



Н. Ф. Сумцов

СИМВОЛИКА СЛАВЯНСКИХ ОБРЯДОВ



Н. Ф. Сумцов

СИМВОЛИКА
СЛАВЯНСКИХ
ОБРЯДОВ

Н. Ф. Сумцов

СИМВОЛИКА СЛАВЯНСКИХ ОБРЯДОВ



Избранные труды

Москва
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
1996

ББК 63.5
С89

Составление, подготовка текста
и комментарии

А.К.БАЙБУРИНА

Послесловие

А.К.БАЙБУРИНА и В.З.ФРАДКИНА

Ответственный редактор

А.К.БАЙБУРИН

Редактор издательства

Т.М.ПУВЕЦОВА

Сумцов Н.Ф.

С89 Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996 (Этнографическая библиотека). — 296 с.

ISBN 5-02-017709-1

Очередной выпуск «Этнографической библиотеки» — книга, в которой публикуются наиболее значительные этнографические труды известного этнографа и фольклориста Н.Ф.Сумцова (1854—1922): «О свадебных обрядах, преимущественно русских» (1881) и «Хлеб в обрядах и песнях» (1885). Издание снабжено комментариями, учитывающими современное состояние проблем, послесловием, посвященным творческому пути ученого, а также содержит библиографию этнографических трудов Н.Ф.Сумцова и указатели.

С $\frac{0505000000-07}{013(02)-96}$ Без объявления

ББК 63.5

ISBN 5-02-017709-1

- © А.К.Байбуриной, составление, подготовка текста и комментарии, 1996
- © А.К.Байбуриной и В.З.Фрадкиной, послесловие, 1996
- © Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996

ОТ РЕДКОЛЛЕГИИ

Институт этнологии и антропологии РАН и издательская фирма «Восточная литература» РАН начиная с 1983 г. издают книжную серию «Этнографическая библиотека».

В серии публикуются лучшие работы отечественных и зарубежных этнографов, оказавшие большое влияние на развитие этнографической науки и сохраняющие по нынешний день свое важное теоретическое и методическое значение. В состав серии включаются произведения, в которых на этнографических материалах освещены закономерности жизни человеческих обществ на том или ином историческом этапе, рассмотрены крупные проблемы этнографии. Так как неотъемлемой задачей науки о народах является постоянное пополнение фактических данных и глубина теоретических обобщений зависит от достоверности и детальности фактического материала, то в «Этнографической библиотеке» находят свое место и работы описательного характера, до сих пор представляющие выдающийся интерес благодаря уникальности содержащихся в них сведений и важности методических принципов, положенных в основу полевых исследований.

Серия рассчитана на широкий круг специалистов в области общественных наук, а также на преподавателей и студентов высших учебных заведений.

Серия открылась изданием книг: «Лига ходеносауни, или ирокезов» Л.Г.Моргана и «Структурная антропология» К.Леви-Строса. Обе они вышли в 1983 г. (в 1985 г. «Структурная антропология» вышла дополнительным тиражом). Далее изданы:

М.Мид. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю.А.Асеева. Сост. и послесл. И.С.Кона. 1988.

В.В.Радлов. Из Сибири. Страницы дневника. Пер. с нем. К.Д.Цивиной и Б.Е.Чистовой. Примеч. и послесл. С.И.Вайнштейна. 1989.

В.Г.Богораз. Материальная культура чукчей. Авторизован. пер. с англ. Послесл. и примеч. И.С.Вдовина. 1991.

Д.К.Зеленин. Восточнославянская этнография. Пер. с нем. К.Д.Цивиной. Послесл. и примеч. К.В.Чистова. 1991.

Вниманию читателей предлагается сборник работ известного русского и украинского этнографа и фольклориста Н.Ф.Сумцова. В 1996 г. увидят свет труды русского этнографа А.Н.Максимова. К изданию готовится также книга *М.Мосс.* Общество, обмен, личность. Труды по социальной антропологии. Пер. с франц.

О СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ, ПРЕИМУЩЕСТВЕННО РУССКИХ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Давно уже, с тридцатых годов, со времени ученой деятельности И.М.Снегирева¹ признано важное научное значение свадебных песен и обрядов. Археологи, этнографы, историки быта и историки литературы, исследователи народной музыки и народных юридических воззрений находят в них богатый материал для определения той или другой стороны древней или современной народной жизни, преимущественно древней.

В различных сочинениях по истории семейных отношений русского народа, по истории русской словесности и славянской мифологии встречаются замечания об отдельных славянских свадебных обрядах и песнях; нет, однако, исследования, в котором русская свадьба была бы рассмотрена в подробностях и было бы указано внутреннее единство ее составных частей². Отсутствие научных работ о свадебных песнях и обрядах объясняется подавляющим обилием тех и других и их крайним разнообразием. Сведения о свадебном ритуале разбросаны в многочисленных сборниках народного поэтического творчества, в этнографических журнальных и газетных статьях, в старинных и новых путешествиях, дневниках и духовных поучениях. Рука исследователя народного обрядового действия и поэтического творчества никогда не заносила на бумагу свадебных песен и обрядов известной местности во всей их полноте и разнообразии. В Олонецкой губернии свадебные припевы импровизируются на случай, потому почти во всякой волости особые припевы [101, с. 3]. В Ярославской губернии деревня в двух верстах от другой играет свадьбу иначе, нежели ее соседка [142, с. 444]. Несмотря на обилие свадебных песен и обрядов, ими нельзя ограничиться при определении основного свойства и значения той или другой стороны свадебного ритуала. Заключение в круг свадебных песен и обрядов грозит привести к ложным и односторонним окончательным выводам. Для ясного уразумения свадебных песен и обрядов необходимо многие из них сблизить с сохранившимися доселе в обрывках и обломках верованиями доисторической эпохи, с различными остатками старины, в особенности с песнями и

обрядами, соблюдаемыми в главнейшие годовые народные праздники и в день рождения ребенка.

При изучении русских свадебных обрядов неосновательно обходить свадебные обряды западных и южных славян и свадебные обряды древних индусов, греков, римлян и германцев. Хотя изучение славянских свадеб сравнительно со свадьбами главнейших отраслей индоевропейского племени чрезвычайно осложняет работу, оно приводит к пониманию некоторых темных сторон славянского свадебного ритуала. Основное значение русского свадебного употребления сора, соли, избегания мая месяца при бракосочетаниях вряд ли может быть понято без ознакомления с тем, какую роль играл сор в древних индийских свадебных обрядах и изречениях, соль — в греческих жертвоприношениях и май месяц — в римских воззрениях. Само собой разумеется, что при изучении славянских свадебных обрядов свадебные обряды и изречения древних индийцев, греков и римлян дороги только как пособие, как средство. Последние в отношении первых занимают служебное положение.

К известным в печати свадебным песням и обрядам не всегда можно отнестись с доверием. Этнографы обыкновенно не проводят достаточного различия между отдельными актами свадебной драмы, не указывают на народное мнение о цели совершения того или другого обряда, крестьянское толкование покрывают своей личной догадкой и т.д. Такими погрешностями, между прочим, страдает драгоценное во многих отношениях сочинение Терещенко о русском народном быте³. Каравайные песни, полные глубокой старины, обильные архаизмами, казались вследствие этого этнографам искаженными, бессмысленными и не были записаны или были переименованы при записывании. Рейтенфельс, посетивший Московскую область в XVII столетии, сообщает, что священник в церкви во время венчания возлагал на голову молодых венцы, сплетенные из полыни (*Artemisia Absinthium*) [157, с. 52], — сообщение, вполне невероятное. В современных народных свадебных обрядах ничего подобного не встречается. Полынь, по свойственной ей горечи, в народных песнях служит символом печали, что уже никоим образом не могло повести к употреблению ее во время венчания, определяющего, по народному воззрению, всю будущность человека. Все горькое или напоминающее горечь на свадьбах, напротив, стараются удалить; так, у древних греков желчь животных, которых приносили на свадьбах в жертву богам, закапывали где-нибудь в стороне, чтобы молодым не пришлось вести горькую жизнь.

Ученые, затрагивавшие свадебные обряды, обыкновенно склоняются в своих мнениях к одной из двух крайностей — или к объяснениям чисто мифическим: за все и про все отвечают солнечные и грозовые явления, или к объяснениям исключительно историко-бытовым. Мюльгаузе пытается подыскать ми-

фическое объяснение даже таким чисто бытовым чертам свадебного обряда, как рукобитье родителей жениха и невесты после сговора или обыкновение протянутой веревкой останавливать поезд невесты, направляющийся в дом новобрачного [249]. В противоположность увлекающимся мифологам, г-и Смирнов уважение к девственной чистоте невесты объясняет развитием в народе идей, прямо противоположных понятиям, свойственным эпохе гетеризма⁴ [169, I, с. 63].

Свадебные обряды всех индоевропейских народов вообще и народов славянских в частности естественным образом распадаются на три отдела: 1) обряды, которые совершаются в доме отца невесты, 2) обряды, имеющие место при отправлении молодой в дом новобрачного и 3) обряды в доме новобрачного. Ввиду того обстоятельства, что некоторые обряды, имеющие место в доме отца невесты, повторяются в доме новобрачного, затем, главным образом ввиду неравномерного количественного распределения обрядов по отдельным актам свадьбы, более удобным является разделение всех свадебных песен и обрядов на два широких отдела: 1) свадебные обряды и песни, относящиеся к гражданскому укреплению брака, и 2) свадебные обряды и песни, служившие в языческой древности религиозным освящением супружеского союза. Почти все свадебные обряды так или иначе примыкают к одному из этих двух отделов, или определяют положение брачующихся в семье и обществе, или обеспечивают им счастье и чадородие, ставя их под покровительство обоготворенных небесных явлений.

Обряды юридического свойства очень тесно переплелись с обрядами религиозно-мифическими. В некоторых случаях возникает большое затруднение определить происхождение и первоначальное значение обряда. Иное свадебное действие, возникнув, по-видимому, из древних семейных отношений, действие исключительно бытовое, в течение своей многовековой жизни мало-помалу отделилось от породившего его явления, из живого действия сделалось бессознательно или полусознательно совершаемым обрядом и глубоко сроднилось с определенной стороной чисто мифологического мировоззрения.

Все славянские свадьбы вначале не богаты обрядами, и начальные свадебные обряды, за весьма немногими исключениями, указывают на господствовавшие в разное время средства приобретения невесты и укрепления владения ею. Начало славянских свадеб, в особенности свадьбы великорусской, историку древнерусского права и быта дает более, чем историку народной поэзии и мифологу.

Путем распределения свадебных обрядов по группам постараемся определить главнейшие особенности древнеславянской свадьбы, т.е. той свадьбы, которая имела место до разделения славянского племени на отдельные народы и в больших или меньших обломках сохранилась у славянских народов до сего

времени, преимущественно у малорусов. Хотя во всех славянских свадьбах много языческого, древнего, свадьба южнорусская отличается особенной цельностью и торжественностью; песни и обряды распределяются довольно равномерно по всем отделам свадьбы; соблюдено строгое различие между отдельными актами свадебной драмы; большинство обрядов совершается в доме отца невесты <...>

ПЕСНИ И ОБРЯДЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К УМЫКАНИЮ НЕВЕСТЫ

Из различных форм древнего бракосочетания в славянских свадебных песнях и обрядах более всего сказалось умыкание⁵ девиц, явившееся на смену первобытного коммунального брака. Умыкание, или, что одно и то же, похищение девушек, стоит в связи с личным браком.

У древних русских «умыкываху у воды девица». В обнародованных архивных документах Тамбовской губернии находится следующий рассказ об умыкании невесты в первой четверти нынешнего столетия. В июне 1815 г. в селе Лесной Кочетовке Темниковского уезда у крестьянина Ефима Михалева гостила замужняя дочь Екатерина. 29-го числа она пошла домой в село Сияли. С нею было пять девушек-сестер, в том числе младшая сестра Пелагея. Отошли они от Кочетовки не более полуверсты, как вдруг из лесу выбежало пять человек крестьян и между ними крестьянин В.Парфенов, давно уже безуспешно хлопотавший о женитьбе на Пелагее. Бросившись на нее, он закричал: «Тебя-то мне и надобно!» С этими словами он схватил ее за волосы и потащил в лес. Женщины подняли крик и напрасно старались освободить Пелагею. В слезах они возвратились в Кочетовку и объявили о случившемся сперва своему отцу, а потом всему сельскому миру. Старники распорядились погоней за похитителями; но их и след простыл. Только 3-го июля отец узнал, что дочь его похитители возили по разным селам для венчания с В.Парфеновым; но духовенство отказывалось венчать их, потому что Пелагея упорно выражала свое нежелание идти замуж за Парфенова. Так как Пелагея кричала и билась, то ее привязали волосами к телеге. Похитители отыскали дьякона, который насильно разжал ей рот и влил туда какую-то жидкость, от которой она впала в беспамятство, в каком положении и была обвенчана [222, с. 3].

