливая его с уже обработанными; таким вновь привлеченным мотивом оказывается мотив о превращении человека в животное, мачеха обращает падчерицу в рысь, лисицу и на ее место приводит свою родную дочь, которую муж и не отличает от своей настоящей жены. Женщина, обращенная в животное, не прерывает, однако, связи с людьми: она тайно приходит кормить своего ребенка, причем сбрасывает на время звериную шкуру; подсмотревший это муж сжигает шкурку, берет свою жену и предаст смерти как мачеху, так и самозваную супругу. Сказка здесь и останавливается, о счастье она не говорит, его ни в сказке (не) сказать, ни пером (не) описать. Последний сюжет, привлеченный в данной группе сказок лишь для округлости окончания, помещается без больших подробностей, он существует отдельно и разработан в особой группе сказок в связи с иным сюжетом — «рождение чудесных детей».

Главный тип разбираемой группы сказок — добродетельная падчерица — притягивает наконец еще один сказочный сюжет, который служит вступлением к повествованию о кознях мачехи. Сюжет этот — женитьба отца (брата, дяди) на дочери (сестре, племяннице) — редок и не развит в русских сказках, встречается он главным образом в сочетании с сюжетом о добродетельной девушке, как это было уже указано по поводу группы сказок «Косоручки», см.: [наст. изд., с. 23–32]. Дочь оказывается настолько похожей на умершую мать, что отец никого, кроме нее, не находит достойной быть его супругой. Девушка противится отцовскому намерению и идет на могилу матери просить совета и помощи. Умершая указывает на другую женщину как подходящую пару отцу, совет этот исполняется. С появлением мачехи начинаются невзгоды девушки. В некоторых сказках этой группы эпизод с мачехой выпадает, и вступительный сюжет служит преддверием для сюжета «искание невесты»: девушка скрывается от отца, покидает родной дом, завернувшись в обезобразившую ее одежду (свиной чехол); в таком виде она встречается с царевичем, который, узнав в конце концов красоту и добрые качества героини, женится на ней. Конец этой ветви сказок передается по образцу Золушки, т. е. красавица отыскивается при посредстве башмачка. Прекрасным

примером соединения в одной сказке всех упомянутых выше четырех сказочных мотивов² может служить одна белорусская сказка из сборника Романова, № 59 вариант б. Рассказанная, очевидно, мастером своего дела, она безо всякой натяжки, руководясь внутренней связью всех этих сюжетов, умело сливает их в одно последовательное повествование. Озаглавленная «Буреня», сказка начинается традиционно: «Жив дзед из бабой» — и повествует, как этот дед по смерти бабы вздумал жениться на дочери, как она просила совета на могиле матери, которая и указала мужу вторую жену, а дочери защитницу и покровительницу в Бурене. Буреня кормила сироту и работала за нее до тех пор, пока третья дочь мачехи не открыла ее секрета. Обратим здесь внимание на то, что секрет открывается именно третьей дочерью. Число «три» излюбленное сказочное число, им обыкновенно выражается закон постепенного усиления, практикуемый сказкой. Одно и то же явление повторяется трижды, причем каждый последующий раз ярче и значительнее предыдущего. Узнав секрет падчерицы, мачеха велит убить корову; из частей убитого животного вырастает чудесное дерево и т. д. — идет сказочное повествование о царском сыне, увидавшем падчерицу в церкви, нарядно одетую, никем не узнавную, и отыскавшем ее по упавшему с ноги башмачку. Заканчивается сказка описанием последних козней мачехи и ее трагического конца: «...Узяли... мачиху, привязали к коньскому хвосту и растащили по чистому полю...» [Романов 1887, с. 295].

Связующим звеном для четырех вышеизложенных сюжетов служит тип добродетельной девушки, все они имеют в виду обрисовку этого типа, вследствие чего и происходит легкость их сцепления. Главным же мотивом из них по праву может назваться тот, который касается лишь падчерицы в связи с мачехой и каким-либо сверхъестественным существом. Этот сюжет встречается в большинстве случаев в коротких, несложных, но достаточно законченных обработках. Привлечение новых сюжетов к основному дает обработки более подробные, с более ярким фантастическим колоритом. Выпадение той или иной подробности, вставка новой зависит от степени умения рассказчика.

Не прикрепленная к какому-либо определенному месту, времени, лицу, сказка свободно облекается в черты того быта, где она рассказывается и подчиняется духовному складу рассказчика; отсюда — различные по строению образцы сказок, принадлежащих к одной и той же группе, разнообразное чередование и размещение подробностей. Рассказчик, в свою очередь, составляет в большинстве случаев одно целое со слушателями, произвольно даже считается с их психологией, комбинируя мотивы и

второстепенные черты. Это обстоятельство и дает некоторое право от сказки восходить к известному обществу, к известному психологическому состоянию, к определенному миру идей, воззрений, помогает выяснить источник не только той или иной подробности, но и того или другого сюжета. Возникшая для развлечения, сказка пользовалась материалом из реальной жизни, привлекая для разрешения вопросов обыденности мир существ и вещей, стоящих по могуществу несколькими ступенями выше обычной действительности. При изображении этого сверхъестественного мира обнаруживались воззрения на природу вообще и на природу вещей в частности той группы, где возникла сказка; по мере прохождения сказкой различных людских групп и периодов времени сменяются одни черты мировоззрения другими – работа мысли, смена понятий кладут свой отпечаток на сказку. При подвижности и гибкости сказки случается нередко так, что древний сказочный сюжет облекается в совершенно новые подробности и наоборот – очень старая сказочная подробность заносится в сказки сравнительно поздней формации. Но, как бы ни сочетались сюжеты и подробности сказки, они сами в себе хранят свидетельство пройденного пути, остаются показателями различных ступеней человеческого мировоззрения.

Обратимся к группе намеченных сказок, в которых наиболее простой обработкой сказочного мотива можно считать общеизвестную сказку «Морозко» [Афанасьев 1897, 1, № 52], а наиболее искусной и художественной – сказку «Василиса Прекрасная», и рассмотрим в них некоторые черты как особенно интересные по своему происхождению. Прежде всего коснемся коротко бытовых подробностей означенных сказок. Они относятся к семейным отношениям, домашним работам, внешней обстановке (жилищу, одежде, растениям и т. д.) и носят на себе отпечаток простого быта, разнообразясь по народностям.

В сказках выводится семья, и семья уже развитая, установившаяся: отец, мать, дочь – подробность, свидетельствующая о достаточной степени культурного развития того общества, которое дало сказке эту подробность. На фоне определенных семейных отношений ярко выступает фигура мачехи; этот образ известен всем народам и обрисован у всех одними и теми же мрачными красками. Злая мачеха становится на одну ступень с ведьмой³, она или прямо так и называется ведьмою (получает иногда имя *ягшины* – производное от Баба-Яга), или наконец обрисовывается чертами, отличающими ее от обыкновенных людей; у нее дети необыкновенные: одноглазка и трехглазка. Разумея в мачехе ведьму, сказка приписывает ей дар обращать людей в животных (она обращает падчерицу в

рысь, лисицу), изменяет наружность людей (свою дочь делает похожей на падчерицу, при подмене жены царя); мачеха родня сверхъестественному существу — она сестра Бабы-Яги [Афанасьев 1897, 1, № 58]. Иногда в сказках разбираемой группы в роли обидчицы выводится родная мать со всеми чертами мачехи-ведьмы, это обстоятельство нужно считать случайным⁴. Мать-обидчица принадлежит сказкам с совершенно иным сюжетом и типом и появление ее в связи с типом добродетельной девушки объясняется нередким в сказках случаем нарушения логической связи мотива с подробностями. Представительницей злого начала остается мачеха. Сказка, строящаяся на противопоставлениях, не могла подыскать лучшего, как тип скромной и терпеливой падчерицы, он понятен людскому сознанию как идеал нравственного достоинства и, как таковой, необыкновенно привлекателен. Этические требования людей различных эпох и культурности сходились на этом типе — отсюда его устойчивость и рельефность, отсюда его отчетливый отпечаток в сказках всего мира, причина его центрального положения среди разнообразных сказочных комбинаций.

Неизменность в основных этических требованиях людей способствовала укоренению этого типа в сказке и обусловила его появление в произведениях, окрашенных иным колоритом, именно в христианских легендах, как это было уже сказано по поводу сказок о Косоручке. Соприкосновение двух противоположных типов и разрешение их столкновения явилось благодарной, не стареющей темой.

Подробное изображение двух членов семьи оказалось в ущерб остальным: отец и сводные сестры героини не играют деятельной роли и не обладают рельефными чертами, последние повторяют собой в более бледных чертах злой образ мачехи.

Работы, упоминаемые в разбираемой группе сказок, относятся к разряду обычных, домашних, женских: прядение, тканье, стряпня, уборка жилища, уход за огородом — и главным образом характеризуют быт, близкий рассказчику; последний обыкновенно и варьирует эту подробность по своему усмотрению (плетение кружев, вязание чулка, пастьба скота и т. д.). Первенство между работами обыкновенно отдается в сказке (не только русской) прядению льна, очевидно как наиболее распространенному рукоделию в среде бытования той или другой сказочной обработки.

Растения, упоминаемые в сказках интересующей нас группы, обусловлены флорой той страны, через которую прошел тот или другой вариант, это — березка, яблоня, грушевое дерево, альпийское дерево, терн, лен, конопля. Очевидно, их появление в сказочном обиходе было постепенным и, так сказать, параллельным их значению в жизни того или другого об-

щества. Заметим при этом, что сказка не дает описаний природы, в ней нельзя указать ни на один пейзаж, обыкновенно она ограничивается общими чертами, стилизацией: большой, дремучий, темный лес, прекрасные цветы и т. д. Сказка в очень редких случаях отмечает времена года и их смену. Из рассмотрения мира животных, затронутого в разработках вышеупомянутого сказочного сюжета, оказывается, что главная роль сказкой отводится рога-тому скоту. Корова, бык, коза и т. д. изображаются защитниками и кормильцами, обладающими богатой жизненной силой, которую они способны и по смерти передавать другому предмету (из убитого быка, коровы, козы вырастает чудесное дерево). Реальную основу этому предпочтению нужно видеть в безусловной пользе этих животных, пользе, создавшей им почетное место в религиозных верованиях многих древних народов, а также и в близости этих животных домашнему быту⁵.

Жилище героев сказки не описывается подробно, это — изба, избобка, дом, хижина, наконец, избушка на курьих ножках, на курьей лапке, куда попадает героиня сказки, покинув родной дом. Это фантастическое жилище, ставшее в сказке традиционным местом, обладает необыкновенной подвижностью, оно свободно поворачивается входом то к лесу, то к желающему попасть в него; такое качество избушки — подвижность — приближает ее к реальной жизни и позволяет предполагать в ней смутное воспоминание о неустойчивости человеческого жилища, о его примитивном, непрочном устройстве. Курьи ножки, веретенные пятки — вот основания жилища, возбуждающие представление о случайном материале фундамента, той легкости, с которой подобное жилище могло быть перенесено с места на место⁶.

Этими краткими замечаниями о бытовых подробностях, принадлежащих к разбираемой группе сказок, мы пока и ограничимся. Применяясь к рассказчику, среде и времени, складывались обработки сказочного сюжета, терялись одни подробности, вводились новые, реальная черта становилась излюбленным стилистическим оборотом, но мелкие, едва уловимые следы пережитого еще оставались и остаются доселе, позволяя строить предположения о периоде времени зарождения сказки и реальных оснований ее мотивов и подробностей.

Особый интерес сказки заключается в элементе сверхъестественном, фантастическом, которому усваивается как бы главное значение, оно по преимуществу носит наименование «сказочного». Этот элемент сказкой связывается совершенно свободно с обычной жизнью, драматизируя или разрешая собою события обыденности, как средство при попытке исправить действительность, дать ей иное направление; сказочные сверхъес-

тественные черты наводят мысль на различные примитивные представления с известной этической окраской.

К фантастическим чертам, при посредстве которых был обработан сказочный сюжет о притесняемой девушке, относится реализация благословения матери в образе животного, предмета, которые охраняют и поддерживают девушку. Так как о значении животного было сказано выше, обратимся к предмету, который, заключив в себе материнское благословение, оказался полным таинственного деятельного могущества. Предметом этим является кукла. Василиса Прекрасная получает от умирающей матери куколку, которую она кормит и холит, как человека, за что и пользуется ее помощью. В известных мне русских народных сказках упоминание о кукле редко и никак не может быть отнесено к категории общих мест. В сборнике Афанасьева кукла упоминается в сказках, имеющих некоторую связь с упомянутой сказкой о Василисе Прекрасной, связью служит или имя (Василиса Премудрая) [Афанасьев 1897, 2, № 125], или внутренняя связь по сюжетам²⁾. Во всех случаях кукла играет роль спасительницы, защитницы и покровительницы. В сказке о Василисе Прекрасной кукла имеет важное значение, поэтому остановимся на разборе этой подробности, посмотрим, какую сторону человеческого мировоззрения вскроет она.

Кукла, как детская игрушка различных размеров и из разнообразного материала, известна из глубокой древности и составляет принадлежность детской забавы как в группах людей с примитивной культурой, так и в обществах, стоящих на высокой степени развития. Древний Египет, племена индейцев Америки, русские инородцы знали и знают куклу-игрушку. Но, занимая детей, кукла получила значение и в глазах взрослого человека. Наблюдения над туземцами Америки показали, что человеческая форма куклы в представлении членов примитивного общества получает и внутренние человеческие качества. На кукол, сделанных на место умерших детей, индианки смотрят как на существа, отпечатлевшие в себе нечто от умершего ребенка, отсюда — заботы женщины о кукле. В африканских племенах выходящей замуж девушке мать дает куклу, которую она обязана хранить до рождения ребенка и которая как бы хранит в себе образ будущего дитяти. Этим куклам посвящается много забот, и с ними не расстаются [Andree 1889, Nr. 5, S. 92]. Якутские девушки, молясь о плодородии богине Аисыт, делают куклы из тряпок и кладут их над

²⁾ Брат хочет жениться на сестре, она убегает от него, а куклы за нее отвечают брату [Афанасьев 1897, 1, № 65].

своими кроватями, на балке. В данном случае эти куклы изображают Аисыт и как бы сами в себе заключают уже ее присутствие — залог желаемого [Серошевский, 1896, с. 673].

Над куклой — изображением человека произносились заклинания ассирио-вавилонского культа, предназначавшиеся подействовать на человека, кукла — изображение ведьмы — уничтожалась с намерением повредить самой ведьме [Jastrow 1905, S. 383–384]. Куклу — изображение человеческое — связывали с самим человеком, предполагали в ней сущность близкую, если не тождественную человеческой. Это анимистическое воззрение и должно было создать сказочную подробность о помогающей кукле. Мать, благословляя дочь и снабжая ее куклой, как бы вкладывала в последнюю свою материнскую любовь, долженствующую оградить дочь, — отсюда и помогающая сила куклы⁷. То обстоятельство, что отмеченная сказочная подробность редко попадает в сказках, свидетельствует о том, что та среда, где найдена та или другая сказочная обработка, уже была чужда воззрению на куклу как на предмет, имеющий внутреннее значение, и если случайно не опустила этой подробности, то повторяла ее, не вкладывая сознательного смысла. Сказка «Василиса Прекрасная», сохранившая эту (как можно предположить) древнюю подробность и сочетавшая ее с идущим издалека сюжетом, может быть сочтена более ранним вариантом в ряду очень многочисленных и разнообразных обработок, тем более что именно эта сказка отличается особенной разработкой главного сюжета, избегая привлечения новых. Сцепление сюжета едва ли может быть отнесено к периоду расцвета сказки, оно скорее свидетельствует о забвении первоначальной обработки того или другого мотива, о стремлении пополнить утратившиеся подробности. Сцепление сюжетов может быть рассмотрено как процесс развития сказки, но процесс уже не первоначальный. Расчленение мотивов и выделение в каждой сказке главного может в некоторой степени дать указания на ход первоначального развития сказки. Сочетание известных мотивов с более или менее знаменательными подробностями также может послужить к выяснению этого развития.

Из подробностей фантастического характера в сказках разбираемой группы наиболее интересной является только что отмеченная.

Введение в сказку Бабы-Яги, лешего, медведя ставит нас лицом к лицу с воззрениями религиозного характера, о которых удобнее говорить в связи с другими сюжетами.

Чтобы закончить мои замечания о сюжете «добродетельная девушка и ее притеснители», укажу небольшую сказку из сб. Романова № 90, под заглавием «Мороз», которая является полнейшей переработкой главного сюжета

под влиянием чисто бытовых условий. «Жив себе одзин мужик из жонкой. У мужука была matka и у жонки была matka. Тольки жонка ня любила свою свякруху (и велела мужу отвезти ее в лес. Тот отвез. — Е. Е.). Сядзиць... баба... приходзиць Мороз и кажець: „А што, бабка, мороз? — Мороз, паночак, яго пора — нехай пануець, нехай крулюець...“». Дал мороз бабе хорошие теплые одежды. А тем временем жена велит мужу ехать в лес за свекровью, надеясь, что последняя там замерзла. Мужик привез мать с подарками. Жена велит вести тогда свою matку. К этой старухе также приходит Мороз и спрашивает: «„А што, бабка, мороз? — Мороз каб ен лопнув!“ — Усердзился Мороз, став лопац кругом» и заморозил бабу... [Романов 1887, № 90, с 361]. Эта небольшая сказка служит прекрасным примером того, как известный сюжет в конце концов может существенно измениться и окончательно исчезнуть. Подобные коренные изменения сюжетов делают затруднительным восстановление их в первоначальном виде. Здесь на помощь должны прийти главнейшие подробности, о значении которых придется сказать в другой раз.





Сказка о Бове-королевиче и ее книжные истоки

Устойчивость сказочных тем соединяется с необыкновенно подвижностью и изменчивостью деталей сказки. Древний сюжет зачастую облекается в современную форму, и особенности окружающей среды отпечатлеваются на сказочных пересказах. Не только жизненные впечатления, но и впечатления литературные оставляют свои следы в сказках. Определить эти последние не легко, но весьма интересно для истории сказки. XVII век дал русским читателям обширную переводную литературу; многие из переводных произведений, приобретя симпатии читателей, много раз переписывались и проникли глубоко в русское общество. При внимательном рассмотрении русских сказок иногда удастся уловить такие черты, появление которых можно приписать распространенности переводных повестей. Повесть о Бове-королевиче, впервые появившаяся в познанском сборнике на белорусском наречии в XVI в.¹, справедливо может быть названа распространеннейшей переводною повестью на Руси (издания ее существуют и

доселе: последнее 1903 г. ²). Симпатия, которой пользовалось это литературное произведение, может быть объяснена тем, что оно — это произведение — отличается значительной долей художественности, помимо своей занимательности, заключающейся в различных событиях и приключениях тревожной жизни героя Бовы. Художественность эта проявляется в обрисовке главных действующих лиц (Бова, Дружнена), в комбинации событий, в некоторых подробностях. Кроме того, что рассматриваемая повесть была занимательна и в известной степени художественна, она еще заключала в себе мотивы ходивших в народе сказок, почему и должна была особенно нравиться. Отсюда естественно предположить, что много читавшаяся повесть не раз должна была и рассказываться, причем, конечно, должна была несколько видоизменяться в устной передаче. Пересказы повести о Бове под видом сказки, существующие в народе, не попали в сборники сказок [Афанасьев 1897, Рудченко 1869—1870, Романов 1887 ³, Эрленвейн 1863], за исключением сборника Худякова, где находится одна сказка «Бова-Королевич» [Худяков 1860, № 36], которая далеко не передает всей переводной повести ⁴. Чтобы судить о том, что случилось с повестью о Бове в ее изменении в русскую сказку, необходимо вспомнить в главных ее чертах ее содержание. Оно таково: У князя Гвидона была молодая жена и маленький сын Бова, необычайной красоты, с волосами, похожими цветом на золото. Жена Гвидона подстраивает убийство мужа, выходит замуж за князя Додона и старается известить сына как свидетеля своего преступления. Бова бежит из родительского дома, приходит на морской берег, где его замечают проезжие корабельщики и берут с собой. Пристав у Армении-града, корабельщики продают юношу королю, который делает его конюхом. Дочь короля, Дружнена, пленившись красотой Бовы, берет его себе в слуги и, подозревая его непростое происхождение, выпытывает, кто он и откуда. Бова не говорит. На турнире Бова отличается своей ловкостью, чем очень тешит Дружнену. Сын сарацинского султана Лукапер едет свататься к Дружнене. Отец не отдает ее за него. Происходит битва, в которой Лукапер всех побеждает. Дружнена просит Бову вступить за победенного отца, дает ему прекрасного коня и, только здесь узнав о королевском происхождении Бовы, посвящает его в рыцари и опоясывает его мечом. Победа остается на стороне Бовы; встречая его как победителя, Дружнена просит у отца благословения на брак с Бовой. Отец благословляет их. Завистливый придворный Агулин не может простить Бове оскорбления (Бова его сильно ударил) и составляет заговор на его жизнь. Заговор не удается, тогда заговорщики обманом посылают Бову к отцу Лукапера, предполагая, что от него Бова не уйдет живым. Но Бова, побив здесь многих людей, освобождается от султана и после долгих странство-

ваний является к Дружнине в момент ее свадьбы с другим. Бова открывается ей, и они бегут. Во время совместного путешествия с ними случается немало разных приключений, из которых замечателен бой Бовы с Полканом (получеловек-полузверь), заканчивающийся дружбой между ними. В дороге Дружна отбивается от Бовы и лишь после долгих скитаний заходит в город, где княжил отец Бовы, и, узнав о пребывании Бовы в этом городе, дает о себе знать. Роман оканчивается соединением Бовы и Дружны. Весь роман переполнен изображением страшных битв, из которых Бова постоянно выходит победителем. Эти битвы и составляют центр тяжести повести, в них лежит рыцарский элемент этого полусказочного романа, благодаря им Бова оказывается окруженным ореолом военной доблести.

В сказке, записанной Худяковым в Рязанской губ., этот рыцарский элемент совершенно отсутствует. Ни об одной битве Бовы и не упоминается⁵. Начало этой сказки походит на начало повести. Бова бежит от матери и, взятый корабельщиками, продается ими царю. Увлеченная его красотой, царица выпытывает у юноши, кто и откуда он. Бова рассказывает ей, и царица вступает с ним в брак. Однажды Бова едет разгуляться и, проезжая двором, ударяет старика сторожа. Этот, в обиду, опаивает Бову сонными каплями и вкладывает ему в карман письмо, по которому Бова едет в гости к враждебному царю. Здесь ему грозит виселица. Бова тайно бежит и возвращается к жене; застает ее за раздачей милостыни в память Бовы, открывается ей, и они, счастливые, опять дружно заживают.

Приведенная сказка носит на себе следы поверхностного запоминания повести и не имеет никаких сказочных прибавлений, за исключением лишь одной совершенно случайной подробности: Бова прекрасно играет на гусях и в то время, когда его продают, он тешит окружающих своею игрой. Бова повести — славный победоносный витязь — в русском пересказе совершенно иной, и образ его здесь бледен и неясен, да и весь народный пересказ далеко не передает не только всего содержания повести, но опускает все то, что относится к геройству Бовы. Опущенный в приведенной сказке геройский элемент — главное содержание переводной повести — находит себе отчасти параллель в целом ряде русских сказок, основной мотив которых близок к содержанию повести о Бове. Благодаря близости основных мотивов названные сказки при своем пересказе оказались украшенными такими чертами и подробностями, которые заставляют думать о том, что переводная повесть о Бове была источником этих дополнений. Содержание всех этих сказок в главных чертах таково: герой от преследования матери (мачехи) бежит из родительского дома, взятый корабельщиками (торговцами), продается в чужое царство, царю, где, не выдавая ничем своего знатного происхождения (свое-

го богатрства), делается слугою (конюхом, садовником, поваром), привлекает внимание и любовь царевны своею красотою, мудростью, одерживает победы над врагами тайно от всех и в конце концов открывается всем как богатырь, женится на царевне и счастливо кончает свою жизнь. С таким содержанием в сборнике Афанасьева находим мы сказки под № 165 с вариантом в [Афанасьев 1897, 2] и лубочное издание «Сказка об Иване-богатыре, крестьянском сыне» [Афанасьев 1897, 1, № 67, 68]. В сборнике Рудченко [Рудченко 1869, № 48], в сборнике Худякова [Худяков 1860, № 4]. Сохраняя основной сюжет неизменным, сказки эти в своем построении и в расположении подробностей представляют значительную разницу, что свидетельствует о способности сказки при известной устойчивости главной темы складываться разнообразно и прихотливо, свободно заимствовать извне множество подробностей и приурочивать их к основному сюжету. Этою гибкостью можно объяснить присутствие в ней черт, принадлежащих переводным произведениям.

Рассмотрим вышеназванные сказки и попытаемся определить те черты, которые отложились в них из повести о Бове Королевиче. Прежде всего эти сказки необходимо разделить на две категории: к первой отнести те, где сюжет, сходный с сюжетом повести о Бове, связан с другими, обычными в сказках, темами; а ко второй — сказки, в которых разбираемый сюжет разработан отдельно. К первой категории относятся сказки сборника Афанасьева № 67 и № 68 с вариантами, затем сборник Худякова № 4 и сборник Рудченко № 48; ко второй категории должны быть отнесены сказки сборника Афанасьева № 165 с вариантами и лубочная сказка об Иване-богатыре, крестьянском сыне. В сказках первой категории тема, развитая в переводной повести о Бове, находится в своем первоначальном виде: герой борется с чудовищем (Идолище, водяной змий, многоглавый змей), освобождает от него девушку и берет ее себе в жены. Тема эта в приведенных сказках изложена кратко и обыкновенно связана с сюжетами: о коварном слуге, занявшем место господина; о чудовище, освобожденном человеком; о столкновении человека с чудовищем и спасении от него дорогою ценою; о хвастунах-трусах, у которых спасший их герой отрезывает пальцы на ногах и вырезывает ремень из спины. В сказках второй категории меньше фантастических сплетений и главное внимание сосредоточено на герое и его богатырских подвигах, вследствие чего параллель между их содержанием и содержанием первой трети повести о Бове обозначается резче и отголоски повести в сказках слышатся отчетливее. К разбору именно этих сказок мы и обратимся. Лубочная сказка об Иване-богатыре, крестьянском сыне, своим сложением свидетельствует о том, что автор ее постарался распространить ска-

З Елеонская Е. Н.

зочный сюжет представить в поновленном виде, для чего и пополнил его различными подробностями, заимствованными из других знакомых ему произведений. К числу этих произведений должна быть причислена и повесть о Бове. Сказку свою рассказчик начинает так, как начинается былина об Илье Муромце: герой (Иван, крестьянский сын) сидит сиднем 30 лет и 3 года, получает выздоровление и силы от прохожего старика, давшего ему выпить пива, отправляется из родного дома на все четыре стороны и приходит в некоторое царство. «И лишь только что вошел (герой. — Е. Е.) в него (это царство. — Е. Е.), то поднялся вдруг крик и гам великой». Царь ищет того, кто сумел бы водворить тишину; вызывается Иван; он роет землю на определенном месте, открывает подземелье, из которого богатырский конь выскакивает, бросается к Ивану и говорит: «...засажен я здесь сильным и храбрым богатырем Лукапером и ждал тебя... насилу дождался».

Приведенное место представляет собою обычную сказочную подробность: герой и его конь в сказках — неразрывное целое, конь всегда чувствует приближение хозяина, надвигающуюся беду, состояние духа героя — но в данном случае эта сказочная подробность расположена рассказчиком так, что заставляет предполагать некоторое влияние постороннего литературного произведения. Употребление имени «Лукапер» наводит на мысль о повести о Бове. Богатырь Лукапер, действующее лицо в повести, в сказке является лишь воспоминанием, а весь эпизод, связанный с его именем, напоминает подробность, приведенную в повести: когда Бова-королевич в одежде пилигрима пришел в царство Маркобруна, будущего мужа Дружнены, «в те поры нача кон ведми ржати, король же Маркобрун трепетен бысть от ржания конскова... Бова-ж... отворил двери конюшни тоя... кон же скокнул Бове на горло... а токоб кон имел у себя язык и он так рек: откуда еси пришел и где еси был?» Затем, по сказке, Иван едет в китайское царство, где попадает к царю, которому отвечает на все вопросы «не знаю», за что, прозванный Незнайкою, остается у царя в садовниках и прекрасно устраивает сад; мудрость его в этом отношении привлекает внимание и любовь младшей царевны, и она настаивает на своем браке с Незнайкой. В это время Полкан-богатырь, подступив под стены царства, требует себе младшую царевну в замужество. Царь вступает с ним в битву, в которой отличается Незнайко под видом блестящего витязя. В поединке с Полканом Незнайко побеждает его и, не знаемый никем, возвращается домой и ложится спать. Жена приходит его будить и видит у него на голове золотые волосы и рану на руке. По этим признакам Незнайку признают победителем, и он делается царем. Сказочный сюжет здесь сохранен в точности, и память рассказчика позаимствовала из повести лишь имя Полкана, назвав им богатыря, боровшегося с Бовою, да

золотые волосы, которыми оказался украшен в конце концов герой, но которые в повести с самого начала отмечены как отличительный признак Бовы. Золотые волосы — подробность сказочная, но в разбираемой сказке она не упоминается совершенно, а приводится лишь в конце с замечанием «и царевна подивилась тому». Такое внезапное упоминание о золотых волосах безо всякой связи с предыдущим описанием героя, очевидно, введено рассказчиком под влиянием воспоминания о Бове.

Изложенный разбор лубочной сказки показал, что если ее составителю и была знакома повесть о Бове, то он взял из нее самые мелкие подробности, которые и ввел в рассказанную им сказку. Подобные же подробности находим мы и в варианте *в*. Здесь нет ни эпизода с конем, ни собственных имен, заимствованных из повести, но действующим лицом зато является здесь сарацинский рыцарь, который угрожает царству войной, если ему не дадут в супружество царевны, которая, пленившись героем сказки Незнайкою, уже вышла за него замуж. Этот «сарацинский рыцарь» — прямое наследие переводной повести, в которой сын султана сарацинского идет войною, добывая себе в жены Дружнену. Бова побивает сарацинское воинство и побеждает рыцаря сарацинского, то же совершает и Незнайко русской сказки. В повести о Бове говорится, что, когда сын сарацинского султана был убит Бовою, «Один Сарацинин утек старый... и прыбег к Солдану у заставу» и принес ему грустную весть о гибели его войска, эта подробность задержалась и в русской сказке (вариант *в*): «А кульер уже догнал в сарацинское королевство... скоро несчастье объявляя». Необходимая принадлежность героя русской сказки меч-кладенец есть не что иное, как подробность из повести о Бове: это *chia-genza* западноевропейской поэмы, *кларенцыя* белорусского перевода⁶.

Вариант и сказки «Незнайко», особенно близкий по ходу рассказа к содержанию первой трети повести о Бове, не удержал в своем пересказе и тех подробностей, которые отмечены в предыдущих пересказах; некоторым намеком на литературное воздействие служит упоминание об «арабском царевиче», который сватается за царевну и от которого ее избавляет герой сказки.

В сказках I-й категории № 67 и 68 из сборника Афанасьева влияние повести о Бове может быть усмотрено в подчеркивании того обстоятельства, что царевна заметила мнимого слугу: «Начал царь хвалиться своей любимой дочери, что послал ему Господь славного конюха; а прекрасная царевна и сама давным-давно конюха заприметила» и т. д. [Афанасьев 1897, I, № 67, с. 110]. «...Марфа-царевна и прежде замечала Ивана-царевича, что он не простова роду... (а как уехал отец на войну. — Е. Е.), послала его в какое-то место губернатором... Царь меж тем с походу воротился, узнал, что Иван-

царевич живет губернатором, приказал его сменить и сделать опеть конюхом» [Афанасьев 1897, 1, № 68, с. 114]. В этой же сказке помещена такая подробность: «Один раз конюшенной староста стал его (Ивана-царевича. — Е. Е.) куда-то наряжать, да и ударил. Иван-царевич не стерпел, как хватил его сам, так голову и отшиб. Дошло это дело до царя... сменили из конюхов в солдаты; он и тут стал жить». Вставка эта, которая не имеет никакой связи с последующим ходом рассказа и противоречит предыдущему заявлению: «конюшенной староста не однажды бил его...», которая введена в пересказ как-то случайно, точно вдруг пришла на память, представляет собой слабое воспоминание об эпизоде из повести о Бове, эпизод, имевший для Бовы важное значение: когда Дружна провожала героя повести на войну, «она велми прослезися», находившийся тут дворецкий ее жениха Маркобруна укорил ее. «Бова-ж его ударил мечом тупым концом, дворецкой же паде аки мертв на землю...». Этот дворецкий впоследствии жестоко мстит Бове⁷. Таковы подробности, переданные разбираемыми сказками переводною повестью; кроме того, эта последняя отложилась во многих других сказочных пересказах собственными именами участвующих в ней лиц: имена Додон, Гвидон, Лукапер Цимбалдович (Sinibaldo), Салтан (Солдан-султан), Милитриса (Meltris) прочно утвердились в русском сказочном обиходе.

Отражения переводной повести о Бове в русских сказках, как видно из вышеизложенного, довольно бледны и могут быть замечены лишь при весьма детальном разборе, но иначе и не могло быть: западноевропейский автор ввел в свою повесть прочно установившуюся в сказочном цикле международную тему, придавши ей некоторую оживленность и правдоподобность бытовыми чертами. Эти бытовые подробности, как нечто новое, и должны были главным образом задержаться в народном пересказе, но частое пересказывание сказки постепенно стирает второстепенные подробности, вводит новые, поэтому естественно, что детали повести о Бове, задержавшиеся в русских сказках, в конце концов стали едва заметными; собственные имена обыкновенно держатся прочнее в устных пересказах, и отражение повести о Бове сведется наконец лишь к употреблению имен действующих лиц этой повести.





Заговорная формула в сказке

Внешняя форма чудесной сказки, отличаясь определенными установленными чертами, отражает в своем содержании не менее определенное застывшее мировоззрение. Это основное миропонимание так же, как и внешний план сказки, остается ненарушимым, несмотря на то что действительная жизнь вносит в пересказываемую сказку и новые взгляды, и новые черты быта. Рассмотрим одну из черт своеобразного мировоззрения, запечатленного сказкой, она интересна и значительна потому, что не только повлияла на состав содержания сказки, но и способствовала выработке ее внешней формы (ее плану). Я говорю об отличительном элементе чудесной сказки — о безусловном признании ею таинственной, чудодейственной силы. Вера в такую силу и в действительной жизни присуща в значительной мере человеческой психике, в сказке же она проявляется, можно сказать, безгранично. Эта сила, по воззрению сказки, разлита повсюду и проникает природу в широком смысле этого слова; она служит главным дви-

гателем той жизни, о которой повествует сказка, и причиной того, что обычные законы природы нарушаются, изменяется логический ход событий, а время и пространство теряют значение. Носителями таинственной могущественной силы сказка изображает людей, животных, силы природы (ветер) и сверхъестественные существа (Бабу-Ягу, ведьму). Кроме того, сказка упоминает и хранителей этой силы, главным образом неодушевленные предметы, зачастую вещи домашнего обихода: гребень, скатерть, полотенце, веретено, сумку, клубок, кольцо. Разница между носителями и хранителями волшебной силы, судя по сказкам, та, что предметы одушевленные по своей воле располагают своим даром, передают его посредством обучения другому лицу и указывают, как им пользоваться; неодушевленные же предметы, храня в себе свои волшебные качества, обнаруживают их лишь при известном на них воздействии. Несмотря на то что сказка как бы устанавливает определенный круг существ и предметов, отмеченных пребыванием в них волшебного могущества, оказывается весьма затруднительным отчетливо представить себе в пределах сказки инвентарь магических предметов или категорию лиц, владеющих сверхъестественной силой. Чаще других выдвигаются сказкою старые люди и девушки как обладатели чудесного знания, умеющие извлекать чудодейственную силу из самых разнообразных предметов определенными средствами. Средства эти незамысловаты: это — дуновение, прикосновение, удар, свист, крик, слово. Наиболее действительными изображаются сказкою слово и удар. Каковы же слова и словосочетания, признанные сказкою магическими? Первые немногочисленны, вторые просты. Присловье, играющее роль ключа к чудесному, заключает в себе кратко, но ясно сформулированное желание (желание получить нечто, избавиться от чего-либо, преодолеть враждебное влияние, уничтожить злое существо и т. п.), произносимое с целью изменить существующий порядок вещей, а главное, с убеждением в возможности этого. Вследствие таких психологических основ присловье, выражающее желание, становится не простою речью, а речью заговорною. Таким образом, заговор, как результат веры в слово и внутреннего усилия человека вызвать в действительности то, о чем думает и чего желает, естественно нашел себе широкое применение в сказке, где желание и исполнение, мечта и действительность идут рядом и беспрепятственно переходят одно в другое. Обратимся теперь к рассмотрению заговора в сказке. Несмотря на свою краткость, заговорные формулы, встречающиеся в чудесной сказке, по своему значению могут быть разделены на несколько видов.

1-я группа. К ней могут быть отнесены те формулы, которые заключают в себе *приказание, соединенное с обращением к предмету одушевленному*

или неодушевленному, с целью заставить его произвести действие (отсюда в большинстве случаев употребление повелительного наклонения со звательным падежом): «Лети, мое яблочко, через дерево, а мать сыра земля расступися» [Афанасьев 1897, 2, № 167, с. 225]; «Избушка... обратись к лесу задом, ко мне передом» [Эрленвейн 1863, № 6, 9]; «Ох, дом, ты дом, стань, привяжнись, ко мне дверями отворись» [Добровольский 1891, с. 503]; «За мною расти белая береза, а предо мною красная девица» [Записки РГО 1906, с. 51]; «Ковер-самолет, попадай через 10 земель в 11-е царство» [Эрленвейн 1863, № 1, 30]; «Полети птичкой подкрапивничкой от ныне до веку» [там же, № 2]; «Рубайсь, дерево, возись, дерево, и кладись, дерево!» [Рудченко 1869, № 45]; «Двое – из сумы» [Афанасьев 1897, 1, № 109]; «Остойся, избушка, к лесу глазами, ко мне воротами» [Ончуков 1909, № 8]; «Эх, сивчик-бурчик, вечный кавурчик, стань перадо мной, як лист перад травой!» [Романов 1887, № 186].

2-я группа. В нее входят такие заговорные формулы, в которых *приказание* связано или с указанием цели его, или с упоминанием источника, откуда идет это приказание, или, наконец, с намеком на прежнее состояние, которое хотят изменить или восстановить: «Стань чаща от земли до неба, чтобы конному проезда, пешому проходу и птице пролета не было!» [Афанасьев 1897, 1, № 104]; «Протеки река огненна от востока и до западу, до синяго моря, штобы все войско царя страшного обожгало и попалило» [Ончуков 1909, № 5]; «Где прежде была, там и будь» [там же, № 76]; «Доселева был мужик... стань... черным дятлом» [там же, 2, № 141]; «По щучьему велению, по Божьему благословению, будь стол накрыт и обед готов» [там же, 1, № 101]; «По щучьему велению, по моему прошению, печка, ступай к королю» [там же, № 100]; «Стань, пич, де й була!», «Вербо ярая! одчинись, одтворись – Ганна-панна йде!» [Рудченко 1870, № 26].

К этой группе нужно отнести весьма редко попадающуюся формулу с молитвенным обращением: «Дай Бог», «Господи», «Обороти, Господи, моего ключника конем, я сяду поеду на нем» (бумаги Киреевского 1082. Запись П. Я. Якушкина <1870 г.> [Якушкин 1884]); «Господи! было болото, сделайте луга» [Ончуков 1909, № 61].

3-я группа заключает в себе *пожелание*, выраженное в условной форме: «Эх, если б кто меня наружу вынес» [Эрленвейн 1863, № 21]; «...как бы... водки выпить... как бы... трубки покурить» [Эрленвейн 1863, № 5, с. 24–25], «Штоб жа ты тут до веку стояла» [Романов 1887, № 22], «Легче пуху лебединого пройти» [Афанасьев 1897, 1, № 77] – разумеется: «Что бы тебе...».

Указанные три группы заговорных формул в сказке, несмотря на весьма незначительное между собою отличие, все-таки дают указание на возможность развития заговора с внешней стороны и на пути этого развития. Из приведенных примеров видно, что основная заговорная формула — *приказание* (обращенное к разным предметам) — осложняется с внешней, так сказать, стилистической стороны, сравнительными предложениями, посторонними картинками, указаниями на существа сильнейшие. Появление таких осложнений можно объяснить желанием усилить даваемое приказание. Эти второстепенные черты заговорной формулы могли бы принять весьма широкие размеры в том случае, если бы творческая поэтическая фантазия сосредоточилась на одной лишь подобной формуле. В сказке же такое явление не имеет места: заговорная формула не развивается. Объясняется же это обстоятельство тою ролью, которую заговор играет в сказке; а роль эта служебная; назначение его — способствовать быстрейшему ходу повествования; связывать различные по существу эпизоды и разрешать безвыходные положения¹.

Заговор необходим в сказке как подробность; и эта подробность весьма важна, но тем не менее внимание сказки сосредоточивается не на ней, а на главных эпизодах, составляющих основной сюжет. Ввиду последнего обстоятельства подробность необходимо должна быть представлена в наиболее отчетливых существенных чертах, как наименее привлекающих внимание, поэтому подходящею заговорною формулою для сказки явилось зерно всякого заговора, его основа, его сущность, именно: положительное приказание: *«стань передо мной... развернись/будь... раскатись... чтобы стояла... чтобы вынесь...»*. Всякое осложнение проявляется слабо и неотчетливо и значения не имеет. Такую же служебную роль играет и тот предмет, из которого можно вызвать чудесную силу в образе молодцов, слуг, готовой еды, палки...¹⁾.

Но выраженная кратко, заговорная формула есть лишь заключение некоторой цепи картин и событий, которые прочно установились в сказке и являются в непрерывной связи с заговорною формулою.

Рассмотрим те сказочные комбинации, которые предшествуют появлению заговора. Как было указано выше, таинственное присловье, открывающее выход для могущественной чудесной силы, дается герою (герои-

¹⁾ Здесь интересно отметить, что по мере того, как внимание поэтического творчества сосредоточивается на чудесных подарках, сказка меняет свой сюжет и на первый план выдвигает целый ряд приключений, связанных именно с этим предметом, который, меняясь, влечет за собою перемену и в действующих лицах [Аарне 1911].

не) известным лицом при каком-нибудь предмете, в определенной обстановке. Этого хранителя таинственной силы герои сказки встречают обыкновенно тотчас же, как только в них появится необходимость и главным образом на дороге. «Путь-дорога» вообще в эпосе играет важную роль, она открывает собою основное действие, выводит из затруднительного положения; благодаря введению дороги в ход рассказа расширяется круг событий². Дорога в сказке — это место всевозможных полезных и таинственных встреч, неожиданных приключений, счастливых и горестных случайностей. Отправление в дорогу — в сказке это начало новой жизни, возможность общения с чудесным, с «тем светом» даже. Конец пути знаменует завершение действия, близость развязки. Ввиду того значения, которое имеет дорога в сказке, естественно, что и носители магической силы главным образом связаны с нею, на ней они по преимуществу и встречаются; пусть эта дорога лишь в самом начале, иногда у самого дома, необходимо лишь выйти из дому — *выход* обуславливает встречу с чудесным, открывает возможность к обладанию им и употреблению его в свою пользу²). Рисуя дорогу, сказка исходит из действительности и остается ей верной, несмотря на частое употребление гипербол; поэтому в том неопределенном и схематическом пейзаже, который присущ сказке, встречаются привычные, жизненные картины: поле, лес, мхи, болота, река, озеро, море, океан (с неразрывным вследствие стилистического приема островом-Буяном), наконец, камни разных величин, разбросанные повсюду, не исключая и моря, а среди этого ландшафта сказка помещает излюбленные ею избушки и дома за высокими заборами (изредка часовни, деревни, города)³.

На дороге *встречаются* разные существа и разные люди, но носителями чудесного могущества сказка из людей по преимуществу выставляет стариков, старух (Бабу-Ягу) и девушек, каждое лицо в более или менее определенном пейзаже. Если встреча героя с вышеуказанными лицами происходит вне жилища, сказка упоминает камень, дуб (а накопление связанных с ними представлений дает более полную картину: дуб, сучья, гнездо, птица; камень-песок, яма, пресмыкающееся; река, море, рыба); если встреча в жилище, то это избушка, домик (описание тына, калитки, колодца...) и живущие

²) «Несчастливая девица вышла за ворота, помолилась на церковь и пошла в лес» [Худяков 1860, № 16, с. 53]; «...пошел через болота, горы, реки...» [Худяков 1862, № 86, с. 33]; «От и пішов той син, пішов, все йде; и ввійшов у ліс...» [Рудченко 1870, № 30, с. 116].

в них работают³⁾. Таинственную силу передают они в тех предметах, которые у них под руками, разнообразие предметов обуславливается занятиями лица: гребень, веретено при пряже; полотенце, перстень, камень, кусок глины, шарик, клубок и т. п. В связи с предметами указывается, что с ними делать: бросить, надеть, разломить, покатить...⁴⁾

Снабдив героя предметом и присловьем, скрывающим в себе волшебное могущество, носители его зачастую намечают и дальнейший путь героя, описывая его подробности. Герой или тотчас же отправляется дальше, или на другой день: «Утром Иван-царевич проснулся, умылся, оделся, Богу помолился».

Итак: сверхъестественное существо, старые люди, девица, незначительная вещь — главным образом взятая из домашнего обихода, дорога во всей ее переменной картинности — вот главный материал, из которого создается эпизод, предшествующий получению заговорной формулы. Сказка упростила главные черты этого эпизода, и схема его такова: 1) *выход* героя навстречу неизвестному; 2) *встреча* с существом, дающим ключ к будущей удаче, в виде предмета и присловья; наконец, 3) *употребление* магического предмета и слова⁵⁾. Третий момент указанной схемы во многих

3) «Поехал он в чистое поле, ехал он 6 дней и 6 ночей, вдруг встречается ему на дороге старец» [Худяков 1860, № 20, с. 79]; «...пошел через болота, горы, реки и пришел в лес, увидал избушку... там сидит старуха» [Худяков 1862, № 86, с. 33]; «Ишов, ишов, приходя ень к дому, — новьянкий домок, и ў гэтым доми дзевушка у вокошко стучиць...» [Романов 1887, № 13, с. 95]; «...ввійшов у ліс — а там стойць хатка; ввійшов у хатку — а там сидит бабка [Рудченко 1870, № 30, с. 116]; «Долго мальчик шел лесом, видит идет ему навстречу старик...» [Ончуков 1909, № 153, с. 376]; «Вот яны ишли, ишли — приходят у лес. Стаить там хатка... там... три девушки» [Добровольский 1891, № 16, с. 499]; «...ехал... несколько времени, и на дороге... стоит избушка... Взшел он в избушку, на печке лежит Баба-Яга» [Худяков 1860, № 1, с. 2, 3].

4) «Разляпив ён тут галочку, и став у него дворец» [Романов 1887, № 21]; «Приходи с зари на зорю, передавай перстень с руки на руку... будет, что пожелаешь» [Худяков 1860, № 8, с. 39]; «Узяв ён свой крамянёк и вогнивцо, и сёканув 12 разов, выскочило 12 чело-век» [Романов 1887, № 24, с. 187]; «Дала клубочек: ...скажи: „клубочик... обратись в го-ру...“» [Худяков 1860, № 1, с. 3].

5) «Жил... бедной мужичок... Наступил Светлой праздник... Бедной думает: „...у меня ни куска нету! Пойду... воды принесу...“ Взял ведро, пошел к колодцу и только закинул в воду — вдруг попалась... щука и говорит ему человеческим голосом: „Отпусти меня... я тебя счастливым сделаю... только скажи: „По щучьему веленью, по Божьему благослове-нию, явись то“, — то и будет“. — Убогой... пришел в избу, сел... и говорит: „По щучьему веленью... будь стол покрыт и обед готов!“» [Афанасьев 1897, 1, № 101, с. 255].

сказках следует за первыми на значительном расстоянии, но этим связь их не разрывается.

Моменты выхода и встречи в зависимости от подъема творческой фантазии могут быть изображены различно, с большим или меньшим количеством подробностей, магическая же формула своей сжатой формы не меняет. Магическое словосочетание иногда помещается сказкою вне связи с предыдущими моментами, так бывает в том случае, если герой изображается уже обладающим волшебным знанием. Присловье «избушка, стань к лесу задом, ко мне передом» употребляется очень часто в сказках вне связи с вышеописанными моментами, что заставляет предполагать в данном случае значительное нарушение основной схемы. Но, употребляя в значении заговора несколько неизменных выражений, сказка указывает, однако, что ими не исчерпываются все словесные сочетания, имеющие значение ключа к таинственному; кроме известных ей, существуют и другие, но их она характеризует просто термином «слово»: «он ему слово сказал» [Эрленвейн 1863, № 7, с. 39] (причем самое слово не произносится, а прямо передается результат его воздействия), или — «волшебные книги». О содержании их сказка не знает, но ей опять-таки известно следствие этого чтения; угадывание будущего и прошлого, изменение существующих обстоятельств, вызывание духов. «Стрелец лег и заснул, а жена его развернула волшебную книгу — и вдруг явились перед ней два неведомых молодца» [Афанасьев, 1897, 2, № 122, с. 33]. «Царь-чернокнижник ночью просыпал, поутру рано ставал, ключевой водой умывался, полотённышком утирался... берет свою книгу волшебну, начал читать-гадать...» [Ончуков, 1909, № 2, с. 4]. Несмотря на то что магическое присловье служит в сказке одною из любимых подробностей, оно во многих случаях не употребляется, уступая свое место какому-нибудь действию, магическому по своим последствиям: удару, взмахиванию платком, бросанию предметов. Так, случаи превращения, весьма любимые сказкою, совершаются главным образом при посредстве удара о землю, «заслышал (молодец. — Е. Е.) погоню, ударился о сырую землю, перекинулся гончею собакою... собака... ударилась о сырую землю, перекинулась медведем» и т. д. [Афанасьев, 1897, 2, № 140, с. 133]. При спасении от погони герой бросает щетку, полотенце и т. д., из чего вырастает лес, течет река и т. п. Кроме того, в сказке мы находим целый ряд положений, когда превращения совершаются при посредстве различных действий без употребления словесной заговорной формулы. Это превращения «заклятых» людей из животного в человека вследствие сжигания шкурки, слез, поцелуя и т. п. Таким образом, при наблюдении над заговорной форму-

лой в плане сказки становится ясным, что она, имея для себя параллель в других изобразительных приемах, может выпадать, не нарушая этим внутреннего развития темы. Но если сказка уделяет не много внимания внешней стороне заговора, она придает огромное значение его внутреннему смыслу. Сила слова представлена широко и полно: сказанное в сердцах злое слово производит губительное действие: «Рассердилась королева и с-сердцов проклятье промолвила: „Чтоб тебя, союю негодного, буйным ветром подхватило, в безвестные страны занесло...“ — подхватило солдата и унесло» [Афанасьев, 1897, 2, № 126, 152]. Слова, передающие действия колдуньи или ее речи, могут погубить: «...хто почуе та скаже — той по шию камінем станет!» [Рудченко 1870, № 24, с. 73]; «А кто... слышит, да расскажет, — тот камнем станет» [Афанасьев, 1897, 1, № 93, с. 226]. Слово имеет влияние и на животных и на нечистую силу: «...Встала старуха раненько, умылась, вышла... на крыльцо и скричала: „Рыбы и гад водяной! идите сюда!“» [Афанасьев, 1897, 1, № 93, с. 221]. «А девица ухвацилась за кольцо, выскочила на крыльцо, як плёсня з ладони на ладоню — зляцелись и к ёй уси дьяволы» [Романов 1887, № 21, с. 169].

Таким образом, чудодейственное слово изображается в сказке в различных случаях и комбинациях, но приведенная выше схема эпизодов, связанных с заговорной формулой, может считаться наиболее упрочившейся, традиционной. Создавалась она под влиянием реальных впечатлений и определенного мировоззрения, а отлилась в законченную форму силою поэтического мышления.

Однако, как бы устойчива ни была схема сказочной темы и главных сказочных подробностей, живая устная передача сказки имеет огромное влияние на частичные изменения той и других. Это влияние может быть наблюдаемо и на заговорной формуле, определенность которой была отмечена выше. В сказке чудесной, осложненной в значительной степени бытовыми подробностями, возможно встретить такие формы заговорного речения, которые отступают от приведенных выше и свидетельствуют о знакомстве рассказчика с иными образцами. Воспоминания о них и отражаются в сказках. В сказке № 63 сборника Худякова заговорная формула такова, что не может быть отнесена ни к одной из установленных выше групп: «Помазую я, засекаю я, заклинаю все твои книги волшанные и слова твои проклятые» [Худяков 1861, № 63] (она и может служить иллюстрацией к выраженному положению). Особенно разнообразными являются заговорные и заклинательные выражения в преданиях и легендах, которые соединяют в себе ярко выраженные бытовые черты с элементом

фантастичности. «Боли у раба Божия Ивана сердце жарко от печали, как соль эта будет гореть в печи». «Гори сердце у р. б. Ивана обо мне, как эта свеча горит пред тобою, Пресвятая Богородица» [Садовников 1884, № 124 (Марина-русалка), с. 387]. «Чи руки зарюют, те... и отроют» [там же, № 112, с. 361]. «Как стрела высоко летит, так пусть клад в землю уйдет!» [там же, № 112, с. 363].

Но здесь уже придется перейти к разбору сказок бытовых и обратить главное внимание на жизненный уклад, отпечатлевающийся в сказке, поэтому, вернувшись снова к сказке чудесной, придется повторить сделанное над нею наблюдение: чудесная сказка употребляет заговор в наиболее сжатом, схематическом, тем не менее основном и определенном виде, пользуется заговорной формулой как важной подробностью, связывает ее с определенным рядом эпизодов и удерживает эту комбинацию как постоянную и прочно установившуюся.

Выяснив несколько одну из комбинаций сказочного плана, не лишним будет обратить внимание на то, что она типична не для одной только сказки. Сложившаяся схема эпизодов, определившиеся категория лиц и перечень предметов иногда в связи, иногда в отдельности встречаются в заговоре как отдельном виде поэтической литературы. Не делая подробного сравнения между заговорами и указанными типическими подробностями сказки, можно в подтверждение этого положения привести заговоры белорусские, они замечательны в том отношении, что представляют собою не что иное, как вынутые из сказки эпизоды, к последним и прикреплен тот или другой заговор. В сказке из сборника Романова помещен след<ующий> эпизод: «Пошов дальше. Ици дак ици... аж стоиць хатка на куриной ножцы... У етой хатцы старуха...» [Романов 1887, № 17, с. 138]. В заговоре на остановливание крови: «Ехав Данило... стоиц хатка на куриной ножцы, а у той хатцы старая бабка» [Романов 1891, с. 65–69].

«Ёсь на мори войстров, на тым войстрови стоиць дуб, под тым дубом лежаць два камяни, а ў тых камянях гняздо, а ў тым гнязду сядзиц птушка, а ў тэй птуscopy яечко...» [Романов 1887, № 8, с. 72]. Такова картина, нарисованная сказкою при указании, куда идти герою. Заговор от гадюки повторяет ту же картину: «На поли, на кияни стоиць дуб... под тым дубум... куст явёру, а ў том ў кусьци... гняздо, а ў том гняздзе яйцо...» [Романов 1891, № 88, с. 180]. «Ходзив, ходзив... пришов к медному двору. Приходзиць ён туды, увыйшов ў хату, ажны там сядзиц дзевушка-красотушка и вышиваець» [Романов 1887, № 10, с. 79]. В солдатском заговоре находим подобную же картину: «На мори, на кияни, на вострови на буяни... две девицы-красавицы; шьют они по атласу...»

[Романов 1891, № 191, с. 51]. Подобные совпадения (которых найдется немалое количество), казалось бы, проще всего было объяснить воздействием сказки на заговор, особенно в тех случаях, когда материалом для сравнения служат сказки и заговоры, бытующие вместе в определенной среде. Но причины подобных совпадений лежат глубже и должны быть усматриваемы в том поэтическом мышлении, которое под влиянием известного мировоззрения, ассоциируя разнообразные впечатления и представления, создает эпические картины вообще и затем, по мере надобности, размещает их в различных произведениях поэтического творчества.





Роль загадок в сказке

Главные основные сюжеты сказки не сложны. При ближайшем рассмотрении они являются иллюстрацией наиболее определенных общечеловеческих чувств, как отрицательных, так и положительных (трусость, зависть, ревность... мужество, кротость, долготерпеливость), затем воспроизведением состояний и явлений, неотделимых от жизни человека, на какой бы ступени культурности он ни стоял (общение с природой, брак, война, семейные отношения и т. п.).

Основные сюжеты растягиваются посредством эпизодов, эпизоды распространяются подробностями, как те, так и другие разнообразятся беспрестанно, и в этом осложнении первоначального сюжета особенно проявляется творческая фантазия. Каждый новый эпизод, новая подробность, вводимые в основной сюжет, отмечают собою ступени развития сказки (как в ее форме, так и в ее содержании); те из них, которые отличаются особой рельефностью, образностью, способствуют дальнейшей деятельности фантазии, те

уже не выпадают из сказки, напротив, становятся постоянными спутниками, и не одного, а нескольких сюжетов, представляют собою, так сказать, средство, направляющее действие сказки, оживляющее его.

К числу таких средств должна быть отнесена загадка. Самый характер ее обуславливает ей прочное пребывание в сказке: тот таинственный элемент (основанный на неясности, неведении и т. п.), который наполняет сказку и любим ею, заключается и в загадке, затем она необыкновенно гибка, неожиданно рождается из сплетения обстоятельств, легко меняет форму, вся держится на образности, возбуждает любопытство и неотложно требует решения — иными словами — отвечает стремлению сказки занимать, держать слушателей в напряжении.

Как же складывается и в каких видах является загадка в сказке? При ближайшем рассмотрении оказывается, что и в отдельном своем существовании, и в сказочной обстановке ход ее образования и форма одни и те же.

В основе каждой загадки лежит сравнение¹: предмет или состояние изображаются чертами других предметов или состояний на основании подмеченного и преувеличенного сходства, на основании иногда совершенно субъективного соединения представлений и понятий¹). Загадки предлагаются или в виде вопроса, или в форме описательного выражения. В вопросе обыкновенно называется лишь одно главное отличительное качество, состояние: «Что всего жирнее? Что над нами вверх ногами?»²) Описание дается не подробное, перечисляются не все, а наиболее характерные черты предмета, состояния, причем допускаются такие вводные или заключительные фразы, которые значения для загадки и не имеют³). Угадать такую загадку возможно лишь в том случае, когда дающий ее и разгадывающий ограничены одинаковым кругом идей, представлений, предметов; когда у них одинаковы впечатления, близки воззрения, соответственно духовное развитие, если же все это отсутствует, то загадка становится неразрешимой⁴). Неразрешима загадка и в том случае, когда она образована на основании единичного происшествия, рисует пред-

1) Без рук, без ног на батог ползет (горох) [Садовников 1901, № 1295, с. 133]. Четыре брата под одной шапкой стоят (стол).

2) Земля; муха.

3) На поле Ногайском, на рубеже татарском стоят столбы точеные, головки золоченые (рожь) [Садовников 1901, № 1285, с. 133].

4) Узловат Козьма — развязать нельзя (цепь) [Садовников 1901, № 1173, с. 119]. Ни свет ни заря пошел, согнувшись, со двора (кормысло) [там же, № 420, с. 42].

мет или состояние в исключительной обстановке, она и забывается, как скоро забыто решение, т. е. забыть создавший ее случай⁵⁾.