Случаи умыкания невест, хотя и в менее насильственной форме, до сих пор встречаются в некоторых местах Тамбовской губернии и у крестьян Алтайского округа, несмотря на запрещение горного начальства [45, с. 165]. Такие свадьбы называются воровскими. В Енисейском крае родители сами желают, чтобы кто украл их дочь, считая нечестным делом выдать ее своими

руками; уже по похищении жених посылает в дом отца молодой свата [94, с. 49—50]. Иногда похищение невесты совершается с целью избежать расходов на свадебное угощение гостей. В настоящее время похищение девушек бывает обыкновенно с согласия последней. В белорусской купальской песне парень приезжает к девушке ночью и застает ее в слезах за шитьем сорочки. Он уговаривает ее не плакать и не тужить, потому что он не чужой, а ее Яночка [18, с. 31]. Похищение девушек-невест в XVIII столетии и в первой половине XIX столетия было в большом ходу среди дворян-помещиков; оно доставило немало интересных сюжетов для игривой фантазии старинных романистов и повествователей.

Г. Боплан, побывавший в Украине в первой половине XVII столетия, говорит, между прочим, следующее. В Украине всякое воскресенье и всякий праздник собираются после обеда в корчме казаки с женами и детьми. Мужчины и замужние женщины проводят время в питье, а юноши и девицы забавляются на лугу пляской под дуду... Казаки, по старинному обычаю, похищают девиц, даже дочерей помещика; похититель спешил скрыться с девушкой в ближайший лес и пребывал в нем не менее 24 часов; если его нагоняли или находили в лесу до истечения суток, то убивали. Боплан говорит о вымиравшем явлении народной жизни, так как, по его собственным словам, он в течение своего 17-летнего пребывания в Украине не видел ничего подобного [21, с. 72]. Отметим в одной малорусской песне следующий любопытный намек на господствовавшее в древности умыкание девиц у воды:

Молода дівчино, не йди рано по воду:
Стереже тебе козаченько, на конику сидючи,
На тебе пильно поглядаючи

[87, 11, с. 8].

Путешественник XVI столетия Бусбек говорит о широком распространении у сербов похищения девиц (отмица) [цит. по: 220, с. 244]. Еще в начале нынешнего столетия у сербов так силен был обычай похищать невест, что правительство вынуждено было ему противодействовать строгостью закона [237, с. 530]. В Черногории *отмица* существует до настоящего времени, несмотря на строгие запрещения Законника Черногорского 1798 г., подтвержденные Законником Даниила I в 1855 г. [148, с. 161]. Во многих селах Шумадии брак совершается уходом девушки. Родители ее сначала сердятся, но вскоре прощают. Иногда недовольная мужем беглянка уходит от него обратно в дом своих родителей. Отсюда пословица: «Бегуница пре, бегуница и после» [143, с. 137]. В некоторых сербских песнях превосходно, с сохранением глубоко жизненных черт, выразилось умыкание девиц; так, в одной песне парень высказывает девушке желание похитить ее и получает в ответ:

Не отимљы, погинут'еш:
У мен'има девет брат'е,
И толико братучеда,
Кад појашу вране коње,
А припашу бритке сабље,
Пак накриве вуче капе,
Страота је погледати...

[74, 1, с. 365]

В другой сербской песне превосходно изображено удачное похищение девушки. Молодец выхватил ее из хоровода и помчал на коне к своему двору [74, 1, с. 365].

В Болгарии за похитителем гонятся только до сельской межи. Переступив межу, он спокойно останавливается и разговаривает с родственниками невесты, останавливающимися перед межей. В болгарской хороводной песне молодец, с целью похитить свою возлюбленную, зажег ее дом с четырех сторон. Когда она выбежала тушить огонь, он схватил ее за запястье; но рука его соскользнула с запястья, и красавица убежала, смеяв его неловкость [18, 2, с. 37].

В польской свадебной песне парень подговорил девушку к уходу. Соседи сказали матери девушки о ее бегстве. Беглянку поймали. Она просила отобрать золото у ее возлюбленного, но пощадить его жизнь; родственники ее, однако, убили молодца [268, с. 121].

Похищение девушек-невест оставило по себе многочисленные следы в свадебных песнях и обрядах. Некоторая грубость и жестокость последних и заунывный напев первых главнейшим образом объясняются насильственным похищением невест.

Умычка невест сказалась в народном эпосе в форме многочисленных сказаний о состязании жениха с невестой — Добрыни с Настасьей Микулишной, Зигурда с Брунгильдой. В былинах о Хотене Блудовиче при позднейших наслоениях сохранились следы времен родового быта с воинственным захватом невесты, сопровождавшимся уничтожением ее родни [123, с. 202].

Умыкание невесты сказалось во многих современных народных свадебных песнях; так, в свадебной песне

Олонецкой губернии:

Быть саду да полоенному,
Всему роду покоренному;
Волюшке быть в неволюшке...

[47, с. 63];

Вологодской губернии:

Придут ко батюшке
С боем да со грабежем,

Да ограбят же батюшку,
 Да полонят мою матушку,
 Повезут меня молоду
 На чужую на сторонушку
 [154, с. 482; 187,
 2, с. 254];

Тверской губернии:

Не бывать бы ветрам, да повеяли,
 Не бывать бы боярам, да понаехали,
 Травушку, муравушку притолочили

 Красную Анну в полон взяли
 [170, 4, с. 177; 151, с. 15];

Белоруссии:

Ой цемно, цемно на дворе!
 Бояре ворота облегли...
 Хочуть цесцев двор звоеваци,
 Да его дочухну забраци
 [17, с. 164];

Малороссии (Харьковской губернии):

Ой чи не чуєшь ты, Меласю,
 Шчо з синего моря туча йде,
 А в оболоні хвиля йде, (?)
 А в кватирочки стрилочки,
 Та до твоєї русої кісочки.
 Я ж тії тучі не боюсь,
 Єв мене від тучі батенько,
 Він з тиею тучею поговоре,
 Він мене обороне
 [57, с. 115];

Сербии:

Ето свати дворе обиграше
 Више главе копје ударише.

Златни топи у град ударише,
 А девојци статови дод'оше
 [74, 1, с. 22].

В сербской песне сваты грозят взять девушку силой: «А ми т'ємо и силом» [74, 1, с. 2].

В малорусских и белорусских песнях приезд жениха с поездом в дом отца невесты сравнивается с нашествием литовцев и татар [118, с. 215, 222; 3, с. 39].

Свадебные обряды, указывающие на похищение де- в у ш к и, могут быть изложены по следующим отделам:

I. *Обыкновение сватов жениха являться в дом отца невесты в виде путешественников.* В Минской и Гродненской губерниях сваты не входят прямо в дом невесты, а являюся в виде странников под окно и просят на ночь [92, с. 16].

II. *Обыкновение сватов жениха отправляться в дом отца невесты поздно вечером или в полночь, обыкновение, встречающееся в губерниях Воынской [126, с. 303], Олонецкой [76, с. 610], в Угорской Руси [40, 4, с. 399], у куявлян⁶ [239, 3, с. 250], познанских поляков [239, 2, с. 166] и у южномакедонских болгар пуликавцев [28, с. 26].*

III. *Обыкновение сватов заводить речь о том, как князь увидел на охоте лисичку (или куничку) и начал ее преследовать⁷; лисичка бежала, князь заметил двор, в котором она скрылась, и т.д., обыкновение, широко распространенное в Малороссии [251, I, с. 175].*

IV. *Устройство перед воротами дома невесты искусственных преград⁸, препятствующих свободному въезду во двор жениху и его поезду. Теперь это веселый и забавный обряд, некогда — действительная мера предосторожности и защиты от набега жениха-хищника. В свадебной песне Тульской губернии невеста просит своих братьев:*

Замечите дубьем поле,
Застружите стругом реку,
Защитите шитом ворота,
Не пускайте войны на двор,
Не отдавайте меня в полон
[33, с. 112].

В Тверской губернии ребяташки у ворот двора невесты кладут бревно; дружка жениха выкупает дорогу пряниками [172, с. 61].

V. *Обыкновение производить во время сватовства и свадьбы выстрелы⁹ широко распространено во всех славянских землях. В Галиции брат невесты после торга стреляет из деревянного лука в середину бояр, став на скамью [40, 3, с. 276]. В Пермской губернии отец невесты стреляет из ружья по поезду жениха холостым зарядом [158, с. 96]. В поморских селах Архангельской губернии свадебный поезд встречают выстрелами из окон домов [62, с. 96]. У чехов поезжане жениха стреляют при отправлении последнего в дом отца невесты [270, с. 93]. Обыкновение стрелять в этом случае из ружей распространено также у сербов лужицких [234, 2, с. 232]. При отправлении молодых в церковь стреляют в Вологодской губернии [31, с. 16], у познанских поляков [239, 2, с. 166, 202] и у македонских мыяков¹⁰ [28, с. 2]. У поляков свахи при этом кричат: «о наша!», а у болгар поют песню:*

Стрели юнак стрела белоперка,
Та престрели гиздава девојка
[19, 2, с. 14].

В Болгарии [203, с. 25; 64, с. 174] стреляют в знак целомудрия молодой. У сербов выстрелы, по современному значению, как знак радостной вести бывают после благополучно оконченного сватовства и после венчания [120, с. 131; 237, с. 531].

Встречающиеся в большие народные праздники выстрелы мифического свойства, например обыкновение малорусов стрелять 6 января несколько раз в воздух с тем, чтобы «очищение от гріхів в миру извіщать» [204], слишком случайны и редки, чтобы подвергать сомнению чисто бытовое происхождение свадебных выстрелов, являющихся в настоящее время обломком древнего умыкания невесты.

VI. *Употребление на свадьбах хоругви, или знамени*, стоит в непосредственной связи с совершавшимся некогда воинственным захватом деушки-невесты. Первоначально хоругвь была военным значком наездников жениха. Впоследствии, когда значение хоругви как военного знамени стало теряться и забываться среди мирной земледельческой обстановки славянских народов, свадебную хоругвь сблизили с церковной хоругвью. Поводом к такому сближению могло послужить распространившееся в некоторых местах славянского мира, например в Малороссии, обыкновение провожать молодых после венчания в дом свадебного веселия со всей церковной торжественностью: впереди шел священник с крестом в руках, за ним несли церковные хоругви, за которыми уже следовали молодые с венцами на головах. Сближение свадебной хоругви с церковной было случайное и не повело к каким-либо заметным обрядовым действиям или поверьям. Что в основании свадебной хоругви лежит не церковная хоругвь, а военное знамя, существуют многочисленные доказательства в славянских свадебных песнях и обрядах. Хоругвь встречается у сербов, малорусов, болгар, лужичан, чехов: одним словом, это — общее достояние славянских свадеб. С особенной ясностью и полнотой значение хоругви сказалось в сербских и малороссийских свадебных обрядах; здесь она играет видную роль; без нее не обходятся чешские, болгарские и серболужицкие свадьбы; почти совсем она вышла из употребления на польской свадьбе и на свадьбе великорусской.

В сербской песне невеста просит чайку полететь к милому на двор и посмотреть:

Трепте ли му бандијере
Све бијеле к црвене...
[74, 1, с. 8].

У рисанских сербов¹¹ знаменосец поет песни, а сопровождающие его парни стреляют [75, с. 47]. С особенной ясностью

значение хоругви сказалося в следующем воинственном обряде: в некоторых местах Черногории из свадебного поезда жениха, не доходя на сто шагов до дома невесты, выходит знаменосец, держа в одной руке знамя, а в другой заряженный пистолет, и начинает танец, подскакивая вверх. Ему навстречу выходит знаменосец со стороны невесты, и они танцуют визави, сильно прикрикивая и стреляя из своих пистолетов. Потанцевав вдоволь, они целуются и этим дают знак сватам входить в дом невесты [148, с. 169]. В некоторых местах Славонии удержался древний обычай носить на свадьбе знамя [236, с. 57].

У малорусов свадебное знамя носит название корогва (в Галиции и Волынской губернии), курагов (в Угорской Руси)¹², застава (у лаборских русских)¹³. *Весильная* корогва — красный платок, привязанный к высокому шесту. Парень, который носит корогву, называется хорунжий. Корогву в Галиции по Збручу и у лаборских русских несут в день венчания перед женихом, когда он идет к невесте, а затем ставят ее в передний угол, или кут, за столом [35, с. 27; 40, 4, с. 427; 204, 4, с. 262].

В малорусских песнях:

Дагжеж улици тісни,
 Бо по сім уличкам
 Іхали бояри пишни
 Та везли вони хоругву
 [187, 2, с. 522].

Не лети, ветре, в горах,
 Подувай по долинах,
 Поки (подноси) ни кураговцю,
 И д светлому солнцу.
 [49, с. 701; 40, 4, с. 407].

В некоторых случаях замечается освящающее и осчастливливающее значение свадебной хоругви, быть может, возникшее под влиянием воззрений на церковную хоругвь. В свадебной песне лаборских русских вышивание хоругви сближается с наделением молодых счастьем; самый процесс вышиванья или приготовления хоругви вызывает в присутствующих шумную радость [40, 4, с. 423].

В Угорской Руси молодых кладут спать на «поде» (чердаке), причем староста кладет здесь хоругвь и благословляет постель [187, 2, с. 534].

В некоторых случаях хоругвь является уже с сильно измененным значением символа девичьей непорочности. В Малоросси на другой день после свадьбы, утром, старший боярин берет красную запаску (передник), привязывает ее к высокому шесту и ставит его у ворот в ознаменование целомудрия молодой [6, 2, с. 249]. В Полтавской губернии, в случае [если] молодая оказа-

лась порочной, на шесте вывешивают черный или синий платок [40, 4, с. 408].

У мыяков над крышами домов, в которых должна быть свадьба, вывешивают красное знамя, шитое золотом, с позолоченным яблоком на вершине; по дороге в дом невесты сваты несут развевающеся знамя [28, с. 8, 10].

У сербов лужицких свадебное знамя является в древнем своем значении. Парни той деревни, где живет невеста, встречают поезд жениха с шестом, украшенным лентами, и говорят, что имеют приказание не пускать чужих людей в деревню. Жених покупает право въезда [234, II, с. 231].

У чехов на свадьбах дружка впереди поезда носит знамя [270, с. 92].

У поляков во время свадебного поезда в церковь дружки держат по одному флагу в руке [129, 2, с. 72].

В старинное время у уральских казаков во время свадебного поезда в церковь один из верховых держал на длинном шесте вместо знамени полосатую юбку (плахту) и после свадьбы выставлял ее у ворот в ознаменование целомудрия невесты [187, 2, с. 618]. Трудно положительно сказать, заимствован ли этот обычай уральцами от малорусов или он является остатком, быть может, бывшего некогда и у великорусов обычая употреблять на свадьбах знамя. В настоящее время, сколько нам известно, в Великой России не встречается свадебного знамени; нет о нем замечаний или упоминаний ни в старинных письменных свидетельствах, ни в современных великорусских песнях.

Хоругвь как военное знамя встречается у народов, чуждых славянству. У кабардинских горцев один из поезжан, ездивших за невестой, держит в руках длинную хворостину, на верхушке которой развевается гарусный шарф и малинового цвета шерстяная перчатка. Это импровизированное знамя служило знаком соединения молодых людей для защиты вверенной им девушки. Если кто из посторонних похищал шарф и уходил, то поезжане считались опозоренными [42, с. 4—8].

VII. *Многочисленность участвующих в поезде жениха.* У черногорцев часто целое село составляет дружину жениха; с песнями, плясками и ружейными выстрелами идет толпа мужчин к дому невесты [113, с. 22]. В буковинской свадебной песне «сват... багато війска має, лиш сім-сот піхоти, вісім сот кінноти» [96, с. 503].

В галицких свадебных песнях у бояр жениха сто коней верховых и двадцать возовых [40, 2, с. 233].

VIII. *Обыкновение поезжан провожать молодого непременно на лошадях верхом*¹⁴. В Западной России самые бедные селяне считают священным долгом отправиться к венцу на лошадях, а не пешком [92, с. 51]. Обыкновение это очень строго соблюдается в Великой и Малой России, в Славонии [236, с. 51], у чехов [270, с. 92] и у поляков [267, с. 35].

IX. Свадебная джигитовка, или верховая скачка во время движения поезда жениха в дом невесты, встречается в Великой и Малой России [167, с. 15], у болгар [64, с. 171] и у многих чуждых славянам народов, у крымских татар [129, III, с. 297], ингушей [43, с. 20] и некоторых других.

X. Запирание ворот¹⁵ во дворе невесты перед сватами или перед женихом и его поездом. В Полтавской губернии сватов, пришедших, по обыкновению, поздно вечером, долго не впускают в дом невесты, якобы опасаясь встретить в них грабителей [204, IV, с. 59]. Обыкновение запирать ворота перед поездом жениха встречается в губерниях Костромской, Орловской, Пензенской [187, 2, с. 176, 195, 284], Вологодской, Курской, Тверской [31, с. 5; 117, с. 32; 172, с. 60], Тульской, Рязанской, Псковской [209, с. 416, 476, 536], Архангельской [61, 1, с. 77], в Малороссии [204, с. 330; 251, I, с. 214; 265, 2, с. 136], у лаборских русских [40, 4, с. 427], у сербов [143, с. 197], словенцев [236, с. 54], чехов и словаков [229, 5, с. 295; 260, 2, с. 427; 244, с. 39]. У чехов поезжане жениха грозят повалить дом невесты, если их не впустят — *jak nás ne pustite, svalíme ohnístě* [270, с. 94]. У болгар в то время, когда жених стоит пред запертыми воротами, помещающиеся внутри двора девушки, подруги невесты поют:

Стой, дерево, не бй врати,
Още мома невтасала и пр.
[203, с. 24].

У лужицких сербов [234, 2, с. 232], у кашубов [38, с. 60], в Тироле [269, с. 15], во Франции в горах Юры [251, I, с. 224, примеч.] молодых не пускают несколько времени в дом новобрачного после венчания. Обычай не впускать молодых после венчания есть уже искажение древнего обыкновения не впускать жениха в дом невесты.

В одной песне говорится о светлом князе, ищущем свою светлую княгиню. Чтобы добыть ее, он сечет и рубит своим мечом ворота. Проф. О. Миллер считает эту черту «решительно выдающейся за пределы обычного народного быта» и, указывая на воинственное добывание невест в сказках, объясняемое обыкновенно мифически, предлагает в светлом князе видеть бога-громовника, рассекающего облака и выводящего из-за них деву-солнце [123, с. 50].

В виду того что было сказано о вынужденном стоянии жениха перед воротами дома невесты, о его угрозах взять девушку силой, свалить дом можно с достоверностью сказать, что рубание в песне ворот в доме невесты есть черта вполне бытовая и вместе со многими случаями похищения невест в сказках может быть объяснена порядками, господствовавшими в древнерусском общественном и семейном быту.

XI. *Высылка вместо невесты копыя.* В свадебных песнях южносибирских поселян жених просит у ворот дома невесты выслать ему суженое-ряженое; ему высылают сначала копые, потом ларец и только после его уверений, что не эти предметы его суженое, ему высылают невесту [44, с. 32].

XII. *Стук в двери.* У марваков¹⁶ молодой входит в комнату новобрачной, ударив ногой в дверь [28, с. 32]. В данном случае обряд более символизирует власть мужа над женой, чем похищение последней. В прежнее время он мог употребляться в начале свадьбы и означать умыкание. В родстве с обрядом марваков стоит обычай, встречающийся в Корее, на островах Фиджи и у индейцев Южной Америки: жених в сопровождении друзей подбегает к дому невесты и стучит в двери: выходят родители девушки-невесты, выдают ее приехавшему и провожают ее на известном расстоянии [103, с. 66].

XIII. *Пускание стрелы в окно*¹⁷ *дома невесты* в настоящее время встречается только в песнях. В белорусской песне: «Приехали сваты на двory, пусцили стралу у акно» [82, с. 253].

В малорусской песне:

Пустимо стрілу перлову,
Вибьемо стіну камьяну,
Візьмемо Марусеньку молоду
[118, с. 183].

XIV. *Борьба перед воротами дома невесты.* В Малороссии жених с поездом находит за закрытыми воротами или у обоих их концов много молодых парней, вооруженных палками: они не впускают жениха и его родственников в дом невесты. Поезд жениха сначала просит, потом вступает в примерную драку, оканчивающуюся переговорами и согласием защитников двора невесты пропустить поезд [204, 4, с. 330]. В Галиции толпа ребятишек в доме невесты не пускает поезд жениха за стол. Дружко грозит им чеканом, потом бросает грош, и они уступают место [40, 3, с. 378]. У белорусов старший дружко силой отбрасывает подруг невесты в сторону [135, с. 144].

XV. *Пугание лошади жениха.* В северной Белоруссии жених и его дружко у ворот дома невесты перескакивают на конях через зажженную солому; в лошадей при этом родственники невесты бросают пучки горящей соломы, препятствуя таким образом всадникам въехать в развороненные ворота.

XVI. *Обыкновение прятать невесту.* В Чердыни Пермской губернии невеста во время рукобитья прячется в избе на полатах. В былые годы она забиралась в порожний из-под муки куль и там зашивалась [151, с. 11]. В Пензенской губернии подруги прячут ее в угол и завешивают платком. Жених вырывает платок из рук невесты и целует ее насильно [187, 2, с. 283]. В Буковине при отправлении молодой в дом новобрачного дружки приносят доски и жерди, которыми стараются укрыть молодую

от молодого, нападающего на нее с палкой в руке [96, 2, с. 498]. У чехов при приближении жениха и его поезжан подруги невесты поют:

Andulko schowej se,
perřitel bliži se
[229, 5, с. 296].

Невеста при приближении сватов прячется у галицких русских [40, 3, с. 376] и у куявлян [239, 3, с. 250]. В Великой и Малой России и у поляков [239, 6, с. 10] она во время стовора уходит куда-нибудь.

XVII. *Просьба родных невесты о пощаде.* У сербов лужицких жених с поездом, подъезжая к деревне, в которой живет невеста, посылает к сельскому старосте кого-нибудь из поезжан и просит позволения на въезд в деревню чужих людей. Староста дает разрешение, но при этом просит, чтобы жених и его поезжаие пощадили стариков и детей [234, 2, с. 231].

XVIII. *Высылка жениху подарков*¹⁸. Малороссийские колядки об осаде города [5, с. 14], принимаемые за отголоски древних песен о походе Святослава Игоревича на греков, с большой вероятностью могут быть отнесены к числу старинных свадебных песен, рано отделившихся от свадебного ритуала и в некоторых вариантах принявших в себя черты русской государственной истории, впрочем, черты очень бледные, ограничивающиеся одними собственными именами исторических городов. «Гречни молодец» колядок — наездник-жених: он «Из вечера коня осідлав», что вполне согласно с древним обычаем умыкать девушек ночью; он охотно берет подарки конем и золотом, но не довольствуется ими: ему нужна девушка-невеста: когда же вывели последнюю,

Він панну узяв, тай подзінкував,
Подзінкував, й шапочку зняв,
Шапочку зняв, ще й поклонився,
І поклонився, і покорився.

В малорусских колядках об осаде города мы имеем дело с древними свадебными песнями; доказательством служит сохранившаяся в Южной Сибири свадебная песня, в которой молодому сначала высыпают копье, потом ларец и, когда он не удовольствовался этими предметами, высыпают невесту [44, с. 32]. Копье, золото, ларец — все это подарки, рассчитанные на смягчение жениха-наездника.