Сказка, воспользовавшись для своих целей загадкою, приняла ее в различных видах, т. е. в форме вопроса, описания и необъяснимого выражения, понятного лишь самому составителю. Последняя форма особенно часто встречается в сказке. Следуя закону противоположений, особенно часто проводимому, сказка создает, между прочим, такие обстоятельства: 1) лицо, имеющее высокое общественное положение (царь, царица, барин и т. п.), соединяется браком с таким, которое стоит на нижней ступени общественной лестницы (дочь крестьянина, рыбака; Иван-бессчастный, Иван-дурак; крестьянский сын и т. п.); 2) герой переживает рядом минуты крайнего ужаса и величайшего счастья; 3) ум ребенка торжествует над умом взрослого²⁾.

Напряженный момент — *выполнение антитезы* разрешается посредством загадки: 1) хитроумная царица из многих женихов берет того, кто поставит ее в затруднение неразрешимым загадочным вопросом; царь признает достойной невестой девушку, свободно разрешающую заданные ей загадки; 2) герой, по требованию издевающихся над ним перед его казнию врагов, удачно составляет неразрешимую загадку, за что и отпускается на волю... 3) девка-семилетка, семилетний мальчик выводят из затруднения своих старших и способствуют их благополучию, решив вместо них загадочные вопросы.

Кроме служения антитезе, загадка, вплетенная в речи сказочных героев, исполняет роль как бы украшения, прикрывает действительное намерение, слишком ясную мысль, какую-нибудь предположенную попытку⁶⁾, подобно тому как и в жизни обиняки, иносказания наполняют народную речь, если обстоятельства дела требуют осторожности, за изысканностью выражений, витиеватостью прячут мысли, мнения, желания⁷⁾. В сказке

5) Сборник мекленбургских загадок Wossidlo изобилует указаниями на загадки, решения которых забыты [Wossidlo 1897—1906].

6) [Афанасьев, 1897 2, № 191, с. 285]: Купец призывает своего сына и, посылая его в город, где живет девушка, сосватанная еще в детстве юноше, говорит: «Поезжай-ка ты в Москву, там есть озеро, на том озере я поставил плёнку, если в эту плёнку попала утка — то утку вези; а ежели нет утки — то плёнку назад», т. е. привози невесту, а если ее отец, забыв про то, что обещал ее в замужество, отдал ее за другого, возьми с него деньги, которые я ему дал, как залог в том, что пришлю за невестой.

7) Речь обиняком, иносказаниями ведется по народному обычаю сватами, впервые являющимися в дом невесты, друзьями на свадьбе и т. д.

мужик в разговоре с барином (царем), девушка с царскими послами (сватами) на простые вопросы отвечает мудро, загадочно⁸⁾. Таким образом, загадка с большим или меньшим значением (как эпизод, как подробность) участвует в осложнении многих сказочных сюжетов и связывается с разными типами. Разберем некоторые сказки и типы, в связи с которыми употребляется загадка. Особенно охотно вводится она творческой фантазией в сюжет о сватовстве и приурочивается к женскому типу, который может быть охарактеризован в некоторых случаях эпитетом «мудрый». Загадки в подобных сказках представлены или в форме простых вопросов: «Что на свете всего милее? (сон, солнце); всего быстрее? (мысль); всего жирнее? (земля); всего сильнее? (сон); всего удалее? (очи); всего слаще? (вода); что слышится всего дальше? (гром, ложь)» [Афанасьев, 1897, 2, примеч. к № 191]; эти вопросы имеют в виду действительное испытание сообразительности, наблюдательности, умения размышлять — загадки и разрешаются удовлетворительно, их обыкновенно сказка и приурочивает к такому случаю, когда нужно выставить мудрость (ум, сообразительность) героя, главным образом героини⁹⁾.

Но в большинстве случаев загадки в отмеченных сказках излагаются в неразрешимой форме, т. е. они передают в иносказательных выражениях случайное сцепление обстоятельств, явление или положение, известное одному лишь лицу: Иван-дурак отправляется к царевне, выбирающей из юношей подходящего себе жениха, оценивая их ум составленными ими загадками; на пути он видит лошадь, зашедшую в рожь, и змею, лежа-

⁸⁾ «Куда деньги деваешь? — спрашивает царь мужика. — Долг плачу, в долг даю, за око не кидаю» [Афанасьев, 1897 2, № 185, с. 280], т. е. родителей, сына, дочь кормлю. «Куда лошадь привязать? — спрашивают приехавшие сваты девушку. — Привяжите до зимы, аль до лета», т. е. к саням или к телеге. «Где твой отец? — продолжают спрашивать сваты. — Уехал сто рублей на пятнадцать копеек менять», т. е. уехал травить зайца, цена которому 15 коп., а во время травли испортить сторублевую лошадь. «А когда отец вернется?» — «Если кругом поедет, к вечеру будет, а прямо... и через три дня не бывать», т. е. прямо ехать, попадешь в болото, где и завязнешь на три дня [там же, № 188, с. 283].

⁹⁾ Интересно, что в сказке [Афанасьев, 1897, 2, № 191], когда предлагаются загадочные вопросы, в основе которых лежит единичный случай, они сопровождаются по хитрой уловке невесты предметным пояснением: девушка, желая узнать настоящего жениха, посылает к нему служанку с кринкой молока, из которой несколько отпито, с ковригой хлеба, от которой отрезан кусок, и с корзиной яиц, из которых одно разбито, и приказывает спросить его: «В своих ли берегах море? Полон месяц или на ущербе? Все ли звезды на небе?». Жених, руководясь предметами, присланными ему, удовлетворительно отвечает: море упало, месяц на ущербе, одна звезда скатилась.

щую на дороге; первую он выгоняет изо ржи кнутом, вторую убивает копьем; эти дорожные случаи он и передает царевне в иносказательной форме: «Иду я, вижу в добре добро, а зло на дороге лежит; я взял добро из добра выгнал, а зло злом ударил, зло от зла и умерло» [Афанасьев, 1897, 2, № 132, с. 110]¹⁰. Эта загадка не может быть угадана, так как случай, породивший ее, никому не известен — ясно, что она введена творческою фантазией не в целях оттенения умственных преимуществ героини, а с намерением направить решительным образом ход сказочного действия к желанной развязке — царевна не угадывает ее и становится женою Ивана-дурака.

Но сказка не удовлетворяется одною загадкою как испытанием достоинств жениха или невесты, она расширяет ее и соединяет неразрешимое словесное выражение с невыполнимым делом или ставит на ее место неисполнимую задачу. Елена Прекрасная [Афанасьев, 1897, 2, № 133] соглашается стать женою Ивана-царевича, если он «принесет к ее неизвестному свое под пару». Иван-царевич должен и угадать это «неизвестное» и еще принести нечто одинаковое с ним. Такая постановка дела влечет за собою усиленную деятельность поэтического творчества, и загадка, употребленная здесь в расширенной форме³, содействует накоплению иных сказочных подробностей; к выполнению таинственной задачи привлекается волшебная помощь: могущественный покровитель, сапоги-скороходы, шапка-невидимка, благодарные звери¹¹) — иными словами, изменение творческою фантазией загадки в форму задачи трудноисполнимой или неисполнимой оживляет присущий природе сказки процесс: один эпизод вызывает другой, каждая новая подробность привлекает другую — вследствие этого сказочный сюжет значительно расширяет свои первоначальные очертания. Неисполнимые задачи в сказке различны¹²); творческая фантазия изощряется особенно охотно в их составлении; при этом многие задачи в существе своем просты и совершенно реальны: испечь пирог, выткать ковер, сшить рубашку, выстроить дом, развести сад, но условия

10) Вариант в примечании: Иван-купеческий сын по дороге к царевне провел ночь на лошади, умылся утром озерной пеной, утерся конским хвостом, затем загадал невесте загадку: «Ночевали... ни на земле, ни на телеге... умывались ни водою, ни Божьей росою; утирались нетканым, непряденым».

11) Ивану-царевичу помогает хитрый и сильный Иван-купеческий сын, подглядывший в шапке-невидимке «неизвестное» царевны [Афанасьев, 1897, 2, № 133].

12) Неисполнимые задачи — необходимая принадлежность волшебных сказок, здесь они не развившаяся загадка, а самостоятельные эпизоды: о них как таковых здесь нет речи.

выполнения невозможны: короткий срок, недостаточен материал и т. д., имея своим источником загадку, цель которой возбуждать напряженность мысли и быстроту сообразительности — они решаются часто именно размышлением, путем логическим: видимая несообразность заданного подчеркивается формулой ответа, который сам по себе является также неразрешимой задачей. Царь посылает девушке, ответившей удовлетворительным образом на его загадочные вопросы, шелковую ниточку: «Пусть к утру соткет мне полотенце узорчатое»; девушка согласна — просит лишь царя приказать мастеру сделать из прутика крѳсны — «было бы на чем полотенце ткать» [Афанасьев, 1897, 2, № 188, с. 284]¹³⁾. Барин посылает девушке голубиные яйца, чтобы она к свету вывела голубей и они были бы готовы к барскому обеду; девушка готова это сделать, лишь просит посеять и вырастить к утру просо, чтобы кормить птиц [там же, № 188, с. 284]. Иногда дается и такая задача, которая на словах лишь кажется неисполнимой, а на деле исполняется: «Вот тебе сотня баранов, — говорит дядя племяннику, — гони их на ярмонку, да продай с барьшом, чтобы и сам был сыт, и бараны целы, и деньги сполна выручены». Племянник продает шерсть и возвращается с деньгами и с баранами [там же, № 188, с. 283]. Царь задает девушке, которую за мудрость решил взять в жены, следующую задачу: «Пусть на утро сама ко мне явится — ни пешком, ни на лошади, ни одетая, ни раздетая, ни с гостинцем, ни без подарочка»¹⁴⁾. Девушка, сбросив одежду, завертывается в рыболовную сеть, садится верхом на зайца, берет в руки перепелку. Встретившему ее царю она подает птицу, которая тотчас же вылетает из рук. Задача выполнена — сказка заканчивается: царь женится на девушке.

Как продолжение отмеченных сказок (с сюжетом о сватовстве) служат сказки с типом разумной жены (следующая ступень в развитии типа мудрой девы), главным образом при сюжете постепенного достижения богатства и счастья несчастным бедняком; в них творческая фантазия также вводит загадку, но так как сказочные обстоятельства не нуждаются

¹³⁾ В сербской сказке: а) вывести цыплят из вареных яиц — вырастить вареные бобы; б) из двух связок льна приготовить паруса для корабля — из кусочка дерева приготовить прялку и ткацкий станок [Караѳић 1853, № 25].

¹⁴⁾ Эта задача и ее решение — общее место целого ряда сказок, как восточных, так и европейских, составляющих цикл сказаний о мудрой деве. В статье Th. Benfeу'я подобраны сказки, как восточные, так и западные, в которых мудрость девы проявляется в отгадывании загадок, причем как загадки, так и вышеупомянутая задача представлены во многих вариантах, в существе мало различающихся друг от друга [Benfeу 1859].

ся в ее разрешении (нет испытания мудрости), то она и принимает новую форму: это уже не загадка в ее настоящем смысле¹⁵⁾ — это не выражение, требующее разъяснения тотчас же, без чего оно лишено смысла и значения, но такое иносказание, которое, сохранив элемент загадочности, настолько понятно, что может служить руководящим правилом; это — мудрое, доброе слово, в котором заключается важный жизненный смысл, которое нужно хранить на случай и умело применить его, оно само по себе значительно тою силою, которая вложена в него человеческим разумом и благожеланием.

Разумная жена знает и понимает цену такого слова, поэтому и бесталанному мужу своему велит продать свою работу — дорогой ковер — не за деньги, а за доброе слово, веря, что посредством него возможно приобрести и деньги и удачу.

«Прежде смерти ничего не бойся!»; «Пробуди, дело разбери, головы не сьмаючи»; «При радости не радуйся, при страсти не страшись, подними, да не опусти, а сердце скрепи...» — вот добрые слова, полученные бедняком, они и понятны, и загадочны, какая-то глубокая мысль таится в них, как и когда проявится она, покажет будущее... По ходу рассказа смысл полученных слов в опасных случаях отчетливо выясняется сознанию и руководит поступками героя, благодаря им создается его благополучие. С понятием доброго слова соединяется представление с какою-то высшею силою, руководящею человеческою судьбою, она не может открываться людям просто, для нее потребна некая завеса, и загадочная форма удобна для ее проявления¹⁶⁾.

Что с загадкою связывается представление о том, что высшая, над человеком стоящая сила (судьба, доля, рок, Божья воля) дает знать о себе, о своем руководительстве посредством загадки, видно из тех сказочных эпизодов, где освобождение преступника (преступницы) от казни, судьба воюющих сторон, пленника и т. д. решается с помощью загадки: люди сами не берутся решить, виноват ли преступник, кто прав из соперников, и окончательное заключение возлагают на волю судьбы: эта воля и познается в том, что: а) руководимая ею правая сторона составит неразрешимую загадку или б) угадает заданную. Православный царь и басурманский король ведут войну, кому-нибудь да придется погибнуть, басурман

¹⁵⁾ Приблизительное изображение предмета или состояния посредством упоминания черт других предметов и состояний на основании некоторого сходства между ними.

¹⁶⁾ Предсказания оракулов делаются в как бы ясной, между тем загадочной форме.

предлагает православному царю решить дело посредством загадки, пусть он придумает загадку, и если ему — басурману, удастся ее разгадать, он и будет победителем. За православного царя придумывает загадку солдат (она должна быть неразрешима, так как действие сказки ведется к гибели злой стороны), он в нескольких неясных словах передает о том, как он плеснул ядовитым зельем на коней, отчего эти погибли, их мясом отравились птицы (6 ворон), а от мяса последних, запеченного в пироги, умерло 12 разбойников: «Один двоих, двое шестерых, шестеро двенадцать». Басурманский царь не угадывает и платится жизнью¹⁷⁾. Вариантов этой сказки в международной литературе встречается очень много [Афанасьев, 1897, 2, № 191, с вариантами и примеч.], и в каждом из них воля судьбы узнается через угадывание загадок. Эти последние опять-таки и при новом сюжете являются в тех же формах, как и в сказках с сюжетом сватовства, т. е. в разрешимой и в невозможной для угадывания, причем эта форма обуславливается замыслом сказки, которая для развития своего действия пользуется загадкой, то в одном, то в другом виде. Надо заметить, что, будучи весьма любимой и прочной сказочной подробностью, загадка иногда уступает свое место другой.

Так, эпизод освобождения героя от смерти изображается иногда при следующих обстоятельствах: осужденный спрашивает и получает позволение спеть перед смертью любимую песню или сыграть на излюбленном инструменте (скрипка, рог, труба); своим пением и музыкой он вызывает себе помощь или лишает силы врагов — деталь не менее эффектная, чем задавание и разгадывание загадок, поэтому в некоторых случаях она и вытесняет последнюю или же делает ее присутствие излишней, ненужной¹⁸⁾.

Таким образом, два разобранных сказочных сюжета особенно часто включают в себя загадку в ее разных видах, причем и сама загадка не остается без изменения: она расширяется в неисполнимую (трудную) задачу, обращается в иносказательное, поучительное, руководящее изречение. Роль загадки — оттенить главный тип, подвинуть развязку сказочного действия. Ввиду того что загадка сама по себе привлекает интерес и невольно заставляет на себе сосредоточиваться, то она иногда служит для

17) В немецкой фольклорной литературе загадки, посредством которых избавляются от смерти, обозначаются особым термином *Halslösungsrätsel*.

18) В сказке герой, освобождающийся от смерти игрой в рожок [Афанасьев, 1897, 2, № 180], поэтому здесь загадывание загадки не имеет значения, но и эта подробность введена, причем загадки задаются без смысла и ответ не соответствует вопросу. Такое поблечение крупной подробности объясняется присутствием другой, не менее важной⁴.

образования таких сказок, смысл которых именно в чередующихся загадках или иносказательных изречениях, но подобные сказки должны быть отнесены в особую категорию шутливых сказок или сказок, играющих роль словесных состязаний; они требуют отдельного рассмотрения. Сказки о мудрых советниках и мудрых детях включают в свой план загадку в тех же целях, как сказки о мудрой деве и освобожденном преступнике, т. е. чтобы подчеркнуть мудрость одного из действующих лиц, довести действие до счастливого разрешения. И в сочетании с новыми сюжетами загадка проходит те же фазы развития: малолетка разгадывает царские а) загадки, б) подает советы в форме мудрого, иносказательного изречения, в) исполняет труднорешимую задачу [Афанасьев, 1897, 2, № 188, № 124 с примеч.]. Советник царя (судья), разрешив загадочные вопросы, решает запутанные дела и на неразрешимые юридические задачи делает неисполнимые постановления [там же, № 184].

Подобно тому как известное расположение действия в сказке может привлекать различные сказочные подробности¹⁹⁾, эти последствия, в свою очередь, имеют способность стягивать сюжеты и вызывать появление типов, в сочетании с которыми они чаще всего употребляются творческой фантазией. Подобный процесс интересно проследить в сказках, обозначенных Рейнгольдом Кёллером именем «Сказки об убитом возлюбленном». Последние построены на нескольких загадках и представляют собою слияние нескольких сюжетов с разным типом каждый. В главных чертах эти сказки имеют следующее содержание: царица, любя другого, ищет случая погубить своего мужа-царя. Любимый ею человек умирает, и она велит приготовить себе на память разные вещи из его останков и по-прежнему выискивает поводы погубить своего мужа. Не находя таких, царица предлагает царю отгадывать загадку, причем предупреждает, что если он не разгадает ее, то она умертвит его. Загадку царица дает неразрешимую: она иносказательно говорит о том, что она сделала из останков дорогого ей человека: «Я на милом сижу, я на милого гляжу, я из милого пью, я милого вместо пояса ношу» [Köhler 1898, Nr. 22]²⁰⁾. Царь

¹⁹⁾ В сказке «Балдак Борисьевич» загадка появилась вследствие того, что все действие сказки велось к счастливому заключению — спасение героя от смерти.

²⁰⁾ Эта загадка во всех вариантах составлена почти в одних и тех же выражениях:

Nn' Amuri manciu,
Nn' Amuri vivu,
Cu Amuri mi curcu

Na lásce sedim,
Na lásku hledim,
Láskou se ovjím,
Z lásky ti připjím

[Pitre 1897, p. 80].

[Krek 1887, Lit. 760].

и все его мудрецы не могут дать решения. Однажды на охоте царь принужден ночевать в хижине лесника, за ужином хозяйская дочь поражает царя загадочным с первого взгляда и весьма разумным по объяснению делением жареной птицы: отцу (как главе дома) — голову; гостям (как таким, которые скоро покинут гостеприимный кров) — крылья; себе и матери (как проводящим все дни на ногах за работой) — ноги. Царь решает предложить для отгадывания девушке мучающую его загадку. Девушка замечает, что загадка должна быть составлена женщиной, потерявшей любимого человека, так как из загадки видно, что части его тела послужили на выделку скамьи, чаши, пояса, с которыми женщина не расстаётся, как с дорогим воспоминанием. Царь возвращается домой, разгадывает загадку, проверяет ее точность, и сам, избежав смерти, казнит жену, затем женится на бедной мудрой девушке⁵.

В некоторых вариантах браку предшествуют испытания мудрости невесты, в других — девушка перед свадьбой ставит царю загадочное условие: «Если когда-нибудь в будущем ты захочешь меня удалить из твоего дома, то позволь взять мне с собою то, что для меня всего дороже», царь соглашается, и когда через несколько лет он изгоняет свою жену, она, опоив сонным зельем супруга, уносит его с собою в бедную хижину. Тронутый ее привязанностью, царь уже до смерти не расстается с нею.

В приведенной сказочной схеме можно разграничить три сюжета и связанные с ними типы; первый весьма часто служит исходным пунктом многих сказок [Афанасьев, 1897, 2, № 119 и примеч.] — это происки вероломной женщины (матери, сестры, жены) в целях погубления близкого родственника (сына, брата, мужа) в угоду любимому человеку (в отмщение за него). Сюжет этот не всегда пользуется для своего развития загадкой (мать, чтобы погубить сына, посылает его за разными предметами, которые якобы принесут ей облегчение в ее болезни) и в дальнейшем своем течении представляет ряд разнообразнейших комбинаций (подвиги и спасение гонимого сына). В рассматриваемом случае (сказки об убитом возлюбленном) творческая фантазия употребила загадку, трудно определенно выяснить повод к этому употреблению²¹), но ее появление в сказке

²¹) Существует целый ряд случаев (приведены: [Wossidlo 1899, 1]), где подобная загадка служит для осужденной средством спасения от смерти. Сделав себе башмаки и перчатки из шкуры своей собаки Но, Milo и т. п., осужденная на смерть задает своим судьям загадку: «Auf No geh ich, auf No steh ich, auf No bin ich hübsch und fein, rat't, meine Herren, was soll das sein»⁶. Wossidlo замечает, что существует более 150 вариантов этой загадки, причем, поясняя ее, всегда рассказывали случай освобождения от смерти с ее помощью.

послужило поводом для привлечения типа мудрой девы (тип, с которым наиболее охотно связывает загадку народное творчество) — царю никто не может решить царицыной загадки, кроме девушки простого происхождения; последнее обстоятельство необходимо, так как тип девушки уже влечет за собою привычные рамки сюжета о сватовстве — отсюда в некоторых сказках на приведенную схему вставлены испытания мудрости невесты. Близость типов мудрой девы и разумной жены побуждает творческую фантазию продолжить сказочные комбинации, в которых главную роль играет разумная жена и ее загадочное условие.

Таким образом, присутствие загадки в сказке служит поводом к соединению сюжетов, к удобной их комбинации; появление же загадки в сказке можно с достаточной вероятностью объяснять привлекательностью загадочной формы и некоторою таинственностью, которую вкладывает в загадку творческая фантазия²²⁾.



22) Загадка присутствует и в песне, и в точно таких же условиях, как и в сказке, т. е. как испытание разумности невесты при сватовстве разрешимыми вопросами: «А что у нас, девица, краше света? / Краше света — красное солнце. / А что у нас, девица, выше лесу? / Выше лесу / светел месяц!» и т. д. [Соболевский 1895, № 465, с. 555 и сл.]. Неразрешимыми задачами: «Сшей ты мне башмáчки из желта песочка! / Напряди мне дратвы из дождевой капли!» [там же, № 451 и сл.]. Как средство для спасения от смерти (плена): «Загадаю я тебе, донской казак, три загадочки; / Отгадаешь ты мне три загадочки, / Тогда-то я отпущу тебя на тихий Дон». — Говорит султан казаку, задавая загадки, которые пленный и отгадывает [там же, № 469, с. 559].



Влияние местности на сказку

Бытовой уклад народа отражается в сказке очень ясно и отчетливо, особенно в том случае, если сказка передается словоохотливым и наблюдательным человеком. Это отражение действительности придает живость и интерес сказке, почему она в устах хорошего сказочника приобретает особый смысл и значение; а многие сюжеты и мотивы, ставшие чуждыми настоящей жизни, благодаря введению реальных черт, становятся близкими и потому интересными.

Вводя действие сказки в пределы своей жизни, рассказчик не отбрасывает, однако, фантастических подробностей, напротив — сохраняет их и, сохраняя, так крепко соединяет с бытовыми, что отделить одни от других не представляется возможным.

Переходя в своем рассказе попеременно от изображения невероятных событий (провал на тот свет, полет на волшебном ковре, битва с необыкновенным чудовищем) к обрисовке подробностей скромного быта (чаепо-

тие, приготовление обеда, торговля на ярмарке), рассказчик, незаметно для самого себя, неуклонно стремится осмыслить ставшие непонятными ему фантастические черты ([Зеленин 1914, № 19, с. 177]* — царевна-лягушка стала царевной-старушкой) и в то же время придает обычным подробностям некоторую таинственность.

Эти противоположные, на первый взгляд, направления творческой фантазии представляют в существе своем один процесс, который в приложении к сказке служит источником образования основного элемента сказки — фантастического. Всё волшебное сказки не есть что-либо стоящее вне обычной жизни, напротив — оно есть нечто скрытое именно в ней, во всем, что окружает человека, что составляет его обиход, его быт. Такое прочное, неразъединимое сочетание естественного и чудесного есть результат определенного мировоззрения, это последнее проявляется не в одной сказке, но в ней оно особенно заметно.

Чем своеобразнее внешние условия жизни, тем чаще вводятся они в сказку, причем в большинстве случаев располагаются так, что становятся фантастичны и перестают соответствовать действительности. При наблюдении такого процесса особый интерес приобретает материал, собранный в одной определенной местности, причем чем уже топографические рамки и разнообразнее заключающийся в них материал, тем отчетливее выступает наблюдаемый процесс.

Варианты великорусских сказок, занесенные колонизацией в Пермскую губернию, восприняли в число своих бытовых подробностей те своеобразные черты, которыми богат Урал как в своей природе, так и в своем быту, и эти черты, придав жизненную окраску сказке, послужили источником новых чудесных комбинаций. Рассматривая варианты великорусских сказок вообще (а пермских в частности), нельзя не заметить того, что главным образом крестьянский строй жизни создает обстановку сказки, вследствие чего не только действующие лица и их поступки, но и существа сверхъестественные в своих проявлениях обрисовываются по понятиям представителей этого строя; поэтому лица различных сословий и общественных положений так же, как чудесные и таинственные существа, живут, действуют, размышляют и мечтают по-крестьянски. «Тя-тинька, — говорит Иван-царевич, женившийся на лягушке, — мне особу комнату нужно: братья будут надо мной усмехацца, в одной комнате не буду я жить» (с. 177).

* Далее ссылки на сборник «Великорусские сказки Пермской губернии» даются в тексте только с указанием страниц. — *Примеч. ред.*

Царская дочь, купив чудесную ягоду, не сразу съедает ее: «Когда самоварчик поставят, чай пить буду и съем» (с. 206). Царь, задумавший женить единственного сына, собирает «мир» и спрашивает: «А што, мир православной, не знайте ли... моёму сынку невестку баскѹ?» (с. 63). Попав к чудовищу, Ванюшка «завтрак ему пригоношил; самоварчик, и нажарил-напарил на нево. Чудовишшо похвалил ево...» (с. 14). Царская дочь, чтобы сгладить разницу положения между собою и крестьянским сыном, «учила... ево (грамоте) день и ночь, и он старался — начал понимать от ей хорошо» (с. 47). У царя на кухне за 100 рублей покупают булку (с. 126); Баба-Яга употребляет лопату для сажанья хлеба в печь (с. 415); царевна-волшебница «перебросила с руки на руки кольца свои... выскочило три ухореза... предоставьте, здесь штобы счас были лагири и самоварчик готов и жаренова-паренова» (с. 119).

Воззрения крестьянина, обнаруживающиеся постоянно в сказке, осложнились в вариантах Пермской губернии еще воззрениями выходца из великорусских губерний, смотревшего на занятую им область, как на совершенно противоположную русскому настоящему государству. Величина и малочисленность территории Пермского края произвели глубокое впечатление на новых поселенцев, и это впечатление отразилось достаточно отчетливо в том пейзаже, который рисуется сказками Пермской губернии.

Пейзаж в сказке вообще занимает мало места, ему уделяется внимание лишь тогда, когда им обусловлено действие, развивающееся в сказке, поэтому две-три резкие черты бывают достаточны, чтобы определить внешние условия события. Эти черты обычно одни и те же, установившиеся, застывшие (крутая гора, дремучий лес, синее море и т. д.).

Пейзаж и в вариантах Пермской губернии размещен частями по сказкам, но и из этих разбросанных частей вырастает определенное целое. «Иван-царевич пошел на охоту. И ходил он недели две, заблудился» (с. 118) «Шол (Ванюшка) день до вечера, зашел в топучее болото и огрыз до колена. Вышел на долину, сяд на кочку» (с. 7). «И отправилась она в темные леса... нечаянно вышли... на тракторную дорогу... дошли до такого рову» (с. 12). «То он повел ево не путей, не дорогой, — диким местом, Уралом... Завел он ево в пешшоры» (с. 156). «Ушли очень далеко, а хлеба с собой мало взяли... Приходят к такой горе... Брат, залезем на эту гору, — не увидим ли где селения?» (с. 24).

Пустынные и дикие пространства, на которые как бы вскользь указывает сказка, невольно вызывают мысли о *безлюдье*... Васенька просит привезти сестру с Уралу: «там она пропадет, как падина, ни священников, никово нет...» (с. 53) или о каких-нибудь *необычайных насельни-*

как; и фантазия, исходя во многих случаях из действительности, рисует или *бедные, одинокие жилища*: «Ванюшка пошел... на огонь. Приходит, стоит избушка...» (с. 7), или *разбойничьи притоны*: «Пошел и натакался на их... пошел по амбарами. Отворил первой амбар, видит — одежды много навешано, а вся в крове» (с. 43).

Страх перед малоизвестной местностью, столкновения с недобрый человеком имели результатом то, что Пермский край вошел в некоторые варианты великорусской сказки как источник и рамка чудесного и весь обычный инвентарь фантастики поместился на Урале. Здесь плодятся разнообразные звери (до льва включительно), иногда благосклонные к человеку: «Только подумал — и не откуль взялись всякова сословия звери, окружили ево и хотят ево съесть... Лиса сказала: оглядь лева-зверя, сядь на него и посажай куды знаешь» (с. 45). На Урале хранятся таинственные полезные предметы: «...видит: висит на дубу сабля и ремён... надел на себя, — и сделался сыт и силен» (с. 42); там растут целебные травы: «Идут оне Уралом, доходят до таких трав... накопили этих трав полон мешок...» (с. 155). В Урале живут волшебницы (с. 128), чудища (с. 13, 56, 130); там можно быть свидетелем страшных боищ между чудовищами (с. 132), но в Урале можно встретить и ангела, который поможет человеку (с. 152).

Повлияв таким образом на чудесный элемент сказки, Пермский край дал великорусским вариантам и бытовую обстановку. Рассказчик часто подробно останавливается на описании каких-нибудь жизненных случаев, внося черты местных обычаев; например, изображая пирушку по случаю перехода в новый дом или «влязины», сказочник отмечает все подарки гостей на новоселье: «Отец жертвует имя на влязины козла, старшой дядя жертвовал имя на влязины лошадку; младшой брат корову; ну, хто от щедрости там десятку, хто пятитку, — и денег много ему набросали» (с. 32). Не менее точно рисует рассказчик угощение невестой народа, сошедшегося посмотреть свадьбу: «...а у купца собирацца пир на весь мир: свою дочь хочет венчать... народ идет и Иван-царевич также... полны комнаты и много во дворе народу... много народу теснотились... Купеческая дочь обносила всем по бокалу» (с. 197). Особенно много бытовых подробностей встречается в таких рассказах, которые хотя и зовутся сказками, но по типу приближаются к так называемым «бывальщинам». Это рассказы о событиях, действительно бывших или считающихся возможными в жизни, но уже совершенно вышедших из топографических и хронологических рамок. Вследствие этой оторванности от определенного места и времени «бывальщины» живут тою же жизнью, как и сказка;

они при случае вбирают в себя традиционные сказочные подробности (встречи с нечистыми духами, с таинственными помощниками и т. д.), приурочиваются к самым разнообразным местностям и окрашиваются в различные бытовые оттенки.

Бывальщины Пермской губернии прекрасно передают картины местной жизни. «Жил был старичок... пошел он за 30 верст на такое озеро рыбачить. Исправил он на этом озере себе балаган земляной и в этот балаган он перевез жену и детей...» (с. 151); «...в его время, в празнишное играют девки на луту... Приходит на луг. — „Здравствуйте, умницы“ — „Милости просим, Иванушко, небывалой гостенёк!“ А ребята говорят ему в насмешку: „Ему недосук к вам ходить: ему надо боёны рубить в его время!“» (с. 264—265). Живо изображается обоз с чаем, медленно подвигающийся по кривулястому, еще неисправному сибирскому тракту (с. 260), и крестьянская свадьба с колдуном в переднем углу (с. 250), и крестины у бедного мужика (с. 152).

Не менее богата бытовыми чертами еще одна разновидность сказки, не раз встретившаяся в репертуаре сказочников Пермской губернии, именно — народная повесть. Сюжетом такого рассказа обыкновенно служит ряд приключений купеческого сына (иногда солдата), заканчивающийся обыкновенно удачной свадьбой и приобретением богатства. В состав такого рассказа могут войти и входят сказочные мотивы (с. 74), приуроченные к совершенно реальной обстановке (с. 108); в этих народных повестях особенно ярко выступает выше отмеченное стремление народных поэтов придавать таинственность самым обычным житейским вещам: обедневший купец подметает в каком-то таинственном доме пол... «и видит: в шшепах карта, винновой валет. Из виннового валета вышло три ухореза и говорят: „Здравствуй, Рязанцов!“» (с. 76). Но фантастика в этих рассказах в большинстве случаев заключается не в традиционных сказочных комбинациях, а в таком изображении событий действительной жизни, которое совершенно лишено вероятности (с. 78), причем это особенно сближает народную повесть со сказкою, разрешающей силой является в большинстве случаев царь, но не отвлеченный и безымянный, а определенный с именем: «Дело было... при Николае Первом... Наступил государский военный смотр... Приехал Государь Император... Потом поротно стал опрашивать... „Не имеет ли кто-нибудь из вас претензии...“ Курилов первый выискался в своей роте: „Отпустите меня на год домой...“ „А что ты мне привезешь?“ „Привезу я смех и горе...“» (с. 362); «...Графская дочь поехала к Государю во дворец. (А граф был родня Государю Императору) ...падает ему в ноги: „Я вышла замуж за рядово-

го...“ „Благородное дело, дочь моя! Я сам ходил рядовым, а теперь управляю престолом“» (с. 370). Наполеон прислал своих генералов на прокорм в Россию, «...вот они начали кушать чай, пили, пили, всё из самовара выпили, самовар съили, и чашки съили, а все было серебряное!...» (с. 431). «Однажды шли по Петербургской по мостовой улице три солдата. А Петр Великий любитель был в штатской одеже похаживать. И шол за этими солдатами позаде их. А они были как раз подвыпивши... Он... подходит к имя: „Позвольте вас, солдатики, пригласить в ресторан, угостить! Я, вообще, солдат уважаю...“» (с. 447).

В народных повестях, входящих в репертуар сказочников-великорусов Пермской губернии, влияние местности (пермской) едва замечается; этот вид сказки дает в большинстве случаев изображение городской жизни, причем для большей живости и правдоподобия городу дается имя; таким именем в рассказах Пермского края служит Петроград. Имена в произведениях народной словесности (в сказке особенно) представляют собою весьма неточный, ненадежный элемент, но в сказке их значение лежит не в том, чтобы осветить топографическую основу повествования. Имена в сказке указывают главным образом на круг географических знаний рассказчика, и эти знания позволяют заключать если не о тех местностях, где бывал рассказчик, то о таких, о которых говорилось в среде, где он находился и откуда он вынес свои знания. Дорога из центра России в Сибирь дала сказкам Пермского края имена Петрограда, Николаевска, Петропавловска, Урала, Сибири; реже встречающиеся имена Самарканда, Маргелана, Киева, Астрахани занесены, вероятно, наиболее текучим элементом — солдатами¹⁾, ремесленниками, уходящими на заработки; от этих же лиц могли попасть в сказку Пермской губернии названия улиц и площадей Петрограда, а также и чисто городские подробности (рестораны, банки, Синод, Сенат, фонтаны, тротуары). Этому же постоянному сношению с центром России, и главным образом с Петроградом, можно с известной долей вероятности приписать и те литературные отголоски, которые слышатся в великорусских сказках Пермской губернии (искаженная сказка «Бова-королевич» и имена Францель, Ларокóпий).

Варианты сказок Пермской губернии неодинаковы по своему стилю; в них возможно прежде всего определить два наиболее обычных направления в рассказывании сказок — серьезное и шутливое: то и другое стоит в связи с типом сказочника. Типы серьезного сказочника и сказочника-

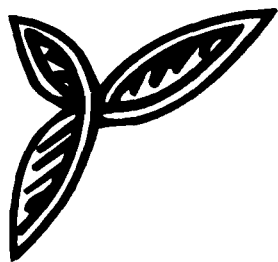
¹⁾ К солдатскому репертуару должны быть отнесены сказки, бывальщины и повести, героем которых является солдат.

шутника – типы исконные; благодаря им выработались те внешние формы, которые облекли различные сюжеты; так, замедленностью рассказа, повторениями, стилистическими формулами сказка обязана главным образом первому типу, а рифмою, ускоренным речитативом, шуткою-прибауткою – второму, и Пермский край не внес в эти типы каких-либо ярких изменений или особенностей.

Репертуар сказочников двух указанных типов различается между собой. Серьезный сказочник обычно склонен к передаче рассказов, изобилующих чудесными подробностями; шутник предпочитает анекдот, но в репертуаре того и другого могут быть одни и те же сказки.

Сказки Пермской губернии представляют собой варианты самых разнообразных сюжетов, и это обстоятельство свидетельствует о богатом источнике, излившем часть своего богатства в Пермский край. Исследование ближайшего источника сказки в Пермской губ. и его течения вообще – вопрос сложный, и разрешить его будет возможно до известной степени лишь при помощи местных сборников, подобных «Сборнику великорусских сказок Пермской губернии Д. К. Зеленина».

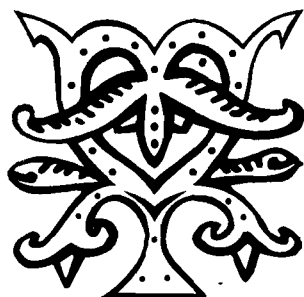




Раздел II



Заговор, МАГИЯ И КОЛДОВСТВО





К изучению заговора и колдовства в России

Введение

Предлагаемая вниманию читателей работа является попыткой привести в известность некоторую часть материала по заговору и колдовству, относящегося к XVII веку.

Материал этот мало-помалу собирается в значительном количестве, благодаря изучению рукописей этого столетия, и получает первенствующее значение в ряду записей заговоров и колдовских обрядов последующих лет.

Большее внимание в нижеследующей работе отдается заговору как литературному произведению и колдовской обряд привлекается лишь как исходная точка многих заговорных формул. Психологические же основы колдовства и заговора не рассматриваются.



I

Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII столетии

В Московском архиве Министерства юстиции хранится целый ряд дел, касающихся колдовства и знахарства¹⁾. Эти судебные бумаги заключают в себе во многих случаях запись заговоров, этого необходимого орудия ведовства; поэтому они могут служить ценным материалом для истории заговора на Руси, особенно для выяснения тех внешних условий, в которых распространялся и развивался заговор.

При изучении вышеназванных судебных дел перед исследователем открывается яркая картина такого быта, необходимою принадлежностью которого был заговор. Исторические показания свидетельствуют о том, что, с одной стороны, за заговором признавали спасительную силу, избавляющую от болезни, неудачи и беды, и прибегали к нему в различных жизненных случаях; с другой стороны, заговор считали опасным, «еретическим» орудием, так как он мог погубить человека, и поэтому настаивали на уничтожении его в лице его знающих. Но какой бы ни был заговор, его заучивали и употребляли, как во спасение, так и на погибель.

Таким образом, и положительная и отрицательная сторона заговора вызывали желание обладать им; желание это приводили в исполнение, вследствие чего заговор был хорошо знаком всем слоям общества; все сословия признавали его значение и не относились к нему безразлично. Мало того, что знали заговорные слова, знали и то, что с ними должно в большинстве случаев соединяться известное действие, что некоторые предметы в связи с заговором получали благодетельную или вредоносную силу. Наконец, знали и то, что губительный заговор мог издали настичать свою жертву. Такое знание было не только частным, но и общепризнанным. Правительственным требованием было, чтобы, присягая царю, клялись не прибегать к заговору и также к действиям и предметам, с ним связанным. В подкрестной записи еще XVI в. в верности царю читается:

1) Большая часть этих дел напечатана томским профессором Н. Я. Новомбергским в его сборниках: «Колдовство в Московской Руси XVII в.» (дела Новгородского, Московского, Белгородского столов) [Новомбергский 1906]; «Материалы по истории медицины на Руси», 4 тома (дела Приказного и др. столов) [Новомбергский 1907] I; «Слово и Дело Государевы», 2 тома (дела Преображенского приказа и др.) [Новомбергский 1911, 1909] 2.

«Также мне над Государем своим в естве и в питье, ни в платье, ни в ином ни в чем лиха никакого не учинити и не испортити... на следу всяким ведовским мечтанием не испортити, ни ведовством по ветру никакого лиха не насыпати и следу не выимати» [Акты 2, с. 58, 94, 102].

Судебные дела последующих лет показали, что как раз пища, питье, одежда и след человека чаще всего служили проводниками губительной силы заговора. Заговоры передавались изустно, а иногда и посредством письма; как те, так и другие имели присущие им особенности, по которым и опознавались, причем опознавались не только сведущими людьми, но почти каждым, услыхавшим или прочитавшим их: таково было знание заговоров. Богородицкий поп Давид бил челом царю и великому князю Федору Алексеевичу на Мишку Киреева и на жену его Аринку в порче его дочерей, указывая, что после слов ее «чтоб де бы им до замужества теми руками ни ткать, ни прясть» девушки заболели (АМЮ I, № 826, л. 81–96³ [Новомбергский 1906, с. 102]). Волхв-коновал Дорофей Прокофьев был сожжен в срубе за то, что, по свидетельству разных людей, «заговорными словами по ветру нагушал» на царя Петра Алексеевича в подмосковном селе Хорошове (АМЮ III, д. № 1219). Вера в слово была глубока в народе; слову приписывали внутреннюю силу, которая могла оказывать влияние иногда даже помимо желания человека, его произносившего; произносимое же с известным намерением, оно как бы усиливалось в своем влиянии и становилось опасным орудием.

Каковы же были эти устные заговоры, ходившие в разных слоях русского общества в XVII веке? Не было ли какой-нибудь определенной разницы между городским и сельским заговором? Судебные бумаги дают некоторую возможность ответить на эти вопросы уже потому, что они подробно описывают, в какой обстановке и при каких обстоятельствах произносился тот или другой заговор, кто и с какой целью прибегал к волшебной заговорной речи, и тщательно излагают их. Эта тщательность записи объясняется тем, что «заговорныя» речи были исходной точкой судебного дела и воздействовали на его окончательное решение. Если устанавливалось, что заговорные речи были причиною болезни или смерти, они определялись как вредоносные и навлекали на знающего их суровую кару. Но различавшиеся по своей внутренней силе устные заговоры с внешней стороны по своему строению были похожи между собою: по большей части они отличались несложностью содержания и краткостью изложения; это простое, но определенное выражение какого-нибудь желания, иногда усложненное сравнением: «Чтоб де бы им до замужества теми руками ни ткать, ни прясть»; «как мертвый не встает, так бы он

...не вставал; как у того мертвого тело пропало, так бы он... пропал вовсе»; «каков-де тяжел столб, так-де бы и попадье было тяжело» (АМЮ I, № 826, л. 81–96 [Новомбергский 1906, с. 67]); «как дух по свету ходит, так и ты бы отошел по свету» (АМЮ III, № 1225 [Новомбергский 1906, с. 101, 102]); «как люди смотрятся в зеркало, так бы муж смотрел на жену, да не насмотрелся; как-де тое соль люди в естве любят, так бы муж жену любил» [Новомбергский 1906, с. 121, 123]. Простота приведенных заговорных речений заставляет предполагать, что многие из них составлялись тотчас же, как только в них являлась нужда, и представляли собою непосредственное отражение того или другого душевного состояния. Такое заговорное речение в большинстве случаев связывалось с каким-нибудь действием; так, заговор на погибель человека соединялся с хождением на могилу за землю: «ходила... Овдошка ночью на погост, имала с могилы землю и ту землю с приговором давала пить...» (АМЮ I, № 284, л. 391–418 [Новомбергский 1906, с. 67]). «...Аринка украла у попады кокошник да поддубрусник... свекровья ея велела положить под столб и говорить: „Каков-де тяжел столб, так-де бы и попадье было тяжело“» [Новомбергский 1906, с. 101–102].

По-видимому, и действие при заговоре не отличалось сложностью и совершалось в узких пределах повседневного быта с помощью предметов, по существу совершенно безопасных. Между тем действие при заговоре, подобно сопровождающим его речам, по внутреннему своему значению было опасным и страшным, и трудно решить, что пугало больше, слова или действия, совокупность ли их. Некоторые поступки и без заговорного речения являлись страшными по их следствию; вышеупомянутый поп Давид так жаловался в суд: «Объявились у меня... в избе за потолком в углу заткнуты коренья и земля...» И в распросе обвиняемый сказал: «...затыкал за потолок... для того, чтоб он, поп Давид, со всею семьею сохли и от той сухотной болезни они померли» (АМЮ I, № 826, л. 81–96 [Новомбергский 1906, с. 100, 101]). Крестьянин идет к воеводе с жалобой на то, что «...он, Тимошка... о свадьбе испортил (его) сына... Минку... вышед из своих ворот, кинул под него щепку...» (АМЮ I, № 284, л. 425–447 [Новомбергский 1906, с. 51]). Розыскное дело в Преображенском идет по поводу того, что «Петрова-де жена Вольинского, Авдотья еретица, как была вдовою, ходила в Преображенское... и вынимала Государев след землю... до первого до Азовского похода по присылкам из Девичья монастыря от царевны Софии Алексеевны...» [Новомбергский 1907, с. 631, 633]. С приставом приводят «разорителя и волшебника» на Луки Великие, на которого бьют челом в том, что он «разорил нас, холо-

пей твоих, заломал... в отчет... сельце... рожь» [Новомбергский 1907, с. 263]. Крупное и затяжное дело возникает из-за того, что дворцовая мастерица Дарья Ламанова «...ажженные своей рубашки пепел сыпала на след государыни царицы и великия княгини Евдокеи Лукьяновны...» [Новомбергский 1906, с. 127], «из-за чего произошла «в их государском здоровье помешка». Несложность волшебного действия и простота сохранившихся заговорных речений очевидно могут быть объяснены тем, что как то, так и другое должны были свершаться быстро, украдкой, под страхом кары: не было времени усложнять действия и речи, приходилось выбирать такие слова и совершать такие поступки, которые своею определенностью и отчетливостью прямо бы вели к цели.

Но приведенные краткие заговорные речения не исчерпывают всех устных заговоров; судебные дела сохранили и такие, которые отличаются большею сложностью; так, например, записаны при судебном допросе следующие устные заговоры от болезни: «На море-окияне, на острове на Буяне стоит сыр дуб крековист⁴, на дубу сидит черн ворон, во рту держит пузырь и слетает с дуба на море, а сам говорит: „Ты, пузырь, в воде наливайся, а ты, кила, у него развымайся!“» ([Новомбергский 1906, с. 66, 99] – Приказ. столбец, № 564, л. 219), или «Утиши сам Христос в человеке болезнь сию, да Увар, Христов мученик, да Иван Креститель, да Михайла Архангел, да Тихон святыи» [там же, с. 125]. Здесь мы уже имеем один заговор, снабженный эпическим введением, другой, облеченный в молитвенную речь; как одно, так и другое осложнение указывают на известную обработку заговора и позволяют предположить, что устные заговорные речения были неодинаковы, и размеры их так же, как обработка, зависели, вероятно, от лица или случая. Лица, хранившие заговоры, употреблявшие их и обучавшие им, разнообразны. Судебные дела всегда точно обозначают, кем был произнесен заговор и от кого он ведет свое начало, иными словами, восстанавливают путь заговора. Это восстановление производилось допросом и пыткой, и показания, иногда ложные, вследствие растерянности и страха, в большинстве случаев вскрывали картину распространения заговора и обрисовывали тех, кто обладал знанием волшебных речей. Судебные дела XVII в. свидетельствуют, что волшебство и заговор не были принадлежностью непременно одного какого-нибудь определенного круга людей или какой-нибудь отдельной личности; заговор был нужен и в городе, и в деревне, при царском дворе и в крестьянской семье, при удобном случае ему все учились, и весьма многие его знали. Заговор хранился в семьях: мать передавала его дочери, свекор или свекровь – невестке, сестра – сестре; волшебные слова и дей-

ствия передавались между односельчанами; иногда учителями были иногородцы: «А в роспросе⁵ Марфица говорила... учила-де ее волшебству Шацкого уезда села Брехова новокрещенныя мордовки Наровка да Улевка» [Новомбергский 1907, с. 190]. Заговору мог выучить случайно прохожий человек; «...а с пытки он (Иван Мучников. — Е. Е.) говорил... учил всякому волшебству на Дедилове кружечного двора голову Микитку Лукьянова крикоте и всякой порче... На Кашире подъячего Васку Микулина да казачья сына Панку Микулаева икоте к женкам привороту и всякому волшебству. На Венеке казака Васка Василевского привороту к женкам и всякому волшебству. На Коломне посадского человека Ивашка Ананьина всякому волшебству. В Серпухове посадского человека Левку Усова да Высоцкого монастыря служку Якушка Максимова всякому чародейству» (АМЮ III, № 416, л. 149–161 [Новомбергский 1906]). Незнакомые между собою люди могли при случае выучиться друг у друга заговору: «А учился-де я, Терешка, тому дурну на Волге на судах, слышал у судовых ярыжных людей, а на чьих судах на Волге, и в котором году, и у кого именем хаживал, того-де я не помню...» (АМЮ I, № 284, л. 391–418 [Новомбергский 1906, с. 66]). Бывали и такие случаи, что кто-нибудь придумывал заговор и пользовался им, не обучая ему никого: и Нестерка сказал: «...те-де стихи даны ему от Бога, просто никто-де его, Нестерку не учивал, и людей сам он, Нестерка, никого не учивал» (АМЮ I, № 768, л. 54–55 [Новомбергский 1906, с. 98]). Волшебное знание давалось видением: «...и баба Дарьца в распросе сказала: „...и в церкви-де было ей привиденье, пришел к ней стар муж и сказал ей, что она угадывала всяким людям, что кому надобно“» (АМЮ III, № 564, л. 211). Достаточно составить краткий перечень лиц, упоминаемых судебными делами как хранителей заговорного знания, чтобы убедиться, как оно было распространено в разных сословиях: дворцовая боярыня, священник, скотник, боярский сын, работница — все запасались волшебным орудием и при случае пользовались им. К человеку, известному своими волшебными знаниями, шли за помощью люди разных положений и состояний. Так, к бабе Дарьце села Володятина, Дмитровского уезда, известной своим искусством ворожить, присылали бояре и их жены и даже, по ее словам, «царь Борис Феодорович, как был в правителех и от него-де прислан к ней был дворянин, Микифором звали, а чей сын и прозвище, того не упомянуть, и тот-де дворянин загадывал быть ли-де Борису Феодоровичу на царстве...» (АМЮ III, № 564, л. 211).

Кроме заговоров, выраженных в определенном виде пожелания, смысл и значение заговора имели также угрозы и похвальные речи, если

их следствием были болезнь или смерть того, к кому они относились. Такие речи также заносились в судебные бумаги, и на их основании строилось обвинительное решение. Некрасова жена, Дарыица «на того Евтифея похвалилася: „И сделаю де-его такова черна, как в избе черен потолок, и согнется так, как серп согнулся“. И после-де той Дарыициной похвалки тот Евтюшка заболел вскорю и три года ходя сох и сохши умер» (АМЮ I, № 284 [Новомбергский 1906, с. 55–56]). Та же Дарыица сказала: «...что-де Федька у меня корчится, а и Лукьяну Федотову сыну корчится от меня также», «оборочу-де я их (братьев Фурсовых) вверх носом и будут-де они у меня в четырех углах...» [Новомбергский 1906, с. 57, 59]. Федька заболел, а братья слегли и, полежав немного, померли. Похвалбы Дарыицы были точно воспроизведены в судебных бумагах, подобно заговорным речениям. Помещик бьет челом царю-государю и великому князю Алексею Михайловичу на то, что «...похвалялся человек мой Ивашка Рыжий: „Хотя-де боярин мой каков-нибудь на меня сердит будет, а я-де поговору идучи на сени... и он-де мне ничего не учинит...“» (АМЮ III, № 567, л. 202–206 [Новомбергский 1907, с. 152]). В этом случае были и похвальба и заговор («поговору»), о котором Ивашка на пытке сказал, что научен ему Севским стрельцом.

Устную заговорную речь все-таки было трудно записать в судебную бумагу, так как обвинитель не всегда ее помнил, а обвиненный не всегда в ней признавался; поэтому часто в судебных списках излагается какое-нибудь действие, признанное колдовским, без передачи «еретических» речей: «А в распросе Марфица говорила: „...свекру своему Харитону и свекрови Маланье, и мужу своему Федору в постелю клала уголь, да глинки кусок, да с конопли лычка, и мышь мертвую, и всякаго хлеба зерна... чтоб до нея свекор и свекровь, и муж были добры» (АМЮ III, № 861 [Новомбергский 1907, с. 190]). В приведенном примере можно видеть, что самые незамысловатые предметы приобретали значение волшебных, очевидно вследствие соединения их с заговорными словами. Некоторым травам и корням усвоились таинственные силы, о чем знали многие и пользовались этим. «Ходил он, Тимофей, за Москву-реку, в Воробьевскую рощу и... вырыл два корешка травные... дал... и сказал: „Буде кто те корешки носить при себе, и до того... люди добры бывают“» [Новомбергский 1907, с. 750]. Было ли в том и другом случае нужно какое-либо заговорное речение, судебный список не говорит: очевидно, воровские речи здесь не были узнаны.

Но если трудноуловимый устный заговор все-таки не мог совершенно избежать закрепления своего на столбцах судебных дел, то тем более не

удавалось это заговору, хранившемуся в письмени. Его легче было захватить у обвиненного, рассмотреть и описать. Поэтому-то сведения о письменном заговоре, получаемые из списков судебных дел, в достаточной мере полны и разнообразны. Прежде всего из судебных списков мы знакомимся с внешним видом «воровских писем» – так обычно выражаются судебные дела XVII в. Описание дается тщательное. Это или столбцы, или листки, или тетради бумаги разного размера; тетради во многих случаях переплетались в кожу или обшивались ею. Запись зачастую снабжалась рисунками, очевидно имевшими связь со словами. «На тетрадках изображенные кресты осмиконечные и четвероконечные, и змии и прочее» [Описание документов Синода 1897, № 211/269, с. 363]. «Тетрадь в поддесть... на последнем листу написан крест в кругу, а в том кругу и около писано: свягый Боже, свягый Крепкий, свягый Безсмертныи, помилуй нас...», «в письмах заговор на столбце... Русскаго письма Полскаго наречия» (АМЮ III, № 734), «тетрадка в четверть, в ней писанных пять листов, а писано статейками строки по три и по четыре, знатно гадательныя речи, а на полях против тех статей писаны в графиках оники маленькия по двенадцати и больши и меньши... писаны заговорныя и приговорныя речи... шесть столпцев больших, да три по четверти столпца, да пять столпцев на сдирке⁶ писаны... приличныя к ворожбе речи» (АМЮ III, № 1133, л. 176–199). Описав внешность «воровскаго письма», приказный дьяк переходил к содержанию и давал ему определение, причем не ошибался в описании рукописи; он точно различал, которая литературного, лечебного, заговорного или просто бессмысленного содержания. «А по досмотру в той книжке писано о Бове королевиче...» (АМЮ III, № 734, л. 168), «в тех его Петровых письмах написано нелепо ж» [Новомбергский 1907, с. 622]. «Во 2-м письме знатно заговор: ограждают его ангелы Михайло и Гавриил тыном железным от земли до небеси. А к чему тот заговор, того познать не почему, потому что конца не дописано» [там же, с. 658]. Очевидно, дьяк судит о заговоре по внешнему строению речи. Особенности внешнего построения заговоров настолько были хорошо знакомы, что если они применялись к произведению другого характера, то тотчас же распознавались: «...писан сон Богородицы заговором на имя его же попа Андрея» [там же, с. 700], и тотчас же приводятся те слова, которые придают написанному заговорный оттенок.

Не одни дьяки умели различать и определять «воровския письма», с ними были знакомы люди разных сословий и при случае, подобно приказным дьякам, безошибочно опознавали их. У садовниковой жены Фе-

дорки 15 лет в коробье лежала неизвестно кем подкинутая тетрадка в 15 листов небольших, обшитая в кожицу, и что в ней было написано, Федорка не знала, но вот в «Великий пост в дому мужа ея молол солод гулящий человек Ивашко... и, увидя тетрадку, посмотрел, отдал и сказал: „Беда-де твоя, что ты такую тетрадку у себя держишь, не брал-ли де кто у тебя ее списывать: и буде не брал и ты-де ее брось или сожги; а буде ее кто брал и списывал, и тебе-де того дела просто поставить нельзя, возвести-де про то отцу своему духовному, это-де дело страшное...“» ([Новомбергский 1907, с. 638] — АМЮ II, опись 288, д. 796); «в прошлом во 178... году... бил челом... и извещал Иван Леонтьев сын Лаптев; поднял он, Иван, на дороге к Никольскому письма вражь» (АМЮ III, № 1006 [Новомбергский 1907, с. 231]). Не умножая примеры, можно сказать, что письменный заговор был не менее устного хорошо известен в XVII в. людям различных слоев общества, и его боялись настолько, что всякий исписанный клочок бумаги, а тем более письмо, тетрадь являлись поводом к обвинению человека в волшебстве: «...привел на Елец в приказную избу... губный целовальник... человека с книжкою... и тот приводный человек с тою книжкою... роспрашиван» (АМЮ III, № 1091 [Новомбергский 1907, с. 286]). Написанный заговор зашивали в шапку, носили на себе: «...а он-де, Андрей, те письма, зашив в шапку, носил с собою для того, чтобы ему от людей во всяких делах было счастье...» [Новомбергский 1907, с. 700], «и была-де та книжка на нем, Гаврилке...» [там же, с. 287]. Письменные заговоры отнимались у обвиненных и прикладывались к судному делу, но так как окончательный приговор обрекал их на уничтожение, то значительное количество их (судя по делам о волшебстве) пропало бесследно. Обычное заключение, решавшее судьбу писаного заговора, было таково: «а воровския письма его руки сжечь у него на спине, чтобы впредь неповадно было таким воровским заговорам учиться и писать». Лишь случай, как, например, в деле № 1133 Приказного стола, сохранил каким-то образом точные записи заговоров, сделанные разными почерками, на разных по размеру листках бумаги. Некоторые заговоры сохранились в столбцах, переписанные дяками (АМЮ III, № 653); [Новомбергский 1907, с. 201–205, 208], или же изложенные ими в косвенной речи, или просто перечисленные по содержанию (АМЮ III, № 734). Обладание письменными заговорами влекло за собою различные наказания, включая сюда и сожжение виновного в срубе, и все-таки, несмотря на страх тюрьмы, кнута, смерти, «воровскими письмами» пользовались широко и списывали их для своего употребления при всяком удобном случае. «А с пытки Петрушка Попов... говорил... что то

воровское письмо писал со слов гулящего человека Артюшки Плохова на имя Петрушки Карнеева у брата его... в бане» [Новомбергский 1907, с. 394]. «И тот волшебник, Прохорко Казаринов, в роспросе сказал... что-де писал... волшебное письмо он, Прохорка, у того у Левки» (АМЮ III, № 653 [Новомбергский 1907, с. 207]). Мишка Свашевский... «списывал... те черные книги с тех книг, каковы были у боярина у Артемона Сергеевича Матвеева...» ([АМЮ III, № 734, л. 116]), «а на Туле-де он, Павел, о приворотном письме в роспросе сказал, то-де письмо его руки выписал он из розыскного дела Алексеевых людей Тараканова из роспросу Минки Буслаева с товарищи, которые в 720 г. по розыску казнены смертью» [Новомбергский 1907, с. 757]. Судебное следствие, стараясь дознаться, откуда списан тот или другой заговор, привлекало к допросу многих людей, и из показаний их отчетливо выясняется, что «еретические письма», подобно устному заговору, распространялись среди самого разнообразного общества и иногда совершенно случайно попадались в руки обвиненных. Начиная с боярина и кончая гулящим человеком, каждый мог иметь «воровское письмо» и употреблять его по своему усмотрению. Из судебных бумаг можно видеть и то, что в некоторых случаях устный заговор ложился в основу письменного. Заговор записывался со слов, а потом уже переписывался и хранился не в памяти, а на бумаге: «...да у него ж-де Артюшки тем заговором... учился заговаривать Козельского уезда села Коробок помещик... Булгаков и те заговоры... списывал со слов его, Артюшковых... а перенял ли де он... тот воровской заговор или нет, того он не ведает» (АМЮ III, № 1812, л. 1–12 [Новомбергский 1907, с. 394]). И этот гулящий человек Артюшка (как видно из дела) свои, хранимые им в памяти, заговоры продиктовал многим, и его «воровския» речи разошлись уже в тетрадках и столбцах. В судебном изложении обращает между прочим на себя внимание отмета «писал» или «писан» заговор «на имя такого-то». Это писание на имя являлось доказательством того, что тот, на чье имя был писан заговор, владел им сознательно, т. е. знал его значение и употреблял его с целью. Когда рассматривали книжку, взятую на Гавриле Чэфракове, а он отрицал свои «воровския» знания и употребление этой книжки с определенными намерениями, одним из оправдательных обстоятельств явилось то, что «...писался в тех заговорных речах рабом Божиим „Андрей“, а в иных во многих местах... имя перечищивано и приписывано имя Родионово». Отсюда понятно, почему пытаемый заявлял: «Писал на одно Петрушково имя Карнеева, а... на Ивашково имя... не писал» (АМЮ III, № 1812, л. 12 [Новомбергский 1907, с. 395]); таким заявлением он

отрицал, что он распространял заговор. Грамотность являлась проводником письменного заговора, а так как в XVII в., по словам академика А. И. Соболевского, можно было встречать нередко грамотных и в крестьянской среде, не говоря уже о служилой и торговой [Соболевский 1892], то делается ясным, что для распространения письменных заговоров не было препятствий с этой стороны. Писанный заговор продавали; и на судебном допросе обвиняемый оправдывался не только в том, что он никого не учивал, но и что воровских писем «не продаывал» (АМЮ III, № 268, л. 156).