XIX. *Жених и его поезжане в день свадьбы входят в дом невесты и садятся за стол, не снимая шапки и не здороваясь*¹⁹, в Западной России [92, с. 23; 208, с. 314; 214, № 24; 135, с. 137], в Малороссии [66, с. 303] и в некоторых местах Великой России (Саратовская губерния) [187, 2, с. 342]. Новосель-

ский-Марцинковский видит в этом обычае символическое выражение эмансипации сына из-под родительской власти, причем новобрачный выступает основателем и главой отдельного рода [251, I, с. 205]. Неосновательность этого мнения видна из того, что народ обычаю придает грубый и надменный оттенок и обращает его прямо против родителей невесты, а не родителей жениха, как следовало бы ожидать в силу мнения Новосельского. В данном случае мы имеем дело с побледневшим и выцветшим от времени остатком обычая насильственно завладеть девушкой-невестой.

XX. *Вооружение брата невесты или лица, его заменяющего, саблей.* В Галиции по Збручу, когда в день свадьбы жених подходит к невесте, ее брат размахивает деревянной саблей, причем девушки поют: «січи, рубай, сестры не дай» [35, с. 32]. В Малороссии еще в 70-х годах прошлого столетия за свадебным столом сажали *светилку* (одну из подруг невесты), которая держала казацкую саблю, увитую калиновыми ветвями с ягодами [71, с. 5]. Обычай этот встречается в Малороссии до сих пор. Обыкновенно в настоящее время рядом или за спиной невесты помещается мальчик с палкой и не пускает жениха.

XXI. *Вооружение дружки плетью и его обыкновение хлестать в доме невесты лавки и стены* встречается у великорусов [31, с. 50, примеч.: 23, с. 22], белорусов [135, с. 144] и кувялян [239, 3, с. 262].

В настоящее время плетью дружка выгоняет гостей невесты из-за стола, за который садятся гости жениха. В большинстве случаев удар плеткой указывает на первенствующее значение на свадьбе жениха и его родных.

XXII. *Враждебные отношения между гостями жениха и невесты.* В великорусской и малорусской свадьбах гости жениха и невесты составляют два хора, которые в песнях поражают друг друга остротами и насмешками.

В Смоленской губернии:

Говорили, что сваты богаты,
Чорта ж в них!
По сметьлицу ходили,
Пабросочки сбирали,
Тем девушек дарили
Чорта ж в них!

Сватья со стороны жениха на это приветствие отвечает:

Потянулись девочки
Из-за столъя,
Словно сучечки
Из подполья!
[187, 2, с. 453;
265, 2, с. 138].

В Архангельской губернии:

Как в лесе тетеры
 Все чухари;
 У (NN) поезжане
 Все дураки,
 Они в избу идут
 Столбу кланяются.
 Не здороваются.
 Столбу бьют челом,
 Будто тестю поклон;
 Бьют ступе челом,
 Будто теще поклон;
 Песту бьют челом,
 Будто шурина поклон;
 Бьют лопате челом,
 Будто свайке поклон;
 В большой угол глядят,
 Бочки пива хотят;
 Они на грядку глядят,
 Словно острежка* хотят
 [62, № 14, с. 90—91].

В малорусских песнях жених называется «ворогом» [118, с. 207]. В подгородном селе г. Харькова Григоровке мать невесты, одаривая родственников жениха, громко заявляет, что подарки идут «грабителям-раклам» (*ракло* — местное название вора и бродяги). В Западной России подруги невесты окружают дружка и обвязывают его полотенцами; в песне они высказывают, что поймали его пьяным в то время, когда он удалился от дружины жениха, расположившейся в поле [92, с. 57]. В особенности много упреков и брани приходится на долю свата или свахи и женихова дружка на свадьбах великорусских. К проклятиям голосащей невесты они относятся, однако, с полным равнодушием, зная всю их обрядовую искусственность; не смущает их и искренняя грусть невесты, по причине твердой уверенности в безусловном превосходстве родительского разума над девичьей «дуростью».

У кашубов двое из приглашенных на свадьбу молодых людей запрягают четверку вороных коней в очень большую телегу и отправляются в дом невесты за приданым. Приехав сюда вечером, они отпрягают лошадей и ставят их в конюшню. Из пирующих в доме невесты гостей то тот, то другой выходит потихоньку и старается утащить кто колесо, кто валец или т.п. Возницы, заметив вора, наделяют его побоями [38, с. 8]. Подобное обыкновение в более грубой форме встречается у многих диких и варварских народов. У кондов²⁰ Ориссы (Центральная Индия)

* Острежок — очищенное березовое полено. — *Примеч. авт.*

родственницы и приятельницы невесты бросают в жениха камнями и палками [103, с. 65]. У осетин аульные мальчики похищают у дружков жениха во время их пребывания в доме невесты шапки, подруги или растаскивают приготовленные для угощения приехавших съедобные предметы [206, с. 21]. У калмыков подруги защищают невесту, причем наносят побои жениху и его родным [131, с. 194]²¹.

XXIII. *Обыкновение совершать венчание поздно вечером.* Духовенство в России тщательно оберегало чистоту чина венчания, и народные обряды к нему не пристали, за немногими исключениями. Так, умыкание девиц в ночное время, по-видимому, не осталось без влияния на время совершения венчания. В настоящее время в простом народе венчание бывает в утреннее и вечернее время; в древности предпочитали время вечернее. В былинах Михаил Потык венчается с Авдотьей Лиховидьевной, отслушав вечерню, когда закатилось солнце красное [80, с. 54—56].

XXIV. *Обыкновение отправлять молодую в дом новобрачного поздно вечером* весьма распространено в славянском мире.

В буковинской свадебной песне:

Не біймосе ночи
 Біг нам на помочи!
 Коні нам під ногами
 Біймо их острогами,
 Острогами залізними,
 Нагайками ремінними
 [96, с. 499].

В сербской свадебной песне:

Сунце нам је на заходу, брзо т'е нам зат'!
 А невеста на одходу, брзо т'е нам пот'!
 [74, 1, с. 35].

У древних греков молодую вели в дом ее мужа вечером [257, 2, с. 494]. У римлян *dotum deductio* совершалось с восходом вечерней звезды [256, с. 329].

XXV. *Внесение молодой на руках в дом новобрачного*, иногда при обрядовом сопровождении с ее стороны, наблюдается в Восточной и Западной России [187, 2, с. 360; 3, с. 50] и в Бачке²² [254, с. 179]. Муж или кто-нибудь из его родных приподнимает молодую с повозки и переносит ее через порог дома. Обычай передавать или переносить молодую через порог дома новобрачного был у римлян [200, с. 227], во Франции в XVII столетии и в настоящее время распространен у индейцев Канады, китайцев, абиссинцев [103, с. 68, 69] и некоторых других народов.

XXVI. *Снимание покрывала молодой кнутовищем*, по приведении ее в дом новобрачного, встречается во многих местах Великой и Малой России [23, № 62; 47, № 21]. В Олонецкой гу-

бернии присутствующие кричат при этом: «хороша! хороша!» [101]. Подобное обыкновение встречается у грузин [129, IV, с. 395] и у кабардинских горцев [42, с. 17].

XXVII. *Освещение молодой* в некоторых случаях указывает на куплю невесты; например, в Вологодской губернии жених, взяв свечу, три раза поворачивает кругом невесту, освещая ее огнем, затем отдает невесте свечку, которую она относит, и, возвратившись, становится рядом с женихом [67]. В большинстве случаев обрядовое освещение молодой указывает на совершившееся в прежнее время похищение невесты. В Угорской Руси, когда молодая является в дом мужа, поют:

Свети, мамко, свети,
Штось ме ти привели,
Ци вивцю, ци ягничку,
Ци красну молодичку?
[49, с. 702].

XXVIII. *Символическое бегство молодой*. Во Владимирской губернии после свадьбы разыгрывается комедия бегства молодой к родным. Кто-либо из гостей, всегда мужчина, который побойче и полегче на иогу, нарядившись в женское платье, в подражание молодой, бежит к «своим». За ним гонятся кто с чем попало и как попало, даже с плетушками в руках, ловят, привязывают к лошади и притворно наносят побои, а мнимая молодая только говорит, что больше не будет бегать [100, с. 86; 99]. В некоторых местах Германии во время свадьбы невеста убегает от жениха; он ее нагоняет и схватывает: в противном случае над ним смеются [242, с. 358].

XXIX. *Символическое освобождение молодой от новобрачного*. В Малороссии, когда молодую приведут в дом мужа, брат ее или какой-нибудь другой ее родственник садится на женихову лошадь и скачет по улице во всю прыть. Бояре на своих лошадях пускаются за ним в погоню [187, 2, с. 174].

XXX. *Притворное рвание косы молодой*. С похищенной девушкой не церемонились; с нее срывали девические украшения, ее спешили изнасиловать. Акт изнасилования выражался, между прочим, отрезыванием косы, действием, имеющим за собой чуть ли не такую же древность, как и жертвоприношение волос. В старинной малорусской песне о двух сестрах-пленницах отрезанная коса знаменует потерю девственности [5, с. 85]. Притворное рвание косы молодой, как символ насильственного захвата, встречается во многих местах Великой России, например в Костромской губернии [187, 2, с. 174].

XXXI. *Вооруженное оберегание молодых в первую брачную ночь*. В княжеских и царских свадьбах XVI—XVII столетий соблюдалось обыкновение назначать боярина на иочь ездить вокруг опочивальни молодых с обнаженным мечом [160, 3, дополн. с. 51, 127; 137, с. 61; 90, с. 9]. В настоящее время обычай

этот бытует во многих местах Великой России, например в Костромской и Олонецкой губерниях [187, 2, с. 183, 228]. Тожественное обыкновение существовало в древней Греции, где стражем был товарищ молодого [257, 2. с. 495; 183, с. 449].

ПЕСНИ И ОБРЯДЫ, ОТНОСЯЩИЕСЯ К КУПЛЕ НЕВЕСТЫ

Купля невесты²³, сравнительно с умыканием, является более высокой и облагороженной формой древнего бракосочетания. Существовая первоначально в чистом виде, купля невест, с развитием народного сознания и подъемом значения личности, переходит в простое символическое действие, указывающее на бытовавшую некогда форму семейной жизни. Купля невест, действительная или символическая, на земном шаре имеет почти такое же широкое распространение, как умыкание. У некоторых народов в самом названии брака кроется значение простой торговой сделки; так, по-аварски бракосочетание называется «магари тлэ», что означает «заключение брачного торга» [107, с. 25].

Геродот упоминает о древнем обычае снетов, пришедших из Иллирии, ежегодно собирать всех девиц, достигших совершеннолетия, в одно место, где их покупали мужчины за условную цену. В Чехии в начале прошлого столетия встречался обычай ходить за невестой на дороги и базары. В Красном Броде девичьи базары были два раза в год. Сюда приходили девицы и вдовы со своими родными, а молодые люди со своими. Девушки были с непокрытыми головами, украшенными барвинковыми венками. Мужчина подходил к женщине, которая ему нравилась, подавал ей руку и коротко говорил: «Ked' ti treba chlora, pod' do rora». Девушка выражала свое согласие тем, что подавала молодому человеку руку. Затем он уговаривался с ее родными о плате, и в заключение следовало свадебное пиршество [270, с. 101]. О купле невесты есть указание в чешской народной поэзии [229, с. 322].

В моравской свадебной песне:

Iedu kupci od Hulina,
Pytajú sa po čem vina?
.....
Pod' kupečku, pod' holečku,
Prodame ti jalüvečku,
Z jalüvečku bude krava,
Z tej nevesty mladá žena
[260, с. 445].

На польской свадьбе разыгрывается целая сцена продажи молодой мужу под видом коровы [129, I, с. 72]. В одной песне невеста говорит:

A ja sobie pojdę za piec,
Niby będę plakać;
A wy na to nie zważajcie
Tylko targu dobijajcie,
A będziemy skakać
[265, с. 55].

В болгарской свадебной песне невеста просит брата скрыть ее в «сиво стадо не броено» или «в желто жито немерено»; но брат отвечает:

Ой тя сестро, милна сестро!
Как шта, сестро, да тя скриа?
От сегá си продадена,
Продадена, заложена,
Предь кумове, предь сватове,
На юнак продадена
[18, 2, с. 21—22].