Каково же было содержание «еретических» писем, распространявшихся на Руси в XVII в.? Судить о точном содержании заговоров по судебным бумагам трудно, так как подлинники в большинстве случаев сжигались, и сохранялось лишь их краткое изложение или обозначение, сделанное дьяками, но, руководясь и указаниями правительственных лиц, можно составить представление о заговорном богатстве, находившемся в обращении в русском обществе XVII века. Не излагая дословно описаний дьяков, укажем некоторые виды заговоров, ими отмеченные²⁾. В ходу были заговоры: 1) от врагов видимых и невидимых... (для) ко властям идущим; 2) от грому; 3) от грыжи; 4) на зайцы; 5) от застреления человека; 6) от звериного съедения; 7) от зубной боли; 8) от лиха человека (колдуна и т. п.); 9) для лошадей; 10) для любви людей; 11) для остужения мужа с женою; 12) от очной болезни; 13) для привороту женщин; 14) от всяких пакостей (болезней); 15) от пищальной стрельбы; 16) от притки; 17) на птиц; 18) как пчел водить; 19) на руду; 20) от разбойников; 21) от ружья; 22) свадебный заговор; 23) от скотского падежа; 24) от трясовицы; 25) уразной заговор; 26) к роженицам. Кроме перечисленных играли роль заговора «Сон Пр. Богородицы», речи о пятнице, гадание царя Давида, молитва арх. Михаилу⁷⁾. Всех перечисленных заговоров не сохранилось в судебных делах в полной и точной записи, но восстановить их содержание (по крайней мере многих) возможно, так как трудно предположить, чтобы решительно все списки были уничтожены.

Ознакомление с семейными архивами уже не раз вело к отысканию заговорных записей³⁾, хранившихся из рода в род, как лечебное средство;

2) Очень полный перечень заговоров составлен в деле бывшего новгородского ландрихтера И. И. Микинина в 1725 г. [Описание документов Синода 1897, № 211/269, с. 361—366]. Из этого дела взято указание на некоторые виды заговоров.

3) Древности, т. V. Архив Маслова, описанный А. И. Станкевичем 8.

из сравнения же судебных перечней заговоров и записей, сохранившихся и совпадающих с описанием, можно, пожалуй, восстановить заговоры XVII и начала XVIII вв. Не лишнее отметить и то, что бывали случаи, когда отобранные заговорные письма снова пускались в обращение. Когда разбиралось сложное дело Мишки Свашевского (АМЮ III, № 734), кончившееся смертным приговором для обвиняемых, в качестве участников были привлечены между прочим и приказные, из которых один сознался: «что он письмо о грому с столбца списывать давал, а нашел-де он тот столбец у приказа большого дворца в приказном сору (?)» (АМЮ III, № 734, л. 159); такие случаи могли и повторяться с записями, прикладываемыми к делу. Не входя в разбор каждого из сохранившихся в судебных бумагах письменных заговоров, можно сказать относительно их строения, что оно, по сравнению с устным заговором, отличается сложностью и носит явные следы обработки и книжного влияния; переписывания внесли ошибки и искажения, которые и не исправлялись, как вследствие непонимания, так и вследствие веры в непогрешимость написанного. Что касается до действий, сопряженных с писаными заговорами, судебные документы иногда отмечают их, так же как и разные предметы, которые вместе с заговором носились на груди, в шалке и т. д. По большей части это были травы, корни, камни. В лечебниках, где зачастую рядом с полезным советом писался заговор, находятся указания, какие предметы имеют волшебную силу и в каких случаях их нужно носить: «от птниц — орел; правое ево око выняв носить под левою пазухою о укорочения царскаго гневу» (АМЮ III, № 734, л. 189).

В перечне заговоров, составленном дяками, обращает на себя внимание то, как они именовали заговоры; эти названия не ясны вследствие отсутствия точного содержания заговоров. Дьяки отмечают «заговорец», «уговор», «статью»; в просторечье встречается термин «стих»; какая разница, однако, в содержании или строении поименованных таким образом заговоров, решить трудно. Но заговорец ли, стих, статья — всякого названия заговор был ценным приобретением, и его брали, где могли, не пренебрегая знаниями прохожего и проезжего незнакомого человека. Вследствие этого и является невозможным точно определить эти в большинстве случаев переплетающиеся пути распространения письменных заговоров.

Не только восточные соседи русских (татары, мордва) являлись учителями русских в волшебстве, но и западные (немцы) передавали им свои колдовские знания. Так, по поводу одного заговорного дела [Новомбергский 1907, с. 723] был привлечен к ответу иноземец Герман Лип-

стер, взятый в плен у шведов, и он о заговоре на ружье, о котором между прочим шло дело, сказал: «...как-де он, Герман, жил в Алысте⁴⁾, и у них-де охотники, ходя за птицею, тех птиц бьют из ружья, а другие их же братья иноземцы у тех охотников ружье портят, и за тою их порчею охотник из того ружья... птицы убить не может». Кроме этого заговора, текст которого неизвестен, Герман продиктовал своему ученику Григорью Емельянову из немецкой книги, прозваньем «Малицной (?)», заговор от пожара, состоящий из слов Спасителя на кресте, и в допросе ссылался на то, что «в Алысте... ученые их братья... подписывают на хоромах, где горит... Христово слово, и... пожар перестает» [Новомбергский 1907, с. 723]. Судебное дело было поднято из-за того, что иноземка же, вдова Ульяна, приворачивала Петра Великого к свояченице полковника Балка «...чтоб сестре жены его, Анне, быть за государем» [там же, с. 762]. Таким образом, заговор принимался от каждого, его знающего, как необходимое и полезное орудие, отсюда и разнообразие путей его распространения. Заговор все желали иметь: вредный ли, полезный, страшный — это было все равно; к обладанию его стремились, хотя практика прямо показывала все его бессилие: «...и Ивашко в роспросе сказал... словами-де пытался над женкою... дворовою Павлова над Ненилкою... и не учинил-де он ничего» (АМЮ III, № 567, л. 202–206 [Новомбергский 1907, с. 153]), «...а с пытки тот роспопа говорил такия-де письма... зашил в шапку и носил от людей для счастья, и счастья-де ему от тех писем никакого не бывало и по его гадательству не сбывалось» (АМЮ II, вяз. 5, д. 26 [Новомбергский 1907, с. 702]). Но, стремясь к знанию заговора с одной стороны, с другой — восставали против знающих людей, предполагая, что если случается беда, то это результат их деятельности.

Город Лухов бил царю челом на волшебника Прохора Казаринова за то, что он вредит людям: «...мы, сироты твои, всем городом от такого волшебства и женишка наши и детишка... многие исперепорчены и многие померли» (АМЮ III, № 653 [Новомбергский 1907, с. 199]), а между тем его заговорными письмами некоторые попользовались. Правительственные лица относились к употреблению заговоров весьма строго; сыск велся тщательно, но решение окончательное было различно, и не всегда суд выносил смертный приговор. Из этих различных судебных заключений можно сделать следующее наблюдение: в XVII в. смертью каралось такое колдовство, которое имело связь с деяниями преступными по су-

⁴⁾ *Алыст* — Мариенбург, город в Пруссии на правом берегу Ногаты, рукава Вислы. Принадлежал то Польше, то Пруссии [Строев 1836, с. 95].

ществу: «...а болховичи, посадские люди, сказали, что он, Савка, людей корнем порчивал... и Савка Курчинин в Болхове посажен в тюрьму...», и велено было разыскать «...не уморил ли он, Савка, кого... отравою ль или иным каким наговором (и) шелпаньем» (АМЮ III, № 567 [Новомбергский 1907, с. 152]). Отпадение от веры, злоумышление против высшей власти связывались в большинстве случаев с волшебством, с употреблением заговора, и в таких случаях «еретическая» речи и письма являлись ярким свидетелем преступности, тогда заговор особенно строго рассматривался и осуждался. Мишка Свашевский после долгого и запутанного сыска был сожжен; и главной причиной этой строгости были найденные у него отречение от Бога и заговор с обращением к бесам, а волхв Дорофей поплатился жизнью за посылание по ветру злых слов на царя Петра. Колдовство, не имевшее никаких последствий, все-таки наказывалось тюрьмою, битьем кнутом, ссылкой как деяние, в котором усматривалось безусловно злое намеренье. Серьезно-боязливое отношение к колдовству и заговору в течение XVII в. постепенно меняется, и постановления середины XVIII в. значительно разнятся от приговоров предыдущего века. То, что в XVII в. каралось сожжением в срубе, в XVIII в. вызывает постановление лишь «...подвергнуть шестилетнему запрещению с посылкою в монастырь, дабы он (виновный. — Е. Е.), сожалея, яко в намерениях своих он не на Бога вся действующаго, но на бесов... полагал надежду, истинное приносил покаяние и, упражняясь в посте и молитвах, просил Всемилостиваго Господа Бога оставить его преступления» [Описание документов Синода 1906, № 428 (286), с. 531].

Семнадцатый век в своей истории колдовства и заговора на Руси может считаться последним временем их значительности. Заговор — эта яркая бытовая черта всего русского общества XVII в. — постепенно тускнеет, и рамки его распространения суживаются.

II

Сборник заговоров XVII века

Семнадцатый век, ярко отразивший в судебных делах свою веру в заговор и чародейство, оставил после себя ряд заговорных текстов. Сохранились они 1) на клочках бумаги, в приложении к судебному делу, как очевидное доказательство виновности подсудимого; 2) вошли в состав

врачебных сборников (травников и др.), как средства от той или другой болезни; 3) сохранились в отдельных сборниках, составленных в различных целях.

Запись заговоров, очевидно, была делом обычным, и письменная традиция хранила заговор не менее старательно, нежели и устная, но так как списков заговоров от эпохи более ранней, нежели XVII в., чрезвычайно мало, то записи XVII в. являются наиболее любопытными для рассмотрения; в них еще можно вскрыть такие черты, которые указывают на древность того или другого текста.

Особенно же ценным, конечно, является сборник, специально посвященный заговорам; таков рассматриваемый сборник в списке начала XVII в.⁵⁾ Любопытен он и по своему объему, и потому, что в него включены инородческие (вепские) заговоры, и потому еще, что при заговорных текстах находится изложение того действия, которое связывалось с заговором.

Значительный объем сборника заставляет предполагать большую работу собирателя, который пользовался различным материалом, не избегая и инородческих заговоров и вариантов одной и той же темы. Инородческие, и именно вепские, заговоры подтверждают известие о том, что русские не раз обращались к финским племенам, ища у них чародейной помощи. Действия, сопровождающие заговоры, помогают пониманию текста и ярче обрисовывают те верования и воззрения, которые порождали колдовство и заговор.

Начинается сборник описанием травы «молчана», указанием, когда ее рвать, и пояснением, к чему она пригодна. Такое начало как бы сближает рассматриваемый сборник с травником; далее о травах нет ничего, но следующие статьи «об узнавании таин» и «об узнавании прошедшего и будущего» относятся опять-таки к таким статьям, которые часто встречались в лечебных рукописях [Змеев 1895, с. 29]. Весьма вероятно, что со-

5) См.: [Срезневский 1913, с. 196—202 (описание рукописи), с. 481—513 (тексты заговоров на русском языке), Сев. 636 (21, 9, 10)]. Сборник так описан В. И. Срезневским: «Сборник заговоров в сп. второй четверти XVII в. В 8-ю долю, на 46 лл., в один столбец, на бумаге. Филигрань — ваза с цветами. Письмо — скоропись нескольких почерков. Части некоторых заговоров, а иногда только отдельные слова писаны тайнописью — тарабарщиною. Почти все заговоры писаны по-русски, есть несколько заговоров, написанных русскими буквами на вепском наречии, как это определяет проф. Сетеле (Setälä)... Рукопись очень ветхая. После лл. 31, 39 и 41 листов недостает... Упоминание в одном из заговоров имени царя Михаила Федоровича (№ 32, на царя и власти) — записано тайнописью — указывает на время составления рукописи...» [Срезневский 1913, с. 196].

ставителю сборника лечебные сборники были известны, и он ими в небольших размерах и воспользовался. Но далее следуют заговоры, причем лечебные средства почти не встречаются [Срезневский 1913, с. 198]. Некоторые заговорные тексты не имеют при себе указаний на то, что нужно делать при заговоре, но многие тексты сопровождаются подробным описанием магического действия.

Магическое действие, как свидетельствуют судебные документы, в колдовской практике стояли неразрывно с заговором, т. е. словесным выражением того, что имело в виду действие. История магии, история верований малокультурных народов [Spencer, Gillen 1899] постоянно указывают на необходимость связи действия и слова, поэтому каждый заговор тогда лишь понятен и формулы его поддаются объяснению, когда известно действие, его сопровождающее. Заговор же, оторвавшийся от действия, становится все менее и менее понятным, искажается и уже становится совершенно неподдающимся какому бы то ни было объяснению. Отсюда изучение заговорных формул возможно лишь при знакомстве с заговорными действиями, иначе разъяснения не могут быть точными. Чем крепче связан заговор с действием, тем он определеннее в своих выражениях, тем он короче и проще. Но по мере того, как забывается действие, а заговор продолжает жить без него, для словесных сочетаний открывается большой простор, и появляются такие выражения, которые рождаются прямо из словесных ассоциаций. Оторвавшись от своего действия, заговор может соединиться с новым действием, но при таком соединении всегда окажется какое-нибудь несоответствие⁶⁾.

Обратимся теперь к рассмотрению тех действий, которые изложены в сборнике при заговорных текстах, и посмотрим, какова связь между ними. Магические действия различны; одни из них имеют в лечебное значение: «да то масло дай пити и мажь младенца, где грызет⁷⁾» [Срезневский 1913, № 63]*, другие же — символическое. Последние особенно разнообразны: между ними есть и очень простые: «говорь на воду и на росу и на мыло, *потри по лицу*» (№ 31); есть и сложные, сопряженные с выходом из дому и совершением их в определенном месте; «...моги-

6) Подобное явление можно наблюдать в позднейших вариантах заговора.

7) Термин *грызет* употребляется обыкновенно в смысле 'болит', и грыжа — 'боль'... «Лекарство принял от грыжи, как ногу изгрызет» [Змеев 1895, с. 118].

* Далее при отсылках к сборнику В. И. Срезневского [1913] даются только номера заговоров в круглых скобках. — *Примеч. ред.*

ла выкопать, где неизвестной мертвец, зане выняти мертвого вон да верхняя доска сняти и саван оправить и пронять сквозь саван трижды игла...» (№ 75).

Обыкновенно заговор, связанный с каким-нибудь действием, говорит о том, что совершается, так что действие и слова совпадают. Так, слова заговора: «Стреляю от всякой болезни» (№ 7) являются параллелью к указанному действию: «зделат(ь) у воды ☉ в его ймя з гнилы⁹ ...да стреляти тридевятью стрел(ы)».

Иногда слова заговора изображают нечто большее того, что передает действие, но это происходит от невозможности воспроизвести в действительности то, что мыслится необходимым. Так, очерчивая вокруг стада круг, нужно произносить слова: «...пусть тын железной круг моего скота...» (№ 57).

В данном случае идея защиты по необходимости выражается ярче в словах, нежели в действии, но связь внутренняя между словом и делом не расторгнута. Подобные примеры часты: ясно, что разъединение слова и действия не совершается потому, что символика действия, несмотря на кажущееся разногласие, имеет полное внутреннее соответствие со словами заговора.

Простые символические действия, изложенные в сборнике, обходятся с помощью самых незначительных предметов, да и сами по себе они не выходят из круга самых обыденных поступков: толкнуть ступу (№ 34), бросить в человека щепотку земли (№ 5), зажечь щепку (№ 27), положить ветку рябины на кровать (№ 52); но слова, связанные с этими действиями, злы и действительно могут встревожить: «как ся ступа пала, так бы мои недруги повалились пред мною и попадали», «как горит щепка в огне, так бы горело сердце... по мне...» и т. д.

Слова здесь как бы вскрывают опасность, грозящую от ничтожных поступков, и, собственно говоря, не столько слова страшны, как то, что кроется в действии. Отсюда и делается понятным тот страх перед самыми простыми действиями человека, если только этот человек почему-либо подозревается в обладании заговорной силой⁸⁾.

Сложные символические действия совершаются при многих заговорах и вне дома, причем говорится: «как люди уснут» (№ 25), «в укромное место» (№ 58), «на солнечном закати» (№ 5, 121), иначе сказать, рекомендуется тайна при совершении этих действий.

8) Смотри предыдущую главу.

Если при этом употребляются какие-нибудь обыкновенные предметы, то им придается таинственность каким-нибудь способом. Нужен камень — его берут с могилы (№ 104), понадобятся колобки — их готовят в лесу, пекут в ямке (№ 121) и т. д. Сложные символические действия должны были исчезнуть раньше, нежели простые, и возможно, что их исчезновение и породило в заговорном тексте неясность, а иногда и загадочность.

При некоторых заговорах находятся указания, *где и когда* нужно их произносить. Оказывается, что время для магического действия назначается различное: «на утренней заре» (№ 1), «в леги»¹⁰ (№ 7), «на солнечном закате» (№ 5), «по-утру» (№ 18), «как люди уснут» (№ 25), «выванскую пятъ»¹¹ (№ 18), «в великой четверг» (№ 53), «до зори» (№ 57), «до солнца (№ 58), в ночь, в вечер, по утра»; «на ветху (на ущербе месяца. — Е. Е.) в вечери, на новцы (при молодом месяце. — Е. Е.) по утра» (№ 63), с утра (86); утро как будто считается более благоприятным временем для произнесения заговора, нежели вечер или ночь. Место так же, как и время, выбирается разное: у воды (№ 7), у реки (№ 30), на перегороде (№ 30), на камени (№ 53), в лесу (№ 58), на постели (№ 76), в дверях комнаты (№ 91), у могилы (№ 104), возле муравейника (№ 121); если место не указывается, очевидно нужно предположить произнесение заговора на месте, в данный момент удобном для этого.

Кроме места и времени при заговоре указывается *предмет*, через который заговорная сила должна подействовать на человека. Это обыкновенно пища и питье: хлеб, соль, перец, чеснок, вино, квас, масло, вода и т. д. Почему в одном случае нужно взять воду, а в другом квас; в одном хлеб, а в другом перец — объяснить трудно, но всегда приходится иметь в виду то, что не только требование магического обряда, но и бытовые условия, так же как условия данного момента могли оказать влияние на употребление того или другого предмета. Кроме того, в некоторых случаях могло повлиять знание какого-нибудь лечебного средства, тем более что большинство заговоров направлено против болезней. Не без лечебных целей употреблялись при заговорах и растения⁹⁾, но при искажении и переименовании названия травы или корня могла возникнуть искусственная связь заговора с растением. Траву называли «молчан» и, считая ее чудодейственной, к ней присоединили такой заговор: «Ты трава молчан... молчишь... так бы... недруги и злые мои супостаты против меня во всем

⁹⁾ Особенно часто упоминается рябина, которой приписывается магическое действие (№ 6, 45, 52, 103, 121).

молчали» (№ 1). Некоторые заговорные действия сопровождаются запрещениями, которые обуславливают их успех: «Да пришед вызбу... костей собакам того дни не давай и никому ничего не давай» (№ 57). «Того роду¹² репы с чужого огорода не дергать и колосу не рвать и сквозь руки... не оцщать» (№ 25). Как было упомянуто выше, при рассмотрении заговорных действий, связанных с соответствующими словами, обнаруживаются те воззрения и верования, которые лежат в их основании. Возможно, что эти верования не идут издалека, что они суть искусственные образования, смесь остатков различных мировоззрений, но они любопытны и в таком виде, как результаты попыток повлиять словом и делом на естественный ход вещей.

Заговорные тексты рассматриваемого сборника так же, как и действия, с ним связанные, позволяют указать на следующие наиболее яркие верования: заговорным действиям, направленным против другого человека, помогают умершие, они могут отдать во власть одному человеку другого (№ 121), умершие родные могут сохранить от злого человека (№ 59), за это умершим нужно дать угощение. Предметы, имевшие соприкосновение с умершим (саван, камень и земля с могилы), обладают особою силою.

Кроме умерших могут оказать помощь и стихии, особенно земля, которую нужно просить и которой также можно что-нибудь принести. «Восе тебе, земля мать верча от сей животине, старой поблюди, а молодой под роди»¹³ (№ 41). Эта вера в помощь умерших и земли, как кажется, наиболее живая и особенно хорошо отразившаяся в заговорах.

Из текстов заговоров усматривается и то обстоятельство, что слова заговорные считались идущими издалека и изначально принадлежавшими Самому Господу Богу и Его святым, а затем уже сохранявшимися среди старых людей, переходившими из рода в род: «Починаютца добрый слова от Козмы и Дамияна и от старых стариков» (№ 103). «Говорю слова от великих родов, в которых родех велись слова силни и удалы и велики...» (№ 125).

Несмотря на то что обрядовая сторона заговора и черты последнего, стоящие в связи с обрядом, позволяют до некоторой степени судить о верованиях, их породивших, заговоры и магические обряды отличаются такою географическою и этнографическою неопределенностью, что становится крайне трудно сделать какое-либо определенное приурочение. Обращение к стихиям, угощение мертвецов, отстреливание стрелами болезни, наличность реки, камня, обращение к умершим, земле, ветру и т. д. — все возможно на весьма большом географическом протяжении и в разнообразной этнографической среде.

Но в этих обезличенных текстах попадаются, однако, немногие подробности, которые дают слабые указания на определенные местные условия. «Как ся осина горкая вижжала и пищала от лютого севера...», — говорится в заговоре № 7. В северной России термин «север» означает не только страну света, но и ветер с этой стороны, поэтому употребление этого слова в последнем значении может до некоторой степени определять местность; в заговоре № 42 наряду с упоминанием «буйных ветров» находится указание на «холодную северну», т. е. на северный ветер. В заговоре № 9 — от ран — говорится про «мерзлое древо», и это выражение ведет мысль к северному, холодному району. Об этом районе заставляет думать и заговор № 102 «от зябели», иначе от замерзания. В нем в немногих словах дана картина климатических условий северной местности: «мразы лютые», от которых «мерзет¹⁴ море, и реки, и земля вся», и где «сей твой раб озябл от мраза» и где так понятна просьба согреть «зябел праведным солнцем». Упоминание россомашьих когтей (№ 54) опять-таки говорит скорее за север, нежели за другую полосу.

Но напрасно мы стали бы искать более ярких и точных указаний на местность: упоминание мельницы (№ 114), пустой хоромины (№ 106), бани (№ 54), избы (№ 34) ничего не дает определенного для выяснения этнографических черт; из одежды, кроме кафтана, колпака и шапки, ничто не упоминается.

Исторические черты, которые могли бы помочь сделать какие-нибудь приурочения, в заговорах крайне редки, и в рассматриваемом сборнике к ним должно быть отнесено упоминание имени царя Михаила Федоровича в заговоре на власти¹⁰⁾, и приписка в конце заговора № 11 от ран и № 16 от лиха человека: «Буйну ветру веяти на поганые немцы, на смоливое пене». Имя царя Михаила Федоровича вставлено в заговор, очевидно, в годы после 1613 г., что и дает возможность говорить о существовании данного варианта в начале XVII в., но руководиться этим именем для каких-либо иных заключений едва ли можно. Упоминание же поганых немцев позволяет сделать более широкие предположения. Приписка эта не стоит в связи с текстом заговора. Заговор от ран имеет обычную для заговорных текстов картину: человек необыкновенный («черн, волос у него черн» и т. д.) побивает всякие уроки, от всех и всего, кого и что надо охранить. Заговор от лиха человека также совершенно безличен и имеет подобное первому содержание «старый

10) № 32: «...також бы пала (на меня) красота и лепота царя господаря и великаго князя Михаила Феодоровича всяя Руси». (Эти слова писаны тарабарщиною.)

муж»: заговаривает от р. б. по Христову повелению все прикосы. В том и другом заговоре одинаковое выражение «от лиха ☉, от его думы и от его смыслу».

Приписка о немцах производит впечатление непосредственного излияния особенно волновавших чувств. Мысль о немцах почему-то обострилась в связи с представлением о ранах и лихом человеке, ясно, что то и другое имело отношение к этому народу и эту припискою как бы хотели придать специальное значение имевшемуся уже заговору. Такие ассоциации переносят мысль к тем русским местностям, которые наиболее должны были терпеть от немцев, т. е. к псковскому и новгородскому району, главным образом к первому. Но если действительно приписка эта была сделана под влиянием тягот, причиняемых немцами, то приходится два данные заговора отодвинуть из семнадцатого века в более раннюю эпоху. Предположить же эту приписку сделанной в начале XVII в. едва ли возможно; в это время другой народ скорее должен был возбуждать неприязнь. Таким образом, нужно предположить, что эти два заговора быговали и в более раннюю эпоху в псковском районе.

Указанием на этот район может служить еще один заговор из этого сборника, именно № 100 от крови; читается он так: «Святый отец Ануфрей зарезал борана, ни крови, ни раны... ни в камени раны, ни в раны крови». В этом коротком заговоре упоминается св. отец Ануфрей, имя редкое, которое невольно останавливает внимание. В заговорах весьма нередки случаи, когда имя местного святого вносится в текст, поэтому имена святых иногда могут служить для топографических приурочений. Имя «св. отца Ануфреа» встречается в духовном завещании преподобного Евфросина Псковского (XV в.)¹⁵, упоминающего постоянно «дом свв. оо. Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого и преподобного отца нашего Ануфреа» [Акты I, с. 83]. Возможно, что и заговор от крови с этим именем прошел псковский район и вобрал в себя имя местного уважаемого святого. Присутствие же в рассматриваемом сборнике «весьских» заговоров может быть сочтено как указание на новгородскую область, где определяется местожительство вепсов.

Таким образом, пользуясь вышеприведенными данными и тем обстоятельством, что сборник найден в Олонецкой губ., можно остановиться на предположении, что рассматриваемый памятник если не сложился, то большую часть своей жизни обращался в северо-западном углу России.

Отсутствие ярких жизненных черт в заговорах нужно главным образом приписать тому, что заговоры основываются на определенных для

каждого случая формулах, которые и препятствуют до некоторой степени развитию в тексте индивидуальных черт или слишком резких местных особенностей. К рассмотрению некоторых формул и перейдем ниже¹¹⁾. Прежде всего вкратце ознакомимся с содержанием сборника.

Заговоры, находящиеся в сборнике, можно разделить на несколько групп; первая группа включает в себе заговоры от *болезни и болезненного состояния*: от всех болезней (пять, № 7, 8, 20, 110, 116); от грыжи (четыре, № 63, 90, 110, 111); от зубной боли (пять, № 43, 44, 45, 82, 83); от крови (одиннадцать, № 4, 12, 13, 14, 15, 81, 93, 96, 97, 100, 101); от ран (семь, № 9, 10, 11, 17, 50, 76, 77); на облегчение родов (три, № 21, 22, 91); от ударов и урза¹²⁾ (шесть, № 76, 77, 78, 98, 99, 116); от чирья (один, № 105). Здесь указаны определенные болезни, но так как, очевидно, был целый ряд болезней, названия которых не знали и происхождения себе не уясняли, то все они относились к *порче* или к *влиянию злого человека*, почему против порчи и злого человека имеются особые заговоры (тринадцать, № 16, 18, 19, 42, 49, 54, 79, 80, 103, 112, 114, 116, 125).

Вторая группа заговоров включает в себя такие, которые имеют отношение к хозяйству. Это заговоры при *выпуске скота на пастбище* (№ 25, 56, 57, 58); для *разведения животных* (№ 41); от *болезней животных* (№ 49, 52) и для их *усмирения* (№ 53).

Третью группу составляют заговоры, имеющие целью регулировать отношения между людьми; сюда относятся те заговоры, которые должны защищать *от недругов* (шесть, № 1, 5, 26, 34, 87, 88); привлекать *почет* или *милость* на говорящего (семь № 31, 32, 33, 35, 85, 86, 121); возбуждать *любовь женщины* (присушки — шесть, № 27, 28, 29, 30, 107, 122).

Кроме этих определенных групп заговоров в сборнике находятся единичные заговоры на различные несчастные случаи, таковы, напр., заговор *от зябелы*, иначе сказать от обмораживания (№ 102), заговор *на кулачный бой* (№ 104), заговор *от дерев*, т. е. от несчастья, причинен-

11) Рассматриваемый сборник включает в себе разнообразный материал, параллели к которому в изобилии находятся в записях последующих веков, почему рассмотрение некоторых характерных формул является бесполезным для изучения и позднейшего материала.

12) *Урза* — термин, постоянно встречающийся в лечебниках XVII в., означает 'ушиб от удара, увечь'. В настоящее время употребляется в Новгородской губ. [Опыт 1852, с. 240].

ного падающим деревом (№ 123, 124), заговор перед *отпуском свадебного поезда* (№ 59), заговор *от пьянства* (№ 75)¹³⁾.

Перед большинством заговоров находятся молитвенные обращения, одни из них постоянно почти повторяются, некоторые употреблены лишь раз.

Обращения эти таковы:

– Во имя Отца и Сына и Святаго духа (№ 12, 14, 18, 21, 32, 78, 79, 82, 86–88, 93, 96, 98, 100, 102, 110, 112, 114, 125).

– Господи Боже, благослови, Отче (№ 13, 23, 32, 78, 80–82, 86, 87, 91, 99, 103).

– Господи, благослови, Отче (№ 11, 14, 18, 20, 26, 79, 85, 101, 116, 123).

– Господи Боже, благослови, отче Господи Боже. Во имя Отца и Сына и Святаго духа (№ 9, 32).

– Поклоняюсь Богу (№ 63).

– Благослови, Отче (№ 100).

– Господи, благослови, Отца моего молитвами и крестнаго отца и матери (№ 19).

– Милостивая Пречистая государыня, солнце праведное, мати милостивая, пречистая государыня, мати праведнаго солнца (№ 22).

– Христе, Свете истинный да воизбранное воеводе (№ 33).

– Дай мне, Господи, доброй час, приведи меня, Господи, в ангельской чин, пречистой Богородицы в руки, матушки в сердце (№ 34).

– Пристани, Господи, пособи, Господи, благослови мя, Господи, на добрыя дела (№ 112).

Несколько заговоров не имеют таких зачал; чем объясняется их отсутствие, едва ли можно сказать, так как заговор на одну и ту же тему в одном случае имеет одно из вышеприведенных зачал, другой – не имеет (№ 4 и № 11, напр.). Во всяком случае молитвенные обращения характерны для данного сборника, они имеют сходство со вступительными словами, встречающимися вообще в старинных рукописях. Окончания молитвенные реже, обыкновенно в конце ставится слово *аминь*, что значит аминь, изображенный тарабарщиной.

Окончания таковы:

– Всегда и ныне и присно и во веки веков. Аминь. № 44.

¹³⁾ В перечисление, сделанное здесь, входят лишь напечатанные В. И. Срезневским заговоры, указанные же в описании, относящиеся к намеченным группам, не рассматриваются, как представляющие собой лишь отрывки заговоров. Не рассматриваются и заговоры на «весьском» наречии.

— За молитв(ы) пречистая твоя Матере, Господи, Иисусе Христе, Сыне Божии, помилуй мя грешнаго. Арип (№ 81).

— Бог Саваоф, Господь наш, Иисус Христос, царь славы, ника¹⁶. Арип (№ 56).

— Радусия, обрадованная, Господь с тобою, на тебе ся надеем и тобою ся хвалим, да не погибнем (№ 88).

В заговорных текстах молитвенные обращения ко святым встречаются, но перечисления святых не пространны, и поминаются сравнительно немногие святые¹⁴).

Многие заговоры не имеют ни молитвенных зачал, ни обращений к святым; но словосочетание *раб Божий* и заклучение *аминь* в них все же встречаются; совершенно же лишены какого-либо христианского молитвенного оттенка № 7 (отстреливание болезней), № 15 (от крови), № 17 (от ран), № 41 (над коровой), № 53 (над лошадью), № 58 (над скотом), № 104 (на кулачный бой), № 107 (присушка), № 121 (на власть над людьми), № 122 (присушка).

Из этого перечисления заговоров нельзя, однако, сделать заключения о том, что именно приведенные темы заговоров лишены упоминаний святых и избежали влияния молитвы, так как рядом находятся заговоры на те же темы, явно обработанные в форме молитвенных обращений и прошений. Но очевидно, существовали еще и в XVII в. заговоры, которые сохранились тра-

¹⁴) Св. муч. Антипа (№ 83)

— Ануфрей (№ 100)

— Борис и Глеб (№ 123, 124, 125)

— Арх. Гавриил (№ 52, 53, 83, 87, 102, 123, 124, 125)

— Георгий (№ 25, 56, 57, 87, 88, 123, 124, 125)

— Димитрий Селунский (№ 123, 124, 125)

— Иоанн Креститель (№ 52, 56, 112)

— Иоанн Богослов (№ 21, 52)

— Иоанн Златоуст (№ 52)

— Илья пророк (№ 26 49)

— Климент, папа Римский (№ 13)

— Козьма и Дамиан (№ 28, 56, 103, 112)

— Лука (№ 56)

— Арх. Михаил (№ 52, 53, 83, 87, 94, 112, 123, 124, 125)

— Николай (№ 90, 91, 112)

— Сисиний (№ 87)

— Арх. Урил, Рафаил, Варфил (№ 87)

— Фрол и Лавр (№ 56, 125)

— Филипп, Сип, Елесип (№ 96).

дидией в форме, отличающейся от молитвенного прошения. Так как именно такого рода заговоры соединены с обрядом, то их можно рассматривать как наиболее старые, основываясь на том положении, что более ранней формой заговора нужно считать заговор, связанный с действием. Теперь перейдем к выделению заговорных формул, характеризующих некоторые из вышеспоименованных заговорных тем.

1. В заговорах от всех болезней, включая и злого человека, характерной формулой является *отстреливание болезни*; выражается эта формула так: «Стреля(ю) от всякой болезни» (№ 78); обряд¹⁵⁾ поясняет эту формулу: «а иные болезни приговаривай ко всякой стрелы разные». Эта формула может быть очень неясной, и важное слово *стреля(ю)* может отсутствовать (№ 20): «выму трос... и отиму болез всякую... к востоку и к западу...».

Простая формула *стреля(ю)* расширяется (словесное разрастание) в картину *стреляющего мужа* (№ 110, 116), (святого). Стреляющий муж изображается на коне с луком и стрелюю, причем эпитет, прилагаемый и к месту, где он ездит, и к нему, и к его вещам, употребляется один и тот же (напр., золотой¹⁶⁾).

2. Заговоры от грьжи в большинстве случаев имеют формулу *отсылания грьжи* с больного на какие-нибудь предметы: «Поди же ты, грыз, на ольховое корене...» (№ 63). «Грьзи, грыз, кобылью кость» (№ 90). «Посылаю... грьжу в кряжины и суч(ь)е» (№ 110).

3. В заговорах от зубной боли неперменной формулой служит *вопрос к мертвецу* о зубной боли. Словами эта формула выражается различно, но в определенных все-таки чертах: «...иди вопросы Лазаря четвероднев наг, болят ли у него зубы» (№ 44); «спрошу аз у мертвеца...» (№ 82).

4. Очень многочисленные заговоры от крови покоятся на формуле *зашивания*. Словесное выражение рисует картину, всю построенную на понятии *зашивать*: здесь упоминается и *игла* и *нить* и *лицо*, которое шьет, главным образом девица. Как бы с первого взгляда ни казалась сложна выраженная в позднейших заговорах словами картина, разобранный на составные части, она даст непременно вышеназванную формулу, иногда совершенно стертую и весьма измененную. Картина *шитья* в заговоре на кровь изменяется и вследствие того еще, что представление *нити* лежит в основе картины *прядения*; эту последнюю и можно встретить в

15) См. с. 115 <наст. изд.>.

16) Дальнейшие изменения: образ всадника начинает преобладать и вытесняет образ стреляющего.

заговоре от крови (№ 12), такая смена произошла, очевидно, от влияния одного представления на другое.

5. Заговоры от ран построены в некоторых случаях на той же формуле, что и предыдущие заговоры от крови (№ 17) (зашивание), а иногда на совершенно новообразованных формулах.

6. Удар и уяз, как болезненное состояние, приравниваются к ране, к кровотечению, порче, вообще болезни, почему и заговоры на случай увечья не имеют определенной собственной формулы, а строятся на формулах других заговоров (зашивание – № 99, отстреливание – № 116).

7. Присушки пользуются формулой *горенья*, которое разнообразно передается словами: рисуется и *неугасимый огонь* под камнем (№ 29), и *огненная река* (№ 107), и *кузница с пылающим горном* (№ 122).

Кроме того, через присушку насылается безволие, тоска, печаль. Это *насылание* выливается в заговоре в определенной картине (формуле) ветров, несущихся беспрепятственно по всему свету и могущих занести тоску в душу того, против кого направлена присушка. Таким образом, для присушек характерны две картины, в основе которых лежит сложное представление психического состояния человека. Формула *горенья* встречается и в заговоре на властелина, вследствие внутренней аналогии между ним и присушкой: «так бы горело сердце... властелина... ко мне» (№ 33). Что же представляют собою эти формулы, которые настолько характерны для заключающих их заговоров, что, основываясь на них, возможно и в разбившемся тексте определить настоящую тему? Опираясь на описание магических обрядов, которые связываются с тем или другим заговором, нетрудно заметить, что характеризующие тему формулы суть не что иное, как выражение в слове магического действия. Обряд заключается в том, чтобы «зделать у воды человека в его ймя з гнилы, нести в сокровенно место се и поставит(ь) стоя, да стреляти тридевятью стрел(ы) в брюхо...»¹⁷, и вполне разъясняет текст заговора от всех болезней (включая сюда и злого человека, как имеющего возможность наслать болезнь), который в большинстве случаев говорит, как какой-то муж отстреливает болезнь, прикосы и призоры. Обряд, проявляющийся в дуновении, отплеивании (№ 54), поясняет текст, в котором говорится об *отсылании* болезни подальше от человека.

Заговоры от кровотечения не имеют при себе магического обряда, но формула *зашиванья* логически ведет к предположению, что был если не магический, то лечебный обряд, заключающийся в зашивании раны¹⁷).

¹⁷) Характерная формула в заговорах от крови, изменяясь, дает образ человека, производящего кровотечение, но безрезультатно.

Обряд, отмеченный в одной старой рукописи Библиотеки Московской синодальной типографии (№ 35 (403), л. 53–54): «...и гроб кусают да зубы не болят...», объясняет традиционный вопрос к мертвецу, ставший характерной формулой для заговора от зубной боли.

Как было замечено выше, разьединение магического действия и заговора повело к разрастанию (в словесном отношении) и невразумительности последнего, иначе сказать, забвение магического обряда послужило причиной изменений, осложнений и искажений формул, характерных для той или другой темы; кроме того, такое распадение заговорных формул после отделения заговора от первоначального обряда шло довольно быстро вследствие того, что элемент *просьбы* разрастался в заговоре насчет основного элемента *приказания*. Этому разрастанию содействовало вменение в заговорные тексты молитвенных обращений.

Таков в главных чертах сборник заговоров, сохранившийся в рукописи XVII века. Он дает материал для суждения о некоторых колдовских приемах, практиковавшихся среди русского народа, а также и о заговорных текстах, отличающихся хорошей сохранностью.

Эти хорошо сохранившиеся тексты имеют такие особенности, которые позволяют предположить некоторую обработку со стороны составителя сборника. Так, в текстах заговоров встречаются одинаковые выражения, как бы привычные уже тому лицу, которое составляло сборник, например: «месяца ветха и полна и перекроя»¹⁸ (№ 28, 29, 30, 35, 122), «а морю на славу, а мне р. Б. на память» (№ 111, 116), «от лихово ☉ и от его думы и от его смыслу» (№ 11, 16, 26), «подъедает... преедает... изъедает» (№ 9, 111, 114); постоянное изображение эпического числа *тридцать* таким образом: Гд (№ 7, 18, 111, 121, 122), употребление тарбарщины и более или менее однообразных зачал, ссылка в одном заговоре на другой (№ 78): «имена ж деревьям зри назади писанно», также дают некоторое право говорить о преднамеренности одного лица, наложившего слабый отпечаток своей личности на сборник.

Весьма возможно, что эта обработка была более значительной, но об этом при имеющемся материале судить трудно.

Да и эти сохранившиеся индивидуальные черты не дают каких-либо отчетливых указаний на составителя сборника, можно лишь сказать, что он был достаточно грамотен и знаком с книжностью, но кем он был — не видно ясно; подбор заговорных текстов разнообразен и не характеризует какого-нибудь определенного намерения, видно лишь, что составитель брал разные заговоры, чтобы при случае использовать их если не для себя, то для кого-нибудь другого: «кому говорит имярек», указывается при заговоре № 32.

Мало того, что составитель сборника брал русские заговоры, он пользовался и инородческими, причем эти последние писаны вперемешку с русскими, а некоторые вепские заговоры и переведены, о чем свидетельствуют в русском тексте заговора слова, оставшиеся непереуведенными. Можно предположить, что язык финских обитателей русского северо-западного района был знаком составителю сборника. Это обстоятельство, вместе с вышеприведенными географическими и историческими (хотя и бледными) свидетельствами, заставляя настойчивее предполагать псково-новгородский район местом главного пребывания (если даже не составления) рассматриваемого нами сборника.

Исследование данного сборника заговоров со стороны языка, вероятно, точнее разрешит и географический и хронологический вопросы, связанные с этой рукописью, тем более что некоторые слова и выражения свидетельствуют об архаичности текста¹⁸⁾.

Литературное же значение этого сборника заключается между прочим в том, что, благодаря некоторым находящимся в нем заговорным текстам, можно с достаточным основанием говорить о значении словесных формул, характеризующих заговорные темы, и определенно установить некоторые из этих формул.

III

Заговоры на оружие

Рассмотрение материала

Между разнообразными заговорами, обращающимися среди русского народа, находится значительное количество заговоров на оружие. Наиболее ранние из известных до сих пор записей относятся к XVII в.¹⁹⁾, затем есть записи XVIII в. и поздние — XIX в. [Майков 1869; Виноградов 1907–1909; Срезневский 1903]²⁰⁾.

¹⁸⁾ Так, слово *сес* вместо *этот* (№ 81, 106, 124) и *пятаина* (№ 123) встречаются в Псковской летописи под 1565 г., а выражение *мержет* (№ 102) соответствует выражению *ламерже* в Сборнике синодальной библиотеки (№ 154, л. 129 об.) начала XVI в. [Каринский 1909, с. 71].

¹⁹⁾ См.: столбцы Приказного стола АМЮ № 1133 (1688 г.) [Зенбицкий 1907]; рукопись из собр<ания> Ундольского (имп. Румян<цевский> муз.), № 1179

²⁰⁾ См.: рук<опись> из собр. С. Тихонравова (имп. Рум. муз.), № 70; рук<опись> имп. Исторического муз. № 2275; Рукоп<ись> Забелина (имп. Историч. муз.), № 776/8.

Поводом к сложению и распространению подобных заговоров является страх перед опасностями войны и желание найти более надежную защиту, нежели обыкновенное вооружение. Написанный на листке бумаги или в небольшой тетрадке и носимый на себе во время военных действий заговор считался, считается и до сих пор, способным отвести всякое оружие и защитить от нападения и хитрости врага. Трудно с точностью определить, что дает уверенность в спасении тому, кто носит заговор, его ли содержание или просто его присутствие на груди. Пожалуй, последнее, как наиболее ощутительное, особенно важно, тем более что многие безграмотные также пользуются *написанными* заговорами — «а кто умеет в грамоте или *неумеет* а сия молитвы возит или носит с собою в чистоте», — говорит наставление, помещенное в конце одного заговора²¹⁾, но, конечно, основную защитительную силу против опасности служит содержание заговора, оно и есть именно то слово, которое обладает чудодейственным качеством изменять течение жизненных событий.

Вера в это слово настолько глубока, что распространяется и на его начертание, поэтому и обладание написанным заговором без произнесения его, без знания содержания — уже приносит пользу; отсюда бессознательное равнодушие при переписывании заговоров, ведущее ко многим неточностям, а иногда и к явным нелепостям в тексте. Над содержанием не задумываются — был бы переписан заговор, признанный традицией полезным.

Из рассмотрения содержания имеющихся в настоящее время заговоров можно составить себе достаточно ясное представление о том, какие образцы и картины создавались фантазией тревожного, ищущего защиты человека и в какие словосочетания они облекались для того, чтобы стать, по его мнению, верной защитой против грозящего смертью вражеского оружия.

Имеющиеся в наличности русские заговоры от оружия могут быть разделены на две группы.

К первой относятся заговоры с установившимися картинками и образами, к другой — заговоры без определенных стилистических особенностей. Основная мысль тех и других — так подобрать слова, чтобы защититься ими от врага и его оружия.

Заговоры первой группы, носящие в рукописях названия заговорных молитв или просто молитв, обстоятельны по содержанию, почему иногда

21) Рук. имп. Истор<ического> музея, № 2275, № 8.

счень длинны; заговоры второй группы коротки и часто неясны. Первые должны быть отнесены к письменной традиции, вторые — к устной. Заговоры первой группы так охарактеризованы еще приказными конца XVII и начала XVIII в.: «На тех 17 листках статейками воровския заговорныя речи от застреления человека, ото всякаго ружья, и от зверинаго съедения и от защищения от лиха человека ото всяких пакостей; да в тех же статейках с теми воровскими словами вмешиваны речи к прошению от того же к Господу Богу и Пресвятой Богородице и святым Апостолам и иным святым» [Новомбергский 1907, с. 287–288]. Эта характеристика различает в заговоре очень определенно *воровские заговорные речи* и *речи к прошению ко Господу Богу и Пресвятой Богородице и святым Апостолам и иным святым*, т. е. слова молитвенные и слова, имеющие какой-то таинственный смысл. Руководясь таким делением, обратимся прежде всего к «воровским заговорным речам» и посмотрим, каково их внешнее строение и внутреннее значение. «Воровския речи» построены по плану, который может быть назван традиционно-эпическим: вступление — обстоятельства, предшествующие основному действию, главная часть — сущность действия, заключение — завершение действия. План этот не сохранился во всех вариантах заговоров на оружие, но части его находятся почти в каждом варианте.

Вступление дает такую картину: «Есть море-океан; на том море-акияне стоит столб железной...»²²⁾; «Есть... море акиян, на том море акияне есть другое море железное, на том море железном есть столп железной...»²³⁾; «...есть море земленное, на том море земленном есть мост железной...»²⁴⁾; «...есть... море окиян, за тем морем окияном стоят горы каменные»²⁵⁾. Иногда вступление рисует *выход*: «Встану и реку... ограждаюсь... и выду в чистое поле. Ограждаюсь солнцем и светлыми звездами...»²⁶⁾; «...пойду я (им. р.) и мои товарищи заговорная дружина... на своих супостатов...»²⁷⁾; «...и аз (им. р.) иду во всякия орды против ратных людей...» [Срезневский 1903, с. 151]. «Пущается р. б. в чистое поле в зеленую камору...» [Майков 1869, № 329, с. 558], но вступление-вы-

22) Рук. Ундольского, № 1179.

23) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 16>.

24) Рук. Забелина, 776/8.

25) Там же, № 776/8, № 2.

26) Рук. Ундольского, № 1179.

27) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 4>.

ход менее характерно для рассматриваемых заговоров, и вышеуказанная картина железного озера может считаться для них более употребительной вступительной формулой. Картина далекой страны расширяется изображением какого-то существа, не менее удивительного, нежели описанная страна: «...в том столпе железном стоит муж железной... подпершиися своим железным посохом от востоку и до западу...»²⁸⁾. Слово *муж* заменяется иногда словом *царь*, иногда словом *отец*²⁹⁾. Муж этот проявляет свою силу в том, что запрещает «своим детям всякому железу и булату и синему укладу каленному и всякому простому железу...»³⁰⁾ и укрепляет человека особым одеянием: «воздевает на меня и детей моих рубаху каменну»³¹⁾. Таково содержание вступления. Мысль составителя заговора ясна – заговором нужно дать крепость и защиту человеку, поэтому и все словосочетание должно изображать нечто крепкое – железное (каменное) море, железный (каменный) столб, железный (каменный) муж, каменная (медная) рубаха.

Вторая – наиболее существенная – часть заговора заключает в себе просьбу об избавлении от всякого оружия и запрещение ему вредить данному лицу. Оружие здесь является тем злом, от которого нужно спастись словом и которое нужно этим словом ослабить, уничтожить, поэтому все, что входит в понятие этого зла, тщательно называется, иначе если хоть какая-нибудь часть не будет названа, она избежит влияния заговорного слова и повредит. Вследствие такого убеждения в рассматриваемом заговоре находится значительный перечень всякого рода оружия: «от всякова оружия, от стрелы, от сабли, от копья, от топора и от пицалей и от пульки свинцовой, и от железа, и укладу, и синя булату заморского, и от камня, и от кремни, и от кости, и от жимолости»³²⁾. Это перечисление в вариантах заговора разрастается и меняется: «от стрелы... и от всякого древа и от всякаго железа окованного, и булату, и укладу, и стали, и от проволоки... и от меди красной и зеленой, и от земляного бою, и от каменного и от... кости» (АМЮ, № 1133). Просьба о защите соединяется с просьбой о даровании крепости себе лично: «создайте мне... и рубаху, и

28) Рук. Тихонравова, № 70, л. 16.

29) Этот заговор носит иногда название «железный царь» (рукопись Архива Этнографического отделения ИОЛЕАиЭ, № 2186).

30) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 16>.

31) Рук. Ундольского, № 1179.

32) Там же.

колпак, и кафтан крепчая шолома и пансыря и... синя булату заморского и скуите мое грешное тело крепчая бела камени»³³). По сцеплению мыслей объем просьбы увеличивается, просят защиты уже не только от оружия, но и от лиц, имеющих власть и могущих повредить не менее оружия: «от всякого супостата зла находящаго и поганых наветников, от дьявольских советников»³⁴). «От лиходеев моих и супостатов... и начальных людей и моего полкового и сотеннаго командиров и частного офицера... так бы на меня весь полк и станицы и хутора ненавистники и супостаты злобы не помышляли»³⁵). Непосредственно просьба переходит в приказание, и оно, направленное к оружию, и есть основная часть заговора, вследствие чего во всех заговорах рассматриваемой группы это приказание непременно находится. Оно обращено главным образом к стреле и железу, но может быть изменено и направлено ко всякому оружию: «О, стрела, стой, не ходи до меня», «поди, стрела... железом в землю, цевьем³⁶ в древо, перьем в птицу, и всякое железо (и свинец, и медь)... поди в свою мать в землю, от нея ты народилось»³⁷), «...а подите, стрелы, цевьем во свою мать во древо, а перьем во свою мать во птицу, а птица в небо, а клей во свою мать в рыбу, а рыба в море, а железом во свою мать в землю, из земли взято, в землю и поди...»³⁸). Это обращение к стреле несколько изменяется в некоторых вариантах: «...не ходите к нам, стрелы, за три локти, а падайте к нам... ушима и боком, а к нашим супостатом ходите и падайте острым железом...» Приказание также несколько изменяет свою форму: а меня «ни стрелою не застрелити, и ис пушки, и ис пищали, и из самопала... не убити... не рани... не ударити»³⁹).

Перечислив оружие, от которого испрашивается помощь, заговор называет вражеские народы, от которых нужно защищаться; перечисление это обстоятельно и довольно длинно: «от всякаго боеваго удару тотарскаго, и калмыцкаго, и черемискаго, и чюважскаго, и турскаго... и от не-

33) Рук. Ундольского, № 1179.

34) Там же.

35) Рукопись донского казака Г. Королькова (XIX в.) (Архив Этнографического отделения ИОЛЕАиЭ, № 521).

36) Цевье — стержень [Даль 4, с. 593].

37) Рук. Ундольского, № 1179.

38) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 19>.

39) Там же, <л. 6>.

мецкаго, и от литовскаго, и от русскаго...»⁴⁰). Нередко вслед за перечислением вражеских племен следует заклинание, на них направленное: «...а сопостатов моих сердца и речи, и мысли, и поспех их, как лыка и мочала и вареная нетина, и гнилая колода и подкладная жердь, подвальное бревно...»⁴¹), «...дай моим супостатом и сопротивником... заече сердце, кисолевы ноги; или бы мои супостаты и недругие как печи озадней столб стoit вызбе не было бы оуних ни оума, ни памяти...»⁴²).

Перечислением врагов и проклятиями их заканчивается основная часть заговора. Заключение встречается не во всех вариантах, но в тех, где оно есть, оно представляет собою «ключевые слова», т. е. такие, в которых упоминается какой-то таинственный ключ, замыкающий заговор, вследствие чего последний не может потерять своей силы: «Ключ серебрян на закладе в лари под белым камнем алатырем, а замыкает замком... и того замка не отмыживати...»⁴³).

Невозможность для врагов повредить тому, кто носит заговор, выражается образно, путем сравнения: «...и как молнию уговорят огненную мои недруги и мои супостаты, тогда и мое оружие... боевое воинское испортят. И как им моим супостатам молнии небесныя уговорити невозможно, так и мое оружие боевое, огненное не уговорить...»⁴⁴).

Этими словами обычно и заканчивается заговор. Таков план заговора на оружие, отделенный от молитвенных слов. Указанные формулы — просительная и заклинательная, как с внешней, так и с внутренней стороны представляют собою яркое отражение того страха и надежд, которые наполняют душу человека, идущего на войну, так определенно и точно подобраны нужные словосочетания; но в таком виде заговоры на оружие не встречаются — от начала и до конца наполнены они молитвенными речами, причем и вышеуказанные образы и картины иногда заменяются молитвенными: «Есть море океан; на том море акияне стoit столб железный на том столбу стoit Спас Вседержитель...»⁴⁵). «Есть... море окиян, за тем морем окияном стoit горы каменныя, среди тех гор камен-

40) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 27—28>.

41) Там же, <л. 37>.

42) Там же, <л. 36>.

43) Там же, <л. 65>.

44) Там же, <л. 39>.

45) Рук. Ундольского, № 1179.

ных стоит архангел Михаил»⁴⁶⁾, и обращение в заговоре направлено к Спасителю: «...молюся Спасу Вышнему Господи, Господи... помилуй меня раба божия грешна, трудника»⁴⁷⁾, но просьба все та же: «помилуй... от всякова железа»⁴⁸⁾, и далее идет тот же перечень разного оружия. Такая же просьба обращена к Пр. Богородице: «О Пресвятая Дево Богородице, Мати Христа Бога нашего, защити Государыня Владычице раба своего сковородою железною и святою Своею ризою»⁴⁹⁾. Помощь Спасителя и Божьей Матери в одном из вариантов первой группы изображена очень подробно: «...наряжает р. б. Сам Господь Иисус Христос в тридевять труб медных... запирает... своими небесными воротами... замыкает... своими замками» [Майков 1869, № 329, с. 558–559].

Прошения обращены и к святым; святые обыкновенно именуется те, которые имеют какое-либо отношение к воинскому делу: Михаил архангел (с ним часто вместе именуется и прочие архангелы) — «Святой Михаил архангел защищает меня, р. б. своим златим щитом от всякого железа от стрелы...»⁵⁰⁾; Георгий Победоносец — «Святой Стратотерпец Христов Георгии... как ты попрал неверных, недай меня р. б. ...моим злым супостатам, огради меня р. б. горою каменною...»⁵¹⁾; св. Димитрий — «Святой Димитрий, защити меня р. б. от всякова железа, удари-вай ты, Государь, всякую стрелу ушми в землю...»⁵²⁾. Упоминаются имена наиболее чтимых святых: «Святой великий чудотворец Николай Можайский кроет меня, р. б. ...своею честною ризою...»⁵³⁾, или имена таких святых, которые по созвучию вызывают подходящую словесную комбинацию: «Святой Лука Апостол Христов... захватаи Государь за луки татарские»⁵⁴⁾; «Святой государь Тихон, утишии государь всякие плеча татарские...»⁵⁵⁾; наконец, встречаются имена святых, употребленные однажды,

46) Рук. Забелина, 776/8, № 2. Исторический музей.

47) Рук. Ундольского, № 1179.

48) Там же.

49) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 59>.

50) Рук. Ундольского, № 1179.

51) Там же.

52) Там же.

53) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 15>.

54) Рук. Ундольского, № 1179.

55) Там же.

очевидно, вставленные лицами, имевшими особую причину для их упоминания (Архидиакон Стефан, мученик Мина, московские чудотворцы, мученицы Варвара, Анастасия и др.)⁵⁶).

Все эти молитвенные обращения, однако, не исключают такого сочетания слов, которое должно рассматриваться как основная часть заговора, т. е. заговорную формулу, направленную непосредственно на оружие, но эта формула получает совершенно неожиданное построение, которое характеризует представление о священных лицах, предметах и понятиях как о талисманах, ослабляющих силу оружия. Эта заговорная охристианизированная формула, встречающаяся во многих вариантах заговоров от оружия, составлена так: «Стой, стрела, не ходи до меня... а подите, стрелы, чрез деву Марию и чрез главу Иоанна Крестителя... и чрез благовещенье Пресвятыя Богородицы... чрез тернов венец, иже бысть на главе Господа Нашего Иисуса Христа... и чрез распятие Христово... и чрез судный и грозный день Господень... чрез моление всемогущаго Бога Господа Нашего Иисуса Христа, иже не изволил мя на ратном деле ни уязвити, ни сокрушити²³... аминь»⁵⁷).

Эта формула идет в заговорах, перемежаясь с формулой: «пади, стрела, цевьем в древо...», и как та, так и другая прочнее других частей держатся в заговоре. Заключительные, эпические «ключевые» слова также получили черты, образовавшиеся под влиянием христианского мировоззрения: «Ключ креста Христова Иисусе Христе (трижды)... Коли тот ключ соидет с небеси, тогда меня р. б. ...убиют... И тому ключю с небеси не схаживати... а меня р. б. не оубить» (рук. Тихонр<авова>, № 70, <л. 38—40>; [Срезневский 1903, с. 154]). Как эпическая «ключевая» формула заканчивает заговор и является надежным его закреплением, так и молитвенные обращения ко святым заканчиваются упоминанием

56) На употребление имен святых в заговоре могли оказать влияние и молебные пения, совершаемые во время войны. В них встречаются обращения к различным святым и просьбы о помощи. Так, в Каноннике, напечатанном в 1636 г. (Библиотека синодальной типографии, стар.-печ. кн. 256/2), в «Согласии певаемом за царя и за люди виегда исходити противу ратным¹⁹» находим мы следующее: стр. 376 на об. «Небесным чинно начальные Михаиле воем²⁰ ...прииде верно... сосещы²¹ воинства, Пророче и предтече Христов, со апостолы и со святители и с мученики укрепити нас... Мучениче Христов Прокопие... Мучениче Феодоре мудре, прииде сооружием... убити враги наша...