У марваков отец невесты получает от жениха определенное количество вина, капусты, риса, мяса, сальных свечей и проч. [28, с. 37]. В болгарской хороводной песне девушка говорит молодцу: «женился бы ты тогда, когда девушки были дашевы; ныне они вздорожали; за них дают червонцы, за малую — сотню червонцев, а за большую и тысячу, так как девицы — это цветок незабудка в Светлый праздник, сирень на день св. Георгия, василек в Спасов день, — не то, что парни, которыми помыкают, как пустою вещью» [18, 2, с. 37].

В г. Нерехте Костромской губернии не только бедные, но и богатые крестьяне продают дочерей и считают даже для себя оскорбительным отдать дочь безденежно [182, 2, с. 170]. В Угорской Руси староста молодого дает матери невесты деньги за «годувлю» последней [40, 4, с. 106]. В белорусской песне «бояре ворота облегли, посыпали золото по земли» [17, с. 164].

В песне саратовских крестьян:

Темно, темно на дворе,
Темнее того в тереме:
Бояре ворота облегли,
Торгуют, торгуют Дуняшу
[187, 2, с. 344].

В олонецкой песне невеста жалуется, что прибежал сват скорым шагом к «крылечкику переному», вызвал ее родителей в «сени решетчатые» и начал им предлагать за дочь много серебра и жемчуга, города с пригородками, села с приселками, отцу сулил пуховую шляпу и одинцовый тулуп, матери кунью шубу, — родители не согласились; когда сват пообещал им бадью меду, 40 ведер пива и 60 ведер водки — родители не выдержали и

променяли дорогую девичью волюшку дочери на вековечную злодейную неволюшку [79, с. 120].

По свидетельству свадебных обрядов и песен, невесту продавал весь род, впоследствии — одни ее ближайшие родители. И покупателем является не столько сам жених, сколько его род и родители. Жених и невеста вполне подчиняются соображениям родителей, в древнее время — всего рода.

Участие всего рода в продаже невесты сказалось в созыве на стовор близких и дальних родственников [62, № 13, с. 12], в торжественном оповещении жителей того села или города, где живет невеста [1, с. 67], в приглашении на свадьбу всей деревни [270, с. 93], в поклонах невесты всем встречным [162, с. 171], в потчевании вином всех, проходящих мимо дома невесты [28, с. 35; 234, 2, с. 233], в приготовлении свадебного обеда или одного короваля на приношения всех гостей [187, 2, с. 327; 153, с. 144; 118, с. 161; 208, с. 202, 341], в загораживании дороги поезду невесты у белорусов, чехов, немцев, крымских татар [270, с. 95; 232, с. 29; 129, 3, с. 297] и в куничном²⁴.

Замечательно, что свадебному движению невестинного поезда препятствуют парни именно той деревни, где жила невеста. Жених покупает у них право проезда. В Германии молодежь преграждает дорогу шнурком. Современное народное объяснение такое:

Wir thun es der Braut zu Ehren,
Woll'n einmal sehen,
Ob sie uns ein Biergeld bescheren*
[241, с. 356]²⁵.

Первоначально куничное было со стороны невесты — плата натурой первому в роде, выразителю прав всего рода, соединявшему в своем лице власть религиозную, как жрец, и власть административную, как старшина. Новобрачная обязана была проводить с ним первую ночь. Это пресловутое *jus primae noctis*, которым пользовались феодалы средневековой Европы. Некогда право первой ночи существовало и в России. Великая княгиня Ольга освободила новобрачную от обязанности проводить первую ночь с князем или с тем, на чьей земле она жила. Ольга установила налог за девственную непорочность новобрачной по черной куни, который жених платил в пользу князя. Впоследствии этот сбор обращен в денежный и до конца XVIII столетия назывался *куничным*. Помещики брали со свадеб деньгами.

Род часть своей власти над взрослыми мужчинами и женщинами передал ближайшим родным брачащихся, отцу, матери и брату. Отец получил неограниченное общепризнанное господ-

* Мы делаем это в честь невесты, /Мы хотим увидеть/, Даст ли она нам деньги на пиво.

ство над сыном и в особенности над дочерью. В домонгольский период русской истории браки князей устраивались родителями, кроме особенных случаев: например, когда родителей не было в живых. В летописях обычны выражения: «поя за сына», «ожени сына», «проси дщери (такого-то) за сына своего», «отца дщерь свою за». По свидетельству Рейтенфельса, в царствование Алексея Михайловича брачные договоры были заключаемы родителями жениха и невесты без ведома последних [157, с. 52]. Корб в своем описании Москвы 1698 г. говорит, что считали неприличным, если жених до свадьбы видел свою невесту [140, IV, с. 93]. В Елабужском уезде Вятской губернии родители молодого человека считают грехом предоставить выбор невесты на его волю и усмотрение [93]. Западнорусский селянин самостоятельно женится только тогда, когда нет в живых его родителей [92, с. 11]. В Герцеговине лишь недавно вышел из употребления обычай уговариваться о женитьбе детей еще до рождения последних [75, с. 13]. В настоящее время в Малой России за девушкой признают право выбора мужа. Западная Россия стоит на пути к такому признанию; пока довольствуются только формальным спросом невесты об ее согласии. В Великой России родительский произвол господствует еще неограниченно, и невеста продолжает призывать Бога судьей над ее отцом и матерью, приневолившими ее выйти замуж [44, с. 9].

Обыкновеннее женить парней слишком молодыми объясняется черногорский обычай деверства, состоящий в том, что брат или другой близкий родственник жениха три дня и три ночи находится безотлучно при молодой и даже спит с ней [112, с. 22]. В Южной Индии у редди женят ребенка (5—6 лет): вышедшая замуж живет с дядей или двоюродным братом по матери; детей усыновляет ребенок-муж [103, с. 49].

Малороссийские старосты, избираемые обыкновенно из почетных людей села, в древнее время могли быть послами от всего рода. Древлянские старосты, пришедшие к великой княгине киевской Ольге, были многочисленны. Обыкновение избирать именно двух сватов возникло с выступлением на первый план при совершении бракосочетания родителей жениха, отца и матери. Старосты сделались представителями последних.

Девушку, после того как участие всего рода в продаже ее вышло из употребления, продавали: а) отец ее, на что есть указания в великорусских песнях Архангельской и Костромской губерний [62, с. 25; 187, 2, с. 168]; б) мать или женщина, ее заменяющая, что сказалось в белорусских песнях [161, с. 239] и в следующем обряде познанских поляков. Родственница невесты приказывает последней положить ногу на стол. Жених кладет одну мелкую монету на ее сапог, другую — на колено, третью — на плечо и четвертую — на голову. Тогда женщина-продавщица начинает радоваться, бить в ладоши, танцевать и передает невесту жениху [239, 2, с. 178]. И в) брат или лицо,

его заменяющее, большей частью мальчик, что сказалось в великорусских, малорусских и сербских свадебных песнях и обрядах [118, с.195; 187, 2, с. 518; 126, с. 305; 254, с. 155].

Свадебные обряды, относящиеся к купле невесты, приблизительно можно сгруппировать в следующие отделы:

I. *Сватовская формула «у вас товар, у нас купец»*, распространенная в Великой и Малой России [187, 2, с. 143, 192, 231, 263, 289; 142, с. 445; 92, с. 10]. У сербов лужицких сват начинает свою речь вопросами: не продается ли в доме отца невесты поросенок, бычок, льняное семя, просо и т.п. и потом переходит к девушке [234, 2, с. 228].

II. *Пропой невесты*, соблюдаемый в разных местах Великой России [129, I, с. 13; 31, с. 25] и у малорусов Буковины [96, с. 475]. В свадебной песне Руси Угорской:

Пропили' сьте молодию
За паленки бербеницю!
[40, 4, с. 441].

В Ярославской губернии пропой невесты совершается в ближайшем торговом селе [142, с. 452]. В Калужской губернии на пропое невесты присутствуют молодые люди той улицы, где она живет.

III. *Продажа косы* — весьма распространенный обряд в Великой, Малой и Белой России. Купивший косу подходит к невесте, берет ее за косу и кладет на стол деньги [187, 2, с. 132]. В песнях очень часто коса служит символом невесты.

IV. *Прикосновение к челу невесты серебряной монетой*. У марваков жених три раза ударяет невесту по челу серебряной монетой [28, с. 33].

V. *Осмотр невесты*. В Вологодской губернии жених и его родственники осматривают невесту, как товар: со свечой в руках осматривают шею, руки, уши, предлагают пройтись по комнате, чтобы узнать ее походку, и т.д. [187, 2, с. 231—233].

VI. *Выкуп места около невесты или ее сундука женихом* совершается у марваков [28, с. 33] и во многих местах Великой и Малой России. В Малороссии обычай этот был уже в 70-х годах прошлого столетия [71, с. 10].

VII. *Рукобитие* состоит в том, что сват бьет после сговора по рукам, захватив полу своего верхнего платья, с отцом невесты и со всеми родными-мужчинами невесты. Обычай этот распространен во всей Великой России [47, с. 62; 187, 2, с. 167, 232] и встречается в Германии [249, с. 195].

Завертывание рукн полрой бывает, как уже сказано, после сговора, затем во время благословения жеииха и невесты родителями [61, с. 93; 151, с. 7], во время потчевания невесты вином со стороны дружка (оборачивается рука дружка) [44, с. 35]; во время молебна накануне свадьбы в Тверской губернии руку невесты завертывают в длинный рукав ее рубашки [104, с. 188].

У чехов невеста на другой день после свадьбы получает дары рукой, завернутой в полотенце [270, с. 100]. В старину (XVIII столетие) в Курске женщины для свадьбы имели «шубку—длинный рукав», т.е. шубу, один рукав которой висел до земли [1, с. 69]. В Великой и Малой России руку завертывают полой при продаже лошади [191, с. 95]. Руку заворачивают полой, потому что голая рука знаменует бедную жизнь; завернутая рука обещает богатство. Обычай возник вследствие сближения и отождествления понятий голого и бедного, отождествления, особенно ясно сказавшегося в известном велнкорусском девичьем гадании в дверях бани.

VIII. *Подмен невесты.* У древних индусов в число свадебных обрядов входила мистификация жениха посредством приведения к нему не невесты, а посторонней девушки [263, 5, с. 393]. Тождественное обыкновение встречается в настоящее время у лаборских русских [40, 4, с. 427] и у сербов лужицких [234, 2, с. 232]. Вместо невесты выводят старуху у черногорцев [113, с. 21], сербов лужицких [234, 2, с. 232] и у чехов [244, с. 17]; у последних дружно спешит заметить: «stařena ta odrařa, nepinaře obgraň!» Подобный обычай существовал в XVIII столетии у жителей о-ва Зельта [238а, с. 169] и существует еще в Зальцбурге [232, с. 18].

IX. *Соединение рук брачащихся* не столько знаменует их взаимную любовь, сколько передачу девушки во власть мужчины. Купец — отец, выгодно продавший свой товар — дочь, передавал ее в руки жениха-покупателя. Брачный обряд соединения рук восходит к праарийскому времени. В санскрите брак называется karagraha или rānigraha — «взятие руки». В Ригведе жених — hastagraha, т.е. «берущий руку» [253, с. 336]. Котошихин говорит о передаче невесты родителями жениху из рук в руки [90, с. 122]. В настоящее время обрядовое соединение рук молодых встречается во всей России; в Чехии оно встречается в несколько измененной форме: сват берет правую руку невесты и кладет ее на правую руку жениха [244, с. 20].

Получив невесту, как товар, как купленную вещь, молодой на первых порах своей брачной жизни старался напомнить ей символическим образом о ее полной подчиненности. Главенство молодого, определенное уже в словах Владимира Мономаха «жену свою любите, но не дайте им над собою власти», символически выражают следующие свадебные обряды.

1. *Удар невесты плеткой.* По словам Корба, отец невесты бил последнюю слегка плеткой, которую затем передавал жениху; жених закладывал плетку за пояс [140, IV, с. 94]. Подобное обыкновение в настоящее время встречается в Западной России. Мать невесты подает жениху прут и просит его не бить ее «дочушки кулаком, а гетаким дубчиком» [92, с. 76]. У кашубов во время очепин молодой ее отец, мать или опекун бьет ее рукой по лицу, давая этим знать, что она не должна много о себе

думать в замужестве [239, 2, с. 205]. Это напоминают родители. Молодой, со своей стороны, не забывает сделать подобное напоминание; один или три раза он наносит новобрачной удар плеткой в Великой и Западной России [170, 4, с. 147], у македонских болгар-поленцов [28, с. 15] и у куявлян [239, 3, с. 256]; у последних подруга невесты принимает на себя удары.

2. *Заплетение и подстригание косы невесты* — обряд в основании своем мифического свойства. У разных народов получило значение символа подчинения молодому новобрачной. По древнему германскому обычаю свободный человек передачею волос другому подчинялся ему как отцу и господину [182, 2, с. 121]. У древних литовцев подстригали волосы молодой в знак ее подчиненности мужу [240, с. 236]. В Орловской губернии новобрачный сам расплетает и заплетает косу невесты [187, 2, с. 202].

3. *Молодой наступает новобрачной на правую ногу у марваков* [28, с. 32] и в некоторых местах Великой и Малой России.

4. *Положение свадебного хлеба [жениха] поверх свадебного хлеба невесты у великорусов и белорусов* [4, с. 182; 187, 2, с. 182; 135, с. 145].

5. *Прикрывание невесты женихом полой платья, по окончании венчания, в конце XVII столетия, по словам Корба, соблюдалось в Московской области* [140, IV, с. 95], в конце прошлого столетия у донских казаков [224, 1] и в настоящее время в Себежском уезде Витебской губернии [3, с. 43].

6. *Разувание*. В Лаврентьевской летописи под 980 г. Рогнеда говорит о князе Владимире «не хочу розути робиича, но Ярополка хочу» [97, с. 74]. В великорусской былине об Иване Годиновиче:

Не доехавши Иван до города Киева,
Сам говорит таковы речи:
«Уж ты, душечка, Овдотья, лебедь белая,
Сойди-ко, Овдотья, со добра коня,
Разуй-ко у меня сафьян сапог»

[61, 2, с. 17].

Есть свидетельства о разувании в Великой и Малой России в прошлом столетии [205, с. 9; 71, с. 16]. Разувание молодого невестой встречается в Великой, Белой и Малой России [187, 2, с. 183, 205; 209, 2, с. 539; 61, 1, с. 80; 117, с. 19, 71; 139, с. 117; 151, с. 92; 82, с. 271; 35, с. 37; 187, 2, с. 532], хотя в некоторых местах, по свидетельству этнографов, выходит из употребления [187, 2, с. 183]. В малорусской песне парубок поет:

Дівчино моя,
Розуй мене на.

Девушка отвечает:

Розуватиму,
Кого знатиму;
Ледачого обийду,
Не займатиму
[204, 4, с. 438].

В другой малорусской песне:

Обърнись, мылий,
Я тэбэ розую,
Твое білэ личко
Сім раз поцілую!
[161, с. 167].

В Сербии в первое время после свадьбы молодая обязана разувать мужа, свекра и свекровь [120, с. 136], в Славонии только мужа (*сізме skida*) [236, с. 67]. В Германии во время Лютера был обычай, что молодая снимала в первую брачную ночь сапог с ноги молодого и клала его на небо постели в знак господства мужа [170, 4, с. 123]. От свадебного обычая разувания возникло гадание: мужчина, ложась в постель с одним сапогом на правой ноге, загадывает о суженой. Если во сне девушка снимет сапог с него, значит, он скоро женится [187, 7, с. 264].

7. *Целование ног молодого новобрачной*, соблюдавшееся, по словам Рейтенфельса, в Московской области [157, с. 52].

Особняком стоит следующий свадебный обряд. Перед отправлением невесты к венцу запирают (в губерниях Костромской, Ярославской, Нижегородской и др.) двери, и все присутствующие на несколько времен садятся [187, 2, с. 180; 51, с. 48; 153, с. 156]. Обыкновение это соблюдается также при отправлении кого-либо в дальнюю дорогу. Этот обычай указывает на отдаленное время славянской жизни, когда малочисленное население было разбросано на большом пространстве, и выданной замуж девушке приходилось далеко ехать. Отсюда возникла необходимость временного отдыха перед отправлением молодой в дом мужа²⁶.

Умыкание и купля невесты сказались в глубоко тоскливом тоне свадебных песен и в обильных слезах невесты. В Великой и Малой России, в Верхнем Пфальце [226, с. 348] и в Тироле [269, с. 22] выработалось даже убеждение, что невеста, желающая в замужестве быть счастливой, должна много плакать на свадьбе. Г.Кулиш в грусти малорусских свадебных песен видит следы влияния кровавых битв южнорусского народа с татарами [95, 1, с. 158]. Грусть эта — результат древних семейных отношений, порабощенности девушки, и идет она с тех пор, когда «умыкываху у воды девица».

В свадебных песнях черными красками обрисована чужая дальняя сторонушка жениха; она

В темном лесу да во раменье...
Тоской кручинушкой изусяяна,
Горючьми слезьми исполёвана,
Она печалью да огорожена,
Кручинушкой изувязана

[151, с. 38].

В песне лаборских русских в краю жениха «хлеб не родить, лем дрібни бандурки (бульбы)» [40, 4, с. 431].

Люди в жениховом краю не имеют на стенах икон, «на покутье на лопату Богу молятся» [139, с. 119].

Чужи люди, словно темный лес,
Словно туча грозная.
Без морозу сердце вызябнет,
Без беды глаза выколют

[160, 3, с. 173].

Изба жениха немытая [139, с. 118]; углы в ней не обрублены, вершины не очищены [154, с. 476]. Родители жениха, — не назвать их невеста не хочет:

От горя—горя свекор — батюшка,
А от тоски—тоски свекровь — матушка.

[91, с. 80].

В действительности богоданный батюшка «старичище старое», богоданная матушка — «муравьище кипучее», вместе они, что медведь с медведицей, деверьцо — братьцо — «ножи то булатные», «шипца колочая», сестрицы — «крапива то жгучая», «сороки вещицы» [154, с. 476; 187, 2, с. 247].

Сам жених только от злата венца «ладоладушка» [91, с. 80], в действительности, как крапива жгучая, как осока резучая [142, с. 448]. Он редко-редко обещает свою жену «сытно кормить, сытой поить, к отцу, к матери пускать, в обновы одевать, чужим людям хвалить», и то под условием, чтобы она кланялась его батюшке, матушке, всей родне [160, 3, с. 169].

Ввиду тех особенностей, которыми отличаются жених и его родня, неудивительно, что у молодой замужней женщины, по словам песни Архангельской губернии, «помутятся очи ясные, прокатятся слезы горькие, што по белу лицу бледному, по лицу истомленному» [62, с. 30]. Предчувствуя это, невеста (Шенкурский уезд Архангельской губернии) просит родителей о благословении следующей печальной песнью:

Батюшка и матушка! Благословите мыкать горе великое
и со слезами горючими. Отведите вы горя великого за
три горы высоки, а горючих-то слез за три Дунай-реки
быстрые [61, 1, с. 165].

**ПЕСНИ И ОБРЯДЫ,
СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О ДОГОВОРНОМ БРАКЕ**

В браке по договору отличают: а) заключение брака по договору одних родителей, причем воля самих молодых людей ничего не значит, и их только для соблюдения внешней благовидности спрашивают о согласии на вступление в брак, и б) заключение брака по взаимному уговору брачащихся, причем родительское согласие и благословение имеет только экономическое и нравственное значение. Договорная форма брака выработалась в глубокой древности и жила у одних и тех же народов бок о бок с умыканием и куплей. По свидетельству летописца Нестора, брак полян совершался в договорной форме. В форме исключительно родительского уговора встречается брак в Великой России. Только в очень немногих местах жених и невеста имеют самостоятельное значение; так, в Олонецкой губернии браки происходят с согласия жениха и невесты, которому и сами родители не в состоянии сопротивляться [47, с. 61; 76, с. 610]. В Малороссии получило полное право гражданства и всеобщее распространение заключение бракосочетаний по взаимному договору самих брачащихся. У малорусов Астраханской губернии никогда против воли не женят, не отдают замуж [197, с. 209]. В малорусской песне девушка договор родителей скрепляет своим согласием, выражающимся обрядовым положением руки невесты на руки ее отца и женихова свата во время руюбитья:

Змовлена Марусенька
Положила білу руку на заруку
[118, с. 124].

У чехов молодые заранее, до сватовства, входят между собой в соглашение и меняются кольцами [270, с. 92]. У сербов лужицких жених обыкновенно сватает сам [234, 2, с. 228]. У сербов княжества жених выбирает, а сватом идет его отец [75, с. 43]. Заключение брака по договору в настоящее время распространено у всех славян, хотя мнениям и чувствам самих брачащихся не везде придается одинаковое значение; более всего свободы предоставляется им у южных и западных славян и менее всего у славян северо-восточных.

Договорное бракосочетание:

I. [Сказалось] *в обрядовом спрашиванье жениха и невесты их родителями или сватами о согласии на вступление в брак, распространенном в Сербии [120, с. 131] и во многих местах России, в губернии Вятской [39, с. 93], в Волынской [126, с. 303] и др.*

II. *Сват спрашивает у невесты позволения ввести жениха в избу в Орловской губернии [187, 2, с. 196].*

III. *Жених и невеста изъявляют согласие на вступление в брак после продолжительного в присутствии гостей смотре-*

ния друг на друга в губерниях Ярославской [33, с. 105], Орловской, Вологодской [187, 2, с. 196, 231—232] и др.

IV. Родители невесты осматривают дом жениха, что в Тульской губернии называется «смотреть колушки» [33, с. 105], у лаборских русских «смотреть углицы» [40, 4, с. 414]. Обычай этот встречается во многих местах Великой и Западной России [104, с. 187] и у сербов лужицких [234, 2, с. 228].

V. Родня жениха во время сговора становится у порога и прислуживает родственникам невесты в слободе Трехизбянской Старобельского уезда Харьковской губернии [167, с. 10].

VI. Родители молодой высказывают намерение взять ее обратно в случае дурной жизни в доме мужа.

В галицкой песне:

Вийди, Маруненько, до нас вийди,
Ци нема тобі кривди
Може ті є кривдонька,
Возьмемо тя назад с собою
[40, 3, с. 281].

VII. На невесту надевают шапку жениха. Об этом обряде говорится в одном рукописном сборнике половины XVI столетия [146, 2, с. 749; 25, с. 47]; встречается он и в настоящее время. В Украине, после свадьбы, парня, заменяющего жениха, одевают в намитку, как молодую [251, I, с. 231].

VIII. Невеста в опочивальне раздевает жениха и жених невесту у южноавстрийских сербов [254, с. 147].

IX. Жених посылает невесте сорочку, а невеста жениху в Германии [266, с. 347] и лишь в очень редких случаях в России. Здесь дело обходится тем, что одна невеста дарит жениху сорочку.

X. Поднесение невесте ключей женихом или от ее собственного сундука с приданым, или от сундука жениха соблюдается во многих местах Великой России [170, 4, с. 146] и в Германии [245, с. 300].

Только бракосочетание по взаимному согласию молодых людей могло отразиться в народной поэзии веселой песней, и невеста с уверенностью могла сказать: «лепше миленький, як брат рідненький» [40, 4, с. 87] и надеяться, что у свекра и свекрови найдет более привета и ласки, чем у родного отца и матери [33, с. 111].

На первых страницах Несторовой летописи встречается уже ясное свидетельство об умыкании девиц по предварительному сговору с последними. Умыкание происходило вблизи рек «на игрищах межю селы». Поляне развились до степени договорного брака: «не хожаше зять по невесту, но приводяху вечер, а завтра приношаху по ней, что владуче»; это значит, что жених не участвовал в сватовстве; сватовство вели его родители; они уговаривались с родителями невесты о выдаче последней замуж,

причем, быть может, вносили за девушку известную плату; молодую приводили в дом мужа по общему всем ариям обычаю, вечером; на другой день утром приносили ее приданое, состоявшее, вероятно, из платья, женских украшений и т.п. добра. Приданое могло идти рука об руку с венком. Думаем, что полянский брак имел большое сходство с греческим браком гомерового времени. Неосновательно думать, что у древлян, радимичей, вятичей и северян «брака не бывало». Наверно, и у них были брачные церемонии, вовсе не так резко отличавшиеся от брачного ритуала полян, как старается изобразить преданный своему племени древний летописец; только у них бытовало больше древних, в глазах образованного по своему времени летописца, очень грубых, свадебных обрядов. Народы эти жили в лесистых местах, удаленных от главных торговых путей и потому, естественно, сохранили в своих нравах и обычаях более первобытной грубости, чем поляне, осевшие в плодородном Приднепровье на великом торговом пути древнего русского мира из варяг в греки.