Георгие славныи, великии Димитрие... Меркурие, Евстафие, Артемии, Борисе и Глебе помозите на ны²²».

57) Рук. Тихонр<авова>, № 70, <л. 9—12>.

ключа, хранящегося на небе у Господа Бога и являющегося символом безопасности для человека, употребляющего заговор.

Таким образом, молитвенный оттенок наложен на все части заговора на оружие, причем эпические картины остались и соединились, но не слились с молитвенными речами, почему нередко встречается такое сочетание: «...от всех нечестивых родов покрываюся небесы, защищаюся крестом Христовым, облечуся облаком... около меня есть тын железной от земли и до небеси заступление и стяжательство ангела хранителя моего...»⁵⁸⁾.

Сравнения, часто употребляющиеся в заговоре с целью усилить приказание или пожелание, имеют место и в заговорах на оружие, но значение их второстепенное: «...а небу з землю несхаживатися в место, так и мим супостатом на меня р. б. не нахаживати»⁵⁹⁾.

Элемент легенды и житий, вносимый в заговор, обыкновенно входит в формулу сравнения: «Государь святы Георгии храбры, ступал еси тридевять царей кесаринских, так, государь, ступаи моих сопостатов...» [Срезневский 1903, с. 153; Майков 1869, № 329], этот элемент представлен довольно слабо, причем источник этих легендарных черт не всегда ясен. В тексте заговоров на оружие встречаются упоминания о чуде во Влахерне, о связанных Пр. Богородицей 30-ти жидях, о сотворении Адама и его власти над животными; строки, взятые из псалмов, обращение к Животворящему Кресту входят во многие варианты рассматриваемых заговоров, причем чем больше взято строк псалма и чем больше обращений ко святым и ко Кресту, тем меньше эпических словосочетаний⁶⁰⁾, и в конце концов они совершенно исчезают и остается одна молитва⁶¹⁾.

Таково содержание заговоров первой группы; оно сохранилось более или менее точно в различных вариантах; изменения происходили, во-первых, вследствие повторения в одном заговоре одних и тех же формул, во-вторых — вследствие распада одного заговора на части, употреблявшиеся отдельно, в-третьих — вследствие упоминания все новых и новых имен святых с отдельными для каждого молитвенными прошениями и, наконец, в-четвертых — вследствие помещения в заговоры на оружие формул, взятых из заговоров других категорий. Эти вставки обуславливались некоторыми сходными чертами между заговорами на оружие и дру-

58) Рук. Тихонр<авова>, № 70, <л. 28>.

59) Там же, <л. 46—47>.

60) Рукопись Архива Иностр<анных> дел, № 1133.

61) Рукопись Архива Этнограф<ического> отд<еления> ИОЛЕАиЭ, № 521.

гими. Так, просьба защитить от супостата-врага расширялась просьбой защиты вообще от злого человека, разные виды злых людей и перечислялись: «ни копиями сколоть ни стару, ни младу, ни белу, ни русу, ни черну, ни черемну, ни ведуну, ни ведунье, ни чернцу, ни чернице, ни колдуну, ни колдунье, ни женки, ни девке»⁶²). Идея врага расширяется, и в заговоре на оружие появляется прошение о спасении от злого духа: «...и егда придет смертны час не дайте души моеи грешныя и тем моим задушникам проклятым, лукавым дьяволам на тязанием»⁶³).

Заговоры на оружие, как и вообще все произведения, обращающиеся в народе, имеют черты бытовые, причем более старые остаются и тогда, когда упоминаются уже новые, так наряду со штыком и шашкой заговор говорит о стреле и о рогатине. Действительная жизнь отразилась в заговорах на оружие весьма слабо; лишь перечисление воинского вооружения дает возможность судить о способах защиты и изменениях в них, да в перечислении вражеских народов можно различить отголоски различных войн: литва, татары, мордва, чуваша, черемисы, калмыки, башкиры, немцы, прусаки, турки, черкасы, арапы упоминаются почти в каждом варианте или объединяются в понятии нечестивых родов. Любопытно отметить, что наряду с указанными народами иногда вставляется «и от русского роду». Выражение это, с одной стороны, может свидетельствовать о том, что приходилось опасаться и своих соплеменников, а с другой — позволяло предположить, что этими заговорами пользовались не одни русские⁶⁴). Наконец, в этом окончании можно предположить какое-нибудь искажение. Однообразие плана, картин, образов, эпических и молитвенных подробностей позволяет рассматривать первую группу заговоров на оружие как ряд вариантов одного и того же основного заговора, хранившегося преимущественно в записи и при переписывании то разраставшегося в объеме, то разбивавшегося на отдельные части, то значительно уклонявшегося в сторону молитвы.

Вторая группа заговоров на оружие включает в себе такие заговоры, которые не имеют между собою никакого сходства и также весьма отличаются от составляющих первую группу. Это короткие словосочетания,

62) Рукоп<ис> имп. Истор<ического> Музея, № 2275, <л.> 14.

63) Рук. Ундольского, № 1179. — Возможно, что подобные выражения относятся и к врагу-человеку.

64) О влиянии русских заговоров на заговоры инородцев европейской России см. работы финских исследователей по сводке: [Christiansen 1914].

не имеющие определенного плана и лишённые законченных картин и образов. Подобные заговоры встречаются как в позднейших записях, так и в документах прошлых веков. В столбце Преображенского приказа (АМЮ, № 1215) 1719 г. сохранился заговор от ружья, о котором сказано: кто тот заговор «будет знать, никакое ружье не возмет» [Новомбергский 1907, с. 723–724]; записал он так *со слов* знавшего его: «Лежит дорога, через тое дорогу лежит колода, по той колоде идет сам сатана, несет кулек песку да ушат воды, песком ружье заряжает, водою ружье заливает; как в ухе сера кипит, так бы в ружье порох кипел, а он бы, оберегатель мой, по всегда бодр был» [Новомбергский 1907, с. 725, 726]. Указание на то, что заговор нужно *знать*, что он записан *со слов*, позволяет предположить, что эту заговорную фразу надо было помнить, почему она и коротка и составлена в очень простых выражениях. Что этот заговор передавался изустно, можно заключить из того, что в тетрадках заговоров, сохранившихся до сих пор, ни этого текста, ни близкой к нему параллели не встречается.

В одной из тетрадок, приобретенных Н. Виноградовым, наряду с заговорами от оружия первой группы находится такой, который должен быть отнесен ко второй группе, при нем нет никакого примечания: «Идет Адам дорогой, / Несет в руках колоду. / Порох – грязь, / Дробь – прах... / Он меня не убьет, / А от мово выстрела не уйдет» [Виноградов 1909, № 46, с. 47], краткость и простота этого заговора опять-таки заставляет предполагать его хранение не на бумаге, а в памяти. «Ты не стрелец, ты чернец, у тебя не ружье, у тебя кочерга; у тебя не порох, а сенная труха забита палкою» [там же, № 93, с. 71]. «Пошел Ховрон в лес, Ховрон Ховронич, жена его Ховронья, сын его не умнее вышел, как пень, и ударил в пень, порох – сажа, железо – земля, и во веки веков аминь» [Майков 1869, № 335, с. 564]. Приведенных заговоров достаточно, чтобы убедиться, как разнообразны могут быть заговоры, отнесенные ко второй группе; сюда же могут быть причислены и отрывки из псалмов, считающиеся спасительными от вражеского оружия [Виноградов 1909, № 46, с. 47], и такие фразы, в которых ясно выражается желание заговорить себя от оружия: «Заговаривается р. б. ...от пульного железа, пищали, от пули свинцовой; ставлю, ставлю идола идолова от востока до запада от земли до неба и во веки веков, аминь» [Майков 1869, № 332, с. 561].

В приведенном заговоре еще можно усмотреть некоторое отражение заговоров первой группы, но отражение крайне бледное и значительно измененное. («Железный муж» дал вариант «идол идолов».) Разнообра-

зие выражений, в которые облечены заговоры второй группы, свидетельствует о том, что каждый из них создавался по мере надобности лицами, не имевшими общей установленной формулы и руководившимися личными соображениями при подборе слов. То, что объединяет все эти разнообразные заговорные формулы, — это определенная мысль о слабости вражеского оружия и невозможности для него повредить лицу, произносящему заговор. Прием сравнения употребляется и в этих коротких заговорах.

Таковы заговоры на оружие, обращавшиеся и обращающиеся в русском народе; форма их (как первой, так и второй группы) не представляет собою каких-либо оригинальных черт. Муж железный имеет себе параллель в заговорах других категорий: золот человек, триста железных мужей [Майков 1869, № 91 — как волосец лечить, 181, 198 и др.] и т. п. Море-океан со столбом или камнем посреди опять-таки упоминается в целом ряде заговоров на разные случаи [там же, № 90, 121, 166 и др.]. Заклинанье в форме приказа принадлежит вообще строению заговора, точно так же, как и ключевые слова. Но содержание рассматриваемых заговоров и главным образом заклинанье стрелы (ее расчленение) и воинские подробности выделяют их из ряда других заговоров. Эти части могут быть рассматриваемы как наиболее оригинальные. Что касается до определения источника эпических подробностей заговора на оружие, то оно является весьма затруднительным за неимением достаточного сравнительного материала⁶⁵⁾.

Заговоры первой группы соединялись с магическим действием, а именно с обвязыванием тела ниткой (шелковой, красной, черной)⁶⁶⁾. Таинственное влияние разных нитей признавалось в магии как Востока, так и классического мира⁶⁷⁾, так что это обвязывание, надо думать, зашло в магическую практику русского народа издалека, но определять с помощью его архаичность заговорного текста едва ли возможно — магические действия имеют более древнее происхождение, чем заговорные формулы, и отличаются большею устойчивостью, нежели те или другие словосочетания. Таким образом, оставив пока в стороне вопрос о древности проис-

65) Термины *железный муж*, *железное озеро* заставляют вспомнить, что железо еще в глубокой древности имело важное значение в магии [Abt 1908, S. 57, 86].

66) Рук. Тихонравова, № 70, <л. 50>.

67) «...der junge demotische Papyrus überliefert... „You take a band of linen of 16 threads, 4 of white, 4 of green, 4 of blue, 4 of red and make them into one band... and you bind it to the body...”»²⁴ [Abt 1908, S. 148—149].

хождения заговоров на оружие той и другой группы, обратимся еще к одному тексту, стоящему совершенно особняком. Этот заговор на оружие, присланный зимою 1915 г. (из г. Оренбурга)⁶⁸⁾ и взятый у солдата, участника войны 1914–1917 гг., «очень пользительный», по словам его владельца. Текст этого заговора в достаточной степени бессвязен и ясно свидетельствует о том, что тот, кто его переписывал, наполовину не понимал содержания. Этот заговор называется *письмом от Бога*⁶⁹⁾, и в

68) Архив Этнографического отд<еления> ИОЛЕАиЭ, рук. № 502.

69) П и с ь м о. — Прислано письмо сие от Бога.

Имел граф слугу, которому велел запретить за проступок отрубить голову полач которому поручил принимать сие не мог ему никакого вреда на вопрос графа он показал письмо следующими буквами В. И. К. Н. В. К. В. К. Увидал сие письмо граф повилел всем носить такое письмо у кого сильно идет кровь из носу или ран или причинит какое кровавое вред. Ежли нужно остановить кровь сама пиристанет течь, кто сие нехочет верить пусть напишет эти буквы на сабли или на ружье львом и поставит таковыя буквы на месте и удостоверится. Кто носит письмо сие при себе того никакая чара и колдовство не берет и враги его не могут причинить никакого вреда и не принесут сие. Пять букв и пять ран Господа Иисуса Христа К. Н. И. Е. К. имет письмо сие не попадет несправедливый суд оборонит тебя от грома молонья и от всякой беде наводнения. Если женщина родит за того не может видеть пусть увадит в руки письмо это лучше чем всякое доброе или оружие. Во Имя Отца и Сына и Святаго Духа яко Иисуса Христа встановился на горе такой и остановится оружие видимое и не видимое при себе при себе письмо сие не бойся ни пули ни всякого оружия ибо он не бойся и не могут повредить тебе задержится по повелению Архангела Михаила. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа и вся оружие пули против письма сего, кто письмо сие имеет при себе на войне Господь против врага и Бог с ним будет противодействовать всякое напасть какой животный на шею пусть снимит и повесит, стрелять в него тогда увидим и уверит, кто имеет письмо сие тот не будет взят в плен врагами и не ранен оружием их, яко вы правдо умер Христос за крест нашей мучился на земле можно стрелять и колоть в поле у кого есть письмо сие. Не будет ранен плод жизни нерушимой. Свою одесную. Богу и посетителю Отцу своему нашему Иисусу Христу чтобы пуля не брала пусть она из серебра, золота и стали и свинца освободила. Меня закрой Спаситель. Во имя Отца и Сына и Святаго Духа письмо сие прислана с неба замечаю буквами гомиткою. В том году 1724 письмо золотыми буквами и носилось на воздухе и хотели его взять но оно уходило из рук. В 1791 году вздумали списать. Стали в нем читать кто не празднует по воскресеньям тот проклят будет много, как скот неразумный. Повелеваю вам шесть дней работать день седмый Господу Своему служить. Слово Божие где вы не исполните я вас накажу войной, чумой и неурожаем и умором будет он стар, молод проси прощение грехов не присягайте то именем и не просите золото, серебро. Стыдитесь плохих дел и чужих имуществ. В яко скоро я вас сотворил могу уничтожить. Делайте и я вам дам здоровье и спокойство кто сие по (не) верит и (не) поступает посему будит много получит счастье и благо его вичная. Говорю вам что писано письмо сие Иисусом Христом и потому кто противоречит сему поставлен много и не будет показывать его другому, чтобы он достигали,

нем повторяется на разные лады, что письмо это приносит пользу тому, кто его носит: обладатель письма не погибнет от оружия, спасется от врага, избежит болезни. Кроме того, в тексте этого заговора встречается наставление, как жить, чтобы избежать Божьей кары, наконец, рассказывается, как явилось письмо и как узнали о его могущественной силе. Содержания же письма в заговоре нет, есть лишь восемь букв, указывающих на то, что было в письме: «он показал письмо следующими буквами В. И. К. Н. В. К. В. К.».

Заговор этот представляет собою какое-то соединение разных заговоров, в нем можно найти черты, близкие к подробностям «Свитка Иерусалимского»²⁵, — это наставление жить нравственно и угроза наказания, некоторые выражения напоминают «Сон Богородицы» — это указание на то, что, если женщина, болеющая при рождении ребенка, будет иметь это письмо при себе, она получит облегчение, что также всякий, имеющий это письмо, спасется от разных бед.

Несмотря, однако, на эти черты сходства, рассматриваемый заговор нельзя считать вариантом ни «Иерусалимского свитка», ни «Сна Богородицы» главным образом потому, что те части заговора, которые придавали ему значение как «заговора на оружие», не встречаются в указанных отчасти сходных заговорах. На этих частях необходимо несколько остановиться.

Начинается этот заговор так: «Имел граф слугу, которому велел (запретить) за проступок отрубить голову, палач, которому поручил принимать сие (?) не мог ему никакого вреда (сделать). На вопрос графа он показал письмо следующими буквами В. И. К. Н. В. К. В. К. Увидал сие письмо граф, повелел всем носить такое письмо...», дальше идет указание, от чего предохраняет письмо, и между прочим сказано: «не бойся ни пули, ни всякаго оружия... не могут повредить тебе...», «не будет взят в плен врагами и не ранен...». Указанное начало совершенно не встречается в русских вариантах заговоров точно так же, как не встречается в русских заговорах хронологических дат, которые находятся в рассматриваемом тексте; в нем упоминается год появления письма 1724 и 1791

письмо это один другому должен передавать и кто делает тому грех не будет прощения и будет мне давать отчет про жизнь свою на страшном суде прогрешения свои буду судить посправедливости. Светите и проповедуйте. Дано мною через Архангела Михаила во имя Отца. Благослови меня, отдаюся Богу и Сыну и Св. Духу. И то три раза. Буду держать пока меня Бог милостивый жив оставит Во имя Отца и Сына и Св. Духа. Аминь. 3 x 3 Пресвятая Троица спаси нас.

год, когда это письмо сделалось доступно для списывания: «письмо сие прислано с неба (замечаю?) буквами (гомиткою?) в том году 1724 золотыми буквами и носилось на воздухе и хотели его взять, но оно уходило из рук. В 1791 г. вздумали списать...» Таковы особенности текста, считающегося заговором на оружие. Устной традиции приписать его нельзя — содержание слишком сложно и изложение не просто, — он, очевидно, хранился в записи, но ни одна русская рукопись не сохранила подобного текста; ввиду этого рассматриваемый заговор должен быть отнесен к нерусской редакции. И действительно, в Западной Европе находится целый ряд письменных и даже печатных заговоров, текст которых совпадает почти дословно с полученным из г. Оренбурга. По словам исследователя этих заговоров⁷⁰⁾, эти последние, представляя собою нагромождение отрывков разных заговорных текстов, происхождения позднего и собственно отношения к оружию имеют очень мало. Появление такого заговора от оружия в русском народе может быть объяснено тем, что печатные произведения из Западной Европы свободно проникают в русские пограничные местности и что появившийся печатный заговорный текст всегда мог быть переведен и распространен; да и при личных сношениях с иностранцами русские могли воспользоваться их знанием заговора. Подобный случай подтвержден документально. В 1719 г. пленный из города Алыста, попав в Переяславль Рязанский, сообщил русскому служилому человеку и заговор против пожара с печатной немецкой книги прозванием «Малициной», и обращавшийся в устном обиходе у жителей Алыста охотничий заговор против порчи ружья [Новомбергский 1907, с. 723—726]. Подобным же образом мог проникнуть в русский народ и заговор на оружие, не имеющий никакой связи с теми текстами, которые сохранились в русских сборниках или которые передаются из уст в уста среди народа⁷¹⁾.



⁷⁰⁾ W. H. Vogt. Die Schutzbriefe // Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität zu Breslau. 1911, S. 586—620 26.

⁷¹⁾ Во время войны 1914—1917 гг. с германцами между русскими солдатами находились в обращении заговоры разобранных типов и, кроме того, различные церковные молитвы, между прочим Богородичен 1-го гласа.

Указатель имен собственных ²⁷

- Авдотья 102
 Адам 134, 136
 Азовский поход 102
 Алексеевых (дело) 108
 Алексей Михайлович, царь 105
 Алыст, город 111, 140
 Ананьин (Ивашка) 104
 Анастасия, муч. 133
 Андрей, поп 106–108
 Анна (свояченица полковника Балка) 111
 Ангипа, св. 122
 Арапы 135
 Аринка 101, 102
 Артемий, св. 133
 Артемон Сергеевич Матвеев, боярин 108
 Артюшка 108
 Бова королевич 106
 Болхов 112
 Борис и Глеб 122, 133
 Борис Феодорович, царь 104
 Брехово, село 104
 Булгаков, помещик 108
 Буян (остров) 103
 Варвара, влм. 133
 Василевский (Васка) 104
 Василий Великий 119
 Венев 104
 Вельский 113, 119, 121
 Во Влахерне (чудо) 134
 Волга 104
 Володятино, село 104
 Волынского Петра жена 102
 Воробьевская роща 105
 Высоцкий монастырь 104
 Гаврила (Чефраков) 108
 Гаврилка 107
 Георгий, св. 122, 132, 134
 Григорий Богослов 119
 Григорий (Емельянов) 111
 Давид, поп 101, 102
 Давид, царь 109
 Дарья Ламанова 103
 Дарьица 104, 105
 Девицкий монастырь 102
 Дедилово 104
 Димитрий, св. 122, 132, 133
 Дмитровский у. 104
 Дорофей Прокофьев (волхв) 101, 112
 Евдокия Лукьяновна, царица 103
 Европа Западная 140
 Евстафий 133
 Евтифей (Евтюшка) 105
 Евфросин Псковский 119
 Елец 107
 Емельянов (Григорий) 111
 Иван Креститель 103
 Иван Леонтьев Лаптев 107
 Иван Мучников 104

- Ивашка (Ананьин) 104
Ивашка (Рыжий) 105
Илья, пр. 122
Иерусалимский (свиток) 139
Иоанн Богослов 122
Иоанн Златоуст 119
Иоанн Креститель 122, 133
- Калмыки 135
Калмыцкий 130
Кашира 104
Киреев (Мишка) 101
Климент, папа Римский 122
Козельский у. 108
Козма и Дамиян 117
Коломна 104
Коробки, село 108
- Лазарь 123
Лаптев 107
Левка (Усов) 104, 108
Литовский 131
Лука, ап. 123, 134
Луки Великие 102
Лукьян (Федотов) 105
Лукьянов (Микитка) 104
Лухов, город 111
- Максимов (Якушка) 104
Маланья 105
Малицина книга 111, 140
Марфица 104, 105
Мария Дева 133
Маслова архив 109
Матвеев, боярин 108
Меркурий, св. 134
Микитка (Лукьянов) 104
Микифор 104
Микулаев (Панка) 104
- Микулин (Васка) 104
Мина, муч. 133
Минка (Буслаев) 102, 108
Михаил архангел 103, 106,
109, 122, 132, 133, 138
Михаил Федорович, царь 113,
118
Мишка (Киреев) 101
Мишка (Свашевский) 108, 110,
112
Мордва 110, 135
Москва-река 105
Мучников (Иван) 104
Мякинин, И. И. (ландрихтер)
109
- Наровка, мордовка 104
Некрасова жена 105
Ненилка 111
Нестерка 104
Николай, св 122, 132
Никольское (село) 107
Новгородская губерния 120
Ногата (рукав Вислы) 111
Немецкий 111, 131, 140
Немцы 110, 118, 119, 135
- Овдошка 102
Олонецкая губ. 119
Оренбург 138, 140
- Павел 108
Панка (Микулаев) 104
Переяславль Рязанский 140
Петр Алексеевич, царь 101,
111, 112
Петрушка (Карнеев) 108
Петрушка (Попов) 107
Плохов (Артюшка) 108

- Преображенское село 102
 Прокопий, муч. 133
 Прохор (Казаринов), волшеб-
 ник 108, 111
 Прусаки 135
- Родионово имя 108
 Россия 118, 119, 135
 Русский 110, 113, 119,
 125–127, 131, 135, 137,
 139, 140
- Савка Курченин 112
 Серпухов 104
 Сисиний 122
 София Алексеевна, царевна 103
 Стефан, архид. 133
- Тараканова люди 108
 Татарский 132
 Татары 110, 135
 Терешка 104
 Тимошка 102
 Тимофей 105
 Тихон, св. 103, 132
 Тула 108
 Турки 135
 Турский 130
- Увар, муч. 103
 Улевка, мордовка 104
 Ульяна 111
 Урил, Рафаил, Варфил 122
- Финские 113, 126
 Флор и Лавр 122
- Харитон 105
 Хорошово, село 101
- Черемисский 130
 Черемисы 135
 Черкасы 135
 Чуваши 135
- Щацкий у. 104
 Шведы 111
- Федор Алексеевич, царь 101
 Федорка 107
 Федотов (Лукьян) 105
 Федор, св. 133
 Федька 105
 Филисип, Сип, Елисип 122
 Фурсовы братья 105
- Якушка (Максимов) 104





Сельскохозяйственная магия

I

Обереги скота у восточных славян при первом весеннем выгоне в поле

Многие обычаи и обряды, совершающиеся еще доселе в хозяйственной жизни крестьян, касаются различных отраслей хозяйства и имеют целью привлечь благополучие и охранить в таком благополучном состоянии ту или другую хозяйственную отрасль.

Держатся эти обряды и обычаи крепко и если и изменяются в своих подробностях, то по существу остаются без изменений и хранят в себе черты далекого мировоззрения. Время и внешние условия жизни кладут свой отпечаток на эти обычаи и обряды, изменения в хозяйственной жизни народа ослабляют их значение, но где хозяйство еще хранит черты старины, там продолжают соблюдаться обряды и обычаи, идущие издалека.

Ежегодно в крестьянском хозяйстве весь домашний скот выгоняется в общее стадо и сдается под охрану пастуху. Целый день домашние животные находятся вне надзора хозяина, в условиях менее безопасных, нежели на крестьянском дворе, ясно поэтому, что каждый хозяин или хозяйка

не могут быть совершенно спокойными за свою скотину. Если они вполне доверяют пастуху, что он не испортит корову или овцу, они все-таки знают, что случайность всегда может погубить скот. И вот это постоянное внутреннее беспокойство, сознание своего бессилия перед несчастной случайностью заставляет искать защиты в средствах магических, обращаться к предметам, в которых предполагается особенная волшебная сила, направлять просьбы к существам, более надежным, чем люди.

Это привлечение особых предметов, совершение различных действий, принесение просьб и молений сложилось в обряд, выполняемый при первом весеннем выгоне скота на пастбище, к действию присоединились особенно сложенные слова, которые сами по себе сделались средством защиты, т. е. обряд соединился с заговором, и это сочетание было принято как действительный оберег для скота.

В настоящее время за отсутствием необходимого материала едва ли возможно выяснить постепенное развитие обряда-оберега, но по имеющемуся материалу можно определить основные черты этого обряда и соединенного с ним заговора и таким образом проникнуть в мировоззрение, складывавшееся под непосредственным влиянием природы, — мировоззрение весьма устойчивое и продолжающее черпать в природе силы для своей устойчивости.

Обереги скота, обряд, связанный с заговором, имеются у северных великорусов, у южных великорусов и у белорусов. Лесистая местность, как наиболее угрожающая скоту диким зверем, располагает владельцев скота к более сильному беспокойству и вызывает более энергичное стремление к охране скота посредством магии, поэтому в лесистых местностях можно встретить обряд при выгоне скота в более определенных и значительных чертах и заговор в словах более внушительных, нежели в местностях безлесных и потому более безопасных.

Днем выгона скота в первый раз весной считается 23 апреля, день св. Георгия, и св. Георгий признается покровителем скота; но кроме него в лесных местностях защитником скота может быть хозяин леса — лесовик, лесной дедушка, леший, лясовой, лясун; хозяин леса может и погубить скотину, завести ее в глубь леса, в трясину, яму, а главное, отдать на съедение лесному зверю. Это признание двух защитников скота, свидетельствуя о слиянии дохристианских и христианских верований, дало двойное содержание обряду и заговору и в большой мере лишило того и другого защитника его индивидуальных черт.

Помимо указанных защитников, сила которых должна спасти скот от нападения зверей и других несчастий, защита полагается в неодушевлен-

ных предметах. Эти предметы таковы: рогатина, топор, секира, свеча, свечной огарок, шерсть домашних животных, воск, нож, замок с ключом, дерево (рябина), камешки, клнов гагары, медная полушка, ладан, верба; кроме неодушевленных предметов при обряде употребляются пищевые продукты: яйца, пирог, каравай хлеба, щука, мед и некоторые птицы и насекомые: тетерев, муравьи. В подборе предметов также замечается влияние христианских обычаев: употребление свечи, ладана, вербы. В конструкции обряда-оберега и заговора, соединяющегося с ним, наблюдается такое же слияние дохристианских и христианских представлений.

Это слияние — явление обычное в народной магии, характерное в истории развития заговора и соединенного с ним обряда; черты христианских обрядов и представлений преобладают, но не исключают представлений, не связанных с христианством. Наиболее полный обряд первого весеннего выгона скота в поле передается в рукописи первой четверти XVII в., в сборнике заговоров из Олонецкой губ. [Срезневский 1913]. Заговор № 57 соединен с указанием на следующее действие: «Первое стать по утру до зори да взять рогатина, которая в звере бывала, да которой скот на лето пущать, кругом трижды очерти, а сам по вонную сторону двора ходи, а говори: „*Пусть тын железной круг моего скота, колко в отпуске*”. Да рогатину положи по вонную сторону ворот, а ходячи говори: „*Покажися, мой скот, всякому зверю черному и серому, и рыскуну тнем да колодою, да камнем от сего дни и во все лето до белого снегу*”. Да сам поставь свещу святому Георгию. Да помолись о сбережении живота... поставь угарчик одной свечи да обед смысли, а на тот день припаси... свежую щуку, а костей того дни... не мечи. Да как отобедашь, стол отодвинь, да не трони на столе ничего, да угарчик свечной затопи, да помолись святому Георгию, да выди на двор со всею семьею, да скот весь, благословясь, выпусти вон з двора, а сам стань противу рогатины; да возми рогатину, да положи в таково место во укромное, чтоб никто не тронул, покамест живот на лесу ходит до белого снегу. Да пришед в избу, по подобью спрячь стол, а костей собакам того дни не давай и никому ничего не давай» [Срезневский 1913, № 57, с. 496].

Описываемый здесь обряд заключает в себе три момента: магическое действие, моление к защитнику стада и дароприношение. Магическое действие состоит в начертании рогатиной круга, который охватывает все стадо. Значение рогатины, да еще такой, с которой ходили на зверя, лежит в ее способности устрашать и убивать зверя; предполагается, что рогатина, положенная во время обряда за воротами, может направить свою силу на зверя и удержать его от нападения. Убеждение в таковой способ-

ности рогатины относится к примитивному мышлению человека, полагающего, что оружие, смертоносное в руках человека, есть смертоносное само по себе и способно излучать из себя эту силу. Такое же защитительно-устрашающее значение имеет и круг. Круг, в который замыкается стадо, является не только символом ограды, но и настоящей оградой, заговор подтверждает это: «Пусть тын железный круг моего скота...», и ограда эта постоянная, действительная на все время пребывания скота в стаде. Таким образом, магическое действие есть такое действие, которое производится в ограниченных размерах с помощью обыденных предметов, а дает результаты безграничные и сложные.

Моление возносится к защитнику стада — св. Георгию; дар ему же: зажженная свеча пред иконою св. Георгия и тот обед, который готовится в этот день для семьи, после вкушения пищи семейными на столе ничего нельзя трогать, нельзя ничего из этой еды дать собаке, нельзя выбросить остатки; дать что-нибудь в этот день из дому также нельзя. Если со стола ничего не берут и не бросают, то этим как бы оберегают приношение защитнику стада. Бросить кости собаке, дать что-нибудь из дому значит, во-первых, накормить зверя, а во-вторых, лишить дом той вещи, которую отдашь, внутреннее значение этого действия может разрастись: зверь в лесу съест скотину и дом понесет ущерб. В этом случае опять-таки имеет место представление о возможности посредством одного действия вызвать другое подобное, но в более широких размерах.

Заговор, употребляемый при описанном обряде, несложен и представляет собой чистую заговорную формулу-приказание: «Пусть тын железный круг моего скота», «покажись мой скот... пнем да колодою». Последняя формула образовалась под влиянием местных географических условий — леса.

Наряду с описанным обрядом в той же рукописи XVII в. из Олонецкой губ. помещен другой обряд, совершаемый при выгоне скота в поле весною, он представляет некоторое различие в подробностях, оставаясь по основным моментам тождественным вышеприведенному.

№ 25. «Канун Егорева дни в ночь скотине во хлеве не клади никакой (пищи. — Е. Е.); дабуди косача (тетерева. — Е. Е.), да с косачем курице яйцо; да свечю без огня с вечера положи пред Егоря... как люди уснут, один или два человека вас. Как ко Егорю приде, трижды поклон. Да возми *топор* да косача, и яйцо и свечю возми и зажги, тоже в руки подними и неси на посолонь, а топор в правой руки по земли тяни, а в другой руке свечю отнеси и косача за горло, и яйцо, да поди трижды и говори: „Пусть около моего скоту железной тын стал от земли до небе-

си от зверя и от волку, и от всякого зверя, по земле ходящего, и от леса“. И обойди трижды, и говори трижды. Пришед ко Егору, свеча с огнем поставить и яйцо по-старому, а косача убить ножыком тылем, а говорить: „Тебе, святой Егорей, черной боран от меня и от моего скота, а ты, святой Егорей, стереги и береги мой скот... от меня тебе курице яйцо и от моего скоту и животы“ [Срезневский 1913, № 25, с. 488].

В приведенном обряде-обереге, так же как и в вышеразобранном, ясно выступают три момента: магическое действие, моление защитнику стада и дар ему. Круг по земле проводится топором, который так же, как рогатина первого обряда, представляет собой орудие защиты. Любопытной подробностью этого обряда является убиение тетерева перед иконою св. Георгия и произносимые при этом слова: «Тебе, святой Егорей, черной боран от меня и от моего скота». Убитый тетерев является замещением более крупного дара — дарственной жертвы защитнику стада. Свеча и яйцо дополняют дароприношение. Моление выражено отчетливее, нежели в предыдущем обряде: «...ты, святой Егорей, стереги и береги мой скот...».

Запрещение, накладываемое при первом обереге: ничего никому в этот день не давать, имеет при втором себе параллель, не имеющую прямого отношения ко дню выгона, но распространяющуюся на более долгий период времени: «Того годы репы с чюжего огорода не дергать и колосу не рвать и сквозь руки не смоктать и не оцщатъ».

Рукопись XVII века из Олонецкой губ. заключает в себе еще два оберега скотины при первом весеннем выпуске в поле; они опять-таки представляют разновидности уже разобранных оберегов. № 56 отчетливо распадается на основные два момента, причем особенно развита словесная часть моления, момент дароприношения отсутствует. Оберег этот таков. «Говори трижды и ходи около. Взяв секиру, с четырех стран засекай по земли и говори: „Ставлю яз р. б. около сего стада, которое имя животу нарек, каменную стену, булатен тын около сего стада...“» [Срезневский 1913, № 58, с. 496], далее идет моление о защите стада к различным мученикам, апостолам и св. Георгию. Указаний на какое-либо приношение нет.

Наконец, оберег № 58 значительно отличается от предыдущих рассмотренных оберегов, составлен он так: «Аще хочешь скота отпущати много, и ты шуку свежую да 3 яйца, да 3 бочки меду розсыги да носи в лес, на остров, в укромное место, на выскирь, а носи по утру рано, до солнца. А сам говори так: „Государь царь Гонгой и царица Гагея, и сы-

нове, и дочери, и слуги, вам обед: щука свежая да три белые лебеди, да три бочки меду; а примите в чести, а за то стерегите, берегите и пасите весь мой скот...“ Да сам поворотись по солнцу».

В приведенном обереге на первом месте помещается дар лесному царю, приносимый с молением о защите; отсутствует обход скота, и все действие переносится от дома в лес, именно туда, где будет летовать скот и где ему необходима защита от зверей. Отличительной чертой этого заговора является наименование лесного царя и царицы, а также и то угощение-жертва, которое им приносится: щука, лебеди, мед. Щука в народной магии одарена особым таинственным качеством – лечить болезни, помогать в различных случаях; вследствие этого щука и употребляется не раз в связи с заговорами. Вместо лебедей приносят яйца – замена, которая иногда встречается в народной колдовской практике. Значение лебедя неясно. Момент моления, как и в предыдущих заговорах, связан с моментом дароприношения. Этот рассмотренный оберег, по существу близкий к трем предыдущим, отличается тем, что он лишен момента обхода, этого магического действия, составляющего важную часть оберега, но этот оберег не должен заменять магического обхода стада. В данном случае дело идет лишь об умиловании хозяина леса, что не исключает обряда над скотом при весеннем отпуске в стадо. Параллели такому молению и дароприношению защитникам скота отдельно от обряда над стадом имеются в народной колдовской практике и будут рассмотрены ниже.

Приведенные черты оберега из рукописи XVII века Олонецкой губ. свидетельствуют о том, что обереги скота, несмотря на внутреннее тождество, имеют в подробностях значительное различие. Индивидуальные воззрения каждого из употребляющих оберег выражались и выражаются до сих пор в употреблении различных предметов при обряде, а также в подборе имен защитников скота и в разнообразии устрашающих заклинательных формул. Важно было употребить такой предмет, который целиком или в частях имел бы магические качества, обладал бы способностью защищать стадо. Рогатина, топор, секира сами по себе орудия охраны; шерсть животного имеет в себе и его силу, которая также может быть защитой. Важно было совершить над стадом такое действие, которое могло бы вызвать подобное же действие в более крупных размерах: сделать круг вокруг стада, это значило создать неприступное окружение. Мысль, воображение направлялись на подбор таких предметов и действий, поэтому в сочетаниях действий и речений, составляющих обереги скота, при всех их видоизменениях ясно видно постоянное искание магических свойств, как в вещах, так и в поступках.

№ 50

*индексирована
легитимизированная
(корректируемая)*

*Отделением
Томского
наблюдения
Губернатором.*

Мемуары
ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии

Выпуск

Е. Н. Влеонская

3-я

СЕЛЬСКО-ХОЗЯЙСТВЕННАЯ МАГИЯ

Mémoires
de la SECTION ETHNOGRAPHIE
de la Société des Amis des Sciences Naturelles, d'Anthropologie
et d'Ethnographie

Livraison

E. N. Eleonskaia

3-ième

LA MAGIE POPULAIRE

Москва

1929

Moscou

Титульный лист корректурного (единственного) экземпляра книги

В рукописи XVII века, хранящейся в Московском архиве бывшего Министерства юстиции, находится такой оберег скота: «Срезать два пруточка ивавыя одналетки, да взять моху церковнаго, да поить живот. А спускать живот в Егорьев день, опходить с образом и со свячами, а ямати шерсть с кресца со всякие животины да вместо катать... А как станете зганивать живот вперед и потыкать (воткнуть. — Е. Е.) два прутка, а третьим погонять живот». Заговор при этом действии короткий и не имеет характера моления: «Как той шерсти веки по веку не расхаживаться, так моему животу веки по век не расхаживаться» [Зенбицкий 1907, № 12, с. 5].

В приведенном обереге магическая сила предполагается во мху, взятом с церкви, в ивовых прутьях-однолетках, между которыми прогоняется скот, и в скатанной вместе шерсти, взятой с каждого животного. Какие черты этих предметов поразили фантазию человека, принявшего их в число магических, едва ли можно разъяснить с достоверностью, но, очевидно, были определенные ассоциации, вследствие которых и мох, и прутья получили значение. Скатанная шерсть, как это видно из заговорного речения, взята как магическое средство закрепления целостности стада: шерсть не разложится на отдельные клочки, взятые с каждого животного, стадо не разбежится, останется цело. Кроме того, защитой его будет та ограда, которая создастся благодаря магическому действию обхода вокруг стада, обхода, усиленного могуществом тех предметов, с которыми совершается обход.

Сравнивая приведенный оберег с предыдущим, можно увидеть, что из определенных выше трех моментов оберега здесь сохранился лишь один: обход вокруг скота. Дароприношения и моления нет. То и другое заменено заклинательной формулой.

Некоторые черты сходства с приведенным оберегом находятся в обереге из старинной рукописи из Южной Сибири. В составляющем его обряде берется шерсть с каждого животного и скатывается вместе, из небольшого деревца, расколотого на части, делается подобие маленьких ворот, между которыми кладутся камни и муравьи, стадо обходят, таща топор по земле, и в конце концов часть шерсти кладут в замок, который запирается ключом, а ключ бросается в воду; как моление к защитнику животных читаются псалмы и церковные молитвы, и произносится заклинательная формула: «И как задняя нога от передней не оставалася, и передняя задней не дожидалася» [Майков 1869, с. 538]. За воротами, на которых положена икона, раскладываются по сторонам огни, между которыми прогоняется скот.

Обход скота пополняется прогоном его между огней и введением нового предмета — замка, в который вкладывается шерсть и который замыкается ключом. Значение огня и замка в колдовской практике ясно, с ними связываются определенные представления: огонь очищает, составляет преграду, уничтожает, замок замыкает, преграждает, защищает, ввиду таких свойств огня и замка их введение в обряд-оберег является логической необходимостью, и они прочно прикрепляются к рассматриваемому обряду.

Снятая со скотины шерсть частью кладется в замок, частью в пастуший рог, частью в расколотое дерево. В этих действиях основанием служит представление о притягивании частью целого: клочок шерсти, храня в себе жизненную силу всего животного, имеет свойство притягивать к себе источник силы — все животное, главным образом потому, что над частью говорится заговор, который и сообщает магическую силу этой части. Клочок шерсти, положенный с заговором в замок, находится в сохранности, в такой же сохранности через часть будет находиться все целое, т. е. животное.

Клочок шерсти, завернутый в бересту пастушьей трубы, будет сообщать звуку трубы силу привлекать весь скот.

Читаемый при этом заговор заключает в себе призывание различных святых на помощь, перемежающееся с заклинаниями: «...то казался бы мой скот зверю... при траве травой... при лесе лесом... при колоде колодем... и бежат от моего скота... в тартарары, в бездну» [Майков 1869, с. 534].

Употребление при берегах скота замка как предмета, обладающего магической силой, встречается очень часто: надо положить косу вниз жалом и замок и над ними говорить заговор, в котором призываются разные святые, наряду с заклинанием: «Обырачаетця скоцинка у леса копиною...». Коса — острый предмет — может служить орудием защиты, замок замыкает ограду вокруг стада, воздвигаемую обходом, все это составляет такое сочетание, которое в представлении употребляющего заговор достаточно сильно, чтобы спасти выгнанный на пастбище скот. При употреблении замка заговор в своем тексте выясняет его значение: «Замыкаю и заговарюю замок. Як я замкнув замок, каб у зверя замкнулися рот и санки»; замок зарывается в землю при словах: «...як ня видзиць ништо етаго замка, каб ен ня видзвив мое скоцины...» [Романов 1891, № 57, с. 154]. Заслонку кладут на чело печи, приговаривая: «...как ты, заслонка, у печи, так бы и коровушки ббли у дому своему» (Алтай) ¹.

Во Владимирской губ. и в русских селениях на Алтае хозяйка перед выгоном овец в стадо обегает свою усадьбу, затем, расстелив в воротах

свой пояс, прогоняет через него овец и опять надевает его на себя [Завойко 1914, с. 121]. Пояс сам по себе имеет магическое значение, он так же оберег; опоясывание символизирует воздвигнутую ограду, и пояс есть преграда для наступающего зла. Пояс, через который пробегают овцы, сообщает им свою силу – они будут охранены. Таким образом, еще новый предмет вводится в оберег вследствие придаваемого ему охранительного значения.

В с. Берестне Жиздринского у. в Егорьев день хозяин берет кусок пасхи, яйцо пасхальное и с вербою освященною выходит за ворота. Собирает скот в кружок и обходит стадо три раза с топором в поднятой руке и дважды бросает его в землю, а в третий раз в подворотню. Дает скоту по кусочку пасхи и гонит его в стадо вербой. В с. Фролове Жиздринского у. пастух обходит стадо с хлебом и солью. И хозяин в первом случае, и пастух во втором читают каждый свой заговор [Лебедева].

Во Владимирской же губ. крестьянка, выгнав овец первый раз весною в стадо, вбивает в воротах в землю кол, весь без остатка. Это вбивание должно повлечь за собою лишение свободы действий того вредного зверя или человека, которые угрожают стаду. Враг будет так же неподвижен, как вбитый кол [Завойко 1914, с. 121].

В Калужской губ. женщины, считающиеся колдуньями, обходят стадо с серпом на мизинце и обжинают вокруг стада траву (с. Русаново, Лихвинский у.). В Жиздринском у. Калужской губ. хозяин трижды обходит стадо и трижды топором засекает вокруг землю [Лебедева].

В Могилевской губ. обметают вокруг скота оставшимися от кросен нитками, в воротах зарывают в землю запертый замок и сковороду, через которые и перегоняется стадо [Романов 1891] ².

В Витебской губ. при обходе окуривают скот травами, собранными и освященными 24 июня, на Ивана Купалу [Романов 1891] ². Таким образом, в обереге скота в обряд, в силу индивидуальных соображений, могут быть введены новые предметы, если они имеют какие-нибудь черты, делающие их способными дать защиту. Так, в обряде употребляются острые предметы: рогатина, топор, секира, нож, коса, серп, кол, палка, медвежий коготь; пищевые продукты: хлеб (каравай), пирог, яйца, мед, щука, соль; живые существа: тетерев, муравьи; растения: освященная верба, рябина, мох, ивовые прутья, травы, собранные на Ивана Купалу, небольшое деревцо; вещи разного характера: ладан, вода освященная, вода наговорная, медная полушка, замок и ключ, сковорода, пояс, нитки, шерсть, когти и сера из ушей животных, свеча, свечной огарок, икона, камешки, медь с церковного колокола, воск, земля с могилы. Все эти

предметы имеют свое назначение в обряде, смотря по тому, что может сделать в магическом отношении тот или другой предмет. Острые предметы заключают в себе силу оборонительную, ими очерчивается магический круг вокруг стада. Свеча и пищевые продукты являются дарами защитнику стада. Ключ и замок закрепляют оборону скота; из разрубленного деревца устраивают подобие ворот также в целях охраны скота, который как бы запирается за этими воротами. Как видно из перечисленных предметов, все они относятся к предметам хозяйственного обихода или взяты из окружающей природы, употребляются они в повседневной жизни без всякого отношения к магии, и, лишь входя в обряд, они становятся волшебными. Волшебная сила как бы вскрывается в них вследствие особых условий, в которые эти предметы помещаются; назначается определенное время — с вечера, накануне Егорьева дня, поутру рано, до солнца, до зари; определяется место: *вне двора, в лесу, на острове (лес), в укромном месте, на кургане*; самые предметы употребляются не в обычном своем назначении: рогатина, пояс, топор, секира очерчивают круг, замок запирается не на двери или сундуке, а рывается в землю, ключ спускается в реку; пищевые продукты относятся в лес, на курган, в этот день они не выдаются из дому. Кроме этих определенных указаний: где, когда и с чем совершать обряд, установлены и определенные слова — заговоры, произносимые при этом. Все это, связанное вместе, и создает магическую силу, как слов, так и действий, силу, способную отвратить грядущее бедствие. Обрядовая сторона оберега отражается в заговоре именно в таких размерах и чертах, которые мыслятся, а не существуют на самом деле. Заговоры являются разъяснениями действий, вскрывают их значение.

Так, троекратному обходу скота в заговоре соответствует описание воздвигаемой ограды: «...поставьте... железный тын, верей булатные, ворота медные от земли на триста локтей до неба, от востока до запада, от лета до зимнего времени, от севера до юга, во все красное лето по земли на двадцать поприщ» [Майков 1869, с. 534] ³. «Еще ставьте тын каменной, ворота булатные, верей стальные в землю на тридевять лакоть: от земли до небеси, от небеси до земли, от востока и до запада, от запада и до севера, от севера и до лета, со всех четырех сторон на три поприща, на три версты; и замыкайте тридесатью замками и тридесатью ключами и отдайте ключи на седьмое небо» ⁴.

Употребление в обряде оберега муравьев разъясняется словами заговора: «Как мураши где ни ходит, ни гуляют, а приходит и не отлучаются от своего гнезда, так бы и стадо мое не отлучалось...» ⁵. Употребле-

ние меди с церковного колокола дает в заговоре следующее сравнение: «И как сходится народ по звону колокольному, так бы сходился и скот...»⁶.

Пищевые продукты, приготовляемые для обряда, в тексте заговора упоминаются как дар защитнику стада, причем иногда вместо наименования действительно произнесенного упоминается мыслимое: «Тебе, св. Егорей, черной боран [Срезневский 1913, № 25], — говорится при закалывании тетерева, — а вам три белые лебеди» [Срезневский 1913, № 5], — произносят, кладя три яйца куриных.

Раскладываемый огонь при обереге в заговоре дает формулу опаления, обжигания вредящих стаду зверей и злых людей: «И есть зеленой огонь в море, всем огням царь, жжет и палит отпадшую нечистую силу... и всех людей; так бы их от моего стада скота жгло и палило» [Майков 1869, с. 532], «И сотвори, господи, около моего стада со всех стран огненную реку и огненное пламя...» [Срезневский 1913, № 56]. Ключ и замок в заговоре упоминаются как замкнутие ограды, как средство замкнуть рот, зубы, глаза хищных зверей: «Св. Егорий... запри, замкни моим урагом ярый зуб, губы, зубы до поры, до уремя золотыми ключами, медвяными серебряными замками...»⁷.

Заговор говорится на трубу пастуха, в которую вкладывается шерсть, взятая от скотины, и вследствие этого труба приобретает силу — звук ее непременно собирает стадо: «И затрублю в свою трубу или в рог заиграю, тогда бы на голос трубы мой скот (идет перечисление. — Е. Е.) все скоплялись и шли...» [Майков 1869, с. 536].

Действие, т. е. обряд разрастается слабо, а иногда, напротив, суживается, в то время как заговоры увеличиваются до очень значительных размеров. Такие разросшиеся заговоры записываются, и записи эти хранятся с большим тщанием. Произносятся же короткие заговоры наизусть, а длинные по записи; при переписке заговоров в текст вводятся дополнения и изменения. Пастухи, которые употребляют обереги, приобретают такие записи заговоров, а в поколении пастухов рукописи передаются из рода в род. Пастух в Солигаличском у. Костромской губ. при продаже своей рукописи собирателю сказал, что она перешла к нему от деда. Пастух Тотемского у. читал заговоры по тетрадке: «Иначе: никакой силы не будет», — говорил он [Виноградов 1907, с. 52, 62].

Если пастух безграмотен, то он обходит стадо, непременно имея при себе тетрадку или листок с заговором.

Незаписываемые заговоры при обереге обыкновенно коротки, хранятся в памяти и дополняются произносящим их лишь в незначительной мере.

Вот заговор-моление к защитнику скота: «Божжия маць лаврия и святый Ягорий храбрый, выгоняй своих собак, лесовых и полявых у сине моря, каб яны на синим мори белый камень достали, а мойго скота не чепали» [Романов 1891, № 54, с. 153], осложняется такое моление угрозой за неисполнение моления: «А ежли ня будзець цела, то пойду к Господу Богу на суд...» [там же, № 56, с. 153], заклятием, направленным на враждебного зверя: «Вовк, и вовчица, и вовченяты, ваши ноги повьломаты, ваши зубы позамыкаты...» [там же, № 56, с. 153], заклинанием на каждую скотину: «...коли конь мой — скинься зялёным явором, а корова — зялёную ракитую... а овечка — моховую кочкую» [там же, № 60, с. 154].

В заговорах, записанных и переписываемых, увеличивается и разнообразится число призываемых на защиту святых; дается обширное перечисление враждебных людей, несчастных случаев, зверей; подробно описывается воздвигаемый «железный тын»; по несколько раз повторяется формула защитительная и формула заклятья на врагов [Майков 1869, с. 530 и далее].

Повторения и дополнения имеют свою цель усилить действие заговора. Особенно много призывается святых на защиту скота, кроме святых, почитаемых за покровительство животным, — св. Георгия, свв. ммч. Флора и Лавра, вмч. Власия, призываются самые разнообразные святые, смотря по тому, какие святые особенно почитаются тем или другим лицом, а также и те святые, которые известны в данной местности. Так, заговоры, записанные на севере, заключают в себе имена: Нила Столбенского, Кирилла Белозерского, Зосимы и Савватия Соловецких. Иногда имена святых искажаются и так в искаженном виде и повторяются: «...слава те, Егорию, слава Властию и Недостию!»⁷. Если прошение в заговоре обращено не к христианским святым, а к лесовику, то и ему дается имя, иногда какое-нибудь не человеческое: Гонгой, иногда же какое-нибудь обыкновенное: «Прошу я вас Цихон Цихонов, Трихвон Трихвонов и Борис Климов, прошу я вас и жон ваших, и дзяцей ваших, и слуг ваших...» [Романов 1891, № 62, с. 154]. Увеличивает объем заговора подробное перечисление всех животных, которые требуют защиты. Перечисление это необходимо для того, чтобы ни одно животное не осталось бы неогражденным заговорным словом: «Закройте и защитите и заградите... милой мой скот: лошадей, коров, овец, егнят, баранов, быков, телок и подтелков, комолых и рогатых, домокормленных и новоприбавленных, красных, бурых, черных, пестрых, чалых, сивых, серых, саврасых и разношерстную скотину...» [Виноградов 1909, № 7, с. 11]. Пере-

числяются также и опасные звери для того, чтобы ни один не остался вне действия заговора: «...от зверей черных, бурых, серых, от широлоба медведя и медведицы от... росомаги, от... рысчучего волка и волчицы, от змия-скорпиона, от черной змии подколодной...» [там же].

Разнообразятся и заклятья на злых людей: «И кто на меня, р. б. пастуха и на мое счетное стадо... худым делом... тому человеку прежде обещать бегом и без отдыха к синему морю и выпить всю воду до суха, и пожрать весь песок, а камень большой проглотить... прилепись, змей, к языкам их и высоси кровь из языка колдуна... тому... очи во лбу, зубы во рту вылопнули...» [Майков 1869, № 285, с. 532], «...и завяжи его путь, моего супостата, аки бешену псу, не ступит ни взад ни вперед»⁷. Заклинание же скота вылилось в определенную и почти неизменяемую формулу: «...казался бы мой скот... при траве травой, при ручье ручьем, при реке рекой, при болоте болотом, при лесе лесом, при пне пнем, при колоде колодем, при камени камнем и всякому зверю... огнем и горьким дымом» [Майков 1869, № 285, с. 532].

Перечисляются те лица, которые могут повредить стаду: «К моему скоту... никому не приступаться... ни старцу, ни старицы, ни белцу, ни белицы, ни девки простоволоски, ни жены белоголовки, ни двоеженцу, ни троюженцу...» [там же].

Обереги скота при весеннем выгоне в поле совершаются хозяином, хозяйкой; хозяином совместно с пастухом; кроме того, пастухи и сами совершают обряд оберега и произносят заговоры. Имея на своей ответственности крестьянский скот, пастух опасается и зверя, и человека, от которых ждет всякого зла скотине, поэтому пастухи сами составляют заговоры и хранят уже имеющиеся. Оберег, совершаемый хозяином, и оберег пастуха отличаются друг от друга прежде всего по месту совершения; хозяин обходит свой скот дома, на дворе, на усадьбе; пастух обходит и заговаривает все стадо, уже после того, как хозяева прогонят скот в поле. Устройство воротец в лесу, употребление дерева, которое раскалывается и раскладывается определенным образом, употребление с магической целью муравьев, закладывание шерсти животных под бересту пастушьей трубы, зажигание огней около стада, произнесение заговора на ремень — все это относится к магии пастухов. В заговорах, употребляемых при этих обрядах, находят указания на принадлежность их пастухам. В одном из заговоров, записанных в Ярославской губ., говорится: «Вы, святые, примите меня, молещника, (им. р.), яко же пастырь, за всяк живот ответчик и доглядчик... а без вас, единых заступников, мои велики немощи...» [Дерунов], и в другом:

«...как собираются муравьиные детушки к царю своему мурашу... тако бы мой скот... все стадо любимое, шли, стеклися на одно место на глас трубный мой» [Майков 1869]⁸. Пастух в заговоре говорит о себе как о защитнике стада по воле бога: «...и постави господи, единого от раб своих раба своего (им. р.) пасты всяко животное на земли и всякое стадо...» [Срезневский 1913, № 56, с. 459].

В заговорах пастухов отсутствует указание на какое-либо приношение защитникам скота; судя по обряду, приношения делаются хозяевами скота. Дома готовится обед, заготавливается мед и щука, печется каравай; но это, конечно, не исключает возможности и для пастухов принести дар защитникам стада. Так, для защиты от волков на Егорьев день в Могилевской губ. поступают так: берут хлеба-соли в белую тряпочку и идут на курганчик, где три раза кланяются на три стороны, заложив руки назад, и произносят: «Дземеньцевич-Клеменьцевич, наця вам хлеб-соли, паси моих коний!» [Романов 1891, № 53, с. 153]. Употребить такое защитительное средство может и пастух, и каждый хозяин.

Что касается до заговоров, то заговоры хозяев при отпуске скота коротки, между тем как заговоры пастухов длинные. Это объясняется тем, что хозяевам некогда было читать длинный заговор, хозяйственные заботы отвлекали от этого, пастухи же, как профессиональные защитники стад, сосредоточивали свое внимание на мерах сохранения вверенных им животных, все их время целиком принадлежало заботам о скоте. Пастух должен был заботиться или о составлении заговора, или о его приобретении, так как заговор был сильною мерою для защиты стада. Судя по содержанию и размерам пастушьих заговоров и по тому, что они сохраняются в письменном виде, можно предположить, что они составлялись постепенно, и по мере того, как заговоры переписывались, основные заговорные формулы распространялись сравнениями, повторениями, именами различных святых, новыми заклятиями и заклинаниями. Не исключена возможность того, что в составлении пастушьих заговоров принимали участие люди с большим знанием и развитием, нежели рядовые пастухи.

В сборнике Н. Виноградова помещены «пастушьи молитвы», записанные со слов слепой девицы-старицы, крестьянки Ветлужского у. Костромской губ. [Виноградов 1909, № 5, с. 9]; они носят отпечаток церковных молитв и апокрифических легенд при полной сохранности отличительных черт пастушьего заговора; ясно, что привычные для старицы молитвенные обороты речи перенесены ею и на заговор, тем более что заговор этот, в силу своего защитительного характера, назван «пастушьей молитвой».

С оттенками, приданными девицей-старницей, заговор мог далее передаваться от пастуха к пастуху.

В статье «Из записок шенкурца» [Харитонов 1847, с. 151] автор рассказывает об одном крестьянине, который дорого заплатил дьячку за оберег скота и тщательно хранил его, завернув в чистую тряпку. Неграмотные крестьяне и пастухи обходят свой скот с оберегом в руках и, конечно, не читают его.

Правильное наименование многочисленных святых, книжный характер молитвенных воззваний, стройная последовательность в изложении, очевидное знакомство с формулами заговоров на другие случаи, выражения и картины библейского и апокрифического характера — все это до некоторой степени является основанием для предположения иных, кроме пастухов, составителей заговоров для сбережения скота. Наряду с такими складно сложенными заговорами в тетрадах пастухов встречаются заговоры более короткие и более простые, лишенные книжных оборотов и каких бы то ни было литературных реминисценций.

Но как в тех, так и в других заклинанье скота: «Покажись пнем да колодою», при «...траве — травой...», остается неизменным.

Обереги скота и в обряде и в заговорах имеют такие черты, которые свойственны обрядам и заговорам, относящимся к другим случаям. Так, употребление замка и ключа свойственно и свадебным оберегам, бросание хлеба-соли защитнику скота имеет себе параллель в бросании хлеба на перекресток с просьбой о ниспослании здоровья больному, сучок или ветка рябины употребляются в обряде при зубной боли, при заговоре на ружье очерчивание круга принадлежит к самым надежным и очень распространенным магическим приемам.

Раскалывание дерева и проведение между его частями стада соответствует распространенному народному обычаю «пронимания» больных сквозь распиленное и расщепленное дерево [Попов, 1903, с. 204]; обычай этот очень древний и соблюдается во многих местах и до сих пор. То, что полезно для людей, то, предполагается, будет хорошо и для животных. Дерево для «пронимания» может быть всякое, но рябина имеет перед другими преимущество.

В заговорах на сохранение скота употребляются общие для многих других заговоров формулы, сравнения, перечисления, вступления и заключения: формула выхода: «*встану я, помолясь, пойду, благословясь, в чистое поле (из дверей в двери, из ворот в ворота)*», формула защиты от злого человека: «от еретика и еретицы, от вещника и вещницы, от колдуна и от колдуньи, от ведуна и ведуньи, от чернеца и

черницы, от мужика и от женки, от парня и от девицы, от однозуба, от двоезуба, от троезуба, от русоволоса, от черноволоса...», в этот перечень могут быть вставлены и вставляются и другие лица, так, в северных заговорах встречаются такие дополнения: «...от самоединов и самоедок, от дохтуров и дохтуриц, от жен веселых и мехонош, от кузнецов и кузнецовых жен...». Формула закрепления: «моим словам ключ и замок», «моим словам замок...». Формула ограждения: «и сотвори тын железный... вокруг меня тын железный...», помещается в заговорах от порчи, от злого человека, от вражеского оружия... Формула невозможности: «и как не давать (рыбе щуке) из синя моря... булатных ключей, так не бывать в моем стаде черному зверю...», употребляется в целом ряде заговоров, цель ее укрепить значение заговорных слов.

Упоминание святых, которые считаются покровителями скота; перечисление домашнего скота; упоминание пастуха, его трудов, пастушьего рога или трубы, характеристика условий пастбы скота — все это относится к специфическим чертам обрядов скота, к пастушьим молитвам.

Эта общность обрядов скота с магическими обрядами и заговорами для других случаев указывает на установившуюся традицию в употреблении определенных предметов и слов в народной колдовской практике. Установлению такой традиции содействовало то обстоятельство, что житейский обиход народа располагал ограниченным кругом вещей, а окружающая природа давала в свою очередь лишь определенные предметы, производила лишь определенные явления. С этими предметами и явлениями связывались устойчивые представления, и в каждом предполагалась свойственная ему магическая сила, которую и извлекали, которой и пользовались в различных случаях. Что касается до магических слов, то они являются отчасти разъяснением обряда, т. е. того действия, посредством которого извлекается магическая сила из предметов, отчасти прошением защиты у могущественных существ и предметов; черная крепость в связи с этими предметами и существами, они — эти слова — становятся сами сильными. Сила их характеризуется формулой приказания, которая, будучи истинным магическим словом, имеет во многих случаях значение и влияние вне обряда, т. е. вне связи с каким-либо явлением или предметом. Осложнения обряда и заговора являлись вследствие стремления придать им наивысшую силу. Эти осложнения развивались постепенно, в зависимости от индивидуальности тех лиц, которые имели отношение к колдовской практике. В существе же как обряд, так и заговор по внешности не сложны; они просты, но именно эта простота и устрашает, так

как за словами и за видимыми простыми предметами мыслится сочетание сложных явлений и воздействий.

Обереги скота приурочены главным образом к 23 апреля, ко дню св. Георгия, покровителя скота, но обряд берега совершается иногда в четверг на Страстной неделе, когда в этот день выгоняют скотину (в Нерчинском округе), а иногда в день свв. ммч. Флора и Лавра, считающихся покровителями домашних животных, особенно лошадей. Что касается до четверга на Страстной неделе, то этот день в народном представлении является днем совершения различных обрядов, влекущих за собою благополучие и удачу в хозяйстве («как лошадь не имеется», приготовление соли, от волков, заготовление воды, счет денег, соби́рание камней в поле и т. д.), но общим и для великорусских, и для белорусских хозяев основным днем для совершения обряда берега скота является день св. Георгия, когда главным образом и выгоняют скот в поле. Если случается, что различные обстоятельства заставят выгнать домашних животных на траву раньше, то все-таки Георгиев день не проходит неотмеченным, и в этот день совершается моление и нужный обряд.

Георгиев день и четверг на Страстной неделе — дни ранней весны и обряд, приуроченный к ним, относятся к циклу весенних сельскохозяйственных обрядов. Какие дни были отмечены обрядом в дохристианскую эпоху, не видно из существующих заговорных текстов и обрядов, тем более что те и другие в огромном большинстве наполнены христианскими чертами. Необходимо отметить, что имя св. Власия, как покровителя скота, встречается в заговорах реже, нежели имена других святых; в иных же заговорах (преимущественно на севере) скот называется: «Власьев род», «мои скотинки Власьевны»; какой-нибудь связи с языческим Велесом ни обряд, ни заговор при выгоне скота не обнаруживают. Но вероятно, что и дохристианский обряд над скотом совершался весною, когда скот уходил на подножный корм.

Какие же черты в обряде берега возможно считать основными? Во всех обрядах непременно находится момент дароприниошения; хозяину леса выносятся в лес этот дар, бросается на перекрестке; в день выгона готовится особый обед; стадо обходится с хлебом, пирогом, просфорой — поэтому этот момент возможно отметить как основной для берега скота. Этот момент можно считать относящимся к культу покровителя животных в дохристианский период, таковым же можно определить его и в настоящее время (свеча перед иконою св. Георгия). Что касается очерчивания круга вокруг стада, обхода его, то этот момент может быть отнесен уже к магии, к действию, вызывающему по аналогии другое, имеющее силу защиты.

Во многих случаях настоящего времени обход этот, совершаемый с иконой, кроме своего магического значения — воздвигания ограды вокруг стада имеет смысл освящения стада и защиты его тем святым, с чьим изображением совершается обход.

Как бы то ни было, до сих пор в обряде оберега скота смешиваются два представления: с одной стороны, представление о защите стада святыми покровителями, сила их передается через икону, освященную вербу, просфору, с другой — представление о какой-то таинственной силе, способной оградить стадо; сила эта действует через некоторые предметы домашнего обихода. Вследствие этого в обряде оберега скота и имеется соединение разнообразных предметов.

Обряд оберега скота географически распространен очень широко, и если он в настоящее время во многих местах и исчезает или выполняется в очень несложных чертах, тем не менее повсюду день выгона скота не проходит ничем не отмеченным. Обереги скота, пастушьи молитвы составляют такую группу, которая сохранила наиболее отчетливые черты и оказалась наиболее устойчивою в ряду других сельскохозяйственных магических действий.

В фольклористической литературе оберегам скота отведено несколько страниц в исследовании Н. Познанского, где даны любопытные параллели из немецких и латышских заговоров и изложено мнение автора о формуле «железного тына» [Познанский 1917, с. 244–253]⁹.

II

Вредоносные заговоры и обереги от злого человека

Вредоносными заговорами могут быть названы такие, которые произносятся с определенно злобным намерением погубить того или другого человека, а если не погубить смертью, то овладеть его волею и сделать его послушным орудием для своих целей. Эти заговоры в XVII веке на Руси служили достаточным основанием для обвинения человека в опасном волшебстве и влекли за собою страшный суд и расправу: «...За то, что он у себя держал воровские волшебные письма бить кнутом нещадно и, запятнав, послать на каторгу на вечную работу, а воровские волшебные письма сжечь у него на спине» [Новомбергский 1907]¹⁰ — таков был обыкновенно приговор преображенского приказа над владельцами подобных за-

говоров. Эти заговоры тщательно оберегались и если распространялись, то с большою осторожностью; вот почему тексты таких заговоров редко встречаются в собраниях и записях заговоров.

В сборнике начала XVII века из Олонецкой губ. [Срезневский 1913] находится несколько заговоров против недруга, которые могут быть отнесены к числу вредоносных заговоров; в основе их лежит желание погубить враждебного себе человека. Этих заговоров всего пять, три (№ 5, 34, 87) против недруга и супостата, один на противника в кулачном бою (№ 104) и один для приобретения власти над человеком (№ 121). Два из этих заговоров, № 34 и 87, представляют собою обереги от злых людей и как таковые имеют молитвенные воззвания в христианском духе, соединенные с заклинаниями против недруга: «Св. Георгий... обуздай супостатов моих, встающих на мя, на раба твоего... молитвами святых ангел и архангел Михаила и Гавриила, Урилы и Рафаила... и Сисиния... и св. вмч. *Георгия* и всех святых... Аминь» [Срезневский 1913, №87, с. 501]. Заклятья на врагов отмечаются внушительностью и энергией: «И всех завяжу в узел и не могли б рещи на меня и против меня... никакова слова со дерзновением, были б оне тма темная, был бы у них воловей язык, тетерин бы ус и ум, сера заеца переполох, бегали б от меня, аки серые заецы и овцы, а яз бы гонялся за ними, аки серый волк и угрыз бы их за заднюю ногу». Заговор № 34, подобно приведенному, имеет молитвенное, очень короткое, воззвание и заклятье, сопряженное с действием: «И пошед из избы вон, говори, да ступа левой рукой на испашку толконуть: „Как ся ступа пала, так бы мои недруги повалялись пред мною и попадали“» [там же]. При произнесении этих заговоров человек ставит себя под защиту святых и надеется нанести ущерб своему недругу словом, злобным пожеланием.

Что касается заговора № 5, то он связан с обрядом, который вместе с заговором служит к погибели недруга. Заговор короток: «Как сей мертвец (им. р) умер без покаяния, так и ты умри без покаяния» [там же, с. 483], но обряд, относящийся к нему, достаточно сложен, основан он на воззрении древнем и с^мйственном многим народам, именно на том, что чужой покойник может повредить живому человеку. Обряд, навлекающий гибель на недруга, состоит в том, что нужно идти на то место, где зарыт человек, умерший без покаяния, взять в головах у него земли и при случае бросить этой землею в грудь недруга, произнеся вышеуказанный заговор. Идти к мертвому нужно тайком от людей, на закате солнца, имея при себе яйцо куриное, топор с навязанным на него огнивом. Подойдя к месту, где лежит умерший без покаяния, следует «проститься»

у него, т. е. попросить у него разрешения взять земли и за это принести ему подарок: белую лебедь, символизируемую куриным яйцом. «Прости, благослови земли у себя взять, а от меня тебе гостинцы белая лебедь...», а затем просить у него помощи: «...а стань ко мне ты в пособь со отцем и с матерью, с родом и с племенем и со всеми родителями...». Помощь на погибель недруга испрашивается не у одного только чужого покойника, но и у целого чужого рода, который, как чужой, является уже и по существу своему враждебным и опасным. Взяв земли, нужно идти домой, не оглядываясь, и возле дома стать на камень и очертить топором вокруг камня круг, произнося оберег: «(Спаси) р. б. (им. р.) (от врага) и от недруга», — и кинуть топор в северную сторону, через некоторое время взять топор и отвязать огниво. В изложенном обряде любопытною чертой является обращение к покойникам и употребление предохранительного средства от них: очерчивание топором круга вокруг себя и стояние на камне. Эти предохранительные меры так же, как и гостинец, должны отвлечь чужого покойника от того человека, который решается искать помощи у мертвеца, и направить его вредоносную силу через землю, взятую с могилы, на недруга.

В рассматриваемом случае колдовское действие сосредоточивает на себе все внимание, почему заговор немногословен и выражен краткою формулой: «...умри без покаяния», подкрепленной сравнением: «Как сей мертвец (им. р.) умер без покаяния». Нужно заметить, что боязнь мертвеца заставляет величать его по имени: «...а имени не знаешь, — предумышленно сказано в начале, — назови его Иван». Пожелание: «...умри без покаяния» должно не только причинить смерть, но и лишить умершего заупокойных молитв и поминовения, т. е. повредить не только телу, но и душе; таким образом, приведенные вредоносные обряд и заговор являются страшным колдовским средством, за которое в XVII веке предавали суду и строго карали.

В судебных списках Московского стола отмечено, что обвиняемый давал землю с погоста с приговором: «Как мертвый не встает, так бы он (им. р.) не вставал; как у того мертвого тело пропало, так бы он (им. р.) пропал вовсе» [Новомбергский 1906, с. 67], и это обстоятельство было обвиняемому поставлено в преступление.

Рассмотренный вредоносный обряд имеет при себе указание, как можно отвратить зло, вызванное им. «Взять два яйца, приди к тому ж месту и мертвецу, положи два яйца к тому ж месту говори: „Возьми ты, им. р. от меня, им. р. два лебедя белых гостинцы, спаси бог тебе на послуги, возьми прочь отца и мать и род и племя и всех родителей, доспей его

(против кого был заговор. — Е. Е.) по старому здрава, а меня, им. р. прости“. И воротись прочь на посолонь» [Срезневский 1913, № 5, с. 483].

В заговоре на противника в кулачном бою [Срезневский 1913, № 104, с. 505] призываются лешие и водяные на помощь, и к ним обращается просьба взять камень с могилы мертвеца и положить его на голову и руки противника. Призывание это должно произноситься на могиле, нужно три раза поклониться мертвецу и трижды сказать, взяв камень: «И вы из леса лешие, из воды водяные, возьмите у сего... мертвеца камень и положите моему супостатаю, кулачному бойцу... на руки, или на ноги, или на голову; коль есть сему мертвецу тяжело от земли и от камня, столь бы тяжело было <моему супостатаю> против меня руки поднять, чтоб у моего супостатая, кулачного бойца... руки и ноги ослабли и в глазах слепота от моего приговора и до моего отговору». Отговор, однако, в данном случае не указан. В рассматриваемом обряде так же, как и в предыдущем, камень с могилы считается предметом, лишаящим силы и производящим действие губительное. Это губительное свойство камень получает потому, что лежит на могиле и как бы наполняется тою разрушительной силой, которая исходит от мертвого.

Это убеждение в силе мертвецов погубить, разрушить особенно ярко выступает в обряде и заговоре № 121 [Срезневский 1913, с. 509], выполняющихся с целью испортить человека. Обряд сложный, требующий приготовления к нему; нужно достать волос с головы того, кого хотят испортить, и положить его в невареное яйцо, а отверстие, через которое волос кладется, замазать серою, затем взять сорок житных зерен и смолоть их против солнца, затем в лесу в ямке в чистой коробочке испечь 40 колобков; одевшись чисто, вырубить осиновую щепку одним ударом топора; на солнечном закате уйти в лес к муравейнику; в муравейник закопать яйцо, а колобки на осиновой щепке положить над муравейником в сучьях дерева, затем вызывать умерших, и всё таких, которые умерли неестественной смертью. Так как и действие и слова направляются во зло человеку, то вступление словесное отступает от обычной начальной формулы: «Встану я, благословясь...». Вызывание мертвых читается так: «Лягу, не благословясь, стану, не перекрестясь, стану будити умерших: станте умершии, разбудите убитых! станте убитыи, разбудите усопших! станте усопшии, разбудите з древа падших! станте с древа падшии, разбудите заблудящих! станте заблудящии, разбудите зверей подъемущих! станте зверие подъемущии, разбудите некрещеных! станте некрещеные, разбудите безымянных!». Вызвав умерших, нужно принести им гостинец и обра-

тяться с просьбой: «Да яз к вам пришел Русской человек, а принес к вам чесной обед, Русской поминок, белую лебедь¹⁾, а в белой лебеди знадьбу (признак. — Е. Е.) принес от р. б. (им. р.); и вы по той знадьбе возьмите сего раба... от которого яз вам принес знадьбу и белую лебедь, и вы того раба возьмите себе на збережение и на свои руки». Далее идет изложение той напасти, которая должна случиться с тем, против кого направлен заговор: «...да возьмите себе ум и память, не дайте ему в ночи спати, ни в день дела делати, ни с людьми беседовати, ни на соби платья носити, держите его вы... докулева яз к вам не буду с обедом и с белым лебедем; а от меня вам белая лебедь за вашу службу».

В этом заклинанье, так же, как и в вышеразобранных, мертвецам приносится гостинец, поминок — это средство расположить их к себе, привлечь их в пособники и посредством их испортить человека, лишит его сил, сделать его при жизни мертвым для людей. В данном случае призывается целый сонм умерших без покаяния, опасных и страшных покойников, и все они направляются на недруга. При этом обряде приложен и отговор, т. е. такие действия и слова, которые должны уничтожить силу мертвецов, прекратить их вредоносную деятельность; отговор этот близок к тому, который читается над могилой умершего без покаяния: «...и вы от него отступите прочь, отдайте его вы мне на руки... нарядите его вы умна и паметна... по старому, в день бы делал, а в ночи бы спал... и с людьми бы беседовал и... в платьи ходил». Приносится и в этом случае гостинец, поминок — колобки и два яйца, которые кладутся на том же месте, где вызывались умершие. Таким образом разобранные заговоры, составленные во вред человеку, выставляют мертвеца пособником заговаривающего. Из заговорных текстов и обрядов видно, что носителями гибели являются не все мертвецы, а лишь те, которые умерли без покаяния, погибли неестественной смертью, скончались без крещения, иначе сказать, такие, которые почему-либо остались без надлежащего погребения, — такие покойники опасны и могут всегда вредить человеку. Из заговорных обрядов видно, что, между прочим, лес служит местопребыванием таких покойников и что в лесу может совершаться тайное поминовение их яйцами и хлебом²⁾. Приведенные заговоры, с такою ягнос-

1) Яйцо с вложенным в него волосом.

2) Верования в таких опасных покойников, обычаи, связанные с их поминовением, мнения и суждения по этому вопросу изложены в книге Д. К. Зеленина [Зеленин 1916], и весь собранный там материал в достаточной мере выясняет отношения к таким мертвецам не только в славянской, но и финской среде.

тью передающие народное верование, отличаются простотой и точностью словесной формулы, не имеют многочисленных осложнений молитвенного характера и риторических сравнений. Как направляющиеся на зло, они снабжены предупреждением: «Не перекрестясь говори».

Заговоры против недруга, объединенные центральной фигурой мертвеца, могут быть отнесены к одной группе. Эта первая группа заговоров немногочисленна, и заговоры, входящие в нее, редки. Нужно думать, что сложность обряда и обращение к покойнику были причиной того, что состав этой группы не увеличился.

Кроме вышеразобранных заговоров на недруга, соединенных с обрядом, существуют заговоры на недруга другой редакции, которые могут быть отнесены к отдельной второй группе. Заговоры второй группы представляют собой моления к христианским святым с просьбою защитить от супостата; моления эти соединяются с пожеланиями несчастья и гибели недругу: «Дай мне, господи, добрый час, приведи меня, господи, в ангельский чин, пречистой богородице в руки» [Срезневский 1913, № 34, с. 492], таково, например, молитвенное обращение, предшествующее заговорной формуле: «Как ся ступа пала, так бы мои недруги повалялись пред мною и попадали», обряд при этом заключается в том, чтобы, выходя из избы, толкнуть и уронить ступу. Молитвенные обращения разрастаются постепенно, и каждый новый вариант вводит обращение к новому защитнику — святому. Также разнообразятся и умножаются слова — пожелания зла недругу. В позднейших рукописях молитвенная часть заговоров очень обширна, обряд при них не упоминается, и было ли связано с ними действительное обращение к мертвому как к пособнику, неясно; но то, что мертвец стоит в определенной связи с возможностью причинить зло недругу, все-таки сознавалось, об этом свидетельствуют тексты заговоров: «О, святой архангел Рафаил... защити мене р. б. (им. р.) ото всех моих врагов и супостат. О, святой Петр и Павел... подите в наве, проведайте мертвых. Как у мертвых руки не поднимаются, сердце не встрепенется и уста не возглаголют, — так бы у моих судей и командиров¹¹ не подымались руки...» [Майков 1869, № 343, с. 566]. «Как мертвый человек в сырой земле лежит, ногами не движет, языком не говорит, сердцем зла не творит, — так бы... враги и супостаты языком бы не говорили, сердцем зла не творили... очи бы у них помутилися, темнотою покрылися, с плеч буйна голова свалилася» [там же, № 342, с. 565–566], «...и как мертвый онемел... и не возмог бы против меня глаголати; и как мертвый на свет не зрит, так бы и тот мой супостат не возмог бы на меня зреть и против меня глаголати» [Виноградов 1907, № 13, с. 12]. Ста-

ринные заговоры на недруга с обращением к нечистой силе в виде покойника, не получившего настоящего погребения, заговоры первой редакции по внутреннему своему настроению отличаются от заговоров против недруга второй редакции. Первые, как более краткие, энергичнее и имеют как бы наступательный характер, свидетельствующий о большей уверенности в себе того, кто произносит этот заговор. Вторые же, расплываясь в молитвенных обращениях, и сравнениях приобретают характер защитительно-просительный и переходят в оберег. Как оберег, эти заговоры воспринимает формулу «железного тына»: «Оговариваюсь я... тридевять тынами железными» [Майков 1869, № 343, с. 566], «Как станет около меня... им. р. тын железный... от юга до севера...» [там же, № 345, с. 568], «...покрываюсь медным небом... ограждаюсь железным тыном» [там же, № 341, с. 565], а затем формулу утешения врага, формула эта очень разнообразна: «...мои супостаты им. р. вси овцы мои, я, раб, волк... и поймаю, и в руки возьму и... раскушу... и... на пол плюну, и ногой... растопчу» [там же, № 338, с. 564], «...кто на меня зло помыслит и лихо подумает, того я человека сам съем: у меня рот волчий, зуб железный...» [там же, № 341, с. 565], «Буди у супостата моего... сердце заячье, уши его тетерьи, очи его — мертвого мертвеца...» [там же, № 338, с. 563].

Заговоры на супостата второй редакции, защитительно-просительного характера, развиваются в заговоры на почет у людей. С одной стороны, они направляются на супостата, человека вредящего, а с другой — они имеют целью доставить не только безопасность, но и внимание, почет, приязнь от людей: «И как обрадуется мир крещеной Христовы пасхи и велику дни, и так бы обрадовался мне р. б. ...стар, и мал, и велик, рабы... и рабыни. Против меня ни спорника не было б никого. И у супостата моего свяжи, Господи, язык и уста...» [Срезневский 1913, № 85, с. 501]. При заговорах второй редакции нет развитого обряда, они произносятся или на воду: «Говори, умываючись, на воду, трижды», или на какой-нибудь предмет: «Или на часовне креста укусит... и тую щепку возми и в шапку положи» [там же, № 35, с. 492], на росу, на мыло, на брошенный предмет — поваленную ступу, причем предметы эти в большинстве случаев служат лишь источником сравнения, сами же непосредственного воздействия на людей не имеют: «Как ся ступа пала, так бы мои недруги... попадали» [там же, № 34].

Разрастанию словесных формул, сравнений, молитвенных обращений в заговоре содействовало то обстоятельство, что тексты заговоров записывались, причем обряд не всегда записывался вместе с заговором. Вслед-

ствие этого обряд забывался, а текст заговорный при переписке пополнялся новыми вставками; иногда близкие по цели заговоры соединялись, как вышеразобранные: «На супостата» и «На почет от людей», почему заговорный текст в некоторых случаях достигал значительных размеров. Таков путь, по которому шли вредоносные заговоры второй редакции; начавшись короткой угрожающей заговорной формулой в связи с определенным действием, они утратили связанный с ними обряд и разрослись в своих словосочетаниях. Что касается до заговоров первой редакции, они настолько крепко были соединены с обрядовым действием, что без него уже не могли иметь значения и вместе с обрядом прекратили свое существование.

По силе их внутреннего напряжения эти русские заговоры первой редакции можно сравнить с древними греческими и латинскими заклинаниями во вред какому-нибудь человеку. Заклинания эти писались на свинцовых дощечках и закапывались в могилы с просьбою к духам подземного мира повредить заговариваемому: «Его я поручаю, проклинаю и приношу в жертву вам, подземным богиням, чтобы вы его извели и погубили в течение... года» [Помяловский 1873, с. 11]. «Подобно тому, как мертвец, здесь похороненный, не может ни говорить, ни разговаривать, так пусть и Родина у Марка Лициния Фавста будет мертва, и пусть не сможет ни говорить, ни разговаривать» [там же, с. 3].

Но мертвец в народной колдовской практике является не только носителем порчи и вреда для человека, но и источником облегчения и исцеления болезни. Так, в сборнике XVII века находится заговор с обрядом, употребляющийся для избавления человека от пьянства. В обряде указывается, что нужно прийти к могиле, «где неизвестной мертвец», открыть гроб и сквозь саван продеть иглу, затем процедить воду сквозь саван и игольные уши с заговором, и эту воду пить тому, кто хочет излечиться от пьянства. Исполнив обряд, закопать снова умершего. В заговоре, соответственно обряду, говорится: «А ты, усопшей, сколько времени лежишь, и сколько хмельного, ни пьешь... так бы мне... хмельного пития не пи... ни хотети, ни зрети, ни слышати, ни подумати до гробной доски» [Срезневский 1913, № 75, с. 498].

Заговоры от зубной боли, не имеющие при себе обряда, в котором бы имел место мертвец, прочно связаны с обращением к мертвому и упоминанием его в формуле сравнения: «...как не хотят у мертвеца болети зубы, так и у р. б. (им. р.) зубам не болеть...» [там же, № 44, с. 493], «...лежит мертвое тело: „Что ты, мертвое тело, лежишь, не болят ли у тебя зубы?“ „Не болят“. Онемейте же вы, зубы, у р. б. (им. р.), как у

мертвого тела...» [Майков 1869, № 65, с. 451], говорится такой разговор на воск, который и кладется на зубы. Это упоминание мертвого соединяется с обращением к св. Антипе, к Лазарю четырехдневному, к некоторым другим святым, наконец к молодому месяцу. Луна стоит в связи с мертвыми, народное предание говорит об отражении на ней убийства Авеля, поэтому и в заговоры от зубной боли, в которых говорится о мертвце, вводится луна, имеющая отношение к умершим. Нужно думать, что изначально при заговорах от зубной боли существовал обряд, в котором главной фигурой был мертвец, и время совершения обряда определялось появлением луны. Упоминание мертвца встречается и в заговорах от болезни и порчи, но упоминание это представляет собою в большинстве случаев одну из подробностей заговорного текста, употребляемую как первая часть в формуле сравнения: «Как у мертвого мертвца колеют руки и ноги... так бы колели у (им. р.) уроки, и призоры, и притки...» [там же, № 210, с. 499].

Наконец, свой близкий умерший, родной, призывается в заговоре и связанном с ним обряде как покровитель и защитник. Свадебный оберег, помещенный в сборнике XVII века № 59, заключает в себе обращение к умершим старшим родственникам, ко всему роду, а в обряд включено поминовение родителей сырными пирогами: «...да приехав домой, да клади на двери четыре пирога, да пирог съешь, да родителей поминай». «Родители государи, — говорится в заговоре, — станьте вы, деды и бабы и весь род мой, и князя новобрачного постерегите и поберегите... со всем поездом, а вам здесь семь пирогов. И вы стерегите и берегите от ведуна и от ведуны, и от колдуна и от колдуны... и от усонишего» [Срезневский 1913, № 59]. Свои умершие родные представляются защитниками от чужих умерших, обладающих силою причинить вред. В этом свадебном обереге, так же как и во вредоносных заговорах, центральной фигурой является мертвец, к нему обращена просьба, ему приносится поминовение и от него ожидается выполнение просимого. Таким образом, вредоносный заговор и оберег схожи друг с другом по своему построению, и в обрядах, их сопровождающих, находятся одинаковые черты. Разница лишь в центральной фигуре, которой и обуславливается назначение заговора: чужой умерший призывается на вред, свой — на добро и пользу.

Свадебные обереги без упоминания умерших многочисленны и главным образом состоят из обращений к святым с просьбою сохранить невредимыми новобрачных, также многочисленны и обереги от злых людей, на супостата и недруга, не упоминающие покойника, а защитительную силу приписывающие святым, у которых и просят вреда для недруга: «Го-

сударь св<яты> Георгий <Храбрый>... отыми у их (моих супостатов. — *Е. Е.*) язык и руки по локоть и по колена ноги... Положи... их сердце... и речи, и мысли... как лыка, и мочала, и вареная нетина, и гнилая колода, и подкладная жердь, и подвальное бревно» [Срезневский 1903 с. 153]. Таким образом, заговоров, отразивших верование русского народа в силу, как злую, так и добрую, умерших, сравнительно немного, и они встречаются в наиболее ранних записях, наряду с ними существовали на те же случаи и другие заговоры без упоминания мертвых; эти заговоры встречаются и до сих пор в большом количестве вариантов.

III

Узлы и нити в русской народной колдовской практике

Одним из употребительнейших символических средств в колдовской практике людей различных эпох и местностей является «завязывание» узлов и «обвязывание» нитями. Причину этого нужно считать, во-первых, то обстоятельство, что при лечебных колдовских действиях употребляется в силу необходимости реальное завязывание: завязывают рану, больное место; и во-вторых, то, что «завязывание» в отвлеченном смысле обозначает силу и мощь того, кто «завязывает», и лишение силы того, кого завязывают. Эти две основные причины и послужили к тому, что обвязывание и принадлежащие ему нити и узлы вошли в колдовскую практику.

Древний мир Востока и Греции так же, как средневековый Запад, дают огромный материал по употреблению нитей и узлов, по примерам завязывания в магии. У Фрэзера в его большой работе «*Golden Bough*» приведен целый ряд сведений о завязывании с колдовской целью у различных народов [Frazer 1925, p. 56].

Wolters P. в небольшой статье «*Faden und Knoten als Amulett*», Bissing в статье «*Aegyptische Knotenamulette*» указывают на употребление в Древней Греции и в Древнем Египте нитей и узлов как предохранительных средств от болезни³⁾.

Abt Adam в своей работе об Апулее Мадурском говорит о нитях и узлах в магии древних римлян [Abt 1908].

3) Archiv fur Religionwissenschaft VIII Beiheft. Leipzig; Berlin, 1905 12.

В русской народной колдовской практике узлы и нити имеют большое значение. Завязывание и обвязывание русскими знахарями и знахарками понималось и до сих пор понимается в смысле, во-первых, закрепи-ния того, что намечается; предпринимается ли какое-нибудь полезное дело, надо взять нитку, завязать на ней узел, положить узелок через порог и, сказав «Как етый вузил завязын, так у нас, рабов Божьих, дела... съшлось бы», после этого отправляться куда нужно [Добровольский 1891, с. 205]; во-вторых, в смысле преграды, помех и болезни и порче: перевязываются красными шерстяными (суконными) нитями руки и ноги при произнесении следующих слов: «...завязываитца балесть и ўсякая притча на веки вякоў [там же, с. 199], и болезнь прекратится, так как ей ставится преграда завязанной нитью; в-третьих, в смысле захвата нитью или узлом болезни, для переноса ее в другое место: бородавку обвязывают волосом (или шелковинкой) и, завязавши его тремя узлами, снимают волос и закапывают его в землю; когда нитка в земле сгниет, исчезнет и бородавка [Елеонская 1925]. Измеряют ниткой длину больного ребенка и ширину его по растянутым рукам и голову, и эту нитку (с волосами и ногтями ребенка) кладут в дырочку, просверленную в двери, и забивают дырочку кольшком, после этого болезнь, как запрятанная в дерево двери, исчезает с ребенка [Ветухов 1907, с. 333]¹³. Ниткой вымеряют болезнь [Романов 1891, № 120, с. 34], первый раз ниткой вымеряют с головы до ног, второй раз грудь и голову, третий раз — руки. При этом читается заговор. Считается, что вымеривание уничтожает болезнь. От стена, болезни, от которой худеют и бледнеют, ниткой вымеряют суставы и на каждом суставе завязывают узелок. Болезнь, связанная узелками, оставляет больного [там же]. Ниткой обмеряют у больного ребенка голову, туловище, руки, ноги, суставы и этой ниткой завязывается маленький узелок с хлебом и солью. Узелок этот относят на перекресток, где и оставляют с приговором: «Ветер, ветер, ветряник, возьми свой сухотник». Завязанная болезнь передается ветру, уносится им, и больной поправляется [там же, № 123, с. 35]; в-четвертых, в смысле наведения беды: узел, завязанный на одежде невесты, причиняет ей болезнь, служит к ее порче, нарушает ее благополучную жизнь [Елеонская 1925].

Такое понимание завязывания и обусловило употребление нитей и узлов в знахарском деле при лечении болезней, при уничтожении наведенной на человека порчи и при других подходящих случаях. От ломоты в руках и ногах завязывают руки и ноги красными нитями в четыре узла, приговаривая: «Ва веки веков аминь балести!» [Добровольский 1891,

с. 193]. Красными нитками обвязывают руки и ноги также и от порчи [Ветухов 1907, с. 333]¹³. На толстой веревке навязывают девять узлов и бьют ею больного лихорадкою, чтобы изгнать из него болезнь.

Чтобы навести порчу, тяжелую болезнь и даже смерть, устраивают на несжатой ниве того, кого хотят испортить, узел из колосьев, называемый народом заломом. Не только сжавший этот узел подпадет под злое воздействие этого узла, но и тот, на кого думали злое при завязывании колосьев. Добровольский передает живой рассказ одной смоленской крестьянки о случае с заломом: «Систра моя ни видамши, да сжала залом. Стала ей мутарна, а муж яе на лугах кричить: „Ай, жиў ня буду, ай, жиў ня буду!“ – Стаў битца, як зямля почарнел. Привяли знахаря: іон был нидалеча. „Ну, талань твая, брат, что ты скоро щипяуўся, а бялю бы табе... акаливать скоро: дужа лоўка сделан залом на тябя и на твою жонку. Талань, талань, что захапили и тябе, бабе, был бы ряд; ящо талань што плоха зделан залом – бытца'к на скот“» [Добровольский 1891, с. 85]¹⁴.

Здесь узлу из колосьев приписывается сила навести порчу и гибель не только на людей, но и на животных. Убеждение в зловредной силе залома широко распространено у белорусов и южновеликорусов. По свидетельству Романова, для уничтожения злого воздействия залома прибегают к помощи знахаря, который, раздевшись донага, со свечой читает заговор, а затем, вырвав завязанный узел колосьев, сжигает его на перекрестке [Романов 1891, с. 11]. Обращаются и к молитве священника, который служит молебен на полосе и развязывает епитрахилью узел⁴⁾. Из приведенного Добровольским рассказа видно, что знахарь может и уничтожить силу сделанного узла, и указать, на кого он был сделан. Это завязывание на кого-нибудь и с чем-нибудь делает всякий узел, неизвестно кем завязанный, страшным и опасным. Мне пришлось быть свидетельницей, как крестьянка Можайского у., нащупав на бахроме своего платка узел, заволновалась и твердила: «И с чем он завязан, иль с добром, иль со злом?». Таким образом, процесс завязывания есть процесс преодоления, употребления силы одного лица для уничтожения силы другого; процесс этот магический: нитью обвязывается больной человек, следовательно, и болезнь обвязывается, человек завязан – завязана и болезнь, снимается нить с человека, с нею снимается и болезнь; нить бросается, зарывается в землю, кладется в отверстие дерева, которое затем забивается, с нитью бросается и зарывается в землю связанная болезнь.

4) Калужская губ. Запись 1912 г. Е. Н. Елеонской.

Чтобы видно было, что завязывается болезнь, на снятой с больного нити завязываются узлы. Магическое значение завязывания передается и нитям и узлам. Отсюда всякий узел сам по себе уже представляет нечто волшебное, магическое и служит источником магического воздействия. Носить на себе нить, шнурок, пояс, тесьму, полоску кожи, завязанные узлом, уже само по себе важно, так как эти предметы имеют охранительное значение. Эта способность охранения остается за указанными предметами и тогда, когда их снимают. Крестьянка, выгоняя в Егорьев день стадо на пастбище, читает заговор-оберег, положив в воротах свой пояс как магическую преграду от всякого зла, могущего постигнуть стадо. Красная нить, которою завязывают больного, в целях связать болезнь, сама по себе имеет волшебное значение, обвязанная по кисти руки или вокруг пальца, она является амулетом, т. е. таким волшебным предметом, который может охранить от заболевания. Найдя узелок на дороге, беруг его и развязывают с молитвой, предполагая, что в нем может быть завязано что-нибудь во зло развязавшему, что должно парализоваться молитвенными словами. Самый вид узла уже внушает опасение. Точно так же и нити, неизвестно кем повешенные в доме, брошенные на дороге, прежде всего возбуждают опасение. Таким образом, нить, узел, моток, с одной стороны, являются оберегом — они защищают и предохраняют тогда, когда известно, что цель их употребления — добро. Но как только неизвестно, для чего они сделаны, в них усматривается и предполагается порча. Такое двойственное значение имели нити, узлы и мотки и имеют до сих пор в представлении русского народа. Поэтому нить и узел, с одной стороны, амулет, с другой — опасное орудие в руках недоброго человека, орудие порчи. Узлы внушают опасение особенно при свадебном ритуале, во время которого можно легко испортить молодых.

Придав магическое значение нити и узлу, человеческая фантазия индивидуализирует и то и другое: магическое значение при различных случаях имеют нити различного сорта: шерстяные, шелковые, льняные; различного цвета: красные, белые, суровые, черные; различного числа: одна, пять и более нитей. Особое значение имеет и способ завязывания нитей: вокруг членов тела, крест-накрест.

Узлы завязываются один раз, три раза, девять раз; по числу суставов, по числу промеров. Разъяснить индивидуальные оттенки в употреблении нитей и узлов едва ли можно, настолько разнообразны и неуловимы представления и верования, породившие их разнообразие. Каждый знахарь или знахарка в каждом отдельном случае руководствуются личными соображениями и представлениями.

Нить одна или с узлом как амулет носится главным образом на шее, часто надевается и на руку и на палец, обвязывается и вокруг тела. В последнем случае нить часто заменяется поясом, который надевается на тело под рубашку⁵⁾.

Нить и узел с губительной целью, напротив, тайно и скрыто вводятся в одежду того, на кого имеется злобный умысел. Нить незаметно вшивается в одежду, узел завязывается на одежде. Иногда нить тайно берется из одежды того, на кого нужно оказать влияние, и над ней выполняется в о р о ж б а. В наставлении к заговору-присушке XVII в. говорится, что нужно у того лица, которое присушивают: «Противо хребта в сорочке *нитка взять*» [Срезневский 1913, № 27, с. 489]. Пчеловоды Костромской губ. поступают таким образом, чтобы воспрепятствовать рою улететь: из нижней одежды выгаскивают нитку и *завязывают* ее на *садило* [Кузьмин 1906, № 29, с. 427]. Магическое действие *завязывания* распространяется в некоторых случаях и на аналогичные действия: *назапирание*, *зашивание*, *скреживание*. Чтобы дело удалось, нужно сказать перед его началом заговор на раскрытый замок, а потом запереть его: «Говорить распуца замок... да поди... а замок замкни...» — говорится в наставлении при заговоре на недруга и в суд [Виноградов 1907, № 5, с. 8]. Но узел и нить, несмотря на свое значение как амулет, в большинстве случаев для усиления и укрепления своего действия связываются с заговорами, причем центр тяжести лежит все-таки в нити и узле. Слова лишь поясняют их тайное значение: «Как етый вузил завязын, так у нас... дела сыйшлось бы» [Добровольский 1891, № 1, с. 205]. При обмере нитью больного произносится заговор: «...вымеряю, выговариваю с (им. р.) болезни и притчи» [Романов 1891, № 22, с. 9]. «Как с моего белого тела платье и эта нитка не сходит, так бы мои рои не улетали» [Кузьмин 1906, № 29].

Завязывание как понятие дало богатое содержание заговорным словосочетаниям и приобрело в них более широкие размеры, нежели на практике; образовались целые картины и отдельные образы, основанием которых являлось завязывание, действительно совершаемое, как, например, на ранах, и завязывание, как действие желаемое, предполагаемое, в заговорах на укрощение врагов, на начальство; создалась определенная заговорная формула: «замкни-завяжи» и противоположная ей: «разреши», заключительная формула: «ключ и замок моим словам», которая является закреплением сказанного и преградою к его нарушению.

5) Тульская, Калужская губ. <Запись Е. Н. Елеонской, 6/г.>

В заговорах на прекращение кровотечения (на кровь) на основном представлении завязывания раны выработалась картина прядения нитей, нужных для завязывания (зашивания) ран; изображает она где-то на море-океане, на острове-буяне, на необыкновенном стуле девушку (иногда трех), прядущую необыкновенную нить: «Три девушки пряли, по ниточке оторвали рабу (им. р.) кровь *завязали*» [Добровольский 1891, с. 199, 201–203]¹⁵. «Седит баба на золоте стуле золото прядет...» [Срезневский 1913, № 101, с. 504], «...на ...стуле железном седит баба железная... прядет она кудель железной...» [там же, № 12, с. 485]. Наряду с картиной прядущей женщины в заговорах появляется картина шьющей девушки, зашивает она и рану или дает нить для зашиванья: «Седит девица... вся в золоте... девица! дай ты мне иголку золотую зашить... всякие раны» [там же]. Установившаяся в заговоре картина прядущей нити девушки запечатлела воззрение на нить как на средство, несущее помощь; и в то время, как в магических действиях употребляются простые, постоянно имеющиеся под рукою в жизни нитки льняные, шерстяные и шелковые, в заговоре в силу закона преувеличивания, украшения кудель и нити часто изображаются золотыми. Таким образом, и в данном случае, как и вообще в колдовской практике, действие магическое пользуется предметами простыми, обыденными, не считаясь с их ничтожностью, почитая, так сказать, их внутреннее значение; слово же, напротив, имеет стремление к затейливости и усложнению.

Это стремление обращает узлы и нити завязывания уже в узлы и ограды, с присвоенным им эпитетом железный. Узлы железные, тын железный – формула заговоров-оберегов (от зверей, нападающих на стадо, от злого человека, от врага, от несправедливости начальства, судьи и т. д.), соединяющихся с ношением магических предметов-преград: замкнуть замком, нитью с узлами. Заговор-оберег в своих словосочетаниях энергичен и затейлив: «Св. Георгий, обуздай... узлами железными, нерешимыми моих врагов и супостатов» [Срезневский 1913, № 88, с. 503]. «Святые обставляивают около меня... (им. р.) тын железной и кровлю булатну и врата медные и замыкают златыми замками и ключами» [там же, № 125, с. 512]. «Свяжи уста, и язык, и гартань у князей, и баярей, у правитилий, и во ўсякых властей, и ў приказных служителей» [Добровольский 1891, № 3, с. 205]. Любопытно, что очень часто магия действия и магия слова расходятся, т. е. заговор хранит упоминание нитей, а при заговоре употребляются другие предметы. Так, в Олонецкой губ. при лечении ран знахарь употребляет масло и над этим маслом читает заговор, где говорится о завязывании, таким образом, заговор в данном слу-

чае ближе к магическим основаниям лечения, нежели действие; в заговоре XVII века над маслом говорится: «Ведун муж шелковинкой захвостывает... всякие уразы и раны у раба им. р.»¹⁶. Отпечатки магического действия в слове переживают действие; и слово, т. е. заговор, является хранителем магических обрядов после того, как обряды эти исчезнут. Завязывание, обвязывание, нить и узел продолжают жить в заговоре и упоминаются там как защитительные формулы.

Как было выше сказано, нить в русской народной колдовской практике навязывается как защитительное средство на шею, руки, вокруг тела. Значение этой нити-оберега передается поясу, носимому на нижней рубахе и составляющему необходимую принадлежность одежды крестьян. Если возможен перенос значения с магической нити на принадлежность одежды, то так же возможно перенесение значения нити, обвязанной вокруг пальца, на кольцо, обвязанной вокруг кисти — на запястье (браслет), обвязанной вокруг шеи — на ожерелье. Такой перенос, по мнению этнологов, существовал и существует. В. Вундт в IV томе своей «Völkerpsychologie» указывает на то, что предметы, носившиеся с целью оберега себя, т. е. амулеты, из простых и незатейливых переходили в художественно сделанные и ценились уже не только как амулеты, но и как произведение искусства, и поэтому было просто «Das blosse Zaubermittel in ein Schmuckmittel zu verwandeln»¹⁷ [Wundt 1910, S. 301]. Мотивы амулетов старых смешивались с новыми мотивами, и новые амулеты продолжали носиться на тех же местах, что и старые, а потом на месте амулетов стали носиться украшения, происшедшие из этих амулетов: серьги, ожерелья и т. п.

Навязывание на себя различных предметов и завязывание узлов с магической целью было на Руси явлением постоянным и обычным, о чем свидетельствуют порицания в поучительной литературе Древней Руси наузов, т. е. амулетов, как остатков язычества и епитимьи, назначаемые за эти магические действия. В Требнике в главе о волхвовании¹⁸ указывается: «Елицы волхвуют... и обвязания на дети свои и на животная возлагают, урока ради... 6 лет да не причастятся... или опоясания... и шолки на главу свою и на выю возлагают, яко недуги отгонити... 6 лет да не причастятся... или в воспоминание страстей христовых в пяток великий узолцы себе по числу евангелий вяжут, 6 лет да не причастятся». Из этих запрещений видно, что и нити и узлы употреблялись постоянно и употребление их было делом обыкновенным, но порицаемым со стороны духовенства. Христианский обычай надевать священный предмет на шею и грудь человека придавал вере в магическое значение нитей и узлов новое содержание. Пояс и кольцо с написанной на них молитвою, четки в фор-

ме бус или шнура с узлами вошли во всеобщее употребление, и амулет-узел сменился ладонкой, освященной молитвой.

Терминология христианских песнопений, характеризующих грех и смерть как узы, выражения, взятые из Св. Писания, расширили и укрепили терминологию заговоров. Но народная колдовская практика, пользуясь христианским материалом, ясно сознает внутреннее различие между нитью, обвязанной вокруг пальца, и кольцом с написанной на нем христианской молитвой, предмет священный имеет в себе всегда добрую силу и служит людям на благо; нить же и узел продолжают иметь всякое значение и возбуждать опасение. Священный в христианском смысле предмет является противовесом колдовской нити, узлу, а молитва — заговору. Узел нужно развязать с молитвой.

Практика магических нитей и узлов в некоторых случаях проявляется очень своеобразно. В 1925 г. в марте месяце в г. Козельске, Калужской губ., знахаркой был обвязан трижды вокруг небольшой дом в целях помешать владелице дома выселить жилищу и поселить на ее место другую. Ворожба не подействовала, так как хозяйка, не боясь для себя вреда, смотала суровые нитки, которыми был обвязан дом⁶⁾. Завязывание нитями употребляется в настоящее время как «симпатическое» средство. Завязывают руку красной шерстяной ниткой, когда рука «разовьется», т. е. когда болит около кисти и кажется, что она вывихнута.

Отголоски магического значения узла можно видеть в обычае завязывать узелок на память, завязывать ножку стола при отыскании пропавшей вещи.

Таким образом, магическое значение завязывания в русской народной колдовской практике признается и до сих пор. Употребление нитей и узлов как с доброй, так и злой целью может быть отмечено во многих местностях России, причем употребление это во многих случаях индивидуализируется, и каждый знахарь по-своему пользуется им.



6) Запись в Калужской губ. Е. Н. Елеонской.



Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях

I

Летом 1910 г. в Тульской губ. Новосильского у. в имении Липках были записаны песни, которые пелись крестьянской молодежью по поводу (как они говорили) крещения и похорон кукушки. В этом действии участвовали и девушки и парни. Крещение (крестины) кукушки справлялись в праздник Вознесения; молодежь сошлась в рощу около имения (где обычно происходили деревенские гулянья), и началось пение песен, причем действия какого-либо не было; и на вопрос, что это значит — крестить кукушку, никто ответить не мог. Ясно было, что оставшееся название уже стало пустым для певцов, ни остатков действия, ни тем более какого-либо представления отвлеченного не сохранилось среди крестьянской молодежи данной местности. Ярким доказательством полного исчезновения старинного обряда явились песни, которые пелись в этом случае. Содержание их было совершенно лишено каких-либо черт, указывавших на обряд «крещения». Это были «частушки» разного содер-

жания, сопровождаемые «скаканием». «Скакание» это — танец-частушка, если можно так выразиться, — это быстрое движение пляски на одном месте с жестом прищелкивания пальцами приподнятой и согнутой правой руки; левая упирается в бок.

«Окрестив» в Вознесение кукушку, «хоронят» ее в Петров день, но в большинстве случаев это действие переносится на Троицын день, день особого празднования и веселья. В «похоронах» опять-таки нет ничего, что могло бы дать хоть легкий намек на забытый обряд. Песня — частушка, пляска — скаканье сопровождают веселый праздник. Частушки сочиняются тут же на месте, некоторые запоминаются и передаются довольно долго, многие забываются, как только пропоются. В Вознесение и в Троицын день на гуляньях готовят яичницу, а скорлупки яиц надевают на ветки деревьев и кустов, возле которых происходило гулянье. Нижеприводимые частушки пелись в день «крестин» кукушки; будут ли именно они петься в следующий раз, нельзя сказать, имея в виду быстрое исчезновение одних и появление других частушек в среде крестьянской молодежи.

1

Уж я чаю не хочу,
Заварю ромашки;
Уж я замуж не пойду,
А пойду в монашки!
Я в монашках жила
Намонашилась!
Много денег заплачу,
Быть в монашках не хочу.

2

Капуста моя
Любит поливанье,
А ребята, не телята
Любят целованье.

Рассыпался горох
По белому блюду
Отойди ты от меня,
Целовать не буду.

3

Ходи милка веселей,
Полсапожки не жалей,
Если я тебя люблю,
Я с калошами куплю.

Запрягу я кошку в дрожки,
А котенка в тарангас,
Посажу я свою милку
Повезу я напоказ.
Их, ах, ах!

4

На тарелочки две вилочки
И кусочек пирожка,
Полбутылочки наливочки, —
Для милого дружка.

5

Не велика, не мала,
Средняго роста,
Проводила холостого
До самого моста.

6

Мой муж королек,
А я ягодка!
Когда мужа дома нет,
У меня ярмарка.

7

Все ребята хороши,
А мне нету по души(е).
Уж я буду губы дуть,
Мне хорошего дадут.

8

Уж я чаю накачаю,
А сахару наколю.

Приходи, милый, в гости,
Вот как сладко напою.

9

И какая ж моя мать!
Укладает меня спать.
Уж какой теперь сон —
Мил с гармоницею вон.

10

Опоздал милый мой,
Не гонись теперь за мной!
На улице без тебя,
Приголубили меня.

11

Сама цветики садила,
Сама буду поливать.
Сама милого любила,
Сама буду целовать.

Шила, шила рукава
Вьшивала елку,
Стала с милым говорить —
Не хватило толку!

Выше было сказано, что похороны кукушки обычно происходили на Троицын день. Вместе с тем в той же местности, т. е. в Тульской губ. Новосильского у., имение Липки, девушки нескольких смежных сел без парней, заплетши венки, идут на реку и бросают венки в воду. Смотря по тому, что сделается с венком, пристанет ли он к берегу, поплывет, потонет — разгадывают свою будущую жизнь: остаться в девушках, выйти замуж, умереть. С девушками на реку ходят и пожилые женщины, которые обыкновенно и объясняют значение разных положений венка. С реки девушки возвращаются с венками же и в роще (где обычно гуляют) водят хороводы и «скачут» под частушки.

Мною были записаны следующие частушки:

1

Рассыпался горох
По белому блюду,
Я любила семерых,
А таперь не буду.

2

Родила меня мать под горницей,
Назвала меня мать разбойницей.
Воспоил меня ключ студеный,
Возрастил меня бор зеленый.

3

Ах уж ты меня не бей,
Свою милку пожалей,
Если будешь меня бить,
То не стану с тобой жить.

4

Егорушка ягодка,
Люби меня два годка,
А я тебя девять лет
Не забуду, милый, нет.

5

Ах ты миленький,
Миловиденький!
Тебя хочу полюбить,
Да мамонька не велит.

6

Ён не слушал моей ласки,
Заложил коня в салазки.
Мне махнул рукой
И с двора долой.

II

В некоторых уездах Калужской губ. до сих пор сохранился старинный обряд: «крестины и похороны кукушки». Значение этого обряда во всей его полноте забыто; песни, его сопровождающие, неустойчивы и переменны, и совершение его приближается к занимательной игре. Один лишь акт этого обряда — заключение кумовства между лицами, совершающим обряд, — придает ему более серьезное значение и отличает его от игорной забавы. В названном обряде принимают участие исключительно женщины и преимущественно девушки. Замужние, имеющие детей или прожившие в браке более года, обыкновенно не «крестят кукушку». В деревнях, где нет девушек¹⁾, обряд не совершается. Время совершения крестин и похорон кукушки — Вознесение. В этот праздник девушки (и молодки) отправляются вырывать траву «кукушкины слезки» на месте, уже заранее отмеченном. Корень этой травы раздвоенный, короткий, утолщенный; каждое утолщение имеет коротенькие отростки, эти утолщения телесного цвета. Вырвав траву с корнем, ее переламывают, верхушку бросают, корень очищают от земли, одно утолщение отламывают, а другое оставляют, и короткий стебель с корнем одевают, как куклу, приняв корень за голову. Надевают рубашку, сарафан, пояс; голову покрывают платком, фартука не надевают, так как эта фигура должна означать покойницу, а в фартуках не хоронят. На фигурку вешают маленький крестик. Когда кукла «кукушка» наряжена, то ее ставят на землю под березку, свивают дугою над нею ветки, и те, которые желают покумиться, вешают на сплетенные ветки свои кресты и целуются в дуге веток над «кукушкой», говоря: «ты кума, я кума». Затем, когда все желающие заключить между собой кумовство, поцеловавшись и обменявшись крестами, «кукушку» укладывают в гроб — маленькую коробку из-под мыла, конфет и т. д. На дно гроба-коробки кладут сено, покрыв его белым лоскутом, маленькую сенную подушку в изголовье, на такое ложе кладется «кукушка», покрывается белым лоскутом и закрывается крышкой (иногда более заботливые девушки делают деревянный гробик). Одна или две девушки берут коробку-гроб и идут ее зарывать в землю так, чтобы никто не знал, где это место. Оставшиеся начинают раскладывать огонь и жарить яичницу. Срыванье травы, одева-

¹⁾ В д. Петровском, Козельского у., весной 1911 г. не крестили кукушку, так как там было лишь три девушки, из них одна хворала, а две остальные были в трауре, что мешало «играть» песни.

ные «кукушки», укладывание ее в гроб, приготовление яичницы сопровождается пением разнообразных песен, между ними постоянно поется следующая, хотя к обряду она по смыслу не имеет отношения:

Соловей с кукушечкой все сговаривался:
 Не летай кукушечка во мой зелен сад.
 Во моем садочку молодец гуляет.
 Ходил гулял молодец не очень веселый.
 Чего же мне, матушка, весельем быть?
 Журил, бранил батюшка, не знаю за что,
 Хочет, хочет батюшка в солдаты отдать.
 А мне, моя матушка, не хочется.
 Хотелось мне молоду, годок погулять,
 Годок, годок погулять, в Москве побывать.
 В Москве, Москве побывать, солдат повидать.
 Солдатушки, батюшки, все строго стоят,
 Все строго стоят, по ружью держат.
 По ружью учатся, слёзы котятся.
 Домой, домой хочется, к отцу с матерью,
 К жене молодой, малым детушкам,
 Малым детушкам, к красным девушкам.

Парни и мальчики, не вмешиваясь в толпу девушек, следят за ними из-за кустов, и когда начинается приготовление яичницы, они выскакивают и стараются опрокинуть посуду, — все это сопровождается смехом, шутливой перебранкой и совместным пеньем. С Вознесенья до Духова дня «кукушка» лежит в земле. В Духов день ее отрывают, наряд и гроб оставляют до будущего года, а иссохшую траву кладут на ветку березы. Когда отрывают кукушку, поют между другими песнями (они не установлены и меняются по желанию поющих) следующую:

Развеселая беседушка, где батюшка пьет.
 Он пить не пьет, за мной младой шлёт.
 А я млада младешенька замешкалась.
 Я за мелкой пташкой за журушкой.
 Журушка по травушке похаживает,
 Ковбель траву все шелковую пощипливает,
 С холодной водицей все прихлебывает.
 Все за речкой, все за быстрою кругая гора.

Как на той-то на горе четыре двора.
 Как во тех-то дворах, во двориках четыре кумы.
 Уж вы кумушки, голубушки, подружки мои,
 Кумитесь, любитесь, любите меня.
 Вы пойдете в зеленый сад, возьмите меня.
 Вы будете цветочки рвать, сорвите и мне.
 Вы будете веночки плести, сплетите и мне.
 Вы пойдете на Дунай речку, возьмите меня.
 Вы будете веночки пускать, пустите и мой.
 Все веночки посверх воды, а мой потонул.
 Все мужья домой пришли, а мой не пришел.

Оставив кукушку на березе, девушки начинают плести венки и бросают их в реку. Точных сведений о значении этого бросания получить не удалось. Одни загадывали, не укажет ли венок, когда выходить замуж, будет ли благополучие и т. д., каждая толковала положение венков по-своему.



«Кукушка» — трава — одетая и положенная в гроб для похорон
 Калужская губ., Перемышльский у., д. Шамордино, лето 1911 г.
 Фотография Е. Н. Елеонской, пожертвованная через редакцию
 «Этнографического обозрения» Дашковскому этнографическому музею

Кумовство оканчивается на Духов день, но иногда девушки целый год зовут покумившуюся подругу кумой. Маленькие девочки старательно, подражая взрослым, также совершают описанный обряд очень точно, насмотревшись у старших, как разыскать и одеть травку. Объяснить значение обряда «крестин и похорон кукушки» не могли ни молодые, ни старые женщины. Указывая на то, что обычай этот очень давний, они главным образом отмечали кумовство, заключаемое через кукушку, никакой таинственности в обряде они не полагали и корню травы «кукушкины слезки» волшебного значения они не придавали²⁾. Ввиду того что описанный обряд все реже и реже встречается, последние фазы его интересны и, быть может, запись их окажется полезной для исследователей русской обрядности.

В деревне Мужитино, Жиздринского у., кукушку крестят на Вознесенье: сажают ее на березку, водят хоровод и поют:

Кума с кумой покумимся,
 Чтобы нам весь год не браниться.
 Побронимся, грешны будем,
 Какушечке тошно станет.

В самой Жиздре, по рассказам 76-летней старухи, в старину тоже крестили кукушку: сажали рябенькую травку-кукушку, одевали ее как девочку, сажали на березку, целовались под березкой и кумились. Потом гробок зарывали в бору.



²⁾ Обряд записан в 1911 г. в дер. Шамордино, Перемышльского у., Калужской губ. от крестьянских девушек, покумившихся через кукушку.



Гаданье под Новый Год в Козельском уезде

*(Записано от крестьянки Степаниды Ивановны Королевой 54 лет,
из деревни Маслово, Козельского уезда, Калужской губ. летом 1909 г.)*

Вечером под Новый год девушки на кочерге отправляются за водой, черпают воду в кувшины, называя имя того, за кого хотят выйти замуж, и приговаривая: «лезь в кувшин». Принесут воды, нальют в чашку, туда насыплют овса, положат крест, кольца, угольки. Покроют чашку. В передний угол садится веселая баба, преимущественно вдова, водит «мизинцем» по воде и запекает песню.

Под какую песню вынется кольцо, то и сбудется над его хозяйкой, о чем поется в песне.

1

За ежою сижу,
Пятернею вожу,
Дива лелó, ладó мое.

Кому вынется, скоро сбудется,
Не минуется.

Эта песня означает: плохое житье.

2

Сын с отцом
Сеял рожь с овсом.
(Тот же припев.)

Песня предвещает: счастье.

3

Куда лес погнулся,
Туда галки полетели.
(Тот же припев.)

Песня предвещает: смерть.

4

Кот кисурку
Звал спать в печурку.
(Тот же припев.)

Песня: к свадьбе.

5

На печке сижу,
Заплатки плачу.
(Тот же припев.)

Песня предвещает: бедность.

6

За рекою мужики богатые
Гребут деньги лопатами.
(Тот же припев.)

Песня означает, что жизнь будет богатая.

Матушка, сей мучицу,
Становь пироги.
К тебе будут гости,
Ко мне женихи.
Дива делó, ладó мое.
Кому вынется, скоро сбудется
Не минуется.

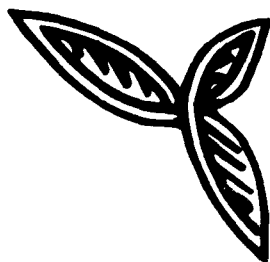
Песня предвещает: сватовство.

Эти песни поются по несколько раз, когда много гадающих. Потом, когда все кольца вынуты, воду несут и выливают на снег (крест вынимается раньше), девушки хватают снег с вылитым на него овсом и угольками, завертывают его в рукав рубахи и ложатся спать. Виденный в эту ночь сон исполнится в году. К гаданью вообще относятся отрицательно: «грех», говорят.





Раздел III



Из рукописных материалов
Е. Н. Елеонской





Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайского у.