Полянская свадьба, по свидетельству Нестора, продолжалась довольно продолжительное время, в течение которого должно было совершаться немало обрядов, судя по современным русским свадьбам, имевших религиозное значение, обрядов, выражавших бракосочетание светил небесных, участие последних в людском брачном торжестве и формы поклонения им древнего человека.

НЕБЕСНЫЕ БРАКИ

В отдаленный доисторический период народного развития, с зарождением личного брака как определенной формы соединения двух полов черты брака человеческого были перенесены на небо. Простодушная и наивная мысль древнего человека небесное и земное переплела нераздельно; события человеческой жизни она перенесла в воздушные сферы; небесными явлениями она украшала скромное человеческое существование; солнечными лучами обливала новобрачную и сделала ее также лучезарной и священной, как само солнце, цветами радуги опоясала стан девушки и рассыпала плодотворные молнии, пролила весенний животворный дождь среди пирующих свадебных гостей. Солнце, луна, звезды, земля и молния стали принимать деятельное участие в судьбе человека, определять время его рождения и счастье или несчастье всей будущей жизни, устраивать бракосочетания и т.д.²⁷

Перенесение брачных свойств светил небесных на человеческий брак сделало последний таинством. У многих народов, в том числе у образованнейшего народа древности — греков, брак считался таинством [183, с. 448]. Небесный брак стал освящаю-

щим первообразом брака земного и придал последнему священное, таинственное значение. У древних индусов все восемь форм брака (брахма, дайва, арша, праджапатья, асура, гандхарва, ракшаса и пайшача) носили имена богов или демонов. Наиболее уважаемые формы брака получили имена наиболее чтимых богов.

С женитьбой и замужеством издавна соединяли мысль о предопределении. Кто на земле вступает в супружеский союз, — значит, так было заранее предназначено в небесной книге. Отсюда выражения: «суженый», «суженая», «суженого и конем не объедешь». В великорусских песнях муж, свекор и свекровь для новобрачной богоданные; в малорусской песне: «тим я его полюбила, що судився мій»; по польскому народному выражению: «smierć i żona od P. Boga przeznaczona».

Отметим супружеские небесные пары, в большей или меньшей мере входившие в мировоззрение славянских народов.

1. Небо и земля

«Очевидное для всех, — говорит Афанасьев, — влияние неба на земные роды (урожай) невольно возбуждало в уме мысль о супружеском союзе отца Неба с матерью Землею. Небо действует, как мужская плодотворящая сила, проливая на землю свои согревающие лучи и напоющий дождь, издревле уподобляемый плотскому семени; а земля принимает весеннюю теплоту и дождевую влагу в свое лоно и только тогда чреватее и дает плод. Согласно с этим, небо обозначалось словами мужского, а земля — женского рода» [11, 1, с. 64]. В Новой Зеландии дикие родоначальниками человеческого рода считают Ранги и Папу, т.е. Небо и Землю [248, 2, с. 72]. У ирокезов установителем брака считается бог неба Торонгнавагона [196, 2, с. 308]. В древнем природном культе Китая олицетворенная Земля занимает место непосредственно после Неба. Тиэн и Ту тесно связаны между собою в народной религии, и понятнее об этой чете как о мировых родителях развивается в символике китайцев. Преклонение жениха и невесты перед отцом и матерью всего существующего, почитание Неба и Земли составляли существенный обряд китайского брака [196, 2, с. 323].

Небо у древних индусов являлось началом производительным, активным (Dyāvshpitar), а земля началом пассивным, женским (Prthivīmatar). Ведическое Dyāvaparthivi означает их брачное соединение. Небо и Земля назывались «великими родителями» [253, 2, с. 666]. В Ригведе, в темном гимне, посвященном Viçvedevāh, какое-то лицо говорит: «Небо — мой отец-родитель, происхождение и родство — мать моя — эта великая земля» [122, с. 23]. В древних индусских свадебных изречениях жених говорит, обращаясь к невесте: «Я — небо, ты — земля! Соединимся и будем родить детей». В другом месте: «Подобно тому,

как земля принимает в себя зародыши предметов, примешь и ты (жена) от меня (мужа) зародыш» [263, 5, с. 216, 227]. У современных индусов брамин обращается с мольбой к небу и земле, ставя их рядом [196, 2, с. 323].

У древних греков Гея (земля) считалась супругой Урана (неба). Греческую Деметру Пикте считает измененной *Ге-метер*, соответствующей римской *Tellus mater, mater Ops, alma Patens* [253, 2, с. 666]. Брак Зевса и Геры считался божественным типом брака; он праздновался ежегодно [263а, 1, с. 364]. В Спарте Зевс и Гера имели один общий храм [248, 1, с. 67]. В числе прозваний Геры было *гамелия* — свадебная, брачная [257, 2, с. 492]. Гера проходит различные фазы женской жизни: детство, девичество, замужество, состояние матери. Для благочестивых греческих женщин она служила божественным образом женщины во всей полноте ее жизни [248, 1, с. 4, 11]. Странности свадебных обрядов греки оправдывали необходимостью подражания браку первой четы богов Зевса и Геры [183, с. 449]. От супружеской четы Зевса и Геры произошли другие боги — покровители брака, число которых было значительно (Артемиды, Афродиты и нимфы) [227, с. 139; 256, с. 223].

Отец — Небо и мать — Земля в русских заклятиях являются постоянно вместе. Небо и Земля у славян — верховная супружеская пара, от пронизательного взора которой не ускользает ни одно бракосочетание, в какой бы форме оно ни было предпринято. В белорусской песне братова жена приглашает золовку ночевать и затем выдает ее предательски приезжим знатным удальцам:

Нихто того ни чоў, ни бачиў.
Тольки чуло Небо да Земля
[18, 1, с. 40].

В летописи Нестора заключается упрек латинянам, что они землю называют матерью. «Да аще им есть земля мати, — замечает летописец, — то отец им есть небо, искони бо створи Бог небо, тоже землю». Если только верно мнение М.И.Сухомлинова, что приведенное летописное место русское, а не заимствованное из византийских источников [185, с. 69], то, можно думать, летописец латинянам приписал верование языческих русских, с тем чтобы пред христианскими читателями летописи еще более отменить заблуждения латинян. На особенное значение для женщины земли указывает следующая свадебная песня из Моложского уезда Ярославской губернии:

Выйдзи ты на цысто поле,
Падзи-ткё ты своей грудзью белою
На маць-ту ли на сыру землю
Возмоцы-ткё ты сыру землю

Своем горюцьмі слезмі
И раскажи про своје жицьо неудашнојо...
[153, с. 148].

В Галиции по Збручу и в Буковине родители молодых, благословляя их, высказывают желание, чтобы они были счастливы, здоровы, богаты и «ситни, як свята земля ситна»²⁸ [35, с. 10; 96, с. 484].

2. Солнце и земля

Alles keimet in der Sonne
Zu der Bauern Lust und Wonne*.

Мысль, высказанная в этом двустишии, возникла в глубокой древности. Небо родило сына «солнце» и уступило ему свое значение и свою силу. Дорогое дитя неба в народных мировоззрениях заняло широкое место, вытеснив из них мало-помалу своего родителя. По религиозным верованиям гондов в Ориссе, бог света или бог солнца Белла-Пенну создал Тари Пенну, богиню земли, как жену для себя, и от них произошли все прочие боги [196, 2, с. 321]. Германцы ко времени зимнего солнцестояния относили бракосочетание солнечного бога Воутана с богиней земли Голле [249, с. 72].

Представление о браке земли с юным светоносным солнцем повело к созданию многочисленных рассказов, до сих пор сохранившихся в сказках разных народов. Сказки об окаменелом царстве, спящей или очарованной царевне — отзвуки мифа о зимнем сне земли, из которого ее выводит первый поцелуй весеннего солнца. В следующем замечательном болгарском обычае сказалась мысль о бракосочетании солнца и земли: 9-го марта в каждом доме пекут круглый хлеб, который называется *кравайче*. Дети берут по одному кравайче и идут на гору; они пускают хлеб катиться вниз, и где он остановится, там они вырезают ямку в земле, а потом и в хлебе; кусок хлеба кладут на землю, а землю из выкопанной ямки в хлеб. Этот кусок земли употребляется для лекарства, а на месте, где похоронен хлеб, думают, вырастет лекарственная трава [73, с. 192].

3. Месяц и солнце

А. Месяц — мужское начало, солнце — женское.

Бракосочетание месяца с солнцем, как мужского начала в природе с женским, было верованием в глубокой древности, так как можно считать доказанным, что женский образ солнца

* Все рождается на солнце / К радости и блаженству крестьянина.

древнее, чем мужской [123, с. 28]. Аты на Ванкуверовом острове поклоняются божественным супругам Луне и Солнцу, причем Луна считается мужем, и Луне оказывается высшее поклонение как божеству, которое смотрит вниз на землю в ответ на молитвы и видит всех [230, 2, с. 666]. У мексиканцев месяц и солнце относятся друг к другу, как муж и жена. Луна — *Meztili* — мужчина [196, 2, с. 348]. Предание о браке месяца было общим достоянием индоевропейских народов; несходные черты отдельных преданий указывают на индивидуальное развитие основного предания поместно. У индусов и латышей невестой и женой месяца является солнцева дочь (заря), у литвинов, русских — само солнце, у латышей, русских и болгар утренняя звезда или одно из созвездий (*Auszrine* у литовцев, *Rohini* у индусов). Впрочем, строгого разграничения здесь нет, и верования в брак месяца с солнцем, с зарей, со звездой встречаются у одного и того же народа. В гимнах Ригведы прославляется брак Сомы с Сурией, причем под Сомой разумеется месяц [263, 5, с. 178—179]. Другие значения Сомы: 1) растение; 2) божественный напиток. Сурия, по мнению Гааса, солнце, олицетворенное в виде женского божества [263, 5, с. 270], по мнению В.С. Миллера, дочь солнца, олицетворение зари, *Ušas* [122, с. 26]. Филологическое свидетельство Пикте располагает на сторону первого мнения. *Sûrya* — ведич. *sûr, sūra, svar, svarya, svarga*, откуда Сварог — «небо»²⁹; санскр. *svag* стоит в связи с Zendским *hvarê*, родит. *hûrô* — солнце»; персидск. *hôr*; др.-рус. Хорс [253, 2, с. 671]. В латышской песне мифического свойства:

Месяц женился на солнышке

Ранней весною.

Солнышко рано встало,

Месяц его покинул

[122, с. 131].

В Германии крестьяне, говоря о солнце и луне, имеют обыкновенно употреблять выражения *Frau Sonne, Herr Mond* [230, 2, с. 666].

В великорусских и малорусских загадках и сказках солнце обыкновенно является в женском образе. В малорусской сказке солнце — прекрасная царевна, смех которой сопровождается падением золота, а плач — падением жемчуга; когда она танцует — растут цветы [204, 2, с. 28]³⁰. В сербских песнях месяц — жених, а солнце — невеста.

Бога моли младо момче:

Дай ми, Боже, златне роге

И сребрне порошок'е,

Да прободем бору кору,

Да ја вид'у, шта ј' у бору.

Бог му даде златне роге

И сребрне порошокит'е,
Те прободе бору кору,
Ал' у бору млада мома,
Так засија, капо сунце,
Ньој говори млада момче:
«Ој, чујеш ли, млада мома!
Просио б те, не даду те
Мамиобте, пот'и не т'еш;
Отим'о б те, сам не могу»...
[74, с. 364].

Молодец с золотыми рогами, отыскивающий прекрасную невесту, на которой, однако, не может жениться, — сербский вариант арийских сказаний о любовной встрече месяца с солнцем. В сербской песне «женидба сјајнога мјесеца»:

Фалила се звијезда даница,
Ожепит'у сјајнога мјесеца,
Испросит'у мунью од облака,
Окумит'у Бога јединога
Дјеверит'у и Петра и Павла,
Старога свата светога Јована,
Војеводу светога Николу,
Кочијаша светога Илију
[74, с. 155].