<Родильный обряд>

Родят и в больнице, и дома с бабкой. Среди женщин есть как сторонницы больницы, так и сторонницы родов на дому с бабкой. Анна Платонова, крестьянка села Никольское (35 лет), родила 10 человек; из них первых 5 человек — дома с бабкой, а последних 5 — в больнице. Говорит, что теперь ни за что не станет родить дома, с ужасом вспоминает первые роды дома, после того как побывала в больнице: «Мне думается, теперь не родила бы дома-то!» (т. е. не смогла бы разродиться)¹⁾.

¹⁾ С другой стороны, я встречала более молодых женщин, которые рожают дома и подумать не могут о больнице (Матрена Шостова, родившая 12 человек без бабки).

Раньше женщины не знали (?) никаких мер вытравливания плода. Теперь очень распространен, особенно среди девиц, выкидыш. Есть женщина-специалистка, к которой ходят со всей округи, она устраивает искусственный выкидыш (зарытый в навоз 4-месячный ребенок в селе Никольское).

Бабка. Меры, облегчающие роды

При родах с бабкой принимаются следующие меры для облегчения родов:

1) Роженицу кладут на печку «разогреть», затем снимают с печки, ставят над шайкой с кипятком и держат, пока ее не разогреет хорошенько.

2) Бабка водит роженицу вокруг стола.

3) Бабка молится Богу, читает молитвы.

4) Поят лампадным маслом.

5) В очень трудных случаях идут к священнику, и тот открывает царские врата («это очень помогает»). Роженицу укладывают в лучшем случае на постель, а обычно на полу, застланном соломой.

После родов

После родов непосредственно бабка моет в печке ребенка, затем роженицу. И в течение первых 3-х дней бабка ежедневно моет ребенка. На ребенка надевают на голову платочек, который связывают на спинке, затем закутывают в пеленку и свивают.

В люльку кладут или в тот же день, или через 2–3 дня. В люльке ребенок остается лет до 2-х, обычно до появления следующего ребенка, которому он уступает место.

В люльку обычно кладут соломы и покрывают ее ветошью; в редких случаях набивают соломой матрасик (мешок); в изголовье кладут подушечку, набитую пером. Под подушку кладут мужские штаны, чтобы ребенок хорошо спал.

«На зубок»

На другой-третий день роженицу навещают родные и знакомые женщины, приносят ребенку «на зубок». Раньше приносили кашу («положат в чашку, помаслят и несут») и лепешки²⁾. Теперь большею частью

2) Лепешка — ватрушка из пресного теста ржаного с творогом.

приносят баранки. Мать роженицы и теперь в большинстве случаев приносит кашу и лепешки.

Дня через три после родов бывает «размывание рук». Бабка наливает в блюдо воды, родильница опускает в блюдо серебро («серебрить бабуку»), затем бабка умывает родильницу — умывает лицо, грудь, руки (обмывает тыльную часть кисти рук родильницы по очереди: то тыльной, то ладонной стороной своей руки) до трех раз. После размывания родильница дает бабке подарок; теперь ограничиваются в большинстве случаев серебрянием воды.

Наречение имени

Имя нарекают ребенку до крещения. Раньше священник приходил на дом давать молитву — очищение ребенку и бабушке, и нарекать имя. Теперь очистительная молитва и имя дается в церкви перед крестинами. До очистительной молитвы ребенка нельзя вносить в церкви «в круг», т. е. в середину церкви, его можно оставлять только у входа (то же и бабушка).

Крещение

Крестины бывают в большинстве случаев через 2—3 дня после родов. В церковь и из церкви ребенка несет бабка. Кума дарит «ризки» (на которые кладут ребенка, вынутого из купели) и крестильную рубашку, а кум — крест и баранки.

Крестинный обед

На крестинном обеде обязательно фигурируют две каши. Кашу выкупают.

1) Каша пшенная — младенца; кум, кума и все гости выкупают кашу, кладут на тарелку деньги для новорожденного;

2) каша гречневая — бабушки; ее тоже выкупают, деньги идут в пользу бабушки³⁾.

³⁾ На крестинном обеде кума подает куму тарелку, накрытую платком. Кум берет платок и кладет на тарелку деньги (деньги — куме, платок — куму).

Очистительная молитва родильнице

Через 6 недель после родов родильница идет в церковь с ребенком брать очистительную молитву. До этого она не может входить в церковь.

Пупок

Когда пупок у ребенка отваливается, его кладут в ясли, чтобы овцы водились.

Роль крестного и крестной в жизни крестников

Крестный и крестная как бы заменяют родных отца и мать, опекают своих крестников.

В первую же масленицу в Прощеное воскресенье мать идет с ребенком к куме прощаться. Кума дарит крестнице на платье, крестнику — на рубашку. При выходе замуж дарит икону. Невеста дарит крестную полотенцем, крестного — платком. На свадьбе крестные отец с матерью играют очень почетную роль, они занимают самые почетные места за столом, рядом с женихом.

Современность. Октябрята

Обряд крещения держится очень стойко. В деревнях имеются один-два некрещеных ребенка (в с. Никольское — 2, в Городище — тоже 1—2). Эти дети — клейменные, отношение к ним совершенно особое, жалостливо — презрительное. Факт как таковой вызывает изумление и отвращение. Сценка: сидит группа женщин, вокруг несколько детей. Внимание вызывает один мальчик полутора лет (отец не хотел крестить).

— Не хрищенай! А-а-а! Я щитаю таких погаными. Ну вот озолоти меня — не поцелую таково!

— Ну, я бы хоть ночью да окрестила! Знала бы я да кума!

— Ну как же такого причащать-то? Ну, а хоронить-то как будут!

Интересно то, что в большинстве случаев эти некрещеные дети носят христианские имена. Так, девочка, вокруг которой происходили все эти восклицания, называется *Клавдией*.

В д. Городище есть один ребенок «октябренький». В этом сыграл роль Дом отдыха в имении Гагариных. В этом Доме отдыха состоялись 2 года назад эти первые в округе *октябрины*, очень торжественно обставленные, с гостями из Москвы и даже с иностранцами; в присутствии родителей ребенка и бабки-восприемницы. По словам самой бабки, ей удалось выторговать ребенку христианское имя. И этот первый «октябренок» бегает по Городищу хоть и с христианским именем (не помню его), но обласканный, непривеченный.

<Пропуск>

Жизнь молодежи до брака. Поседки

До сих пор сохраняется старинный обычай *поседок*. Начиная с холодов молодежь собирается группами в избах, снятых специально для этой цели. Инициаторами и организаторами этих поседок являются девицы. Происходит это так: компания девушек в 5—6 человек (и больше) договариваются с какой-нибудь женщиной, снимают у нее избу для поседок; за использование избы они отработывают хозяйке возкой дров или еще чем, смотря по уговору. Они же покупают керосин или в Никольском оплачивают электричество. Они же устраивают «засидки» — вечер с угощением в знак открытия поседок. Девицы же приносят на поседки свои постели (матрацы и подушки). К ним приходят в гости знакомые парни из своей и соседней деревень. Таким образом, группа девиц является постоянной, прикрепленной к определенной избе. Парни же ходят в любую избу, туда, где есть девушки, которые им нравятся. Так что случается, что парень изменяет одной избе и начинает посещать другую. На поседках девицы обычно прядут, парни занимают их разговорами; гармоника, песни и «танция» — обязательный элемент поседок. Если хозяйка избы разбитная веселая женщина, то и она принимает участие в поседках, загадывает молодежи загадки, помогает им устраивать гаданья, ряженые и т. д.

Поседки с ночевкой

Каждая девица с начала поседок приносит свой матрац и подушки. Заботливые матери и бабушки готовят заранее эти матрацы. («Выгкала

своим внукам по матрацу в эту зиму», — говорит одна старушка о своих внучках, которым пошел 7-й и 8-й год.) Девицы остаются на поседках всю ночь, парни — иногда всю ночь, иногда уходят раньше.

Поседки в старину и теперь

Какая разница между поседками в старину и теперь? Характер их изменился, поскольку изменились нравы вообще. Раньше девица едва смела улыбнуться парню, долго с ним говорить. Коли что прослышит мать, сейчас же грозит не пускать на поседки. Спали не раздеваясь⁴). Теперь совершенно свободно общаются между собой парень и девушка. Тут же на поседках открыто выражают свои симпатии. Спят, раздеваясь до белья, как дома, что очень не одобряется стариками.

Что касается возраста девиц, идущих впервые на поседки, то он колеблется от 16-ти (даже 15-ти) до 18. (В с. Никольском обычно с 18 лет, в Семенове — с 16-ти.)

<Пропуск страницы>

Свадьба

*(По рассказу Александры Дьячковой,
старухи 65-ти лет, д. Городище.*

Александра — бойкая, веселая старуха, ходит по свахам и бабкам.)

Сватовство

Сваха с матерью жениха приходят в семью, где хотят засватать девушку⁵). Тут происходит следующий диалог.

4) «Прежде-то Спаси Господи, штобы девушка брюхата была — и хомут на отца-то надевали!» (Акулина 65-ти лет из Сороки <Онуфриево>); «У нас теперь все девки-то прогульные, а раньше — из 100 одна» (баба из с. Никольского).

5) Сваха, когда шла засватывать, повязывала под платье *нерёжками* (рыболовные сети) или путами (чем лошадей путают).

Гости: — Здрастуйте, Егор Васильевич и Анна Ивановна!⁶⁾ (отец и мать невесты.) Не было снега и не было следу. Напал снежок, лег к вам следок. Пришли мы к вам вашу барышню Анну Егоровну посватать.

Хозяйка: — Просим милости!

Гости: — Мы вашу невесту знаем. Вы нашего жениха знаете ли?

Хозяйка: — Как нам не знать, знаем жениха и всю природу.

Гости: — Ну, что вы нам скажете: откажете или отложите до какого время?

Хозяйка: — Наша невеста в согласии и идет замуж. Мы желаем дом посмотреть.

Тут улавливаются о дне осмотра дома (?). На смотр дома уговариваться об условиях приходят родители невесты и ближайшие ее родные. Если поладились, то молятся Богу (?) и улавливаются о дне благословения.

Условия. Следы купли невесты

Здесь уговариваются о том, что дает жених за невесту. Приданое невесты не всегда выговаривается. По установленному обычаю, невеста приносит с собой постель и сундук с одеждой, иногда по уговору, иногда без него — что принесет. Так обстоит дело и до сих пор, с тою только разницей, что размеры выкупа за невесту становятся все мизернее. Раньше обычно давали за невесту некоторую сумму денег. Так, за Александру жених дал 20 руб. денег и 3 ф. мыла⁷⁾ (мыло расходуется во время свадьбы: 1 кусок — на девишник в бане, 2-й — смываться молодым после первой ночи и 3-й — на умывках бабам). Александра говорит о себе: «Я шла за 20 рублей». С нее же было выговорено 5 одежин, шерстяную рубашку и плисовые штаны жениху и постель; последняя состояла из дерюжного матраца и такого же одеяла и холщовой подушки, набитой соломой (длинная,

⁶⁾ Тут она имеет в виду определенную свадьбу, за несколько дней до того бывшую, где она была свахой. Свадьба эта «комсомольская». Описание ее будет приведено ниже.

⁷⁾ «Я шла за 20 рублей» — Агафья Патрикеевна, 57 лет (д. Семенково). Елена Хлюстикова 32 года назад (с. Никольское) получила с жениха: 1) башмаки яловичные с чулками, 2) 11 рублей денег, 3) 3 ф. простого мыла, 4) 6 хлебов с 6 пряниками на хлебах, 5) 3 четверти вина. А она мужу — 1 рубашку малиновую шерстяную, плисовые шаровары, пояс, одежду, постель (такую же, как вышеописанная) и 3 иконы — благословение отца с матерью, крестного и крестной.

аршина в два)⁸⁾. Кроме того, невеста готовит полотенце к венцу и дарит полотенцами и платками⁹⁾ родных жениха. Теперь дары за невесту ограничиваются часто парой ботинок и еще кое-каких мелочей.

Благословение

Благословение происходит у невесты. Присутствуют родители жениха и невесты и ближайшие родственники. Благословляют иконой родители жениха и невесты. При этом жених и невеста кланяются одновременно (стоят рядом) в ноги. На благословение родителями ставится хлеб-соль (?). За столом невеста и жених сидят рядом.

Посиделки

После благословения, в течение недель двух до свадьбы, у невесты бывают посиделки. Девицы собираются у невесты, помогают шить приданое. Невеста воет целых две недели, воет вплоть до того, как ее везут в церковь под венец¹⁰⁾. Девицы поют разные песни. Теперь иногда по вечерам на посиделки приезжает жених с товарищами, иногда привозит гостицы — пряники.

Девишник

День кануна свадьбы¹¹⁾. С утра у невесты собираются девицы. Невеста одета в темное платье, повязана платком. Родители благословляют невесту иконой; хлеб-соль. После этого девицы ведут невесту в баню, обычно в соседнюю избу. Подруга невесты брала с собой *покрывальное полотен-*

8) Отец Александры, по ее словам, был богатый.

9) Французские платки и ластиковые.

10) «Теперь-то уж невеста не воет, теперь говорят: пусть воет тот, кто берет. А раньше говорили: не повоешь за столом — повоешь за столбом». «Раньше-то, бывало, плачем вхлипь». «Не невеста, которая не воет».

11) Теперь девишник часто делается в день свадьбы.

це (это было раньше) или позже платок прохоровский¹²⁾. На полотенце или на платке нашивается металлический крестик. Войдя в избу, невеста просит у хозяйки разрешение помыться в бане. Девицы садятся за стол, невеста — с краю, с подругой. Баня символическая. В печку не лазят. Александра, во всяком случае, не лазила и не помнит, чтобы у них кто лазил¹³⁾. Мать невесты посылает ведро пива в баню. И невеста подносит его всем присутствующим, начиная с хозяйки. После этого подруга покрывает невесту полотенцем или платком. Невеста начинает выть, кланяется хозяйке в ноги, благодарит ее за баню¹⁴⁾. По выходе из избы невеста кланяется в землю на все четыре стороны. Затем подруга берет ее за руки, и под пение «Растопися банька-мыленка» идут в дом невесты. В воротах невесту встречают отец с матерью с иконой, опять благословляют. Мать и невеста воют. Войдя в избу, невеста кланяется родителям в ноги. Вой продолжается, окружающие их унимают, «после уёму» с невесты снимают полотенце (или платок), сажают за стол, и подруга плетет ей косу. Невеста, в том же темном платье, сидит «угрюмо» и воет. Девушки сидят за столом и поют девичьи песни. Стол с угощением¹⁵⁾.

Обстановка избы

На стол ставят «цвет» — сосну или летом березку, обвитую цветными бумажками и лентами. С приездом жениха зажигают на деревце свечи; на потолке делают «паука»¹⁶⁾. Так продолжается до приезда жениха¹⁷⁾ — «новых гостей». Перед приездом жениха невеста уходит переодеваться (и пока не показывается) в светлое платье, голову повязывает «алым плат-

12) Платок сохранился до сих пор.

13) Матрена Шостова из того же Городища, но на 20 лет старше Александы, парилась. Матрене 80 лет, значит, в начале 50-х гг. <XIX в.>. А Екатерина Платова из с. Никольского всего на несколько лет старше Матрены — не парилась и говорит, что такой моды у них не было. Очевидно, обычай париться уже в то время (начало 50-х гг.) выводился.

14) «Спасибо тебе, кровна тетушка, на теплой баньке».

15) Приходящих родных невеста встречает с воем, кланяется каждому в землю, после чего целуются. Все родные приносят ей по хлебу.

16) Нити, украшенные цветными бумажками и соломками, которые протягивают по потолку из центра к углам избы.

17) Жених привозил с собой 1/2 четверти вина. Девушки встречают жениха песней «Что нашего сокола долго нет» (?).

ком по лбу, со светами из бразумента». Девицы тоже в алых платках и «со светами».

Выкуп стола у девиц

Дружко выкупает стол у девиц — кнутом бьет по столу со словами «Выходите из-за стола». Девицы кладут на стол зеркало. Идет торговля; наконец, дружко дает цену (обычно выговоренную заранее), удовлетворяющую девиц (деньги кладутся на зеркало), и девицы выходят из-за стола. А за стол садятся гости, приехавшие с женихом, и через несколько минут после первых подношений вина *выкликают невесту*. Жених встает и говорит: Анна Егоровна, пожалуйста сюда! — Ушла за водой! — отвечают со стороны. Так до трех раз. На третий вызов невеста появляется и садится за стол рядом с женихом «под перед». Мать невесты подкладывает на скамью под жениха и невесту шубу, вывернутую овчиной вверх¹⁸⁾, приговаривая «чтоб барашек не ходил по чужим ярочкам, а ярочка по чужим барашкам». На руки жениху и невесте расстилает полотенце. Жених и невеста за общим столом не закусывают. Через некоторое время их уводят в соседнюю комнату, там их угощают (мать, сваха). А затем они снова возвращаются к гостям. Вот здесь при выходе к общему столу девки набрасываются на невесту, «хватают ее в охапку от жениха», и жених выкупает у них невесту.

Гости «гуляют» (пьют, закусывают, поют песни и пляшут) до тех пор, пока сваха не накроет одну из тарелок, стоящих на столе с закусками, пустой тарелкой. Это знак кончать гулянье. Невеста провожает гостей, кланяясь каждому в ноги, ей дают деньги.

На следующий день перед поездом невесту благословляют. Благословляют обычно все домашние. Благословляют так: невеста каждому кланяется в ноги, каждый возлагает ей на голове иконой крест, после чего целуются.

У жениха перед венчанием

Жениховы гости возвращаются к жениху (ужинают), там и ночуют. С утра опять гуляют, затем обедают. Выбирают: 1) дружкó. Мать с отцом (?) угощают его пивом, а он поздравляет их и говорит: «Что задума-

¹⁸⁾ *Приписка* <неразборч. — Л. В.> — «Чтобы овцы водились».

ли, в корысти в радости, все сполнять нам». Дружко выкликает 2) сваху (не ту, которая засватывала, а другую, молодую). «Анна Ивановна, просим, послужи нашему князю винобрачному свашенькой». Сваха подходит к нему, берет стакан, выпивает, отвечая: «Буду стараться». Затем дружко выбирает полудружье (этот помогает разносить пиво), повозника и помощника последнему — со словами: «Свезите нашего князя винобрачного к венцу». Затем родители и родные благословляют жениха (хлеб-соль выносятся). Если жених — сирота, мать воет.

Поезд

Во дворе тем временем ожидает жениха поезд (из 3—5 подвод). Дружко выводит жениха, обводит его 3 раза вокруг поезда, причем говорит молитву воскресную, чтобы не было никакой порчи. Затем берет жениха под мышки и сажает в телегу, затем так же усаживает с ним сваху. Сваха из узла кидает на все стороны «хрест на хрест» зерно («всякого надо набрать», «все старинные приуки»). В первой повозке едет дружко с иконой. При въезде в деревню невесты поезд встречают мужики, преграждая дорогу жердью («позаборню держат») со словами «Давайте нам за дорогу!». Мужикам дают вино или деньги. Подъехав ко двору невесты, дружко стучит в окно кнутом: «Э, сват милай, приехали гости, пускай!»

Въезжают во двор. Все подходят к двери. Полудружье наливает два стакана пива и два стакана вина (?). Дружко стучит: «Отворяйте дверь!» Дверь отворяют, и на пороге их встречают дружко и сваха невесты со стаканами. Все они меняются стаканами (жениховы дружко и сваха с невестиными). Свахи выливают каждая свой стакан за порог и целуются, а оба дружка выпивают стаканы. Входят в избу в таком порядке: дружко с иконой, за ним — жених, за женихом — сваха. Невеста сидит за столом, покрытая платком¹⁹⁾, рядом — сваха. Сваха жениха выкупает у последней¹ место подле невесты; свахи целуются. Затем дружко выкупает у девочки косу.

Короткий «тихий» стол. Мать кладет перед женихом и невестой по вилке и по ложке (ложка повертывается лопастью к сидящим). Эти вил-

¹⁹⁾ Когда невесту одевали к венцу, в платье втыкали иголки, булавки — предохранение против нечистой силы. С той же целью клали в карман переписанную «Молитву воскресную» («Да воскреснет Бог и да расточится...»), опоясывали под платьем «нерёжкой» (рыболовной сетью).

ки и ложки сваха потом после стола забирает с собой для молодых. Перед окончанием стола мать приносит полотенце, связывает им (по поясу) молодых, сваха тут же развязывает его, накручивая на себя.

Из-за стола все встают с крестным знаменем. По окончании стола мать подает невесте шубу. Дружкó берет за руку жениха и невесту, ведет из избы. Мать разметает перед ними дорогу веником²⁰⁾. Когда садятся, сваха посыпает зерном. Жених, невеста и обе свахи усаживаются в одну телегу, дружкó — с приданным. Отъехав несколько шагов, поезд останавливается. Кричат: «Завёртка оборвалась!» Свахе (невестиной) выносят платок, и поезд трогается.

Выкуп приданого

Выкупает приданое дружкó.

Перечесывание невесты

После венца невесту там же в церковной перечесывают²¹⁾: сваха меняет девичью прическу на бабью прическу и головной убор, заплетают две косы, закладывают их вокруг головы, надевают повойник и платок, а сверх всего закрывают с лицом прохоровским платком или полотенцем.

От венца молодые едут в дом жениха, где их встречают родители жениха: отец с хлебом-солью, мать, выряженная в шубе наизнанку, в «мужицкой» шапке, с усами, наведенными сажей, — фигура должна быть страшной, пугающей. Молодые кланяются в ноги (со стороны в толпе раздаются голоса: «Грозно! Грозно!»). Свекровь делает несколько сердитых окриков и наставлений молодой: «Вот кая страшная нарядилась! Чтоб меня боялась!».

«Бабы поют «охальные» песни: «Воробушка вьётца над избой, а Иван бьётца над Анниной пиздой» — и все в этом роде. Вообще с этого момента вступают в свои права бабы, и начинается царство охального (и разливом

20) Отмечает нечистую силу.

21) При перечесывании в косы вплетали *лен* («чтобы лен водился») так: две пряди волос, а третья — мычка льна. «Уш меня тут всю затрясло, не знаю, как и сдержалась я там в церкви-то. Ну, думаю, значит, я теперь боле не девка», — передавала мне одна 50-летняя женщина и теперь даже была полна волнения, глаза наполнились слезами.

разливается охальное)²²⁾. Садятся за стол. Молодая все еще закрыта с лицом. Свекровь кладет перед молодой хлеб, на хлеб — деньги с вопросом: «Есть ли у нашей молодой зубы-та?» Молодая встает, приоткрывает полотенце или платок, «прикладывается» к хлебу, берет себе деньги и опять закрывается. «О, слава Богу, у моей невесты есть зубы!» Молодые немножко поси- дят (не угощаются), и их уводят в горенку спать (даже зимой клали спать в горенку) дружка́ и обе свахи. Тут невесту раскрывают, т. е. снимают поло- тенце или платок. Невеста передевает подвенечное платье на другое. Здесь, в горенке, им накрывают стол, угощают (свекровь, свахи, дружка́, моло- дые). Свекровь приносит в чашке кашу масляную и кричит: «Руки обожгла! Руки обожгла!» Сваха подает ей платок (дар невесты). Затем свахи и друж- ка <в рукописи окончание не вполне разборчиво> стелют молодым постель, раздевают молодых и укладывают в постель. (Молодая ложится первой.) Уходя, свахи и дружка́ говорят: «Пожалуйста, поскорее спать!» Гулянье гост- ей продолжается, гости гуляют до тех пор, пока не поднимают молодых.

Через некоторое время, возможно короткое, свахи подходят к двери горенки послушать «спят или нет». Если молодые уже «переспали», то свахи спрашивают: «Готово у вас дело-то?» — «Готово!» — отвечают моло- дые. Тогда свахи входят, поднимают молодую, осматривают рубашку. Ес- ли осмотр дал результаты положительные, то зовут дружка́²³⁾.

— Ну, как у вас дело-то? — спрашивает дружка́.

— У нас дело хорошо вышло! — отвечают свахи.

Тогда свахи берут по горшку и вместе с дружкой́ возвращаются к гост- ям с пением охальных песен:

Как Аннушка красива,
Как Егоровна красива,
Два домика скрасила,

22) Свадьба — очень тяжкая страница в жизни женщины. До венчания она «плачет вхлипь», а после венца сгорает со стыда: «Горишь, горишь, я не думала — жива буду» — говорит 35-летняя женщина Анна Платонова.

23) Если результаты отрицательные (если девица «плохая»), то свахи, чтобы избежать позора, прибегают ко всяким уловкам, режут курицу и кровью вымазывают рубашку моло- дой. Если этого не делали почему-либо, то позор был велик — иногда на сваху или на отца и мать невесты надевали хомут («Кой жид их вином-то поить, — заявляют сват со сва- тьей, — дочь-то блядь прогульная вышла! Давай на них хомут наденем»). «Вышла плохая девица-то, по утру на сваху дружка́ хомут баранованый надел. Гости-то погоготали, пого- готали, а она-то шесть недель лежала, чуть отдышала».

Первай домик батюшкин,
 Фгарой домик матушкин.
 Павадилась кура^мчка
 На баярской двор хадить
 К баярскому пе^мтушку.
 Как баярский пе^мтушок
 Гаразд курачик талгать
 Пад ним курачка квахтать...

и другие.

Дружкó зовет родителей и всех гостей в горенку. — «Пожалуйте наших молодых посмотреть, что наша молодая богощасливая вышла!»

Гости вваливаются в горенку, свахи подходят к кровати, раскрывают одеяло со словами: «Ну, вставай, поебили, покажи, как дела делали!»

Женихова сваха повертывает молодую с боку на бок со словами: «Хорошо поебили!» Молодая встает (в одной рубашке), кланяется в ноги свекру, свекрови и всем присутствующим. После этого гости уходят из горенки, а сваха меняет молодой рубашку и уходит со словами: «Теперь спите до утра, вас тревожить не будут».

В избе сваха командует и гостям: «Ну, приканчивайте, ложитесь все спать, до утра!» Поутру свахи будят гостей, гости снова усаживаются за накрытые столы, а свахи тем временем берут теплой воды и отправляются мыть молодых: «Ну, вставайте, разбирайтесь! Пойдем вас мыть!» Выводят молодых в теплый хлев, стаскивают с них белье, ставят их рядом спина со спиной, окачивают водой с головы, потом поворачивают друг к другу передом и снова окачивают, затем подают чистое белье и платье. На жениха надевают рубашку — невестин подарок. После этого снова ведут в горенку. Туда же приходит дружкó. Все немного закусывают, после чего ведут молодых в избу к гостям. Свахи бьют горшки, пляшут, поют охальные песни и прибаутки:

Палитела пизда как галачка —

Чуманиха, Чуманиха,

Чуманиха моя. (Припев)

Как и села пизда к ребятам на двор —

(Припев)

Как ребяты глядят, ухватить пизду хатят —

(Припев)

Палитела пизда как галачка —

(Припев)
 Как и села пизда к плотникам на двор —
 (Припев)
 Как и плотники глядят, зарубить пизду хатят —
 (Припев)
 Палителя...
 Как и села пизда к священнику на двор —
 (Припев)
 Как и поп-та глядит, благославить пизду хатит —
 (Припев)
 Как и села пизда-та и к дьякану на двор —
 (Припев)
 Как и дьякон-та глядит, пакадить пизду хатит —
 (И т. п.)

Молодых сажают за стол. Тут появляются снова девки величать. «Как девки всходят, — ахальничать канчают!»

Гуляют²⁴). Через некоторое время молодого отправляют к теще и тестю с гостями, мужиками. Бабы же все остаются дома. Собираются на умывки²⁵). Свахи, наряженные чучелами, часть вымазанные сажей, с помелом (иногда верхом на лошади) идут по деревне с кличем: «Идите нашу молодую умывать!» К свахе присоединяются бабы, некоторые ряженные, другие — так. Идут все по деревне с плясом и пением охальных песен. Наконец, подходят к дому молодой; свахи выводят молодую, ставят в ряд к бабам. У молодой в одной руке полотенце, в другой — мыло. Перед избой ставят ушат с водой. Женихова сваха выносит рубашку молодой со словами: «Посмотрите, как хорошо наши молодые поjobились!» Бабы рассматривают рубашку: «Чесная молодая! Чесная!» Сваха: «Ну, милые бабочки, умойте, пожалуйста, поздравьте нашу молодую-то поебамши!» Бабы подходят к ушату, умываются, затем — к молодой, утираются, поздравляют. Бабам свекровь выносит пиво, закуску — стол накрывают бабам <Последнее предложение зачеркнуто. — Л. В.>. Идет пляс и охальные песни²⁶).

24) «Сыры малят» — и еще одна процедура, о которой надо узнать ².

25) «Когда бабы выходят на умывки, вина им дают, сколько хошь, озорней будут! Мы, бабы, вина-то много пьем! Мы к вину-то привышные».

26) Умывки пережили, очевидно, следующую эволюцию по пути своего выветривания: 1) Молодой никуда не уезжал, и обоих молодых заставляли приносить для умывок ушат с водой. «Василий, — говорит свекровь, — берите ушат, идите за водой!» Молодые приносят

Тем временем возвращается с мужиками от тестя молодой. Молодые мужики кладут молодого во дворе на землю, сами сверху ложатся один на другого. Выходят бабы, каждая своего мужа поднимает: «Иван, Иван! Встань, не поломайся!» Муж встает, жена кланяется ему в ноги, после чего целуются. Наконец, подходит молодая: «Милый друг Иван Васильевич, встань, не поломайся!» Он ломается, не встает. Так зовет она его до 3-х раз. Наконец он поднимается, а она дает ему кнут и кланяется в ноги со словами: «Бей свою жену, чтобы она чужих барашков не любила, а любила бы, знала бы одного своего мужа!» Он три раза ударяет ее кнутом. Вслед за этим приезжают гости молодой — родители и родные с хлебом-солью²⁷⁾. На следующий день молодые со своими гостями отправляются в гости. Это хождение по гостям продолжается иногда несколько дней подряд, целую неделю и называется «перегоски». Обычно молодые остаются гостить на несколько дней у родителей невесты. Теща угощает молодых в первый же приезд блинами. Это называется «ехать на блинки». На «блинках» теща подает молодому яичницу, он берет на ложку яичницы, кладет деньги и подает теще.

Свадьба современная, ее отличие от старинной свадьбы

Свадьба без венчания, так называемая «комсомольская» свадьба, теперь уже никого не удивляет. Нет деревни, в которой не было бы за последние года два такой свадьбы. Но все же такие свадьбы насчитываются единицами. Так, в с. Никольском до сих пор ни один из парней еще не женился без венчания; только несколько девиц никольских вышло замуж без венчания в другие деревни. Отношения старого поколения, особенно женщин, к такой свадьбе, конечно, в большинстве случаев отрицатель-

ушат с водой, кто-нибудь из гостей — чебурах его! и весь вон! Опять молодые идут за водой — и так проделывается несколько раз подряд. Гости друг друга марают, все кобенются, рядются в то же время. Наконец, сваха покрывает ушат утиральником (который идет в пользу свекрови), и гости умываются. (Дальше идет так же.) Это проделывается в редких случаях. 2) Молодые ушата с водой не носили и никакого умывания не было, хотя молодая выходит к бабам с полотенцем на руках. Это современная обычная форма умывок.

27) Приносили с собой курицу. Примета: если курица уживалась в курятнике с курами и петухом, то молодая приживается в семье, если нет, то добра не будет. Мне рассказывала одна крестьянка в д. Глинкове, что она принесла своей дочери курицу, так петух ее заклевал совсем, так и не пустил в курятник. Что ж! — и дочь через несколько времени развелась с мужем.

ное²⁸): «Мы-то венчались, — говорит одна баба, — а теперь-то все кувырком». Бабы называют такую свадьбу «кобыльей», «кукольной». «Я такую свадьбу не считаю за свадьбу» (Елена Платонова). «Эх, бедная, — причитали бабы вслед отъезжающей к жениху невесты, — и в ували-то <? — Л. В.> не постояла, и пеня-то не послушала». Правда, раздаются с другой стороны и такие рассуждения, как из уст мужчин, так и женщин: «Ну, что 13 рублей-то платить попу, лучше на них угощение купить».

Я присутствовала на одной «комсомольской» свадьбе на Троицу, летом 1926 года. Жених — комсомолец из дер. Городище, невеста — дочь одного из зажиточных крестьян с. Никольского. По рассказам, отец невесты предлагал жениху сам заплатить за венчание (обычно за венчание платит жених), но жених отказался все же. Все моменты, предшествовавшие девишнику и свадьбе, те же: *засватыванье* (засватывала Александра из Городищ, которая мне рассказывала старую свадьбу); *рукобитье* (или благословение); *девишник* — в день свадьбы²⁹, после обедни (невеста пела в этот день обедню в приходской церкви).

Что осталось от девишника?

1) Собрание девиц — подруг невесты. Подруги принесли в дом невесты «венок» — украшенную березку, которую поставили на стол; шли по деревне с пением «последний нонешний денечек».

2) Костюм невесты — темное платье, белый платок, повязанный строго «по уши»;

3) Приношение родным хлеба-соли;

4) Выкуп стола³⁰;

5) Выкликание невесты;

6) Смена костюма невесты — темного на светлый, более нарядный;

7) Выкуп приданого;

8) Умывки.

Чего нет:

1) Девушки не собираются у невесты в период времени между засватываньем и свадьбой на посиделки. Нет бани, не плетут невесте косу³¹).

28) У одних задето религиозное чувство, у других — чисто эстетическое.

29) Соединение девишника и свадьбы в один день — обычное теперь явление.

30) При выкупе стола у дружка отсутствовал традиционный кнут, которым он стучит по столу.

31) «Теперь моды нет, не собираются и косу не плетут и бани нет, нехорошо стало» (Никольское).

2) Не поют девичьих песен. Девичьи поют всякие песни, какие придется, то, что они поют на поседках, поют ежедневно. Девичьи песни почти не знают. Одна баба попыталась затянуть девичью, девичьи подхватили, но с первых же слов начали сбиваться и едва-едва довели песню до конца. Вообще нет строгости среди девиц. Некоторые пускаются в пляс за столом, другие даже выходят плясать среди избы. Уцелела одна девичья, которая поется при «встрече жениха» («Что нашего сокола долго нет»).

3) Поезд жениха не останавливается по дороге мужиками, требующими выкуп на поезд. Что касается выполнения остальных обрядов, то они в значительной степени скомканы.

4) Выкуп стола у девиц хоть и сохранился, но отпали некоторые детали — стучание по столу кнутом. Дружко стучал просто кулаком.

5) Ряд мелких обрядностей имел место на этой свадьбе, но проделывались без особой уверенности, даже с оттенком некоторого смущения. Так, например, под невесту с женихом положили шубу, но сваха (сестра невесты) сделала это очень неуверенно. Несколько раз высовывалась из боковой комнаты с этой шубой и опять пряталась.

Положено было и полотенце на колени жениха и невесты. Родные приносили по хлебу. Невеста встречала их, кланяясь в ноги, но с деланными всхлипываниями, а не с воем.

Девичьи делали попытку величать гостей, но у них почти ничего не вышло, — они спели 2—3 песни, сбиваясь, с подсказываниями баб (на следующий день у жениха вовсе не величали). По словам баб, первый год не величают. Кое-кто из молодежи мужской тут же вышучивал баб: «Ну что ж не величаете-то? Величать-то будете?» — «Ну да, а дашь что за это? Как же? Копейку дают! На смех!» — отвечали бабы.

Между девичником и благословением невесты перед отъездом из дома (прежде к венцу, теперь — в дом жениха) был маленький перерыв. Гости вышли из избы, после чего началась та часть свадебного действия, которая происходила в обрядовой свадьбе на второй день, т. е. в день венчания. Родители и родные благословили невесту (причем мать и невеста были).

После этого вошел жених, и проделана была часть свадебного обряда, имевшая место в прежней свадьбе после приезда поезда, т. е. выкуп приданного, «короткий», «тихий» стол с выкупом косы, связыванием невесты с женихом полотенцем, заметанием веником дороги перед выходящими из дома невесты с женихом, сценой с заверткой³ (не посыпали зерном). В доме жениха молодых встретили хлебом-солью, и началось гулянье. Таким образом, отпало венчание, перечесывание молодой, встреча молодых ряженой свек-

ровью, затем укладывание молодых и поднимание их среди ночи и поднимание молодых на следующий день.

Таким образом, вместо тяжелой процедуры поднимания молодых среди ночи и проч. состоялось только битье горшков, сопровождаемое плясом и пением охальных песен.

Из свадебных действий следующего дня происходило во время стола «маление сыров», но скомканное³²⁾. Дружко почти не произносил традиционных слов. Упорно держатся умывки, но в значительно уже измененном виде. На свадьбе, о которой я говорила выше, решено было крестным и группой мужской молодежи отменить умывки, но они все же состоялись. Заключались в том, что в избу молодых во время стола явилась группа 2–3 ряженных женщин (из числа гостей). Их появление сопровождалось охальными движениями и словами. Как со стороны самих ряженных, так и со стороны зрителей. Ряженные — 3 женщины: 1) «мужчина» молодой с большими половыми органами, последние болтались под рубашкой, сделанные из двух яичных скорлупок и моркови; 2) «доктор» в халате с привязанными к поясу склянками с жидкостью и перышком; 3) «сестра милосердия» в халате, тоже с пузырьками, из которых торчало перо для смазывания.

«Больной» требовал, чтобы его исследовали, жаловался на болезнь, его укладывали среди избы на пол, на скамью, осматривали со смехом, шутками. Поднялся пляс с охальными песнями. Затем присоединились несколько ряженных из числа гостей³³⁾. Они с плясом и пением двинулись по деревне, обошли деревню, собрали баб и гурьбой вернулись к избе молодых; перед избой уже был вынесен стол, на котором стояло ведро с пивом и закуска (студень); молодая стояла с полотенцем. Свекровь стояла за столом, угощала баб. Когда бабы разошлись, гостей позвали обедать³⁴⁾.

32) Дружко выходит с тарелкой в руках. На тарелке — жамки⁴⁾, покрытые полотенцем. Подходит к каждому из гостей с произнесением традиционных слов. Гость берет жамку и кладет деньги. Через некоторое время вышла свекровь со стаканом пива на тарелке, обнесла гостей. Каждый пригубивал и клал на тарелку деньги. Раньше делала это молодая.

33) 1) «Монах» — на плечах одеяло, на голове лукошко, покрытое черной тряпичей — «клобук», с березовой веткой в руках — «кропило»; 2) женщина с миской, наполненной водой — «святой»; 3) «торговка» с корзинкой в руке; 4) одна баба с рубелем и ведром — барабанила рубелем по ведру («музыка»).

34) После этого перерядились все гости кто во что горазд. По окончании стола расхлослось из избы много ряженных. Видела одного пьяненького мужика, оставшегося в своем костюме, но с наклеенными на фуражке пестрыми бумажками, что придавало ему необычайно комический вид.

На этой свадьбе часть гостей — главным образом крестный невесты (сравнительно молодой мужчина) — была настроена против этого безобразия, и особого разгула все же не было. Но в тот же день в той же деревне была еще свадьба, и там умывки были более удалые. Группа ряженных была значительно больше: человек 6–7. Ряженные: 1) «поп», костюм — одеяло на плечах («риза»), заколотое концами на груди и свободно лежащее сзади. Головной убор — лукошко. Очень удачный силуэт. 2) «Дьякон» — одеяло на плечах, соломенная шляпа на голове, чуни в руках — «кадило». 3) Женщина в вывороченной овечьей шубе. 4) Женщина, одетая «лесничим». 5) Старуха-«торговка». 6) Мужчина с помелом в руках. 7) Женщина-музыкант с рубелем и ведром. 8) «Цыган» и «цыганка» с ребенком на руках. 9) Мужчина в чалме. Эта ватага ходила по Городищу, затем — в соседнюю деревню (откуда взята молодая) с охальным пением, присказками и плясом под аккомпанемент дикой музыки. Ватага эта выросла в целую толпу, которая в конце концов явилась к избе молодых. Свекровь стояла перед избой за столом, на котором стояло ведро пива, студень и говядина, и зазывала баб «умыгься» («молодая умыгает баб»), т. е. по теперешнему толкованию — «угоститься». Этот обряд «умывки», уже потерявший в значительной степени свое первоначальное содержание, очень устойчив. Без «умывок» в тех или других размерах не обходится ни одна свадьба: «Как же! Без умывок нельзя!» — говорят бабы в один голос. «Потом бабы будут тебя всю жизнь тыкать».

После этого в течение нескольких дней шли «перегоски», т. е. родные одни и другие по очереди всей гурьбой ходили друг к другу. Шло угощение, пляс, пение.

Общие замечания

Вырождение обряда вообще и свадебного обряда в частности связано в сильнейшей степени с экономическими условиями. Первую брешь в свадебном обряде пробила мировая война. Вслед за обеднением деревни стали отпадать те части обряда, которые были связаны с расходами; революция завершила этот процесс. Отпали бесконечные одаривания невестой всех родных жениха, все длительные угощения родных, короче и короче становилась свадьба. Если раньше она занимала 1,5–2 недели, то теперь ограничивается 3 днями и в исключительных случаях тянется не-

делу — у особо богатых людей³⁵). На современной свадьбе даже девешник занимает не особый день, а устраивается в один день со свадьбой для сокращения расходов. Утром девешник, после обеда — свадьба. Бедная невеста даже и не собирает девиц на девешник («не сажает девок») за отсутствием «достатка». «Она бедная. Она девиц на сажала»³⁶). Свадебное торжество ограничивается обычно двумя днями: 1) девешник и свадьба и 2) второй день — стол с гостями и «умывки». У более зажиточных бывают еще и «перегоски» дня 2—3. Все меньше и меньше традиционных обедов устраивают гостям, а ограничиваются закусками.

На этом же основании выводится величание. Гости перестают давать бабам деньги. Наряду с этим идет другой процесс: обряд выветривается, теряя содержание в силу изменения идеологии и быта.

Форма, лишенная содержания, держится в силу традиции, но, будучи лишена осмысления, она естественно подвергается отпадениям некоторых деталей, искажениям и, наконец, отпадению вовсе³⁷). (Проследить выветривание следующих обрядов: свадебные «умывки», хлеб-соль, баня.)

<Пропуск двух страниц>

Народный календарь

(Записан от бабушки Куряшовой 85-ти лет, с. Никольское)

Постоянные праздничные дни

Январь:

- 1.1 — Новый год (гаданья).
- 6.1 — Хрещение (водосвятие).
- 7.1 — Иван Христитель.
- 19.1 — Отец Серафим (в Никольской церкви — икона).

35) «Свадьбу-то теперь легче справляют» (Никольское).

36) Раньше на «умывках» ставили бабам столы, теперь — «как началась разруха, — столы не ставят», а дают бабам деньги, которые они между собою делят.

37) По свидетельству Акулины из с. Сороки <Онуфриево>, парка в бане, обмывание молодых, показывание рубашки, умывки с ношением ушата — все это кончилось лишь перед войной: «Бывает, что и теперь заставляют молодых ушат с водой носить — старину вспоминают». (Так было этим годом в Онуфриеве.)

- 25.1 – Утоли мою печаль (Божия мать; в Никольской церкви – икона).
26.1 – Аксинья Полухлебка (остается половина корму скотине).
30.1 – Три святителя: Василий, Григорий, Иван.

Март:

- 1.III – Евдокея.
2.III – Федот Водомет (Если день хороший, то весна рано вскроется, корму скоту хватит. Если погода плохая, то весна поздняя и корму не хватит: «Все из сарая выметет».)
4.III – Герасимы-Грачевники («Грачей ожидаем – по дороге полетят».)
6.III – Сорок святых (жаворонки пекут).
25.III – Благовещение («За рекой не ночуй: когда переедешь, а когда не доедешь; река открывается, сиди дома».)

Апрель:

- 1.IV – Марии Египетские.
23.IV – Егорьев день (скотину выгоняют в поле).

Май:

- «Коню сена дай, а сам на печку полезай»; «В сарае-то ничего нет, и ехать-то некуда: снегу навалило. А то на полдни ходим, как весна хорошая».
9.V – Миколин день (престольный праздник в с. Никольском).

Июнь:

- 12.VI – Анофриев день (ярмарка в с. Анофриеве).
23.VI – Аграфена Купальница (пражинщица в рожь прилетает).
24.VI – Иван Купала (рвут травы лекарственные).
29.VI – Петры и Павлы.

Июль:

- 5.VII – Сергиев день.
8.VII – Казанская.
20.VII – Ильин день (работать грех, не прощает работы).

Август:

- 1.VIII – Спас Маковой («он мокрый, все дождичек бывает».)
6.VIII – Преображение (яблоки поспевают).
15.VIII – Успение.
18.VIII – Фролы и Лавры (лошадиный праздник).
29.VIII – Иван Пуститель (постный день, ничего круглого есть нельзя).

Сентябрь:

- 8.IX – Рождество Богородицы.
9.IX – Федосья.

14.IX — Сдвижение.

Октябрь:

1.X — Покров.

Ноябрь:

1.XI — Кузьма-Демьян.

8.XI — Михаил Архангел.

17.XI — Заговенье.

21.XI — Введение.

Декабрь:

6.XII — Микола.

12.XII — Спиридон Поворот (ночь убавляется, а день прибавляется).

24.XII — Коляда (ходили под окнами с пением «колидушки»).

25—31.XII — Святые вечера (рядились, гадали).

31.XII — Васильев вечер (гадали).

Переходные праздники

Масленица (неделя перед Великим постом (катанья, блины, встреча и проводы масленицы, хороводы).

Солодохресная неделя (в среду на четвертой неделе — седьмая неделя пополам. «По заборам спать, слушать, как пост хряснет». Пекут хресты).

Пасха.

Жены мироносицы (через воскресенье после Пасхи).

Троица, Духов день (Бабий праздник).

Рождество. Святки

Канун Рождества. Накануне Рождества пекут коровку-колядку³⁸⁾ из теста. Девушки рядются: в одежды нищенские — лапти или чуни на ногах, привязывают бороду, сделанную из мычки, берут сумки и ходят под окнами с пением «коляды»³⁹⁾.

38) Теперь еще обряд этот до некоторой степени исполняется.

39) Обычай выводится. В д. Семенково колядовали в 1925 г.

Калидушка, калида!
Прихадила калида
Накануни Раждества.
Мы хадили, сабирали
Калиду свитую.
Нашли калиду
У Питра на дворе.
Питроф-та двор —
Жылезнай тын.
Падайте карофку —
Маслину галофку.
Взайдем на двор,
Тёлку за хвос,
А хазяина аб мос.

(д. Семенково, июль 1926 г., Марья Горшкова.)

«Падайте нам!» — «Чево падать?» — «Падайте калиды». Ряженым подают или пряник-«коровку», или лепешку, хлеба, или деньги.

С 25.XII по 1.1. — святые вечера.

На Рождество варили житную кашу⁴⁰⁾, иногда жито клали во щи. Начиная с 3-го дня праздника молодежь рядится.

Васильев вечер. 31 декабря

Варили кисель⁴¹⁾, выходили на улицу и кричали: «Медведь, медведь, иди кисель мой есть! Не ломай мой овес!» (Примета — чтобы овес хороший уродился.)

Гадают. Гаданья:

1) Подблюдные. Собираются в избе (обычно в той избе, где собираются на посиделки). В блюдо кладут различные вещи. Девушки и парни вынимают поочередно эти вещи из блюда под пенье подблюдных песен. Песни поют бабы. Они же разгадывают значение песни.

2) Под окошко бегали, слушали (где воют — к смерти, где песню поют — к свадьбе).

3) Кружатся на перекрестке (в какую сторону упадет, туда замуж выйти).

40) Жито готовится следующим образом: жито вымочат, высушат, в ступе пестами «шастают», потом «трясут в ночевках».

41) Вывелось.

4) Хозяйка ставит каждой девушке под лукошко какой-нибудь предмет, — какой девушке что попадется (стакан — за пьяницей быть, мычка — за вдовца, кольца — венчаться и т. д., хлеб — богато жить).

5) Подходят к колодцу, кидают через голову башмак, в какую сторону носком ляжет, в ту сторону замуж идти.

6) Приносят охапку дров, поленья считают со словами: «вдовец, хлопца», на каком слове последнее полено выйдет, за того идти замуж. То же проделывают с пучком соломы и с кольями изгороди (подходят к изгороди, обхватывают изгородь руками и кольца эти считают, так же как дрова).

7) Идут на огород между заутреней и обедней: если зазвонят, то быть свадьбе, если застучит — быть смерти⁴²⁾.

Масленица

Начинается с четверга мясопустной недели. В четверг -- встреча масленицы: делают из соломы чучело⁴³⁾ (разных размеров), одевают в мужской или женский костюм, в одну руку втыкают блин, в другую — бутылку и водружают чучело либо на крышу дома (с. Городище), либо ставят перед избой (Семенково). Пекут блины ржаные или пшеничные — по достатку глядя. Примета: кто из молодежи подвернется матери первый под руку, в то время когда она выпекает первый блин, в этом году выйдет замуж или женится.

С пятницы начинается катание на лошадях и продолжается 3 дня (еще субботу и воскресенье). В пятницу катаются в своей деревне, в субботу едут в Анофриево, а в воскресенье крестьяне с. Анофриево едут кататься в Никольское. Лошадь рядят — навязывают в гриву лучки соломы, ленты, запрягают какие-нибудь «чудные» сани. В воскресенье с вечера на понедельник проводят масленицу (сжигают масленицу) — за селом жгут солому (или просто ворох соломы, или привязывают снопы на высокий саженный шест и зажигают). <На полях карандашная запись. — Л. В.>: «Прощеный день? Как прощаются?» <Конец карандашной записи. — Л. В.> Песен особых, приуроченных к этому моменту, нет. Раньше водили хороводы на масленицу. Хороводы водили каждый вечер, начиная со святок и кончая масленицей (до Великого поста).

42) Это делают на 1-й день Рождества.

43) Чучело — <так у Е. Е. — Л. В.>.

Пост

1) На четвертой неделе поста «Солдохресная» неделя (или *Средохресная*). Пекут «кресты» на засев⁴⁴⁾. В один крест запекают крест медный. Кому этот крест достанется, тот идет в этом году первый засеивать, — пусть это будет годовалый ребенок (он бросает первую горсть). Делается это так: один из выпеченных крестов сохраняют до засева, и когда идут засеивать, то в лукошко кладут этот крест и просвирку, вынутую специально для этой цели на Благовещение. Бросая первую горсть, говорят: «Уроди, Господи, на всякую долю, на нищую братию⁴⁵⁾. Уродится костерь⁴⁶⁾, то буду в Миколу звать гостей, а уродится метла, зови одного Петра».

2) В Вербную субботу пекут «лесинки», поют в этот день «Лазар, Лазар, по вербушку лазил, вербушку ломал, красным девушкам давал».

3) В Вербное воскресенье пекут «барашки» или «акатушки»⁴⁷⁾ (состоящие из кольца и шарика); «Акатушки выпекаются для семьи и скотины с таким расчетом, чтобы каждой голове скота и птицы дать один акатушек⁴⁸⁾. «Куры кормят в кругу. Примета — «Куры не будут нестись на чужом дворе». Снимают почки с вербы, принесенной из церкви, закатывают в хлеб и дают овцам, чтобы водились».

Сорок святых (6. III)

Пекут «жаворонки».

Пасха

Начиная с первого дня Пасхи и кончая Троицей, катают яйца или скорлупки. Катают взрослые и дети. Дети продолжают катать в течение

44) В Коренках (Петр. вол. ?) запекают в кресты глину, колос, копейку. Если кому попадется «крест» с глиной — умереть.

45) «У меня не будет, я и нищему не подам, а нищий без меня умрет» (бабушка Курицова, 75 лет).

46) «Костерь — как хлеб, только почерней. То рожь, а то — костерь».

47) Тесто делается так: толкут конопляное семя и на нем делают ржаное печенье, состоящее из шарика и колечка.

48) «Первым делом корове давали. Их праздник!» (Сорокина стар. 60 л.)

всего лета Яйца красят. Скорлупки (содержимое выдувается) белые и крашенные. иногда разрисованные карандашом чернильным.

Троица

«Троицын день — наш праздник, девичий! Барышни гуляют» (девица из с. Никольского).

В ночь под Троицу *«опахивают» деревню.* (Обычай этот сохранился до последнего времени и лишь в прошлом году пошатнулся. В прошлом 1925 году в с. Никольском мужская «передовая» молодежь помешала этому.)

К 12 ч. ночи собираются девушки в белом (раньше шили для этого специально белые шубки и рубахи), с распущенными косами, в белых платочках, босые, и несколько парней с пастушьими хлыстами; забирают у кого-нибудь со двора соху. Выходят за деревню. Девицы по несколько впрягаются в соху или плуг. По сторонам идут парни с кнутами; впереди процессии одна из девиц (иногда для этой роли приглашают вдову) с иконой. Процессия движется в полном молчании. Плугом проводят борозду вокруг всей деревни, отваливая от деревни. (Примета: если опахать деревню, то скотина падать не будет.) На перекрестке останавливаются, пропахивают плугом крест, кладут в середину ладан, иногда можжевельник, кусочки хлеба, ветки березы; парни при этом делают удары хлыстом, и процессия снова движется вперед, куда не вернется на место, откуда вышли. После опаживания «строят новую деревню» — нагромождают среди деревни телеги, сани, плуги и что попадет, так что утром и скотине не пройти.

По рассказам 18-летней девицы из д. Семеново после опаживания девицы гадают: 1) кружатся, в какую сторону упадет, с той стороны жених будет; 2) находят старый плуг, разламывают на части, каждая бросает свою, в какую сторону упадет, в той стороне жених будет; 3) сжигают старые штаны мужские — примета: больше невест бывает.

Обычай опаживания очень устойчиво держался до последнего времени. Рассказывают, что пытался бороться против обычая этого священник. Он заявил, что не будет служить девицам в Троицу после обедни молебна (девицы всегда служат в Троицу молебен после обедни). Девицы предпочли отказаться от молебна. Обряд совершался чинно, торжественно, в полной тишине; собирались ночью, когда вся деревня спала, маленьких девчат с собой не брали. Шли молча, не нарушая тишины ночи. «Бывало, идешь — как-то усердно, жутко». В прошлом году обычай пошатнулся. В с. Никольском мужская комсомольская молодежь помешала осу-

шествовать это. В этом году среди молодежи царил раскол — и хотели, и нет. Погода стояла сырая, дождило. Одни говорили: «Не пойдем нонче опахивать, что грязь-то топтать!» Однако ночью после 11 часов раздалися звуки хлыста, и неспавшие говорили: «Опахивать пошли! Опахивать пошли!» А хозяйки спешили подальше припрятать свой сельскохозяйственный инвентарь.

В д. Семенкове «опахивание» состоялось (лето 1926 г.). В с. Никольском все свелось к озорству — парни хлопали хлыстами и стаскивали в пруд, что находили около дворов. Утром владельцы выгаскивали из пруда сани, телеги, плути и т. д.

Накануне Троицы идет усиленная чистка домов, улицы; дома внутри и снаружи украшаются березками, березки вбиваются и вокруг дома. Участвуют в этих приготовлениях и мужчины. Посыпают травой полы и около дома. В этом году (1926) запретили рубить березки.

В Троицын день идет к обедне с цветами (в этом году немногие имели цветы). После обеда девицы собираются «венки завивать» («венки» — березка). В Никольском происходило так — парни и девицы шли в парк имени Гагариных на «Красную гору» (название части парка), срубали березку, украшали лентами. Эту березку, или «венки», брала в руки наиболее удачная из девиц и под пение плясовых песен⁴⁹⁾ с плясом шла впереди. Направлялись сперва к дому князя. Князь с семейством выходил смотреть и иногда дарил их. Затем шли по всей деревне и затем — в рожь. Там снимали с «венки» ленты и «завивали» его (т. е. соединяли концы березки так, чтобы получался венки) и оставляли во ржи до следующего воскресенья, когда приходили в рожь «развивать венки».

Семики

Такого праздника не знают.

Аграфена Купальница (23 июня)

Есть поверье, очень распространенное, связанное с Аграфеной Купальницей. В 12 ч. дня или в ночь под Аграфену Купальницу через рожь про-

⁴⁹⁾ К этому моменту приурочены «Соловейко» и «Кумарочек».

летает «прожиньщица» и «пражинает пражин»⁵⁰⁾ (т. е. оставляет во ржи след в виде: 1) связанных друг с другом в узелок колосьев ржи, стоящей на корню; 2) или в виде свернутого жгутом кольца из жгута ржаной соломы). *Прожиньщица* — колдунья, какая-то из женщин данного села. «Она в белой рубашке, как черт, косы растрепаны, лица-то не увидишь! Бежит, летит поперек ржи как ветер, ее и на шестерке не поймашь! Ее ни убить, ни что!» (Марья Вл. Минькина, 75 л.). *Пражин* — оставляемый ею след на полосе — дурной знак, все его боятся. Когда какая-нибудь жница находит на своей полосе «пражин», она в ужасе кричит: «Пражин! Пражин!» Все сбегаются и сжигают тотчас же колоски и залом. Если не сжечь, плохая будет жатва и год плохой. М. В. Минькина рассказывает следующий случай. Много лет назад в Слободе мужики порешили убить пражиньщицу. Собрались они под Аграфену Купальницу всем миром в поле на перекрестке и ждут. Вдруг на перекресток-то она кошек напустила, целую пропасть (по другой версии, она обратилась в черную кошку). Они в нее, в кошку-то, камнями, зашибли ее, но все-таки не убили, ушла кошка-то. Глядь — и пражиньщица (женщина, которую они подозревали) заболела, 12 лет лежала больная, до самой смерти. И никто к ней не ходил. Перед смертью, говорят, повинилась. По словам М. Вл., пражиньщица и теперь каждый год пражинает пражин, но видать-то ее давно никто не видел. Черт таскает пражиньщице в закрома зерно. Зерно в закромах и мешках у пражиньщицы не лежит, а стоит. И мельник иной раз раскроет мешок, который ему привезли молоть, глядь — «а зерно-то стоит! Вот те крест!» «Вот один раз парень один и говорит: „А ведь у нас зерно-то стоит в закроме“».

Иван Купала (24.VI)

Он же Иван Светник, Иван Травник. Под Ивана Купалу собирают 12 лекарственных трав, сушат, употребляют как лекарства. Раньше девицы клали под подушку под Ивана Купалу 12 цветков от 12 различных растений. Что увидят, то во сне сбудется.

⁵⁰⁾ Следующим образом: «сделает залом как погребушку, кружок завивает и сжинает по три колоска, так они тут сухие и торчат». По другой версии, после нее остается на ржи черный спаленный след.

Флоры и Лавры (18.VIII)

Лошадиный праздник. Престольный праздник в Козлове (в 8-ми км от с. Никольского). Ездили в Козлов, служили молебен. Там же большая ярмарка.

Засев. Жатва

На засев идут – в лукошко кладут «крест», что пекут в среду на 4-й неделе Поста, и просвирку, вынутую на Благовещение. Засевает первый тот, кому достался «крест» с запеченным медным крестом. Раньше на засев «икону поднимали» – Николы Угодника, Флоры и Лавры, Ильи Пророка.

Жатва. *Зажин*. Начало жнива решается на сходе жеребьевкой. На чей «осьмак» (22 едока в «осьмаке») падает жребий, тот «осьмак» выбирает *зажиницу*. Та идет зажинать – срезает 3 горсти с молитвой и кладет их крест-накрест. На следующий день идут все жать. По окончании жнива последнюю горсть вырывают с корнем, в образовавшуюся ямку кладут хлеб, а сверху опять всаживают корешки, а колосья срезают и несколько колосков наматывают на серп. И стараются серп в таком виде хранить весь год (чтобы хлеб водился). Воспоминания Анны Минькиной (50 л. ?): «Когда ходили на барщину отрабатывать пастбища (до революции), то по окончании жатвы три жницы брали по снопу, коротко обрезали солому, надевали снопы себе на головы и шли с песнями и пляской на княжеский двор. К ним выходил князь, обычно угощал вином».

Родительские субботы

Всего 4 родительские субботы: 1) накануне Троицы; 2) через 3 недели после Покрова; 3) последняя суббота перед масленой и 4) после «Красной горки».

Радоница (во вторник ?). Пекли блины, оладьи (кто какие может – ржаные или пшеничные). С блинами шли в церковь, там в церкви у старосты покупали мед, ставили на Канун и после панихиды дают всем поминать. Еще раньше с блинами и медом шли на кладбище и там с могилы раздавали нищим. Со времени войны появилась вместо меду поминальная кутья с изюмом, сахаром. Теперь и блины пекут редко.

<Пропуск до конца страницы>

Народная медицина

*Кумаха, кумашица*⁵¹⁾ — лихорадка («кумашыща треплет»):

1. Облить черную кошку водой и этой водой вымыть больного. Прodelать это 3 раза.

2. Снять с двух сырых яиц пленку и навязать ее на оба безымянных пальца и носить 12 дней.

3. Набрать воды из 3-х колодцев и окатываться этой водой на 12-ти зорях: шести вечерних и шести утренних, окачиваться с головы через решето, поставленное на голову; в решето кладут 4 ложки черенками крест-накрест.

4. «От ламливой кумахи» — завертываться на 12-ти зорях полотенцем, смоченным не холодной и не теплой водой.

5. Пить настой из 12-ти трав, собранных под Ивана Купалу (настой как парное молоко).

6. Пойти на кладбище, расстелить на могиле платок. Брать земли с краю со словами: «Я к вам пришла за скатертью; ко мне гости приедут, дайте мне скатерть». Взять 12 щепок и 12 раз проговорить слова. Прийти домой, зашить эту землю в подушку. Спать на ней 12 дней. После 12 дней в тот же час, как и в первый раз, снести эту землю на ту же могилу со словами: «Я скатерть принесла, гости побывали, нате вашу скатерть»⁵²⁾.

7. В д. Семенкове был старик, который списывал все 12 сестер на бумажке, и бумажку эту надо было крест-накрест навязать и носить 12 дней, а потом сжечь (это делала Екатерина Платонова, которой теперь 80 лет).

Ревматизм — натирание из мухомора. Приготавливается так — мухомор складывают в бутылку, бутылку кладут под навоз на 12 дней, затем содержимое бутылки перекалывают в горшок и томят в печке 1–1,5 суток. Затем прибавляют скипидару, нашатырного спирту (на 5 бутылочек жидкости по 1 столовой ложке — минимум) и щелоку. Взболтать и употреблять.

Чирый — от чирия «мать-мачеха» растение.

Лишай — в Сафронихе лечит от лишая женщина.

Рожа — в Глинкове лечит от рожи женщина.

51) «Их 12 сестер, есть ламливая, трясливая, знабливая... и 12 принук есть».

52) Это проделывала Елена Платоновна (50 лет) 5 лет назад по совету старухи ворожей из с. Городище.

Грыжа — грыжу «прогрызают» словом старухи (такую силу имеет дочь, родившаяся самой последней у матери и первая) — Анна Миусова в с. Никольском.

Сглаз — умывают человека и скотину. Наговаривают на воду или на соль Воскресну молитву назад и дают выпить или соль съесть страдающему от сглаза.

Глаз — если что-нибудь попадет в глаз, то ходят к бабке, она вынимает соринку языком.

Костоед (?) — здесь называют «рыжик» («рытик») <неразборч. — Л. В.> или «волос» — образуется маленькая сочащаяся ранка (на руке чаще всего) и сильнейшая боль («он, волос-то, вертится там, крутится»). Болезнь длится иногда несколько лет. К врачу с этой болезнью обращаться избегают, боясь хирургического лечения. Ходят к ворожеям и бабкам. Средства против нее следующие: 1) держат ежедневно больное место в горячем щелоке, отчего волоски выползают; 2) кладут на больное место 3 колоска ржи, поливают щелоком, и волоски выползают; 3) кладут на больное место теплый творог; 4) ворожея в Буланове дает спуск (? — Л. В.) и наговаривает на палец («только он — волос — не любит, чтоб смотрели, показывать больное место не надо»).

<Пропуск>

Скот вообще и главным образом лошадей водят к знахарю в Рождествено (со всей округи).

Сухая стень (очевидно, англ. болезнь ?) — детская болезнь; у ребенка с «худобищи» вырастает на спине щетина как мох. 1) Ее выгоняют дрожжами; дрожжи подбивают и ими ребенка моют раза три. 2) Сухую стень снимает одна женщина (расстилает шубу, собирает мох с углов...) — дальше не известно.

Колдовство

«Превеликий это грех — колдовство. Никаких прощеньев нет... А то все Господь прощает, а это уж не умолить». «Худой человек тебя может со свету сжить». (Пелагея Ивлева, 65 лет). «Вот мой свекор тоже знал⁵. Да он никому не передал, а на ложку. Как умирать-то стал, попросил ложку и натыкал их себе под подушку» (она же).

(Рассказ Веры Сорокиной, 23 года, с. Никольское): «На Варварихе жил Иван Колдун. Он умер, а колдовство свое передал, как умирал, своему сыну „на венике“. Подозвал сына, попросил веник, пошептал что-то на него и перекинул за голову. Потом ему самому што-то говорил... Он теперь колдовство-то и знает».

«Женщина у нас есть в Никольском порченная. Ее кто-то на свадьбе „подсучил“ (заколдовал). Вот, в прошлом году у нас было молебствие. Николу, Можайского батюшку, выписывали. Встречали его всей деревней, с хоругвями, из церкви все иконы подняли. Как его, батюшку, к деревне-то стали подносить, она начала биться, кричать, по-собачьи лаять. Косы распущенные, шесть мужиков не сдержат. Прячется, бежит, кричит... Ей уж угодника-то поставят на нее, так он, батюшка, ходуном ходит. А ведь в ём, в батюшке, сколько весу-то! Ведь 12 мужиков его подымают, несут! После каждого молебна ее подводили под него, батюшку, и как 12-й раз подвели — она и утихла. Потом только говорила: „Это меня заколдовали! Заколдовали! Не могу только сказать...“ Она и теперь, как праздник — ей нехорошо, тоска. В церковь пойдет, как „Иже херувим...“ запоят — ей нехорошо...»

«А то вот у нас одну из Бутикова взяли. С поездом едут — зимой было — вдруг на дороге костер горит! Всего навалено! Откуда что взялось! Дружко: «Господи помилуй!» — и в сторону правит. Проехали стороной. Ну что ж? — и живут плохо! А она-то совсем порченная: как услышит к обедне звонят — сейчас кричит: „Черный! Черный!“ А когда угодника приносили, схватила девочку, кричит: „Черный! Черный!“ — и в лес убежала...»

Появление Ивана Колдуна где-нибудь на семейном торжестве, на свадьбе встречалось с ужасом. Его не подпускали близко...

Колдуны *пражин* пражинают под Аграфену Купальницу, они же молоко «отнимают» у коров.

Дом

Как выходят из старого дома (при разделе)

Берут хлеб-соль, икону и говорят до 3-х раз: «Хозяин-батюшка, поди со мной, распорядься моей скотиной». И со скотиной идут к повому дому. Старый «хозяин» останется в старой избе, а в новую пойдет жить новый.

Как входят в новый дом

Хозяин приходит с хлебом, петухом и кошкой. Становится в дверях — сперва катит хлеб в передний угол. Потом пускают петуха и кошку. А скотину вводит так: останавливается в воротах и говорит: «Хозяин-батюшка, пусти меня с своей скотиной!» и при этом надламывает соломину, что свисает с крыши.

Вариант: Когда входят в новую избу, то катят с порога квашонку: если покатится в передний угол — к смерти, если к печке — к добру.

Общее поверье, что в каждом доме живет свой «хозяин», или *дворовой*, держится очень крепко. Дворовой обычно невидим. Но может принимать образ хозяина дома. Это перед бедой. (См. рассказ Пелагеи Ивлевой; Акулины.)

<Вера в лешего>

(леший — хозяин леса).

(См. рассказ Пелагеи Ивлевой.)

«Она нечиста-то сила в полночь выходит, и в полдень тоже».

<Заговор>

Матрена Шостова никогда ничего не видела (нечистой силы), потому что всегда ходит с охранной молитвой (в молитвеннике ее нет), которой научила ее в девушках старуха в д. Городище.

Никольщина

Афимья Кузнецова (52 г.) из д. Марьино Рождественской волости (в 7--8 верстах от Никольского) везет меня в село Никольское. Под Никольским ухабистая, скверная дорога.

— Что такая плохая дорога?

— Тут никольщина ездит! Тут совсем другая сторона! У нас она вовсе неприятая. Раньше за грех почитали сюда ездить-то!

— Чем же они отличны-то?

— Ну, они серей, дерзкей! У нас уж какой вредительный человек, и то его не ругают, а у них и бабы-то матерным словом! И живут грязней нашего!

— Значит, замуж своих девок сюда не отдавали?

— У, Боже упаси! Ни мы своих, ни они своих, — Боже упаси!

Отношение со стороны «экономических» (с. Анофриево) насмешливое и презрительное. Называют эту сторону «Залещиной», «Татары», дразнят никольских их произношением⁵³. «Ты щёмитку да я щёмитку, купил щёлётку»⁶. А никольские в свою очередь дразнят ануфрийцев: «смятана», «чаво».

Называют никольскую сторону — холуйской. Взять невесту с холуйской стороны позорно для дома — значит взять «холуйку». Случаи браков между крестьянами Никольщины и Анофриево очень редки⁵⁴.

Татьяна (45 л.) из Анофриево, сын которой женился 4 года назад на девушке из д. Семенково, до сих пор не может привыкнуть к этому и находит в своей невестке и до сих пор специфические черты, не свойственные женщинам с. Анофриево. Она согласилась на брак своего сына только потому, что фактически брак уже совершился, «чтобы греха на душу не брать». А кругом ей говорили: «Татьяна, что ты делаешь! Холуйку берешь!».

Никольщина и сама воспринимает себя обособленно от остальных, и особенно — от Анофриево. К ним и относятся тоже с некоторым скепсисом — отпшачивают тою же монетой.

Николай Платонов (45 л.), крестьянин с. Никольское, рассказывает, что у них в Никольском носят чуни веревочные, что они удобны для работы. А вот в Анофриево, там лапти из лыка плетут, и прибавляет насмешливо-презрительно: «Это экономические, это они на лаптях едут, а у нас такой моды нету!»

Следы особого уклада жизни помещичьих крестьян, и особенно в данном случае гагаринских, до сих пор живут в психологии крестьян, сказываются в их языке. Так, селения, принадлежавшие некогда князю Гагарину, до сих пор называются «наша вотчина», «выходить замуж в своей вотчине» и т. д. До сих пор работу поденную в Доме отдыха (бывший дом Гагариных) называют «барщиной» («она сегодня на барщине»). Все полно воспоминаниями о князе, и в большинстве случаев воспоминаниями приятными. Дело в том, что князья Гагарины жили в имении Никольском до самой революции, и

53) Теперь это пришепетывание (?) слабо заметно.

54) Афимья в 1925 г. выдала свою дочь в Никольщину, в д. Городище (сама Афимья — крепостная, но мелкопоместного дворянина).

взаимоотношения их с крестьянами после раскрепощения не прекратились, а лишь приняли иные формы. Все селения их вотчины были связаны экономически — пастбищем. Крестьяне пользовались пастбищем князя и уплачивали ему за это тем, что отработывали полевыми работами, что продолжало называться барщиной; отработывали все, кроме девушек. Последние получали за свою работу поденную плату (25 коп. в день).

Кроме того, крестьяне (особенно из с. Никольского) связаны были с усадьбой службой. В с. Никольском нет двора, в котором кто-нибудь из членов семьи не был бы на службе у князя: пастухи, сторожа, конюхи, кучера, садовники, возчики, повара, буфетчики, столяры, прачки, кормилицы и под. И до сих пор за несколькими женщинами осталось прозвище «кормилка»⁵⁵). Не связанные постоянной службой имели поденную работу на князя. Не говоря уже о том, что в Никольском и в остальных селениях много стариков, полных воспоминаний из жизни при крепостном праве, самих работавших на барщине. Как при крепостном праве, так и позже, до самой революции, приходили на поклон к князю за всеми своими нуждами, приходили в праздники, в дни веселья — с плясом, женщины и девушки с играми (в Троицу и другие праздники). Князь с семьей выходил, смотрел и иногда милостиво дарил. По рассказам Анны Минькиной (женщины 55 лет), женщины по окончании жатвы (трое со снопами на головах) с пением и плясом шли к княжескому двору. После покоса тоже являлись к князю и получали вино или на вино. В Троицу девицы с венком шли прежде всего к княжескому дому. Общий голос: «Мы нашим князем обижены не были»⁵⁶). «На посев нет — выдаст. Ну, подвезешь ему за это воза два дров — вот и все!» Тяжелые воспоминания связываются с управляющими. «За царя-то (Александра II) надо век Бога молить! Сам-то князь — нечего сказать зря. А управляющие-то — ух, озорники! Сколько застегивали кнутами! А кнуты-то были ременные! Всю рубаху постегают!» «Ну, нынешний народ не стерпел бы, как застегали бы — мятеж бы был!»

Рассказывают случай, как однажды управляющий Василий Романович (один из самых свирепых, по воспоминаниям крестьян) согнал крестьян косить на Казанскую. Крестьяне говорят: «Василий Романович (немец),

⁵⁵) Кормилка Александра ездила с семьей князя за границу. До сих пор еще помнит некоторые французские и итальянские слова.

⁵⁶) Или: «А он все-таки хороший был, наш князь! Бывало отработаешь (за пастбище или за ремонт домов причта и т. д.), придешь на двор, скажешь: „Отработали!“ — и князь высылает 10—15 руб. или вина на всех. Хороший был человек!»

сегодня Казанская, праздник!» — «Какой праздник! Праздник — в Казани», — отвечает тот. В 2 часа дня разразилась страшная гроза, ударила прямо в княжеский скотный двор, штук 200 скота на месте уложило. «Ну, — говорят крестьяне, — вот тебе и праздник в Казани!» С тех пор в Казанскую никогда уже больше не работали⁵⁷⁾.

Крестьяне чувствовали в князе некую опору. Он занят был благоустройством округи, он помогал им в несчастных случаях (пожар, падеж скота и т. д., смерть старших в доме), он устраивал школу. Есть в Никольском старики 70—80-летние — грамотные, учились у князя в школе. Девицы занимались с княгиней рукоделием. Отсюда, очевидно, пошли здесь работы (тамбур⁷, пльцы).

Сознательные крестьяне учитывают и пагубные влияния этого покровительства: «У нас разгильдяйство большое, разнузданность... Ну, вообще привыкли жить за чужой спиной». — За чьей же? — «Да за гагаринской! Все за ихней спиной! Сгоришь или что — все надеешься на помощь. И за спиной ихней были, и под плетью ихней были». А несознательная крестьянка стонет: «Ох, теперь и белить-то холсты негде!» — причитает одна баба. «Раньше-то князь плот делал, как хорошо было! А теперь вот в кадке все мочу!» (Анна Хлюстикова, 55 л.), «И разве раньше-то здесь так было! Придешь на реку — плотина сделана, купальня сделана! В парк придешь — дорожки расчищены, песком посыпаны!» (Анна Миусова).

Итак, крестьяне данной округи испытывают на себе влияние барского дома до самой революции. После революции началось другое влияние, которому подвержено главным образом с. Никольское. В доме Гагариных 3 года назад организован был Дом отдыха — и отсюда повелось иное влияние. С Домом отдыха сами крестьяне связывают многое в своем бытге: «Религиозности у нас мало! Старики и те отшатнулись, как-то скоро божество свое оставили! Нигде нет такого безобразия, как у нас! Дом отдыха тут много сделал! Первые-то годы все коммунисты присежали, ну вот они тут молодежь и обрабатывали!» (крестьяне д. Городище).

57) Матрены Шостовой (85 л.) воспоминания: «Ходила на барщину. Опоздавших встречали в воротах два нарядчика с плетками и при проходе через ворота стегали. Бывало, роешь картошку, подойдет нарядчик, ковырнет лопатой землю, картошка с орех выскочит — ну, сейчас на двор, стегать, а то тут же плетью греет! Бабы, имевшие грудных детей, приходили с ними на барщину и легом, и зимой; клали их в ригу у стенок. Провинившихся секли на барском дворе. Бывали случаи, что кожу в ремешки испарывали. Староста, управляющий разбирали и все семейные дела — свекровь, недовольная своей снохой, шла к управляющему, и он чинил суд».

Два года назад в Доме отдыха были первые Октябрины⁸. Октябрили двух ребят из д. Городище, очень торжественно, в присутствии московских гостей-партийцев и знатных иностранцев (одного назвали Алексеем в честь А. И. Рыкова, другого — Владимиром, по настоянию бабки). Кое-что из нравов молодежи, современных мод исчисляют так — «началось 3 года назад», т. е. с появлением Дома отдыха: «Теперь с дома отдыха фасоны берут, платья целые, модные носят!» (местная учительница). Со времени Дома отдыха появились: 1) танцы — «полька», «венгерка», «русская славянская», краковяк, «тусеп», «ой-ра», «девочка Надя»; 2) советские песни; 3) прическа девиц «с чупом», 4) повязка «с перышком». Все гулянья, игры, вечерние прогулки крестьянских девиц и парней протекают в парке. Девушки знакомятся с «отдыхающими». Многие из местных служат в Доме отдыха в качестве технич. персонала. Многие работают поденно. Некоторые из никольских девиц, технич. служащие Дома отдыха, настолько ассимилировались с нравами последнего, что облакаются в трусики и в таком виде даже решаются являться домой. В Дом отдыха сбывают продукты молочные, ягоды и т. п. Благодаря Дому отдыха Никольское электрифицировано. Плату за электричество отрабатывают подводами (привозить и отвозить к станции отдыхающих).





Сказ о табаке

Днесь исполняется пророческое проречение
и философское рассуждение;
о нынешнем времени и обстоятельстве рассуждали,
последним временем называли.
Встанет язык на язык, царство на царство,
отец на сына, мати на дочь,
чада на родителей руки возложат,
брат на брата, сосед на соседа.
И исполнилось то все святое писание,
место святое стало пусто,
наполнилась земля бригауеццами и табашниками,
священники оставили духовныя догматы,
возлюбили злобу и табак.
Священники имеют в домах своих вместо иконного украшения
натреты и картинки, трупки и табатирки.

а вместо священного писания и евангельских бесед
висит на стене с табаком кисет.
Священник идет в церковь Богу молитвы,
нюхает табак, никак не боится.
Взойдут в церковь, начнут петь девятого гласа ермосы,
а сами туга табаком набьют носы.
Старички о табаке греха совершенно не знают,
а священников за табак осуждают.
А прочия старичьки сказали:
что нам чюжия грехи произносить,
а лучше итить в честной монастырь
преосвященного архимандрита спросить.
Собрались почтенныя старички, взяли па кастылю
и пашли к честному монастырю.
Стал этот народ у монастырских ворот,
ждали преосвященного архимандрита.
Вышел к ним преосвященный архимандрит,
у котораго был ус побрит
и туга табаком нос набит,
сказал: зачем вы, почтенныя старичьки,
к честному монастырю приступили,
или вас раскольники возмутили,
ах, я бы этих раскольников в такую пропасть вринул,
а сам из кармана табатирку вынул,
разговорит и учит, а сам па табатирки рукою стучит.
Паслушайте, старичьки, наш архирей имеет генеральский сан,
и тот нюхает табак сам;
слуга у него Мартын нюхает в день на алтын,
а еканом Патап нюхает в сутки на пятак,
и вся у него дворня и у всех под носом чорна.
Я и сам в нем греха не нашел.
Нанюхался табаку, от старичков в честной монастырь ушол.
Вышил еще из честнаго монастыря другой отец Артема,
а у него под носом табак, как семя.
Послушайте, почтенныя старичьки,
вы табак ни за что прокляли.
Мы учением своим все книги произошли,
а о табаке никакова греха не нашли.
Старичьки ему сказали:

полна, священной отче, не ври,
а перва под носом табак утри,
прежня училили таковы не бывали,
усы не подбривали
и табаком нос не набивали,
учением своим не хвалились
и по-лакейски Богу не молились.

С современной раскольничьей рукописи, сделанной в г. Калуге в 1908 г. летом. Здесь раскрыты титлы и юсы заменены буквою «я». — Е. Е.





Детская игрушка народов Севера

Игрушка детей народов Советской Азии отмечалась — хотя и не всегда — этнографами в их записях наряду с другими предметами быта, ей давалось внешнее описание [Богораз 1901, с. 61], но в подробное обследование ее не входили. За последние годы, благодаря организованной и усиленной работе культбаз Комитета Севера среди народов Советской Азии, жизнь этих народов вообще и в частности жизнь их детей становится более доступной для ознакомления и изучения. В печати появляются статьи, специально посвященные детям северных народов. В этих статьях встречаются сведения и об игрушке.

Конечно, исчерпывающего представления об игрушке Севера еще нельзя себе составить, но тем не менее уже можно судить о типах игрушки, занимающей детей Советской Азии. Сведения, получаемые от работников на местах, иллюстрируются редко образцами игрушек, и пока приходится довольствоваться экземплярами в музейных или частных коллекциях, причем часто тот или другой экземпляр игрушки не имеет описа-

ния. Из имеющихся печатных и устных сведений, а также из имеющихся образцов можно извлечь некоторый материал для описания игрушки народов Северной Азии и для некоторых выводов по ее поводу.

Игрушка детей народов севера Советской Азии неразрывно связана с теми экономическими условиями, в которых живет тот или другой народ.

По своему хозяйству народы Северной Азии делятся на охотников на морского зверя: эскимосы, береговые чукчи и коряки; рыболовов: камчадалы, остяки; оленеводов: чукчи, коряки, ламуты; охотников на пушного зверя: тунгусы; и скотоводов: якуты.

Материальная культура всех этих народов зависит до мелочей от того материала, который приобретается от основного занятия. Зависима от него и детская игрушка. Материал, полученный от оленеводства, рыболовства и охоты, не отличается разнообразием, и в его пределах выработаны установившиеся формы жилища и одежды, предметов быта, орудий производства и украшений. Эти же установившиеся формы перенесены и на детскую игрушку, которая в большой своей части является отражением занятий взрослых и повторением тех предметов, которые употребляются в действительной жизни. И поскольку быт народов Северной Азии отличался неподвижностью в кругу хозяйственных занятий и предметов, то была неподвижна и игрушка детей северных народов.

Необходимые и постоянные орудия производства морского охотника-оленевода и охотника на пушного зверя — гарпун, аркан, лассо, лук и стрелы — рано становятся знакомы ребенку Севера, они же делаются игрушками каждого мальчика, как только он начинает ходить. Для детей изготавливаются небольшой лук и стрелы с тупыми широкими наконечниками, плетется ременное лассо, делается легкий гарпун с деревянным наконечником, нож в деревянных ножнах. Все эти игрушки делаются очень прочными, как настоящие орудия производства. Каждый мальчик спешит из своей игрушки извлечь ту пользу, которую она могла дать. Следуя примеру взрослых, он наводит стрелу на всякое живое существо, и если ему удастся убить хотя бы мышшь, старшие его чествуют как будущего охотника.

Набрасывание аркана (лассо) становится непрерывным занятием мальчика в оленеводческой семье: он накидывает петлю на камень, кустик, товарища, и этой игрой-упражнением достигается та ловкость, которая отличает оленевода.

Постоянно находясь на воздухе, несмотря ни на какие морозы, ребенок чукчи, коряка развлекается катанием на санках, сделанных для него взрослыми, или на какой-нибудь дощечке или мастерит петли для поимки птичек, ловушку на зверя. Таким образом, орудия производства взрослых

для мальчика северных народов под видом игрушки являются такими же орудиями производства. Первая игрушка — игрушка производственная и утилитарная в своей основе. Для девочки такой утилитарной игрушкой является кукла. Сама кукла не имеет большого значения — все дело в ее одежде и украшении. Подражая сшитой взрослыми одежде, маленькие чукчанки и ламутки старательно украшают своих кукол, свернутых из кожи, с косточкой вместо головы, достигая в шитье платья большого искусства. Платья для кукол делаются очень прочными.

Кроме таких игрушек «полезностей», дети народов Севера имеют: а) игрушки для упражнения двигательного аппарата и координации движений: кожаные мячи, волчки, вертушки; *канар* — нечто вроде бильбоке — на палочку ловят деревянный цилиндрик вершка в два с круглыми отверстиями с одной стороны; требуется попасть именно в эти отверстия; круги, свернутые из травы, которые тоже ловят на палки; б) игрушки сенсорные (звуковые): *ваншияр* — костяная пластинка с вырезанным тонким язычком вдоль всей пластинки, помещается она между зубами, и из нее извлекаются некоторые звуки; бубен небольшой с тонким ободом; жужжалка: кусок кости или дерева, иногда сушеной рыбы, на веревке, при вращении издает жужжащий звук, и, наконец, в) игрушки, отражающие местную фауну, — это вырезанные из дерева, коры, кости или рога фигурки зверей.

Таким образом, игрушки детей народов Севера представляют собою несколько групп, причем каждая из этих групп отличается устойчивостью и поэтому может быть описана более точно. Рассмотрим размер игрушки, материал, форму, окраску, отступления от установленной традиционности.

А. Размер игрушки определяется возрастом ребенка, величиною его руки, физической силой. Игрушка-гарпун, т. е. деревянная палка с вставляющимся тупым оловянным острием, делается длиною от 0,5 м; лук деревянный (порода дерева зависит от местности) с веревочною тетивой из жильных или кишечных ниток имеет от 0,5 до 0,75 м, стрелы для лука — в 50 см. Лассо, аркан — это веревка, скрученная из ременной шкуры нерпы в соединении с ремнями из оленьей кожи, на одном конце пряжка из кости, через которую пропущен другой конец веревки, образуется таким образом подвижная петля — чем длиннее веревка, тем лучше. Нож в деревянных ножнах имеет 20—25 см. Куклы делаются от 10 до 40 см. Фигурки животных, вырезанные из разного материала, бывают от 3 до 15 см. Мячи от 35 см в окружности до 80 см.

Б. Материалом для игрушек служат: кожа, мех, ремни, сухожилия, дерево, кора, кость, рог. Материал этот отличается большой прочностью. Эта прочность материала дает возможность без повреждения долгое время

употреблять эти игрушки, не стесняясь с ними, и приспособлять их к самым разнообразным движениям. Но здесь нужно оговориться: кроме такого прочного материала, самими детьми на игрушки употребляется материал другого рода: прутики, древесная кора, тонкие косточки рыбы или животного. Игрушки, сделанные из этого материала, недолговечны и уже не повторяются, а если снова делаются, то уже иначе.

В. Форма игрушек детей северных народов есть, собственно говоря, форма тех предметов, которые окружают детей в их быту. Одежда кукол, оружие мальчиков повторяют оружие и одежду взрослых. Для производства этих игрушек не требуется творческой фантазии; дети, когда сами принимаются за изготовление своих игрушек, точно соблюдают уже установившуюся форму оружия и одежды. В данном случае главную роль играет традиция, от которой не отступают взрослые, от нее научаются не отступать и дети. Другое дело, когда изготавливается фигурка животного. Для взрослого это — художественное занятие, здесь имеется в виду не производство игрушки для ребенка, а произведение искусства, которое дает эстетическое наслаждение самому вырезающему. Мелкие вырезанные вещи берегутся у женщин в их рабочих мешочках, и ими любуются как произведением искусства. Вырезанная фигурка животного является результатом наблюдений, синтезом впечатлений от того или другого животного, образ которого отображает вырезающий. Форма вырезанного животного передает обыкновенно одну из наиболее обычных и привычных поз животного: тюленя обыкновенно изображают лежащим; оленя, медведя, горного барана — стоящими; водяную птицу — плавающей. В передаче этих поз и движений животного опять-таки есть своя традиционность. Обыкновенно для детей мелкие резные игрушки нанизываются на веревочку, которая надевается на шею, чтобы дети не теряли их.

Г. Окраска игрушек народов Севера естественная, т. е. это окраска меха, кожи, рога, кости, дерева. Разнообразие вносят предметы, получаемые извне: бусы, бисер, лоскутки цветных материй, ими украшается одежда кукол. Отступления от традиции могут быть лишь тогда, когда новые впечатления входят в жизнь, и поэтому лишь там, где соприкосновение с европейской культурой, в игрушках выступает новое: например, белокурые волосы у корячковой куклы, красный галстук на кукле, колеса, на которых поставлена деревянная птица, деревянная фигура человека с подвижными руками и ногами. Но все эти отступления незначительны и не нарушают общей традиции.

Д. Традиционность в изготовлении игрушек является результатом глубокой древности материальной культуры народов Севера, с одной стороны, и слабого притока новых впечатлений — с другой. Игрушка у наро-

дов Севера изготавливается в узком круге семьи. Старшие родственники, ближе стоящие к детям: отец, мать, дед — делают по определенному, хорошо им известному, привычному образцу игрушку для детей; дети, когда сами начинают изготавливать для своих игр материал, копируют этот образец, не внося в него существенных изменений. Но период детства у народов Севера короток: уже с 6–7 лет мальчики и девочки приспособлены к посильным для них работам, как держание веревки при загоне стада, чистка рыбы, собирание сухого тальника, девочка знакомится с уходом за незатейливой домашней утварью. Конечно, детей не перегружают, и труд их ближе подходит к игре [Костиков 1930, с. 9].

Вот эта игра в труд, незаметно переходящая в настоящий труд, и не дает детской творческой фантазии отвлечься от повседневной жизни, не дает возможности внести нечто новое в игрушку.

Специальных мастеров игрушки не имеется, нет и продажи игрушек. Дети довольствуются тем немногим, что может быть произведено в семье.

Игрушки, о которых шла речь, изображающие орудия производства, а также куклы могут быть названы бытовыми игрушками — это одна группа. Переходя к следующим группам, к игрушкам двигательным (моторным) и сенсорным (звуковым), мы увидим, что для них материал берется тот же самый, что и для предыдущей группы: мячи шьются из кожи, набиваются обрезками шкур и меха; дерево идет на палочки и *канар* (вид бильбоке); жужжалка состоит из ременной веревочки и кусочка кости или дерева. Музыкальный зубной инструмент вырезается из кости, на бубны употребляют пузырь и дерево. Все эти игрушки по своему происхождению также идут от далеких времен и крепко связаны с бытом народов Северной Азии. В их форме также наблюдается определенная традиция, которая и делает эти игрушки несколько однообразными. Однообразие игрушек со стороны материала и формы служит причиной того, что они, отражая производственную сторону жизни, или совсем не отражают классового расслоения, наиболее определенно выступающего у оленеводов, или отражают его весьма слабо, главным образом в украшениях одежды кукол.

Художественная сторона игрушки северных народов требует специальной оценки. Черты художественности можно отметить в украшении кукольных одежд, в изображении животных, в редком, но встречающемся иногда орнаменте стрелы, но нужно считаться с тем фактом, что вся материальная культура народов Севера имеет очень ограниченный запас художественности, да и та, что имеется, выливается в определенных традиционных формах и в пределах однообразного материала.

Кроме отмеченного нами элемента утилитарности в смысле хозяйственном, в некоторых игрушках скрывается еще элемент утилитарности в смысле культовом, иначе сказать, в некоторых игрушках можно отметить черты магические, веледствие которых данным игрушкам приписывается польза как хранителям и подателям благополучия: такими игрушками являются бубен, кукла и изображение зверей и птиц. Бубен не только в руках шамана имеет силу отгонять злых и вредоносных духов, звук его вне шаманского действия сам по себе имеет эту силу. Поэтому, давая ребенку в забаву бубен, самоедская женщина имеет в виду не только забаву, но и охрану ребенка звуком бубна; изображение зверей и птиц употребляется в качестве амулетов для удачи на охоте, поэтому, давая ребенку изображение того или другого животного, имеют в виду сообщить эту удачливость ему на будущее время. Игрушка сопровождает ребенка Севера и по сметри. Вместе с трупом ребенка или сжигают те предметы, которые принадлежали ребенку при жизни, или погребают с умершим ребенком в особой деревянной чашке его мелкие игрушки, куклы и фигуры зверьков (олений).

Таким образом, из рассмотрения типических групп детских игрушек у народов Севера вытекает, что игрушка северных народов отличается прежде всего традиционностью как в материале, так и в форме; она не разнообразна, бедна сюжетами, так же как однообразна и вся жизнь народов Севера, но примитивной игрушку в полной мере едва ли можно назвать. Игрушка эта, как и вся материальная культура северных народов, прошла, очевидно, долгий путь развития и остановилась, дойдя до определенной границы, поставленной внешними причинами.

Но дети Севера сами по себе не представляют неподвижного материала. Все работавшие среди народов Севера подтверждают, что дети способны воспринимать новые формы, краски и сюжеты, и можно сказать, что они жадны на новые впечатления, они быстро заинтересовываются новым предметом и внимательно его воспринимают, причем их заинтересовывает строение предмета и его назначение. Им присущ конструктивизм. Им хочется воспроизвести новый предмет, если не сделать, то изобразить его на бумаге. В школах северных культурбаз дети зарисовывают рукомойник, кровать, лампу, стараются устроить телефон, с увлечением пользуются красками, находя удовольствие в употреблении особенно ярких. Новая игра увлекает. Инструменты, столярные, слесарные, ценятся не только взрослыми, но также манят и детей. Это стремление к новым предметам, формам и краскам дает благоприятную форму для введения в жизнь детей народов Севера новой игрушки. Какова будет эта игрушка,

трудно сказать сразу, но она должна ставить целью: 1) расширить кругозор детей, 2) ознакомить с жизнью других народов, 3) ввести их в курс социалистического строительства. Принимая во внимание детское стремление к самостоятельности, новая игрушка должна дать материал для проявления этой самостоятельности. Игрушка-игра, развивающая сообразительность, внимание, должна найти место у детей народов Севера.

Музыкальные инструменты простейшей конструкции весьма желательны. Краски, цветные карандаши, как это отмечено в школах, являются одним из любимых развлечений.

Мне кажется, что введение новой игрушки не вытеснит сразу привычной; старая и новая игрушки уживутся вместе, и приток новых сюжетов даст новую жизнь и старой игрушке.

Ясно, что те игрушки детей Севера, которые служат подготовлением к хозяйственной деятельности, останутся в детском обиходе, но, например, бубен может быть заменен другим музыкальным инструментом, игра в канар может быть сделана более разнообразной с введением в употребление бильбоке, серсо и т. п. Наконец, кукла с выразительно сделанным человеческим лицом (разного типажа¹) приблизит ребенка к действительности² и, несомненно, доставит ряд новых художественных ощущений, которых немного в жизни детей народов Севера.

Наблюдение над школьниками в туземных школах подтверждают быстрое освоение детьми заинтересовавших их предметов, причем отмечено, что в новом предмете ищут прежде всего его цели, его полезного приложения. Это свойство детей народов Севера, конечно, не может не быть учтено при снабжении их игрушкой.

Нет сомнения, что простые конструктивные и несложные технические игрушки могли бы найти место в жизни детей Севера и дать толчок их развитию. Должны быть учтены особенности бытовой жизни северных народов для того, чтобы новая игрушка не оказалась совершенно чуждой и непонятной. Для чукотских и ламутских детей в районе, охваченном культурным воздействием школы, и для детей тех же народов в глубине тундры одна и та же игрушка может оказаться непригодной.



ПРИЛОЖЕНИЯ



Комментарии

Работы Е. Н. Елеонской, представленные в настоящем издании, взяты из разных источников: в первый и второй разделы вошли статьи, в разное время публиковавшиеся в журнале «Этнографическое обозрение», и две отдельные монографии; третий раздел целиком состоит из архивных материалов. Подготовка этих трудов к публикации потребовала проведения определенной текстологической работы.

Орфография и пунктуация текстов, написанных до реформы языка, приближены к современным нормам, но лексика, по уже сложившейся традиции при издании работ серии, оставлена в неприкосновенности. Последовательно исправлялись все опечатки, найденные в первых публикациях.

Стандартные сокращения, которыми Елеонская пользовалась крайне непоследовательно, унифицированы; сокращения географических названий раскрыты; в некоторых случаях сокращения раскрываются в угловых скобках, для сохранения колорита авторского текста. Особо надо оговорить принципы работы с библиографическими источниками, которыми пользовалась Елеонская, и с цитируемым ею материалом.

Все источники выверены, описаны по современным нормам и размещены в Библиографическом указателе. Библиографические отсылки к указателю приведены непосредственно в тексте в квадратных скобках. Нами последовательно раскрыты все глухие ссылки, определены источники большинства цитат, которые даны у Елеонской без ссылок, исправлены неточности в библиографических описаниях; в некоторых случаях цитируемый материал обнаруживался не в том издании, на которое указывала Елеонская, тогда ссылка на него заменялась полностью (например, вместо работы Н. Я. Новомбергского «Слово и дело Государевы». Томск, 1909, т. 2 дается его же работа «Материалы по истории медицины в России». Томск., 1907, т. 4). Некоторые моменты особо оговариваются в комментариях: невыясненные нами источники, указанные автором с неправильными выходными данными, и случаи, когда цитируемый текст не найден в указанной литературе.

Цитируемые материалы максимально сверены и большинство из них восстановлены по оригиналам источников (в частности, тексты из сборников А. Н. Афанасьева, В. Н. Добровольского, Л. Н. Майкова и др.). Это связано с тем, что часто, приводя тот или иной текст, Елеонская произвольно меняла местами слова или целые фразы, а иногда в кавычках давался просто вольный пересказ. Особые моменты цитирования оговариваются в комментариях. Случаи, когда Елеонская добавляла в цитату свои пояснения или подразумевающееся слово, мы помечаем сокращением *Е. Е.*

Древнерусские тексты XVII века, приводимые в работе «К изучению заговора и колдовства в России», даются нами в переводе; при изменении орфографии соблюдались следующие правила:

Ѣ	→ е
і	→ и
Ѧ	→ я
Ѹ, ѹѢ	→ у
Ѡ	→ о (Ѡ̄ → от)
Ѣ	→ ф
Ѣ	→ кс
Ѣ	→ пс
Ѣ	→ ю.

При расшифровке слов под титлами пунктуация приведена в соответствие с современными нормами. Особые случаи устаревшей лексики, для лучшего понимания текста, поясняются в комментариях. Отдельные небольшие добавления и уточнения, выверенные по источнику, добавляются непосредственно в текст цитаты в угловых скобках. Также в угловых скобках уточняются отсылки Елеонской к рукописным источникам из собрания Тихонравова, Ундольского и др.

Принципы подготовки к публикации архивных материалов Елеонской подробно описаны в соответствующих комментариях.

I. Архаические верования в русской сказке

Отголоски древних верований в сказке

Опубликовано под названием «Некоторые замечания о русских народных сказках» в журнале «Этнографическое обозрение», 1905, № 4, с. 95—105.

Статья посвящена вопросу соотношения сказки о невинно гонимой безрукой женщине (сюжет № 706 по «Сравнительному указателю сюжетов: Восточнославянская сказка» (Л., 1979), далее — СВС) с христианской легендой о чуде, совершенном Богородицей. Ядром этого популярного в Западной Европе, Америке, Индии, Африке сюжета, по мнению Елеонской, является мотив «исцеления в чудесном источнике отсеченных рук», который восходит к архаическим верованиям в магическую силу воды. Автор показывает, как с переходом этого сюжета из волшебной сказки в христианскую легенду (а затем из легенды в древнерусскую «Повесть о царице Персике») эпизод исцеления рук водой исчезает и заменяется чудодейственной помощью Богородицы. Основу для такой замены Елеонская обоснованно видит в народных воззрениях, в которых обнаруживается связь Божьей Матери с культом воды (к анализу этого вопроса обращались: *Н. П. Кондаков*. Иконография Богоматери. Пг., 1915, т. 2; *Н. Маторин*. Женское божество в православном культе. М., 1931; *Б. Кисин*. Богородица в русской литературе. М., 1929).

Как показали дальнейшие исследования, в западноевропейской традиции этот популярный сказочный сюжет был обработан в средние века в разных жанрах (житие, роман, благочестивая драма, легенда, новелла). У восточных же славян своей фольклорной сказки такого типа, как считает Т. В. Зуева, не было. Она появилась как результат народной перделки древнерусской «Повести о царице Персике», написанной в начале XVIII века анонимным русским автором, который использовал как образец новогреческий источник — легенду афонского монаха Агапия Критянина «О царице Франачской». По наблюдению современных специалистов, сравнительный анализ записанных в XIX в. южнославянских вариантов сказки о Безручке показал их близость к легенде Агапия, а восточнославянские сказочные варианты позволяют установить генетическую связь с «Повестью о царице Персике» (см.: *П. Поповић*. Припевка о девојци без руке. Београд, 1905; *Г. Фемисов*. Збірник легенд Агапія Критянина в українському та московському письменствах та народній словесності // Записки Історико-філологічного відділу Всеукраїнської АН. Київ, 1928, кн. 19; 1929, кн. 23; *В. Д. Кузьмина*. Вопросы сравнительно-исторического изучения сюжета в восточнославянской и южнославянской литературной и устной традиции (невинногонимая безрукая падчерица) // Славянские литературы: VI Международный съезд славистов: Доклады советской делегации. М., 1968, с. 166—186; *Т. В. Зуева*. Повесть XVII века о царице Персике и народная сказка о Безручке // Проблемы изучения русского устного народного творчества. М., 1976, вып. 2, с. 69—82; она же. Рождение сказки (№ 706 «Безручка») // Фольклор и литература: Проблемы их творческих взаимоотношений. М., 1982, с. 43—65).

Говоря о путях перехода сюжета из народной сказки в христианскую легенду, Елеонская не делала различия между западноевропейской и русской историей сказки. Ее интересовал мотив исцеления рук в сказочном тексте и в легенде. В позднейших работах показано, что для восточнославянской традиции было характерно иное развитие сюжета: в сказочный фонд он проник как обработка литературной повести и сблизился с сюжетным ти-

пом о невинно гонимой женщине, который является одним из наиболее популярных в восточнославянской сказке.

К стр.

- 24 ¹ Елеонская приводит в переводе на немецкий язык цитату из поэмы Овидия «Фасты». В переводе на русский: «У воды есть какая-то сила...».
- ² Пер. с нем.: «Я приношу богам воду неба. Как я вам приношу очищение, так очистите и меня».
- ³ Дословно: «прыгающая вода» (н е м.), «непочатая вода» (ч е ш.).
- 25 ⁴ Пер. с нем.: «Я вымыл руки светлой... родниковой водой».
- 27 ⁵ Речь идет о следующих изданиях: *Rakić Višentije*. «Чудеса пресвятыя Богородицы, преведенныя с греческаго. В Венеции писмены Паны Феодосіева» (1808); «Сіестъ чудеса пресвятыя Богородицы, преведеная с Греческаго Викентіем Ракичем Фенечким, и проч. Препечатана трошком Георгія П. Марковича, рожденнаго у Новом-Пазару, а зде называемаго Попадич. В Белграде, в княж.-сербской књигопечат» (1837).
- «Небо новое з новыми звездами сотворенное, то есть преблагословенная дева Мариа Богородица з чудами своими. Составленное трудолюбием иеромонаха Иоаникиа Галяттовскаго, ректора и игумена Братскаго, Киевскаго». Напечатано впервые во Львове в 1665 г., переиздавалось: Чернигов, 1677 г., Могилев, 1699 г., М., 1850.
- ⁶ Пер. с древнесербского: «Эти руки не мои, но Царицы небесной... и нехорошо лениться в благодеяниях рабам Ее. Все блага, которыми я пользуюсь, не мои, но дар Всеблагаго Бога, и следует делить их между всеми в них нуждающимися».
- ⁷ В источнике такого текста не найдено; скорее всего, речь идет о следующем тексте из указанного сборника: «Или уже мниши, яко Тя оставих? Поистине убо непрестанно с тобою пребывах» [Сиповский 1905, с. 265].
- 29 ⁸ В 1295 г. у реки Тускары на корнях дерева обнаружили икону Знаменія Божией Матери (отсюда и название — *Коренная*), обращенную ликом вниз. Когда образ подняли, из-под корней дерева забил источник (см.: Чудесное Знамение во свидетельство святости Православной веры. Событие в Курске 8 марта 1898 г. и сказание о Курской иконе Знаменія Божией Матери. СПб., 1898).
- ⁹ Имеется в виду следующее событие: однажды иноки Иверской обители увидели на море огненный столп. Приблизившись, они нашли икону Богоматери, стоящую на водах. Явившись во сне старцу Гавриилу, Богоматерь сказала: «Возвести настоятелю и братии, что Я хочу дать им икону Мою в покров и помощь...» [Голяттовский 1850, с. 69—70].
- ¹⁰ Речь идет о явлении иконы Богородицы в 1748 г. в селе Тинькове (недалеко от Калуги), сопровождавшемся чудесами (см.: С. Булгаков. Месяцеслов и Триодион православной церкви. Харьков, 1897, вып. 3/4, с. 82).
- ¹¹ Св. Иоанн был оклеветан перед эмиром Дамаска и приговорен к отсечению руки. Ночью, молясь об исцелении перед иконой Богородицы, он заснул. Во сне ему явилась Богородица, и, проснувшись, св. Иоанн нашел руку здоровой. В память об этом чуде он отлил из серебра кисть руки и приложил к иконе, отчего ее позднее назвали Троегручицей.

К стр.

- 30 ¹² В житиях св. великомученицы Екатерины и св. Ефросинии Суздальской особо подчеркивается красота и необыкновенная, ранняя премудрость этих св. угодниц. Св. Екатерина к тому же владела и ораторским искусством.
- ¹³ *Ошибь* — хвост.
- 31 ¹⁴ «Пентамерон» — первый в европейской литературе сборник народных (неаполитанских) сказок, изданный в 1634 г. в художественной обработке итальянского писателя Джамбаттисты Базиля (1575—1632).
- ¹⁵ Дословный пер. с итал.: «Для того, чтобы быть честной, она оставила бы руку в доме отца своего и поручила бы ее раю... и она нашла ее как никогда прекрасной». «История эта обращается к античным историям Рима, она рассказывает правду и так было на самом деле».

О пережитках первобытной культуры в сказках

Опубликовано под названием «Некоторые замечания о пережитках первобытной культуры в русских народных сказках» в журнале «Этнографическое обозрение», 1906, № 1/2, с. 63—72.

Статья посвящена одной из наиболее близких для Елеонской тем об отражении в сказках «застывшего мировоззрения» древности. Автор анализирует такие черты сказок, которые в отличие от бытовых могут быть названы «фантастическими». К ним она относит: образы сверхъестественных существ, одушевление природы, оборотничество, магию слова. Возникновение этих элементов сказочной фантастики автор связывает с анимистическим мировоззрением первобытных племен. В сказке все существа и объекты живой и неживой природы объединены в единое целое «жизненным началом», т. е. наличием души. Например, мотив оборотничества может быть возведен к архаическим поверьям о переселении душ. Таким же образом и магию слова (понимаемую как способность воздействовать словом на вездесущих духов) автор статьи относит к анимистическим чертам сказки.

Работа написана под сильным воздействием анимистической теории Э. Б. Тайлора (1832—1917), в соответствии с которой в основе мифологии и религии всех народов мира лежит система представлений о сверхъестественных духах. Елеонская использует типичную для сказковедения начала XX в. методику сопоставления сказочных мотивов с верованиями первобытных племен для определения исторических корней сказки и отдельных ее элементов. Наблюдения автора о том, что фантастические черты сказки — ее важнейший строительный материал и ведущий жанровый признак, были восприняты и развиты в отечественном сказковедении.

Позже Елеонская еще раз вернулась к этому вопросу в рецензии на работу английского сказковеда Д. А. Мак-Каллока (*J. A. Mac-Culloch. The Childhood of Fiction: A study of folk-tale and primitive thought. London, 1905*; рецензия опубликована в журнале «Этнографическое обозрение», 1910, № 3/4, с. 208—215). Она признала справедливым мнение автора о том, что изучение жизни экзотических народов дает обширный материал для объяснения истоков сказочной фантастики, к основным чертам которой он относит мотивы живой и мертвой воды, волшебных предметов, оборотничества, браков людей с животными, канибализма.

К стр.

- 36 ¹ В указанных номерах у Афанасьева таких сюжетов не найдено.
- 39 ² Многочисленные попытки прояснить сказочный мотив об использовании и «мертвой», и «живой» воды для оживления героя до сих пор не могут считаться вполне успешными. Версию Елеонской о том, что «мертвая» вода в сказке призвана вернуть изрубленному телу вид целого трупа», а «живая» — оживить его, подтвердила Е. Г. Рабинович в недавней работе «Мифологема нектара — опыт реконструкции» (Палеобалканистика и античность. Сборник научных трудов. М., 1989, с. 114). Другое толкование предложено в трудах: В. П. Клингера. Амброзия и живая вода // Университетские известия. Киев, 1905, № 1, с. 19—20; В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, с. 197—199.

Представление «того света» в сказочной традиции

Опубликовано под названием «Представление „того света“ в русской народной сказке» в журнале «Этнографическое обозрение», 1913, № 3/4, с. 50—59.

Вопрос об отражении народных представлений о «том свете» в разных жанрах фольклора (причитаниях, духовных стихах, легендах) в той или иной форме затрагивался и до Елеонской (см.: А. Н. Афанасьев. Заметки о загробной жизни по славянским представлениям // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. СПб., 1861, кн. 3, отд. 6, с. 3—26; Я. Генерозов. Русские народные представления о загробной жизни на основании заплачек, причитаний, духовных стихов. Саратов, 1883; И. Беньковский. Смерть, погребение и загробная жизнь по понятиям и верованиям народа. Киев, 1896). В настоящей статье впервые было показано, какое важное значение приобретает мотив «путешествия на тот свет» в структуре волшебной сказки. Поскольку отправка на «тот свет» сказочного героя происходит обычно в ситуациях, требующих ликвидации недостачи (т. е. для добывания невесты, волшебных предметов, для выполнения трудных задач и т. п.), то этот мотив, по мнению автора, играет роль так называемого «разрешающего момента», так как ведет к благополучной развязке конфликта.

Центральное место в статье занимает анализ сказочных эпизодов, определяемых Елеонской как «путешествие на тот свет» и «поездка в тридесятое царство». Признавая полную их внешнюю идентичность, автор высказывает предположение о том, что в их основе лежат разные представления: в первом случае поверья об ином мире, а во втором — впечатления от реальных странствий в чужое царство. Таким образом, второй эпизод, как считает Елеонская, является эпическим синтезом многих действительно имевших место путешествий, и лишь впоследствии оба мотива отождествились и перестали различаться. В свое время рецензируя работы немецких авторов, Елеонская не приняла гипотезу о генетической связи мотива путешествия героя на край света с представлениями о загробном мире и попыталась показать самостоятельное и независимое друг от друга развитие двух отмеченных эпизодов в сказке (Этнографическое обозрение, 1912, № 1/2, с. 239—240). После фундаментальных работ В. Я. Проппа «Морфология сказки» (1928) и «Исторические корни волшебной сказки» (1946) тезис о том, что именно странствие героя на край света, в тридесятое государство, на тот свет и т. п. является одной из центральных основ композиции сказки и отражает архаические представления о переправе души в загробный мир, стал в науке общепризнанным.

Коротко затрагивает Елеонская и вопрос о картинах ада и рая в сказках и в легендах. По ее мнению, «тот свет» в виде ада и рая — редкость для волшебной сказки, и наоборот, типичен для народной легенды, которая отличается от сказки религиозным нравоучительным элементом. По поводу этого наблюдения некоторые критические замечания были высказаны Н. Ф. Познанским. Он отметил, что в статье Елеонской недостаточно полно представлены различия между изображением наказания грешников в сказках и в христианских легендах (Живая старина, 1915, № 1/2, с. 203—204). Одновременно с этой статьей вышла в свет монография А. Н. Соболева «Загробный мир по древнерусским представлениям» (Сергиев Посад, 1913), в которой тоже анализировались мотивы «путешествия на тот свет» в духовных стихах, апокрифах, легендах. Автор отметил противоречивость народных представлений о загробном мире, расположенном и на небе, и под землей; изображенном то как царство тьмы, холода и путоты, то как страна изобилия (А. Н. Соболев. Загробный мир..., с. 105, 111—112). Наиболее обстоятельно рассмотрены подобные мотивы в фольклоре В. Я. Проппом (В. Я. Пропп. Исторические корни..., с. 281—297).

Другой подход к изучению сказочного «того света» был предложен в работе Е. Н. Трубецкого «„Иное царство“ и его искатели в русской народной сказке» (М., 1922), которую можно отнести к разряду философских исследований об отражении в сказке социально утопических устремлений народа. «Иное царство» русских сказок осмысливается автором как вечное стремление к идеалу, к человеческой духовности (см.: переиздание работы Е. Н. Трубецкого в журнале «Литературная учеба», 1990, кн. 2, с. 100—118, и предисловие к нему А. Л. Налепина, с. 96—99).

К стр.

49 ¹ Здесь привлекается материал быличек (суеверных рассказов о демонических существах или умерших), которые в начале XX века определялись термином «бывальщина». Э. В. Померанцева предлагала пользоваться обоими терминами, понимая под быличкой суеверный меморат (свидетельские показания участника необычного, таинственного случая), а под бывальщиной — суеверный фабулат (т. е. рассказ, содержащий более разработанный сюжет) (см.: Э. В. Померанцева. Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975, с. 8—16).

Сказка о Василисе Прекрасной и группа однородных с ней сказок

Опубликовано под тем же названием в журнале «Этнографическое обозрение», 1906, № 3/4, с. 55—67.

Особая популярность сюжетов, объединенных темой «мачеха и падчерица» (№ 480, 510, 511 СУС), и широкая распространенность сказок этого типа «от Индии до Бретани» отмечалась еще до работ Елеонской (см.: П. В. Владимиров. Введение в историю русской словесности. Киев, 1896, с. 181—182). В настоящее время существует большая фольклористическая литература по этой теме; список основных трудов дан в книге Е. М. Мелетинского «Герой волшебной сказки» (М., 1958, с. 171).

Елеонскую интересует вопрос о том, как вокруг образа добродетельной падчерицы группируются мотивы: «преследование со стороны мачехи», «помощь умершей матери», «возна-

граждение невинно гонимой девушки счастливым браком», «поиски пропавшей невесты». Автор подробно изучает механизм сюжетосложения сказок, основанных на конфликте мачехи и падчерицы: часть мотивов образует устойчивую цепочку в разных вариантах сказки, другие играют случайную роль и могут заменяться. Ценные наблюдения Елеонской по поводу взаимодействия разных комбинаций мотивов, образующих тот или иной сказочный тип, подготавливал почву для последующих разработок проблемы сказочных контаминаций.

Другая группа вопросов, затронутых в статье, касается анализа бытовых черт волшебной сказки. В соответствии с традицией исторической школы сказковедения Елеонская уделяет большое внимание отражению в сказках конкретных этнографических реалий, черт местной природы, характера семейных отношений и проч. Она перечисляет термины родства, зафиксированные в сказках о Василисе Прекрасной, виды упомянутых женских работ, типов жилья, характеризует флору и фауну сказочного мира, отмечает условность и схематизм описаний пейзажа. Пожалуй, излишний «бытовизм» проявился в попытках автора статьи доказать, что для создания образной системы сказка пользуется преимущественно материалом из реальной жизни и что сюжетные видоизменения тоже происходят под влиянием чисто бытовых условий. Вместе с тем многие выводы и частные наблюдения Елеонской воспринимаются как актуальные и подтверждены последующими исследованиями. Например, ей удалось впервые выявить группу родственных сюжетов, примыкающих к теме о мачехе и падчерице. Очень точно были отмечены демонические признаки мачехи и ее близость к образу ведьмы. Убедительно раскрыты обрядовые и мифологические истоки образа куклы, переданной падчерице умершей матерью.

Генезис сказочного конфликта мачехи и падчерицы подробно проанализировал Е. М. Мелетинский (см.: *Е. М. Мелетинский*. Герой волшебной сказки, с. 161—212), который возводит его к противостоянию разных родов в период распада первобытной общины. В дальнейшем развитии сюжета происходила народная идеализация образа падчерицы, вызванная ее сиротством и обездоленностью.

К стр.

- 53 ¹ Имеется в виду не центральный сказочный мотив «добывания невесты», а его вариант «поиски пропавшей невесты» (часто — по потерянной ею башмачку).
- 55 ² Речь идет о мотивах: «попытка отца жениться на дочери», «преследования падчерицы мачехой», «помощь умершей матери», «поиски пропавшей невесты».
- 56 ³ В разных сказочных традициях мачеха часто предстает в образе ведьмы, колдуньи, даже людоедки, что, по мнению Е. М. Мелетинского, связано с принадлежностью ее к чужому роду (*Е. М. Мелетинский*. Герой волшебной сказки, с. 182).
- 57 ⁴ Варианты с заменой мачехи матерью следует считать более архаическими, связанными с обрядами инициации, а самостоятельный мотив преследования детей родной матерью — весьма типичным для сказок разных народов (*Е. М. Мелетинский*. Герой волшебной сказки, с. 163).
- 58 ⁵ В поисках реальной основы мотива «чудесного помощника-животного» Елеонская отмечает здесь хозяйственную полезность домашнего скота; на самом деле этот сказочный мотив обнаруживает глубинную связь с родовым тотемным животным. В этой же статье она более точно определяет, что через образ домашнего животного в сказке реализуется благословение умершей матери, т. е. осуществляется опека со стороны родовых предков.

К стр.

- ⁶ Чисто мифологические, а не реально-бытовые истоки мотива избушки на курьих ножках были убедительно раскрыты в фольклористической литературе (см.: *В. Я. Пропп. Исторические корни...*, с. 58—61; *Н. Рошняну. Традиционные формулы сказки. М., 1974, с. 120—121*). Курьезными выглядят сравнительно недавние попытки вновь доказать реальные корни этого образа (см.: журнал «Знание — сила», 1962, № 7, с. 55).
- ⁷ Сходную трактовку и дополнительный этнографический материал в подтверждение того, что куклы являются духами материнского рода, приводит Е. М. Мелетинский (*Е. М. Мелетинский. Герой волшебной сказки, с. 185*). Мнение о том, что кукла представляет собой умершего предка, разделяют и другие исследователи (см.: *В. Я. Пропп. Исторические корни...*, с. 199—200; *А. А. Иванова. К вопросу о происхождении вымысла в волшебных сказках // Советская этнография, 1979, № 3, с. 119—120*).

Сказка о Бове-королевиче и ее книжные истоки

Опубликовано под названием «Несколько замечаний о русских сказках» в журнале «Этнографическое обозрение», 1905, № 1, с. 158—166.

Происхождение и история русской сказки, отдельных ее сюжетов и мотивов — центральная проблема во всех сказочных статьях Елеонской. Ее интересуют не только пережитки первобытной культуры в сказках, но и следы книжного влияния. Настоящая статья посвящена изучению процесса фольклоризации литературной повести, широко популярной в России в XVII—XVIII вв. Сюжет сказки о Бове восходит к старофранцузской героической поэме о подвигах Бово д'Антоня, прозаические переделки которой с XIV века стали популярной народной книгой во многих странах Европы. Первая редакция «Повести о Бове» на восточнославянской почве представлена белорусским списком (издан А. Н. Веселовским в приложении к монографии «Из истории романа и повести. Материалы и исследование». Вып. 2. Славяно-романский отдел. СПб., 1888, с. 129—172). В свою очередь русские рукописные варианты «Повести» (перевод с белорусского) послужили основой для создания текстов двух типов: 1) обработки сказаний о Бове, сближенные с переводными любовно-авантурными повестями и «историями»; 2) фольклоризованные тексты, которые постепенно приобретали черты русской волшебной сказки. Первое русское лубочное издание сказки о Бове появилось в 1760 г. Затем в виде двух версий («Краткая сказка о Бове с 8 картинками» и «Полная лубочная сказка о Бове с 32 картинками») сказка продолжала издаваться в течение 120 лет. На основе этих печатных вариантов широко распространились в городской и крестьянской среде фольклоризованные пересказы (см. подробнее: *А. Н. Веселовский. Из истории романа и повести...*; *А. Н. Пыпин. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857, с. 228—233; Русские народные картинки. Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 1881, кн. 1, с. 77—82, 84—113; В. Д. Кузьмина. Русская сказка о Бове-королевиче в лубочных изданиях XVIII — нач. XX в. // Исследования и материалы по древнерусской литературе. М., 1961, с. 148—192; она же. Рыцарский роман на Руси. М., 1964).*

Елеонская рассматривает, какие элементы переводной «Повести о Бове» отразились в русских сказках. Следы такого воздействия она отмечает, с одной стороны, в группе устных

текстов с сюжетом о похождениях Бовы (№ 707-В СУС), а с другой стороны, в сказках других сюжетных типов (например, № 502, 532 СУС). В последнем случае речь идет о включении в сказочные тексты (такие, как: «Незнайка», «Иван-крестьянский сын», «Василиса Прекрасная», «Ивашка Медвежье Ушко» и др.) лишь отдельных деталей из «Повести о Бове» (некоторые подробности, ситуации, имена, географические названия). Основу для сближения литературной повести со сказочной традицией автор статьи справедливо видит в использовании популярного «бродячего» сюжета о странствиях невинно гонимого героя.

Позже Елеонская еще раз возвращается к этой теме, см. главу о народной книге в «Истории русской литературы» (М., 1908, т. 2, с. 364—380). Она показывает, как Бово итальянской поэмы стал русским Бовой-королевичем, воплотившем в себе идеал русского богатыря и типичного сказочного героя. Чем шире расходились многочисленные лубочные варианты текстов о Бове, тем ярче вырисовывались в них черты традиционной русской сказки.

К стр.

- 62 ¹ Так называемый «Познанский сборник» — рукопись на белорусском языке, датированная 1580 годом, включает три повести (о Тристане, Бове, Аттиле) и «Литовскую хронику»; хранится в г. Познани в Публичной библиотеке.
- 63 ² Имеется в виду издание: «Полная сказка о сильном, славном и храбром витязе Бове королевиче и о прекрасной супруге его королеве Дружневне». Изложил И. Кассиров. М., 1903.
- ³ См. еще: *Е. Р. Романов. Белорусский сборник. Витебск, 1891, вып. 4; Могилев, 1901, вып. 6.*
- 64 ⁵ Ссылаясь на настоящую статью Елеонской, В. Д. Кузьмина подтверждает, что особенностью худяковской записи является полная утрата рыцарского элемента, который еще сильно заметен в лубке; это лишь примерный пересказ первой половины «Полной лубочной сказки о Бове». По предположению В. Д. Кузьминой, сказка была записана от человека, поверхностно знакомого с лубочной сказкой (*В. Д. Кузьмина. Русская сказка о Бове-королевиче..., с. 109*).
- 67 ⁶ По мнению специалистов, не вполне ясное итальянское *chiarenza* в белорусском переводе («гларенцы») могло быть особым именем-названием, которое в соответствии с традицией западноевропейского рыцарского эпоса присваивалось мечу рыцаря (*В. Д. Кузьмина. Русская сказка о Бове-королевиче..., с. 263*).
- 68 ⁷ Последующие записи устных вариантов сказки показали достаточно высокую степень соответствия лубочным текстам «Повести о Бове». Более 20-ти опубликованных и архивных вариантов фольклорной сказки указала В. Д. Кузьмина (там же, с. 262—264); украинские и белорусские сказки указаны в СУС, с. 179.

Заговорная формула в сказке

Опубликовано под названием «Некоторые замечания по поводу сложения сказок. Заговорная формула в сказке» в «Этнографическом обозрении», 1912, № 1/2, с. 189—199.

При сохранении прежнего интереса к пережиткам древних верований в сказках Елеонская обращается к изучению сказочной формы и прежде всего отмечает особую роль заклинательных формул в организации текста. Связь сказочной фантастики с вербальной магией была для исследователей очевидной и ранее, но специально не анализировалась. Впервые Елеонская отметила, что магия слова может быть отнесена к первобытным чертам сказки (которые она называла «фантастическими») в статье 1906 г. «Некоторые замечания о пережитках первобытной культуры в русских народных сказках» (см.: наст. изд., с. 23—32). Там она упомянула формулы, используемые сказочными героями для оборотничества и для вызывания сверхъестественных существ. В настоящей работе рассматриваются три разновидности заговорной формулы в сказочном тексте: 1) приказания, соединенные с вокативной формулой; 2) призывы исполнить просьбу с указанием цели, причины или следствия; 3) пожелания, высказанные в условной форме. По мнению автора, эти три группы позволяют судить о путях развития жанра заговора. Елеонская приходит к выводу о преобладании в сказке такого типа магических формул, которые представлены императивными формами призывов, приказаний, пожеланий, адресованных чудесным предметам и существам (например, «вызов коня», «обращение к избушке»). Менее типичными в сказке оказываются заговоры в форме сравнительного оборота («как свеча горит, так гори сердце у р. б.»). Именно «положительное приказание» признается автором наиболее архаическим ядром заговора вообще (вывод основан на аналогии с типом древнейших ассирийских заклинаний, которые В. Ф. Миллер называл «прямыми приказаниями», см.: В. Ф. Миллер. Ассирийские заклинания и русские народные заговоры. Русская мысль, 1896, кн. 7, с. 73).

Вызывает интерес наблюдение Елеонской о том, что в структуре сказки заговор появляется в устойчивой сцепке мотивов: «выход героя в путь» — «встреча» — «получение волшебного предмета и чудесного приговора» и что подобная же комбинация мотивов часто встречается в текстах заговоров как самостоятельного жанра. Сравнивая эту последовательность мотивов в белорусской сказке и в заговоре, она заключает, что повествовательные элементы заговорных формул подобного типа есть не что иное, как «вынутые из сказки эпизоды». Однако причины таких схождений, по ее мнению, лежат не в воздействии сказки на заговор, а в типовом поэтическом мышлении, которое создает универсальные эпические клише, применимые в разных фольклорных жанрах. Это положение Елеонской получило много положительных откликов в литературе (см.: Н. Ф. Познанский. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917, с. 37; Л. Г. Бараг. Сказочная фантастика и народные верования // Советская этнография, 1966, № 5, с. 25; Н. Рошляну. Традиционные формулы сказки, с. 121; Н. М. Ведерникова. Русские народные сказки. М., 1975, с. 68; В. П. Петров. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981, с. 116—117).

Наметившийся в настоящей статье интерес к заговорам надолго определил сферу научной деятельности Елеонской, которая затем посвятила изучению этого жанра целую серию работ.

К стр.

¹ Речь идет о значении заговорной формулы в развитии сказочного сюжета. Елеонская считает, что магические приговоры (используемые как чудесный способ преодоления препятствий, как спасительный берег в эпизодах преследования) способствуют разрешению сказочного конфликта. В последующих работах было под-

тверждено, что магические формулы занимают в волшебной сказке важное место, заставляя действовать помощников героя и определяя тем самым дальнейшее развитие сюжета (*Н. Рошняну*. Традиционные формулы сказки, с. 118—123).

73 ² Особое значение образа «пути-дороги» и мотива «путешествия» для эпических жанров было отмечено многими учеными, изучавшими былинный эпос и волшебную сказку, но более глубоко осмыслено после работ В. Я. Проппа. Здесь Елеонская очень точно акцентирует внимание на отмеченности начала и конца пути как двух крайних точек в структуре повествования.

³ То, что Елеонская здесь называет «привычными жизненными картинками», характеризует современные исследователями как типовой набор устойчивых пространственных элементов, отражающих этапы пути от «своего» к «чужому» пространству, поразительно сходных в сказках разных эпических традиций; списки таких элементов ландшафта приведены в статье Т. В. Цивьян «К семантике пространственных элементов в волшебной сказке» (Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти В. Я. Проппа. М., 1975, с. 191—213).

Роль загадок в сказке

Опубликовано под названием «Некоторые замечания о роли загадки в сказке» в журнале «Этнографическое обозрение», 1907, № 4, с. 78—90.

Одной из первых в русской фольклористике Елеонская обращается к изучению функции загадки в сюжетах волшебных сказок. Она рассматривает вопрос о том, какие группы сказочных сюжетов построены на загадывании загадок, и раскрывает структурирующую роль загадки в тексте. При этом автор учитывает и такие жанровые разновидности, как загадочные нравоучительные изречения, замысловатые вопросы, иносказательная речь, трудные задачи. Хотя перечисленные формы не обладают, по мнению современных фольклористов, всеми жанровыми особенностями собственно загадок, их объединяет общая функция — необходимость разгадки (см.: *В. В. Митрофанова*. Русские народные загадки. Л., 1978, с. 133). Елеонская проницательно подметила именно эту особенность всех видов загадок в сказочном сюжете: необходимость их разгадывания связана с идеей испытания героя, т. е. разгадка является средством для выбора избранника, получения богатства, избавления от преследования и т. п. зучившая вслед за Елеонской вопрос о функции загадки в сказке *И. М. Колесницкая* подтвердила вывод о сюжетообразующем значении мотива разгадывания загадок (*И. М. Колесницкая*. Загадка в сказке // Ученые записки ЛГУ: Серия филологических наук, 1941, вып. 12, № 81, с. 109). По мнению *Д. К. Зеленина*, роль этого мотива, который является центральным элементом, направляющим действие сказки, убедительно раскрыта в статье Елеонской (*Д. К. Зеленин*. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // С. Ф. Ольденбургу: К 50-летию научно-общественной деятельности. Л., 1934, с. 221).

Возражение специалистов вызвал тезис Елеонской о том, что главное назначение загадки в составе сказки сводится к «сообщению сюжету большей занимательности», к оживлению повествования, в то время как загадывание загадок является отражением в сказке древнего обычая, основанного на использовании с магическими целями тайной речи (*И. М. Колесницкая*. Загадка в сказке, с. 140—141). Это замечание вполне справедливо, если говорить о генезисе загадки, однако трудно не согласиться с Елеонской, отметившей, что в составе вол-

шебной сказки этот мотив усиливает такие типичные свойства занимательной фавулы, как загадочность, таинственность, непроясненность.

Для автора настоящей статьи центральным остается вопрос о том, как мотив загадывания загадок вводится в сказочное повествование и каким образом влияет на развитие сюжета. Разные уровни такого взаимодействия зависят, как показала Елеонская, от формы загадки, т. е. от того, задается ли она в форме вопроса, иносказательного выражения, трудной задачи, поучительного изречения, которое еще предстоит разгадать.

К стр.

- 80 ¹ Под «сравнением» здесь понимается прием загадывания одного предмета через другой, т. е. такой способ построения образа в загадке, который в современной фольклористике называется «замещением» (В. В. Митрофанова. Русские народные загадки, с. 102).
- 81 ² Перечисленные сказочные ситуации, в которых создаются подходящие условия для загадывания загадок, обычно входят в следующие сюжетные типы: «Незагаданные загадки» (№ 851 СУС), «Семилетка» (№ 875 СУС), «Невестины загадки» (№ 921 СУС), «Сосватанные дети» (№ 926 СУС), «Загадки осужденного» (№ 927 СУС).
- 83 ³ Под «расширенной формой» загадки подразумевается соединение задания, данно-го в иносказательной форме, и исполнения трудной задачи.
- 86 ⁴ Имеется в виду эпизод сказки «Балдак Борисьевич» (А. Н. Афанасьев. Народные русские сказки. М., 1985, т. 2, с. 371—375): герой перед казнью задает султану загадки («Добро конь идет, на что хвост волочится?», «Передние колеса коня везет, а задние почто черт несет?») и не получает на них правильного ответа. Однако от смерти его спасает игра на рожке, а загадывание загадок оказывается здесь несущественной для сюжета подробностью.
- 88 ⁵ Загадочное выражение «я на миллом сижу» в русском фольклоре встречается в сказках, лирических песнях часто и в качестве самостоятельной загадки. Попытки возвести их к европейскому сюжету об убитом возлюбленном или к пережиткам древнего каннибализма старался опровергнуть еще П. В. Владимиров (см.: П. В. Владимиров. Введение в историю русской словесности, с. 180). В. В. Митрофанова приводит тексты этого типа как пример иносказательной речи, а не загадки в прямом смысле, поскольку здесь для разгадки нужны дополнительные сообщения о том, что предшествовало изложенным событиям (см.: В. В. Митрофанова. Специфика русских народных загадок и их связь с другими жанрами фольклора // Русский фольклор. М.: Л., 1966, т. 10, с. 86).
- ⁶ Дословный пер. с нем.: «На Ило я иду, на Ило я стою, на Ило я прекрасен и изящен, господа, что бы это могло означать?».

Влияние местности на сказку

Опубликовано под названием «Великорусские сказки Пермской губернии (сборник Д. К. Зеленина). Влияние местности на сказку» в журнале «Этнографическое обозрение», 1915, № 1/2, с. 37—44.

Эта последняя по времени публикации работа Елеонской о сказках была написана на материале сборника Д. К. Зеленина, на который она, кроме того, написала отдельную рецензию (Русский филологический вестник, 1915, № 2, с. 436—437). Сам сборник пермских сказок, по отзывам специалистов, представляет собой издание нового типа по сравнению с предшествующими собраниями: Д. К. Зеленин уделил большое внимание вопросам бытования сказок, их связи с местными условиями, с творческой манерой сказителей и т. п. (сборник недавно переиздан под тем же названием: «Великорусские сказки Пермской губернии» (Собрал Д. К. Зеленин. М., 1990). Среди многочисленных откликов на это издание статья Елеонской «Влияние местности на сказку» представляет особый интерес (см.: Э. В. Померанцева. Судьбы русской сказки. М., 1965, с. 132). Автор подробно рассматривает, как бытовым укладом, местными поверья, обряды, географические названия, характер местности отразились в пермской сказке. По наблюдениям Елеонской, значительно больше бытовых подробностей и местной специфики встречается в быличках и новеллистических сказках. В волшебной же сказке элементы чудесного и реально-бытового сплетены в неразъединимое целое, что отражает уровень мифологического мышления носителей сказочной традиции.

Вместе с тем автор статьи показывает, что если особенности местного быта довольно свободно проникают в сказочный текст, то изображение пейзажа в сказках любого региона сводится к перечислению однотипных пространственных элементов, малосоотносимых с реальным окружающим ландшафтом. Обычно это набор универсальных объектов: высокая гора, дремучий лес, синее море, дорога, глухое место, пещера, избушка, долина, озеро и т. п. (на то, что Елеонская одной из первых исследователей отметила такое однообразие и устойчивость элементов сказочного пейзажа, указывает Т. В. Цивьян (см.: Т. В. Цивьян. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке, с. 207).

Не оставлены без внимания в статье и вопросы зависимости сказочной стилистики от типа рассказчика — шутливая или серьезная манера исполнения, следование традиции или импровизация и т. п. В период, когда писалась статья, внимание к индивидуальному творчеству сказочника становится почти обязательным для исследователя фольклора. Анализируя местные особенности конкретных сказочных вариантов, Елеонская учитывает и влияние личности исполнителя на характер текста.

II. Заговор, магия и колдовство

К изучению заговора и колдовства в России

Впервые: *Е. Н. Елеонская*. К изучению заговора и колдовства в России. Шамордино, 1917, вып. I (Издание Комиссии по народной словесности при Этнографическом отделе ОЛЕАиЭ).

Тематика, связанная с изучением заговоров и сопутствующих форм магии, может быть признана ведущей в научной деятельности Елеонской. Начав с ряда рецензий на работы по заговорам (А. Ветухова — 1907 г., В. Мансикки — 1909 г., на статьи немецких авторов о древних клинописных заклинаниях — 1910 г.), она написала затем несколько статей и очерков о колдовстве на Руси в XVII веке, о заговорной формуле в сказке, об оберегах скота и др. Принимая участие в составлении «Программы для собирания произведений народной

словесности», Елеонская в 1911 г. разработала раздел «Как записывать заговоры», обнаружив глубокое понимание специфики этого жанра. Раздел включал широкий круг вопросов: о названии заговоров в разных зонах, о специалистах — знатоках заговорной традиции, о сопутствующих магических действиях при заговаривании и много др. Были учтены практически все типы заговорных формул по их функциональной направленности (от болезни, порчи, злого человека, несправедного судьи, лютого зверя, оружия; для приобретения удачи в хозяйстве, на охоте, в любви; для воздействия на природные стихии и т. п.).

В состав книги «К изучению заговора и колдовства в России», опубликованной в 1917 году, вошли три самостоятельные работы: «Заговор и колдовство на Руси в XVII и XVIII ст.» (ранее опубликована в том же виде в журнале «Русский архив», 1912, № 4, с. 611—624), «Сборник заговоров XVII века» и «Заговоры на оружие». В предисловии были сформулированы основные задачи: ввести в научный обиход материалы научных источников XVII—XVIII вв. и дать анализ заговора как литературного произведения.

Ориентация на такой преимущественно филологический аспект исследования выделяла книгу Елеонской из ряда работ, в которых эти же материалы судебных актов о колдовстве служили источником для изучения правосознания и юридических норм той эпохи, народной медицины, этнографических вопросов и т. п. Елеонская подошла к анализу заговоров как фольклорист, хорошо понимающий значение всего этнографического контекста: в центре внимания автора остаются вопросы соотношения текста и ритуала, условий бытования и способов хранения заговоров, их прагматической предназначенности. В этом смысле работа выполнена в традициях комплексного фольклорно-этнографического (а не литературного в прямом смысле) анализа, что может быть поставлено в заслугу автору.

В первом очерке, включенном в книгу, рассмотрены особенности заговорных текстов с точки зрения устной или письменной формы их бытования и хранения. Для устных формул Елеонская использует термин «заговорное речение». Ведущими признаками текстов этой группы признается краткость и простота формы, высокая степень зависимости от сопутствующего магического действия. Более пространственные письменные заговоры характеризуются почти обязательной трехчастной композицией, развитыми вступлениями, длинными перечнями имен святых, названий болезней, устойчивыми формулами «закрепок». Большая часть этих наблюдений была подтверждена и развита в последующих работах, посвященных поэтике устных и письменных заговоров (*З. И. Власова*. К изучению поэтики устных заговоров // Русский фольклор. Л., 1972, т. 13, с. 194—201; *В. П. Петров*. Заговоры, с. 90—96).

Во втором очерке анализируются тексты из уникального рукописного собрания. Это так называемый «Олонецкий сборник», датированный XVII веком, который был обнаружен в 1903 г. В. И. Срезневским в Заонежье. Рукопись содержит коллекцию из 125 заговоров, замечательных по сохранности и разнообразию содержания (большая их часть опубликована В. И. Срезневским в кн. «Описание рукописей и книг, собранных для Императорской АН в Олонецком крае» (СПб., 1913, с. 481—512). Елеонская изучает архаические верования, отразившиеся в текстах (почитание земли, обращение к умершим за помощью и др.), отмечает черты местной специфики (диалектные слова, животный мир, климатические условия, имена местных святых).

Актуальными до настоящего времени остаются очень точные наблюдения автора о соотношении вербального текста и магического действия: чем более детально разработан ритуал, тем более лаконичной бывает словесная формула, и наоборот, при утрате сопутствующего

действия заговорный текст начинает разрастаться и усложняться, принимая на себя главный акцент магического воздействия; сходные наблюдения были сделаны Н. Ф. Познанским в монографии «Заговоры» (с. 146—150); современную трактовку проблемы см. в статье В. Н. Топорова «О статусе и природе заговора» (Этнолингвистика текста: Семиотика малых форм фольклора. М., 1988, т. 1, с. 22—24).

В третьей части книги рассматривается одна тематическая группа заговоров, используемых в качестве оберега против оружия. Елеонская предпринимает попытку разграничить традиционные заговорные формулы и поздние христианизированные элементы (используются термины «воровские речи» и «заговорные молитвы»). Она реконструирует стержневую основу заговоров эпического типа и показывает, что «молитвенный оттенок» может быть обнаружен во всех фрагментах этой структуры. Кроме таких развернутых эпических заговоров, принадлежащих письменной традиции, автор выделяет группу коротких экспрессивных текстов (заклинаний пули, стрелы), бытующих в устной форме. Те и другие использовались в качестве оберега, но первые фигурировали в виде записей на листках, а вторые следовало произносить в минуту опасности.

Выход в свет книги Елеонской совпал по времени с публикацией монографии Н. Ф. Познанского о заговорах, в которой решались во многом сходные проблемы. Например, рассмотренные Елеонской вопросы о структуре заговорной формулы, о соотношении слова и магического действия, об основных мотивах выделены в исследовании Н. Ф. Познанского в самостоятельные главы и детально проанализированы. Соответственно центр внимания специалистов был смещен в пользу этой монографии, и книга Елеонской не получила должного отклика в критике.

К стр.

- 100 ¹ Имеются в виду книги Н. Я. Новомбергского: *Материалы по истории медицины в России*. СПб., Томск, 1905—1910, т. 1—5; *Слово и дело Государевы*. М., 1911, т. 1; Томск, 1909, т. 2. Книга «Колдовство в Московской Руси XVII столетия» (СПб., 1906) представляет собой т. 3, ч. 1 «Материалов по истории медицины...».
- 101 ² Цитаты, которые даются Елеонской со ссылкой на книгу Н. Я. Новомбергского «Слово и дело Государевы» (Томск, 1909, т. 2), на самом деле содержатся в другой его книге: «Материалы по истории медицины в России» (Томск, 1907, т. 4).
- 102 ³ Архив Министерства юстиции ныне хранится в Центральном государственном архиве древних актов, фонд № 210.
- 103 ⁴ В 1-м издании «К изучению заговора и колдовства...» была допущена опечатка, вместо *крековист* 'ветвистый' напечатано «крепковист».
- 104 ⁵ ...на допросе.
- 106 ⁶ ...на обрывках.
- 109 ⁷ Имеется в виду, что в народной традиции в качестве заговоров могли использоваться тексты апокрифических сказаний, библейских легенд, псалмов, духовных стихов и т. п. «Сон Богородицы» — текст в форме апокрифа или духовного стиха, состоящий обычно из двух частей: 1) описание сна Богородицы о предстоящих муках ее сына и толкование сна самим Христом; 2) объяснение, от каких напастей следует носить переписанный текст при себе (считалось, что он особенно помогал роженицам и детям). «Речи о пятнице» — по-видимому, имеются в виду апокрифические «Сказания о 12-ти пятницах», в которых рекомендуется поститься в осо-

К стр.

- бые пятницы в течение года, чтобы защититься от болезней. «Гадания царя Давида» — разновидность гадательной книги, тексты которой включали изречения царя Давида и их толкования применительно к бытовой ситуации (см.: М. Сперанский. Из истории отреченных книг. СПб., 1899, т. 1, с. 114—137).
- ⁸ Источник не установлен.
- 115 ⁹ Фигурка из глины (или напечатание), обозначающая человека, над которым производится магическое действие.
- 116 ¹⁰ Т. е. на юге, в полдень.
- 117 ¹¹ Т. е. в ивановскую пятницу.
- ¹² В тот год...
- ¹³ «Вот тебе, мать-земля, жертва от этой животины: старую побереги, а молодой дай приплод».
- 118 ¹⁴ Т. е. мерзнет.
- 119 ¹⁵ Преподобный Ефросин, псковский чудотворец, монах Кирилло-Белозерского монастыря, основатель Псковского Елеазарова монастыря. Известен и как книжник (см.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988, вып. 2, ч. 1, с. 227—236, 262—264).
- 122 ¹⁶ ...победа.
- 124 ¹⁷ См. примеч. 9.
- 125 ¹⁸ Перечисляются фазы луны: луна в последней четверти, полнолуние и ущербная луна.
- 133 ¹⁹ ...против воинов.
- ²⁰ ...взываем...
- ²¹ ...сосльчцы — соратники.
- ²² ...помогите нам.
- ²³ ...который не позволил меня в бою ни ранить, ни убить...
- 137 ²⁴ «Вы берете полоску льна из 16 нитей (4 белых, 4 зеленых, 4 синих, 4 красных, сплетенных вместе) и привязываете ее к телу...»
- 139 ²⁵ «Свиток Иерусалимский» («Лист Ерусалимский», «Список Ерусалимского знамени», «Эпистолия о неделе») — апокрифическое сказание, ставшее популярным в России с XVI в., которое бытовало как в многочисленных прозаических версиях, так и в форме духовного стиха. Содержательная основа текста сводится к чуду объявления в Иерусалиме письма Иисуса Христа к верующим с призывом чтить воскресный день. В народной традиции переписанный текст апокрифа использовался как магический заговор и как оберег.
- 140 ²⁶ Данная статья в издании, указанном Елеонской, не обнаружена.
- 141 ²⁷ Из указателя имен собственных, составленного самой Елеонской, исключены имена авторов, вошедшие в библиографический указатель.

Сельскохозяйственная магия

Е. Н. Елеонская. Сельскохозяйственная магия. М., 1929 (Мемуары Этнографического отделения Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, вып. 3).

Работа публикуется впервые. Она была подготовлена к печати в 1929 г. и планировалась как издание Этнографического отделения ОЛЕАиЭ, однако так и не вышла в свет: печатание тиража было запрещено Главлитом (единственный корректурный экземпляр книги хранится в библиотеке Института этнографии РАН).

Елеонская включила в книгу три самостоятельные статьи: «Обереги скота у восточных славян при первом весеннем выгоне в поле», «Вредоносные заговоры и обереги от злого чело- века» (несколько измененная редакция этого раздела была опубликована на русском языке в чешском журнале «Slavia» (1929, R. 7, sešit 4, s. 934—939)) и «Узлы и нити в русской народной колдовской практике». Автор по-прежнему использует материалы источников XVII—XVIII вв., но более активно привлекает здесь и этнографические свидетельства последних лет. Это позволяет проследить пути исторического развития типов магии и заговорных формул. По сравнению с первой книгой Елеонской в «Сельскохозяйственной магии» заметен больший акцент на изучении этнографической проблематики: много внимания уделяется структуре обряда, народным верованиям, ритуальной символике и т. п.

В первой статье автор рассматривает особенности обряда-оберега, направленного на защиту скота при первом выгоне, и сопутствующие магические приговоры. При этом Елеонская стремится раскрыть мировоззрение исполнителей обряда. Анализируя разные его варианты (известные по древнерусским источникам и позднейшим описаниям), она восстанавливает инвариантную структуру ритуала (окружение стада — произнесение приговора — принесение дара мифическому персонажу), характеризует символическую функцию его материальных компонентов.

Одно из наиболее интересных наблюдений Елеонской связано с разграничением форм магии в зависимости от исполнителей: одни приемы защиты использовали хозяева по отношению к своему скоту, другие применялись пастухами-профессионалами, которые оберегали все стадо. Этот вывод был подтвержден и развит современными исследователями, отметившими, что различие пастушеских и домашних ритуалов первого выгона скота является специфической особенностью районов Русского Севера, тогда как для восточнославянской традиции в целом оно практически не прослеживается (см.: А. Г. Бобров, А. Е. Финченко. Рукописный «отпуск» в пастушеской обрядности Русского Севера // Русский Север: Проблемы этнокультурной истории, этнографии, фольклористики. Л., 1986, с. 135—164; А. Е. Финченко. Пастушество на Русском Севере. АКД, Л., 1986, с. 16).

Бытующие в устной форме короткие приговоры, как показала Елеонская, используются обычно хозяевами скота, пастушеские же заговоры и молитвы представляют собой длинные сложные тексты, хранившиеся в письменном виде. Поскольку письменные тексты несут на себе отпечаток книжных заимствований, автор высказывает предположение об участии в их создании грамотных людей. В работах последних лет это предположение получило обоснование: уникальное в восточнославянской пастушеской практике явление (ориентация исполнителя обряда на *письменный* текст, читавшийся им при обходе стада) сложилось в старообрядческих районах Архангельской и Олонецкой губерний, отличавшихся высоким уровнем грамотности населения (А. Е. Финченко. Пастушество на Русском Севере, с. 15).

Заговорная традиция остается в центре внимания Елеонской и во второй статье, посвященной вредоносным заговорам и словам-оберегам. Основной акцент исследования здесь делается на народное мировоззрение: анализируется комплекс поверий о том, что умершие способны навредить, наслать порчу или, наоборот, защитить от беды. Заговорных текстов, отра-

живших такие представления, известно сравнительно немного, и встречаются они среди наиболее ранних вариантов записей (рассматриваются пять текстов заговоров «на погибель врагов» из «Олонецкого сборника» XVII века). По наблюдениям автора, вредоносный заговор (насылание порчи) и оберег (просьба защитить от недруга) близки друг другу и по строению, и по сопроводительным действиям, и по стилистике; разницу составляет лишь центральный персонаж заговоров: «чужой» умерший призывается на вред врагу, а «свой» — на пользу себе.

Этот архаический тип заговоров, по мнению Елеонской, характеризуется краткостью, тесной связью с магическими действиями, императивной формой речи. Другую группу составляют формулы молитвенных обращений к святым с просьбой о защите: это более многословные тексты, лишенные развитого обряда (они произносятся «на воду», на какой-либо предмет), примыкающие к традиции письменных заговоров (приемы наведения порчи по материалам древнерусских источников рассмотрены в работах: Г. Г. Лукьянов. Из истории русского колдовства XVII в. // Вестник Харьковского историко-филол. общества, 1913, вып. 4, с. 67—73; Л. В. Черепнин. Из истории древнерусского колдовства XVII в. // Этнография, 1929, № 2, с. 86—109).

Третий раздел книги, «Узлы и нити в русской колдовской практике», посвящен в большей степени самой магии, чем заговорным формулам. Елеонская предпринимает попытку осмыслить семантику разнородных ритуальных действий, основанных на завязывании и развязывании узлов, перевязывании больного места, опоясывании и опутывании нитями. Вслед за Дж. Фрэзером, обратившим внимание на магию этого типа (см.: Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1983, с. 230—235), Елеонская показывает на восточнославянском материале, что завязывание узлов имеет многообразную семантику: в одних случаях оно призвано закрепить полезный акт, в других — защитить от вредоносного воздействия, предотвратить нежелательное явление, в третьих выступает способом наведения порчи. Такое различие значений, по мнению автора, можно объяснить представлениями о том, что положительное или отрицательное значение узел приобретает в зависимости от сопроводительной словесной формулы (пожелания, проклятия), с которой он завязан. Об удачном анализе двунаправленности функций таких ритуальных символов, как нить и узел, предпринятом Елеонской, писал А. Л. Топорков в работе «Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры» (Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, с. 97); сложная символика магических узлов отмечалась ранее в работах: Д. Шеппинг. О древних навязах и наузах и влиянии их на язык, жизнь и отвлеченные понятия // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. СПб., 1861, кн. 3, с. 183—202; Вс. Ф. Миллер. Ассирийские заклинания и русские заговоры // Русская мысль, 1896, кн. 7, с. 71—72).

К стр.

152 ¹ Источник цитаты не обнаружен.

153 ² В сборнике Е. Р. Романова [Романов 1891] таких данных не найдено.

154 ³ У Елеонской отсылки к источнику нет. Возможно, цитируется текст из сборника Л. Н. Майкова «Великорусские заклинания».

⁴ У Елеонской отсылки к источнику нет. Близкий текст встречается в сборнике «Песни, собранные П. Н. Рыбниковым» [Рыбников 1910, с. 228, № 25].

⁵ Сходный заговор приводится в сборнике Л. Н. Майкова: «Как мураши где ни ходят, ни гуляют, а приходят и не отлучаются от своего, так бы мои добрые кони, вороные, гнедые и не вышли бы из своего круга...» [Майков 1869, с. 539].

К стр.

- 155 6 Похожий текст см.: «И как сходится народ... по колокольному звону, так бы радело и приходило мое счетное стадо» [Майков 1869, с. 532].
- 155, 157 7 Источник не установлен.
- 158 8 В указанном Елеонской источнике данная цитата не обнаружена.
- 162 9 Н. Ф. Познанский в своей монографии высказывает предположение об обрядовом происхождении формулы «замка и ключа», а также связывает возникновение образа «железного тына» в заговорах с обычаем очерчивания или обхода скота, при котором используются металлические орудия [Познанский 1917, с. 239—252].
- 10 У Елеонской без отсылки к источнику, но цитата взята из книги Н. Я. Новомбергского «Материалы по истории медицины в России», речь идет о часто встречающемся типе приговора.
- 167 11 Вместо «судей и командиров» (по источнику) у Елеонской было поставлено «супостатов».
- 171 12 В названном издании эти статьи не найдены.
- 172, 173 13 В сборнике А. Ветухова на указанной странице таких сведений нет.
- 173 14 Елеонская приводит эту цитату из сб. В. Н. Добровольского следующим образом: «Сестра моя не выдавши, да сжала залом. Стала ей моторно, а муж ее на лугах кричит: „ой, жив не буду, ай, жив не буду“. Стал биться, как земля почернел. Привели знахаря: он был недалеча. „Ну, — говорит, — талань твоя, брат, что ты скоро спохватился, а было бы тебе... околевать скоро: очень ловко сделан залом на тебя и на твою жену. Еще талань, что спохватились, сделан будто и на скот”».
- 176 15 В указанном сборнике на стр. 201—203 такого текста нет. На стр. 203 приводится близкий текст: «На мыри на кияни / Три девушки сидять, / Нитычки тарвали / ...рабу кроў завизали» [Добровольский 1891, № 7, с. 203].
- 177 16 Вероятно, приводится текст из сборника В. И. Срезневского [Срезневский 1913, № 10, с. 485].
- 17 Пер. с нем.: «Превратить безыскусный предмет волшебства в предмет украшения».
- 18 В действительности речь идет не о Требнике, а Номоканоне при Большом Требнике, ст. 17, 18 (рукопись РГБ: Номоканон XVIII в., ф. 310, № 33, л. 1213).

«Крещение и похороны кукушки» в Тульской и Калужской губ.

Опубликовано под названием «Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губ.» в журнале «Этнографическое обозрение», 1912, № 1/2, с. 146—154.

Публикация явилась результатом экспедиционной работы Елеонской и ее коллег в Тульской и Калужской губерниях в период 1910—1911 гг. До начала XX века сведения об обряде были редкими и краткими. Первые полноценные записи, сделанные опытными этнографами (Р. Кедринной, В. Харузиной, А. Носовой, Е. Елеонской), послужили основой для публикации материалов единого тематического цикла об обряде «крещения и похорон кукушки» (Этнографическое обозрение, 1912, № 1/2, с. 98—154). Его локализация может быть отнесена к компактной зоне верховьев Оки и частично Десны (Калужская, Курская, Орловская, Тульская области). Варианты названий: «крестить кукушку», «хоронить кукушку», «крещение и похороны кукушки», «кукушки» и др. Календарная

приуроченность варьируется между тремя близкими датами: Вознесение, Троица, Духов день. Структура обряда включает следующие этапы: изготовление чучела «кукушки», символическое его крещение, кумление девушек друг с другом, погребение «кукушки», совместная трапеза (подробнее см.: В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 200—204; Т. А. Бернштам. Крещение и похороны «кукушки» // Материальная культура и мифология. Л., 1981, т. 20, с. 62—70). Повышенный интерес собирателей к обряду вызван тем, что специалисты считают его одним из наиболее архаичных, сложных по семантике и малоизученных в ряду весенних ритуальных «похорон» (Т. А. Бернштам. Крещение и похороны «кукушки», с. 191).

Материалы Елеонской характеризуются хорошим профессиональным уровнем записей: значительное внимание уделяется обрядовой терминологии, фиксации вариантов ритуальных форм, времени и месту проведения обряда, не упускаются из виду и игровые моменты, сопутствующие обряду, и его фольклорные компоненты, запреты, мотивировки. Все это делает настоящую публикацию ценным источником для изучения южнорусской обрядовой традиции.

Гаданье под Новый год в Козельском у. Калужской губ.

Опубликовано под названием «Гаданье под Новый год в Козельском уезде» в журнале «Этнографическое обозрение», 1909, № 2/3, с. 174—175.

Л. Н. Виноградова, Н. А. Пшеницына

III. Из рукописных материалов Е. Н. Елеонской

Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайского у.

Публикуемая рукопись хранится в Архиве Литературного музея (Личный архив Е. Н. Елеонской (далее — ЛАЕ), инв. № 212, опись 5, папка 24). Условное название в описи: «Записи свадебных обрядов». Представляет собой скрепленные листы, исписанные и пронумерованные рукой Елеонской (текст написан на оборотной стороне машинописных страниц). В рукописи отсутствуют титульный лист и начало.

Заглавия разделов внутри текста и подстрочные сноски принадлежат Елеонской. Рукопись имеет характер черновика: в ней часто встречаются зачеркивания, исправления, вопросы на полях и в тексте, преднамеренно оставленные пропуски, рабочие пометы типа «надо узнать» и т. п. В некоторых местах — конспективное изложение или только предварительный план раздела.

По содержанию это — этнографическое описание обрядов (родильного и свадебного), краткие сведения о народном календаре, лечебной магии, записи отдельных верований. В тексте указаны только названия сел, где сделаны записи, но не названы ни район, ни область. В результате проведенных разысканий удалось установить, что речь идет о группе

близко расположенных друг от друга сел Рузского района Московской области, которые находятся вблизи озера Тростенского. Согласно изданной в 1924 г. «Карте Можайского уезда в границах 1924 года», вся группа сел входила в этот период в состав Можайского уезда (за исключением д. Онуфриево, которая относилась тогда к соседнему Воскресенскому уезду). По-видимому, это та самая рукопись (или ее часть), которая была указана Елеонской в библиографическом списке к работе «Сельскохозяйственная магия», — под пунктом четвертым там значится: «Е. Н. Елеонская. Записи обычаев и обрядов Московской губ. Можайск. и Сергиев. у., 1925. Рукопись».

Из текста ясно, что сбор материала происходил в 1925—1926 гг. Наиболее подробно описан свадебный обряд, причем отдельно представлены варианты традиционной и новой свадьбы, что позволяет судить об изменениях в структуре обряда. Большое внимание уделено народной обрядовой терминологии и фразеологии («поседки», «тихий стол», «сажать девок», «позаборню держать», «перегоски» и под.). Большая часть этих ценных сведений подтверждена данными позднейших публикаций (см.: А. Ф. Иванова. Словарь говоров Подмосковья. М., 1969; А. Ф. Войтенко. Лексический атлас Московской обл. М., 1991). Показательно, что редкое для Подмосковья выражение «сыры молить», отмеченное Елеонской, было обнаружено современными собирателями также только в Можайском р-не (см.: А. Ф. Войтенко. Лексический атлас Московской обл., с. 39, карта 156). С другой стороны, в записях настоящей рукописи встречаются сведения, вносящие коррективы в наши сегодняшние представления. Так, этнографы считают, что свадебный «паук» (нитяное украшение потолка в доме невесты) зафиксирован в Московской обл. только в селах, расположенных вдоль р. Клязьмы (см.: В. Б. Сорокин. О собирании фольклора в Подмосковном этнографическом регионе // Русский фольклор. Л., 1984, т. 22, с. 32), в то время как в 1925 г. Елеонская отметила его и в Можайском р-не.

Очень обстоятельно описан обычай свадебного ряжения и некоторые другие моменты свадьбы. Кроме того, большую ценность представляет запись редкого ритуала «пахивания», приуроченного к Троице. Более схематично изложены сведения о народном календаре и медицине, о колдовской практике, об отдельных верованиях. Уникальными в настоящее время могут быть признаны данные об отношении крестьян Подмосковья к происходящим в стране переменам и об их оценке своего недавнего прошлого.

Судя по рабочим отсылкам, сделанным Елеонской, типа: «см. рассказ Пелагеи Ивлевой на стр. 78₂—79₂; Акулины — стр. 134₂», — существовала еще и вторая тетрадь этой рукописи, которая до нас не дошла.

При подготовке настоящей рукописи к печати мы восстановили ее название, известное по ссылке Елеонской. Сохранены следующие особенности авторского текста: способ фонетической передачи речи и фольклорных текстов; непоследовательность в написании некоторых диалектных слов (*прожиньщица* — *пращиньщица*) или географических названий (*Анофриево* — *Ануфриево* — *Онуфриево*); непоследовательно выдержанный принцип выделения терминологических выражений и опорных слов (подчеркивание, кавычки, иногда ни того ни другого). Все пометы, вопросительные знаки, комментарии, данные в круглых скобках, принадлежат Елеонской; в угловых скобках (например, «пропуск», «не ясно») — составителю; в угловых скобках поставлены также некоторые заголовки разделов, не принадлежащие Елеонской. Орфография и пунктуация приближены к современным нормам. Раскрыты сокращения (напр.: *в б. сл.* — в большинстве случаев).

К стр.

- 203 ¹ В тексте Елеонской не вполне ясно, к кому из участниц обряда относится выражение «у последней», так как в предыдущем предложении фраза «девочка с мутовкой» дописана над строкой позже. Вероятно, надо понимать так, что сваха жениха выкупает место у свахи невесты.
- 207 ² Имеется в виду обряд одаривания молодых подарками. Варианты его названий в Подмоскovie: «сыром обносить», «к сыру!», «моливо собирать», «класть на молино», «чару собирать», «чарой обносить», «серебрение», «озолочение», «дарить невесту» и др. (см.: А. Ф. Войтенко. Лексический атлас Московской обл., карта № 156).
- 210 ³ «Сцена с завёрткой» — имеется в виду описанный выше обряд, когда при отъезде свадебного поезда к венцу сидящие на телеге кричат: «Завёртка оборвалась!»
- 211 ⁴ *Жамки* — тип пряников.
- 224 ⁵ Т. е. был колдуном.
- 227 ⁶ Не ясно, какие именно слова здесь искажены; последнее выражение, видимо, означает: «купил селедку».
- 229 ⁷ *Тамбур* — род вязания или вышивания «петля в петлю».
- 230 ⁸ Речь идет о нововведении, заменяющем обряд крещения ребенка.

Сказ о табаке

Среди рукописей личного архива Елеонской сохранились ее экспедиционные записи отдельных фольклорных текстов (сказок, заговоров, песен), в том числе — выписка из расколничьей тетради, сделанная в 1908 г. в Калуге (шифр хранения в Архиве Литературного музея — ЛАЕ, инв. № 52, папка 8). Текст под названием «Сказ о табаке» представляет собой вариант из популярного цикла старообрядческих стихов «Справедливая критика на табак» (о произведениях подобного рода см.: Г. С. Рождественский. Памятники старообрядческой поэзии // Записки Московского археологического ин-та, 1910, т. 6, с. 37—39; В. С. Бахтин, Д. М. Молдавский. Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и брадобритии // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1958, т. 14, с. 421—422).

При переписывании стиха Елеонская стремилась сохранить особенности оригинала: запись сделана сплошным текстом с соблюдением орфографии источника. При подготовке текста к печати сохранены все языковые «неправильности» и разнобой в написании одних и тех же слов (например, «старички» и «старичьки»), пунктуация приближена к современным нормам, для удобства чтения текст разбит на строки.

Детская игрушка народов Севера

В отдельной папке архива Елеонской хранятся материалы к сборнику «Детская игрушка народов СССР»: списки авторов, программа по собиранию образцов игрушек, черновики предисловия, переписка с издательством и др. Среди них — гранки статьи Елеонской под

названием «Игрушка детей народов севера Советской Азии» (шифр хранения — ЛАЕ, инв. № 212, опись 4).

Работа над сборником велась в период 1932—1934 гг. сотрудниками Центрального музея народоведения и Научно-исследовательского института игрушки г. Загорска. Елеонская возглавляла группу специалистов-этнографов, изучавших традиционную народную игрушку. Разработанный ею план сборника предусматривал освещение вопросов, связанных с происхождением игрушек, способами их изготовления, зависимостью от местного быта, отношением детей и взрослых к игрушке и т. п. По замыслу редколлегии, сборник должен был также дать соответствующие рекомендации по созданию новой советской игрушки «как средства коммунистического воспитания детей».

В статье Елеонской, подготовленной к печати, подробно рассмотрена технология изготовления игрушек (размер, материал, форма, окраска и под.). Лишь кратко упомянуты ритуально-магические функции бубна, куклы, фигурок зверей. Выбор именно таких аспектов, по-видимому, объясняется идеологическим контролем. Работа по подготовке издания была прекращена в 1934 году, сборник был исключен из планов издательства «Academia».

В дальнейшем Елеонская опубликовала короткие заметки по близкой проблематике в журнале «Игрушка»: Самодельный кукольный театр (№ 10 за 1938 г., с. 19); Предки современных игрушек (№ 8/9 за 1939 г., с. 43).

Статья публикуется по тексту сохранившихся гранок, который в свою очередь был выверен по рукописи.

240 ¹ Восстановлено по рукописному варианту статьи, хранящемуся в архиве Елеонской (Инв. № 212, оп. 4/3); в гранках печатной статьи исправлено: «комсомольца, пионера, рабочего».

² Восстановлено по рукописному варианту статьи; в гранках исправлено: «к советской действительности».

Л. Н. Виноградова

Указатель литературы используемой Е. Н. Елеонской

Библиографические сокращения

ЖС — Живая старина. СПб.

ИОЛЕАиЭ — Известия Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при имп. Московском университете.

РГО — Императорское Русское географическое общество. СПб.

ЭО — Этнографическое обозрение. М.

Акты 1—2 — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археологической экспедицией императорской Академии Наук. СПб., 1836, т. 1—2.

Афанасьев 1897, 1—2 — *А. Н. Афанасьев*. Народные русские сказки. М., 1897, т. 1—2.

Ахелис 1900 — *Т. Ахелис*. Современное народоведение. СПб., 1900.

Бессонов 1861, 1—3 — *А. П. Бессонов*. Калекы переходные. Сборник стихов и исследование. М., 1861, ч. 1, вып. 1—3.

Богораз 1901 — *В. Г. Богораз*. Очерк материального быта оленних чукчей. СПб., 1901.

Веселовский 1888 — *А. Н. Веселовский*. Из истории романа и повести. Материалы и исследования, вып. 2. Славяно-романский отдел. СПб., 1888.

Ветухов 1907, 1—2 — *А. В. Ветухов*. Заговоры, заклинания, обереги и другие виды народного врачевания, основанные на вере в силу слова (Из истории мысли). Варшава, 1907, вып. 1—2.

Виноградов 1907, 1909 — *Н. Виноградов*. Заговоры, обереги, спасительные молитвы и проч. СПб., 1907—1909, вып. 1—2.

Гнатюк 1905 — *В. Гнатюк*. Коломійки, т. 1. Предисловие // *Етнографічний Збірник*. Львов, 1905, т. 17.

Голытовский 1850 — Новое небо с новыми звездами или повествование о Чудесах Богородицы, почерпнутое из достоверных преданий и древних летописей игуменом Иоанникием Галытовским, и напечатанное 1677 года в Чернигове на польско-русском языке. Переведено 1849 года Александром Плохово с присовокуплением сказаний о чудотворных иконах Богоматери Тихвинския, Владимирския, Одичитрии и прочих, а также о положении ризы Богородицы во Влахернской церкви. М. 1850.

Городцов 1924 — *П. А. Городцов*. Сибирская язва // *Записки тюменского Общества научного изучения местного края*. Тюмень, 1924, вып. 1.

Даль 1882 — *В. Даль*. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. СПб.; М., 1882, т. 4.

Дерунов — *С. Я. Дерунов*. Б/н. / *Рукопись этнографического отдела ОЛЕАиЭ*, 1891.

Добровольский 1891 — *В. Н. Добровольский*. Смоленский этнографический сборник, ч. 1 // *Записки РГО по отделению этнографии*. СПб., 1891, т. 20.

- Елеонская 1925 — *Е. Н. Елеонская*. Записи обычаев и обрядов Московской губернии, Можайского и Сергиевского уездов / Рукопись 1925 года.
- Завойко 1914 — *Г. К. Завойко*. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО, 1914, № 3/4, с. 81—178.
- Записки РГО 1906 — Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела РГО по этнографии. Томск, 1906, т. 1, вып. 2, с. 45—52.
- Зеленин 1914 — *Д. К. Зеленин*. Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мещерякской // Записки РГО по этнографии. Пг., 1914, т. 41.
- Зеленин 1916 — *Д. К. Зеленин*. Очерки русской мифологии, вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916.
- Зеленин 1—3 — *Д. К. Зеленин*. Описание рукописей Ученого архива императорского РГО. Пг., 1914—1916, вып. 1—3.
- Зенбицкий 1907 — *П. Зенбицкий*. Заговоры (конца XVII века) // ЖС, 1907, вып. 1, с. 1—6.
- Змеев 1895 — *Л. Ф. Змеев*. Русские врачевники. Исследование в области нашей древней врачебной письменности. СПб., 1895.
- Карацѣћ 1853 — *В. Карацѣћ*. Српске народне приповѣтке. У Бечу, 1853.
- Каринский 1909 — *Н. Каринский*. Язык Пскова и его области в XV веке. СПб., 1909.
- Костиков 1930 — *Л. В. Костиков*. Законы тундры // Труды полярной комиссии. Изд. АН СССР, Л., 1930, вып. 3.
- Кузьмин 1906 — Сборник молитв и старинных правил по пчеловодству / Изд. под редакцией губернского пчеловода Г. А. Кузьмина // Материалы по описанию пчеловодства Костромской губернии. Кострома, 1906, вып. 20.
- Логиновский 1903 — *К. Д. Логиновский*. Материалы к этнографии Забайкальских казаков // Записки Общества изучения Амурского края (Владивостокского отделения Приамурского отдела императорского РГО. Владивосток, т. 9, вып. 1, 1903
- Майков 1869 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания // Записки императорского РГО по этнографии. СПб., 1869, т. 2.
- Мензис 1897 — *А. Мензис*. История религии. СПб., 1897.
- Новомбергский 1906 — *Н. Я. Новомбергский*. Колдовство в Московской Руси XVII столетия. СПб., 1906 (Материалы по истории медицины в России, т. 3, ч. 1).
- Новомбергский 1907 — *Н. Я. Новомбергский*. Материалы по истории медицины в России. Томск., 1907, т. 4.
- Новомбергский 1909 — *Н. Я. Новомбергский*. Слово и дело Государевы. М., 1911, т. 1; Томск, 1909, т. 2.
- Ончуков 1909 — *Н. Е. Ончуков*. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губернии) // Записки РГО по этнографии. СПб., 1909, т. 33.
- Описание документов Синода 1897, 1906 — Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1897, т. 5; 1906, т. 16.
- Опыт 1852 — Опыт Областного Великорусского словаря, изданный вторым отделением императорской Академии Наук. СПб., 1852.
- Познанский 1917 — *Н. Познанский*. Заговоры. Опыт исследования, происхождения и развития заговорных формул. Пг., 1917.
- Помяловский 1873 — *И. В. Помяловский*. Эпиграфические этюды. СПб., 1873.

- Попов 1903 — *Г. Попов*. Русская народно-бытовая медицина: По материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева. СПб., 1903.
- Ракић 1808 — *Ракић Вићентије*. Чудеса пресвятыя Богородицы, преведенныя с греческаго. В Венеции писмены Паны Феодосіева, 1808
- Ракић 1837 — *Ракић Вићентије*. Сіесть чудеса пресвятыя Богородицы, преведенная с Греческаго Викентием Ракичем Фенечким, и проч. Препечатана трошком Георгия П. Марковича, рожденного у Новом-Пазару, а zde называемого Попадич. В Белграде, в княж.-сербской књигопечат, 1837.
- Романов 1887, 1891 — *Е. Р. Романов*. Белорусский сборник. Витебск, 1887, вып. 3; 1891, вып. 5.
- Рудченко 1869—1870 — *И. Рудченко*. Народные южнорусские сказки. Киев, 1869—1870, вып. 1—2.
- Рыбников 1910 — *П. Н. Рыбников*. Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. М., 1910, т. 3.
- Садовников 1884 — *Д. Н. Садовников*. Сказки и предания Самарского края // Записки императорского РГО по отд-нию этнографии. СПб., 1884, т. 12
- Садовников 1901 — *Д. Н. Садовников*. Загадки русского народа. Сборник загадок, вопросов, притч и задач. СПб., 1901.
- Сиповский 1905 — *В. В. Сиповский*. Русские повести XVII—XVIII вв. СПб., 1905
- Сказания 1870 — Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы с изложением учения Церкви, прообразований и пророчеств, относящихся к Ней, и чудес Ее, на основании Священного Писания, свидетельств св. Отцев и Церковных преданий. СПб., 1870
- Серошевский 1896 — *В. Л. Серошевский*. Якуты. СПб., 1896, т. 1.
- Соболевский 1892 — *А. И. Соболевский*. Образованность Московской Руси XV—XVII вв. Речь, читанная на годичном акте императорского С.-Петербургского университета 8 февраля 1892 г. проф. А. И. Соболевским. СПб., 1892.
- Соболевский 1895, 1902 — *А. И. Соболевский*. Великорусские народные песни. СПб., 1895, т. 1; 1902, т. 7.
- Срезневский 1903 — *В. И. Срезневский*. Отчет Отделению Русского языка и словесности императорской Академии Наук о поездке в Вологодскую губернию (май-июнь 1901 года). СПб., 1903.
- Срезневский 1913 — *В. И. Срезневский*. Описание рукописей и книг, собранных для императорской Академии Наук в Олонецком крае. СПб., 1913.
- Строев 1836 — *П. М. Строев*. Ключ к Истории государства Российского Н. М. Карамзина. М., 1836, ч. 2.
- Тэйлор 1896—1897 — *Э. Тэйлор*. Первобытная культура. СПб., 1896—1897, т. 1—2.
- Харитонов 1847 — *А. Харитонов*. Записки шенкурца (Нравы, обычаи, поверья, суеверия) // Отечественные записки, 1847, т. 54, № 10, с. 148—156.
- Худяков 1860—1862 — *И. А. Худяков*. Великорусские сказки. М., 1860, вып. 1; 1861, вып. 2; 1862, вып. 3.
- Шейн 1898 — *П. В. Шейн*. Великорус в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. СПб., 1898, вып. 1.
- Эрленвейн 1863 — *А. А. Эрленвейн*. Народные сказки, собранные сельскими учителями. М., 1863.
- Якушкин 1884 — *П. Я. Якушкин*. Сочинения. СПб., 1884.

- Aarne 1911 — *A. Aarne*. Die Zaubergaben. Eine vergleichende Märchenuntersuchung. Helsingfors, 1911.
- Abt 1908 — *A. Abt*. Die Apologie des Apuleus von Madaura und die antike Zauberei. Giessen, 1908.
- Ancona 1863 — *Al. d'Ancona*. La Rappresentazione di Santa Uliva. Riprodotta sulle antiche stampe. Pisa, 1863.
- Andree 1889 — *R. Andree*. Ethnographische Parallelen und Vergleiche. Leipzig, 1889.
- Basile 1788 — *C. Basile*. Il Pentamerone del cavalier Giovan Battista Basile ovvero Lo Cunto de li Cunte... Napoli, 1788, t. 1.
- Benfey 1859 — *Th. Benfey*. Die Kluge Dirne // Das Ausland. München, Stuttgart und Augsburg, 1859.
- Cosquin 1886 — *E. Cosquin*. Contes populaires de Lorraine comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers et précédés d'un essai sur l'origine et la propagation des contes populaires européens. 2 tom. Paris, 1886.
- Christiansen 1914 — Die Finnischen und Nordischen varianten des zweiten Nerseburgerspruches. Eine vergleichende studie von Reidar Th. Christiansen. Hamina, 1914.
- Frazer 1925 — *J. Frazer*. The Golden Bough. A Study in magic and religion. London, 1925, part 6.
- Grimm 1864, 1856 — *I. Grimm*. Kinder und Hausmärchen. Göttingen, 1864, Bd 1, 2; 1856, Bd. 3.
- Gundlach 1893 — *F. Gundlach*. Tausend Schnadahüptln. Gesammelt und mit Einleitung, erklärendem Worterverzeichnisse und acht singweisen. Leipzig, 1893.
- Hahn 1864 — *I. G. Hahn*. Griechische und albanesische Märchen. Leipzig, 1864.
- Jastrow 1905 — *M. Jastrow*. Die Religion Babyioniens und Assyriens. Giessen, 1905, Bd 1.
- Köhler 1898 — *R. Köhler*. Kleinere Schriften zur Mörchentorschung. Weimar, 1898, Bd 1.
- Krek 1887 — *Gr. Krek*. Einleitung in die slavische Literatur Geschichte und Darstellung ihrer älteren Perioden. Graz; Leipzig, 1887.
- Novella 1866 — *Novella della figlia del re di Dacia*. Testo inedito del buon secolo della lingua, con prefazione del Dott. Alessandro Wesselotsky. Pisa, 1866.
- Maspero 1905 — *G. Maspero*. Les Contes de l'Egypte ancienne. Paris, 1905.
- Pitre 1897 — *G. Pitre*. Andovinelli dubbi scioglilingua del popolo siciliano. Torino; Palermo, 1897, v. 1.
- Spencer, Gillen 1899 — *B. Spencer, F. Gillen*. The Native Tribes of Central Australia. London, 1899.
- Trede 1901 — *Th. Trede*. Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche. Gotha, 1901.
- Wossidlo 1897—1906 — *R. Wossidlo*. Mecklenburgische Volküberlieferungen, Im Auftrag des Vereins für Mecklenburgische Geschichte und Altertumskunde gesammelt und hrsg. von R. Wossidlo. 3 Bd. Wismar, 1897—1906.
- Wundt 1910 — *W. Wundt*. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte. 4 Bd. Mythos und Religion. 2, neu bearb. Aufl. 1 Tl. Leipzig, 1910.

Список сокращений

АМЮ	Московский архив министерства юстиции
АМЮ I	Белгородский стол
АМЮ II	Приказной стол
АМЮ III	Преображенский стол
арх.	архангел
взм.	великомученик
вяз.	вязка (архивный термин)
губ.	губерния
д.	дело
дер.	деревня
им. р.	имя рек
л.	лист
муз.	музей
муч.	мученик
напр.	например
отд-ние	отделение
Пр.	пресвятая
преп.	преподобный
р. б.	раб божий
РГБ	Российская Государственная библиотека
рук.	рукопись
с.	село
сб.	сборник
св.	святой
свв.	святые
сп.	список
у.	уезд
ф.	фонд

Елеонская Е. Н.
Е 50 Сказка, заговор и колдовство в России. Сб. трудов / Вступ. ст. и сост. Л. Н. Виноградовой; подготовка текста и коммент. Л. Н. Виноградовой, Н. А. Пшеницкой. — М.: Издательство «Индрик», 1994. — 272 стр. (Традиционная духовная культура славян / Из истории изучения.) ISBN 5-85759-008-6

В сборнике впервые собраны все основные труды замечательного, но незаслуженно забытого фольклориста и этнографа начала XX века Е. Н. Елеонской (1873—1951). Человек разносторонних интересов, Е. Н. Елеонская занималась изучением фольклорных жанров, народной магии и колдовства, хорошо владела знаниями в области древнерусской литературы, полународной книжной традиции, религиозного фольклора. В сборник включены ее труды, посвященные русской сказке, заговорам, народным обрядам. Приблизительно третья часть всех материалов издается впервые. Публикуемые работы, несомненно, привлекут большой интерес не только специалистов, но и самого широкого круга читателей.

ББК 82

*Традиционная духовная культура славян
(Из истории изучения)*

Елена Николаевна Елеонская
Сказка, заговор и колдовство в России
Сб. трудов

Редактор — *Н. Волочаева*
Корректор — *Е. Рудницкая*

Оформление оригинал-макета
Н. Волочаевой, С. Григоренко
Оформление обложки серии
Ф. Синицына
Верстка
Н. Волочаевой

Издательство «Индрик»
Директор — *С. Григоренко*
Главный редактор — *Н. Волочаева*
Выпускающий редактор — *О. Климанов*

ЛР № 070644, выдан 26 октября 1992 г.

Формат 60×84 ¹/₁₆. Гарнитура «Бодони». Печать офсетная.
17,0 п. л. Тираж 3 000 экз. Заказ № 1369

Отпечатано с оригинал-макета
в Типографии № 2 РАН
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., д. 6