В колядках и щедровках хозяин уподобляется месяцу, хозяйка — солнцу, а их дети — звездам [209, с. 369; 187, 7, с. 111, 113, 122]. В одной червонорусской колядке парубок говорит, что отец его — месяц, мать — солнце, а сестра — заря [40; 4, с. 48—49]; в великорусской песне:

Что светел месяц со звездами,
То мой батюшка с сыновьями;
Красно солнышко со зарями —
То моя матушка с дочерьми
[91, с. 64].

Связь между женщиной и покровительствующим ей солнцем, и покровительствующим, можно думать, в силу своей женской природы, связь эта не прекращается и по выходе девушки замуж. В болгарской свадебной песне молодая женщина, исправив домашние работы, разговаривает с солнцем:

Ей ти слонце, летно слонце,
Ти си греиш на високо,
Ти си гледаш на далеку,
На далеку, на широко,
Нели виде моя—та майка,
Моя та майка, мой — от тейко,

И мои те до два брата —
 До два брата, два близнака,
 И мои те до две снахи,
 До две снахи и две сестри?
 Слонце то ў проговора:
 Ей невесто царнооко!
 Вчера от там поминах,
 Твоя та майка колак месе,
 Твой-те браця коня седлат,
 Твой-те снахи вино точат,
 Твой-те сестри венци вият,
 Ке си ходат за невеста
 [119, с. 486].

В малорусской народной поэзии восход месяца — образ брака [87, 4, с. 41]. В великорусских и малорусских песнях весьма обычно сравнение жениха с месяцем [35, с. 23, 26; 160, 3, с. 52, 90; 209, с. 200, 324, 461 и др.].

Замечательно в галицкой песне сравнение неженатого человека с половиной месяца, освещающей только половину земли. Пришедши к морю, половинный месяц не отдыхает:

Ой, милый Боже! кобы целый,
 Щобы всю земельку осветив,
 Прійшов над море, та й спочив.

Соответственно этому и парубку нужна подруга жизни, чтобы, поработав, имел он с кем отдохнуть в свободное время [40, 2, с. 293]. По великорусской пословице, «неженатый человек — полчеловека». Древние греки имели подобное воззрение на брак, как на божественное учреждение, возводящее половинную жизнь, жизнь холостую, к высшей целости [257, 2, с. 492].

Б. Солнце — мужское начало, месяц — женское.

Бракосочетание солнца и месяца, как мужа и жены, было верованием древних перуанцев и египтян [196, 2, с. 349, 350]. В греческом рассказе о браке Диониса и Арнады видят брак солнца и луны [248, 1, с. 508]. Прекрасный солнечный бог древних германцев Фро с именем Одира является супругом Фроувы, богини луны. Когда Одир уехал, Фроува искала его по всему миру и в горести плакала золотыми слезами (звезды) [249, с. 123—124] <...>

В прекрасном стихотворении Гейне «Закат солнца» (из «Северного моря»):

Einst am Himmel glänzten,
 Ehlich vereint,
 Luna, die Göttin, und Sol, der Gott,
 Und es wimmelten um sie her die Sterne,
 Die kleinen, unschuldigen Kinder.

Doch böse Zungen zischelten Zwiespalt,
Und es trennte sich feindlich
Das hohe, leuchtende Ehepaar.
Letzt am Tage, in einsamer Pracht,
Ergeht sich dort der Sonnengott,
Ob seiner Herrlichkeit
Angebetet und vielbesungen
Von stolzen, glückgehärten Menschen.
Aber des Nachts
Am Himmel wandelt Luna,
Sie arme Mutter,
Mit ihren verwaisten Sternenkindern,
Und sie glänzt in stiller Wehmuth,
Und liebende Mädchen und sanfte Dichter
Weißen ihr Thränen und Lieder.
Die weiche Luna! Weiblich gesinnt,
Liebt sie noch immer den schönen Gemahl.
Gegen Abend, zitternd und bleich,
Lauscht sie hervor aus leichtem Gewölk,
Und schaut nach dem scheidenden schmerzlich,
Und möchte ihm ängstlich rufen: «Komm!
Komm! die Kinder verlangen nach dir».
Aber der trotzig Sonnengott,
Bei dem Anblick der Gattin erglüht er
In doppeltem Purpur,
Vor Zorn und Schmerz,
Und unerbittlich eilt er Hinab
In sein fluthenkaltetes Wittwerbett.*

• *Закат солнца*

.....
Некогда в небе сияли,
В брачном союзе,
Луна-богиня и Солнце-бог,
А вокруг их роились звезды,
Певинные дети-малютки.

Но злым языком клевета зашнпела,
И разделилась враждебно
В небе чета лучезарная.
И нынче чета лучезарная.
И нынче днем в одиноком величии
Ходит по небу солнце,

Ни у одного славянского народа в поэзии миф о женихе «солнце» не получил такого сложного и разностороннего развития, как у народа болгарского. В особенности замечательна в этом отношении песня о свадьбе солнца, записанная в трех вариантах Дозоном, Миладиновым и Дриновым. Содержание песни о свадьбе солнца по варианту, записанному Дозоном, состоит в следующем. У Дешки умирали дети. Дешка родила дочь — замечательную красавицу и при крещении дала ей имя Грозданка. Когда девушка выросла, она пошла в отцовский сад. Здесь ее увидело солнце. Три дня и три ночи оно дрожало на небе и не могло зайти за небосклон. Мать приготовила ему ужин и ждала его. Когда солнце возвратилось в свое жилище, мать стала выговаривать ему за то, что оно опоздало. Солнце

За гордый свой блеск
Много молимое, много воспетое
Гордыми, счастьем богатыми смертными.
А ночью
По небу бродит луна,
Бедная мать,
Со своими сиротками-звездами,
Нема и печальна...
И девушка любящим сердцем
И кроткой душою поэты
Ее встречают
И ей посвящают
Слезы и песни.

Женским незлобивым сердцем
Все еще любит луна
Красавца мужа
И под вечер часто,
Дрожащая, бледная,
Глядит потихоньку из тучек прозрачных
И скорбным взглядом своим провожает
Уходящее солнце
И, кажется, хочет
Крикнуть ему: «Погоди!
Дети зовут тебя!»
Но упрямое солнце
При виде богини
Вспыхнет багровым румянцем
Скорби и гнева
И беспощадно уйдет на свое одинокое
Влажно-холодное ложе.

.....

Перевод М. Михайлова

призналось, что увидело на земле прекрасную девицу и не хочет, если не женится на ней, светить так, как светило прежде. Оно послало мать спросить у Бога, можно ли похитить девушку, живущую на земле. Бог сказал, что можно и вполне прилично. В день святого Георгия с неба была спущена золотая качель, и, когда все пошли качаться на качелях «на здоровье», Грозданка села в золотую качель и была поднята вверх на небо. Плачущая ее мать приказала ей не говорить с свекром, свекровью и мужем девять лет, что дочь и исполнила. Солнце, опечаленное ее молчанием, хотело жениться на другой девушке. Грозданка была выбрана крестною матерью и покрыла невесту покрывалом, которое при этом само собою сторело. Кончился для Грозданки срок молчания, и она заговорила. Солнце женилось на ней, отославши назад свою невесту [228, с. 17—20]. По варианту, записанному Миладиновым, невеста солнца Яна молчала три года, и мать солнца вместо нее выбрала другую невесту Дзвездоденицу, т.е. утреннюю звезду [119, с. 15—16].

Миф о брачном соединении солнца и месяца мало-помалу затемнился в народном веросознании. Вместо отношений супружеских между солнцем и месяцем являются отношения поссорившихся товарищей, вообще двух молодых, недружелобно относящихся друг к другу, большей частью из-за девушки. Сербская песня «сунце и мјесец просе дјевојку» отдает предпочтение последнему [74, 1, с. 155]. В болгарской колядке солнце является молодым, имеющим прекрасную сестру, которую уступает юнаку в силу того, что последний обогнал его на своем коне. Юнак этот, можно думать, и есть месяц [18, 2, с. 9].

Солнце и месяц у славян получили значение покровителей человеческого брака. В Великой России девушки стерегут появление молодого месяца и, увидев его, вертятся на пяте правой ноги, приговаривая: «Млад месяц, увивай около меня женихов, как я увиваюсь около тебя» [109а, с. 11]. В волынской веснянке девушка идет ночью к колодцу и обращается к месяцу с просьбой сказать правду, пойдет она замуж за милого или за нелюбю [87, 4, с. 38]. В сербской песне жених обращается к солнцу с просьбой:

Жарко сунце, раступи ступове,
Док ја своје опремиш сватове,
Да доведу лијепу дјевојку
[143, с. 186].

В чешской сказке рыцарь Лабуш, отыскивая свою милую, попавшую в руки чародеев, обращается к солнцу с просьбой о помощи [180, с. 41]. В чешской песне девушка обращается к солнцу с просьбой сказать ей, в какую сторону она пойдет замуж [259, 1, с. 536].

В антропоморфическом образе солнца у славян явилось Ладом или Ладой, смотря по тому, мужское или женское его оли-

цетворские брало верх в народном веросознании. Вследствие совместного существования и отчасти сближения разновременных по происхождению представлений солнца мужчиной и женщиной, явилось двое возлюбленных Лад, или Ладо и Лада.

Лада — женский символ мировой производительности, вызываемой светом и теплом. В силу внутренней связи древних религиозных представлений, она заключала в своей природе характер божества земледельческого и любовного. Божество земледельческое обыкновенно в народных мифологиях принимает на себя функции божества брака; время его празднования делалось временем бракосочетаний. У германцев плуг стоял под покровительством богини земли и земледелия Гольды [230, с. 246—253], покровительствовавшей в то же время любви и браку.

Лада удержалась в припевах свадебных и хороводных песен, причем ее часто сопровождает слово «Дид», например в припеве: «Ой Ладо, ой уряди Дид — Ладо, уряди». Припевы «Ладо» и «Дид — Ладо», как окаменелый остаток далекой древности, присоединяются иногда к песням новейшего происхождения; так, припев «ой Ладо, ой уряди Дид — Ладо, уряди» встречается в одной южносибирской песне, указывающей на военные роты и полковников [44, с. 14]. Юнгман сравнивает славянское Дид с индусским *dhidi* — «свет», «красота» [233, с. 347].

В польских свадебных песнях встречается Лель и Полель, в русских — только Лель. Очень мало известно об этих древних продуктах народной фантазии, сохранившихся в одних припевах. Народ в настоящее время Лелю не придает значения живого божественного существа. В одних случаях припев «ой Лелю» имеет музыкальное значение; мягкий склад слова содействует благозвучию стиха. В других случаях «Лелю» имеет значение ласкательного слова; например, в Костромской губернии на Фоминой неделе в честь молодой замужней женщины поют:

Ой Лелю, молодая, о Лелю,
Ты выюная, о Лелю
Ты по горнице пройди, о Лелю,
Покажи свое лицо, о Лелю;
Да в окошечко, о Лелю...

[170, 4].

В Нерехотском уезде Костромской губернии на третий день после свадьбы соседи молодых, собравшись перед домом новобрачного, кричат: «олелю, молодые!», за что их угощают вином; словами этими приветствуют молодых, когда они катаются на масленице [56, с. 26].

В христианское время народного развития языческие боги, покровительствовавшие браку, были заменены двумя святыми христианской церкви, Космой и Дамианом³¹, которых народная фантазия сливает иногда в нераздельное лицо Кузьмодемьяна,

быть может, под влиянием нераздельных Дид-Лада, Ладо-Лада. Праздник Космы и Дамиана в некоторых местах считается девичьим праздником и называется Кузьминками. Девушки вкладчину варят пищу и пекут пироги и блины. В Ярославской губернии в день Космы и Дамиана зять непременно гостит у своего тестя [152, с. 100]. В свадебных песнях Косма и Дамиан — устроители брачного союза; они куют свадьбу [209, с. 546; 208, с. 297; 187, 2, с. 448; 6, с. 62]. Что кование свадьбы первоначально относилось не к самим Косме и Дамиану, а к тому или тем языческим божествам, которых они заменили в христианскую пору народного развития, видно из следующей польской песни, которую поют во время обручения молодых:

Póśród pola
 Kuźnia stała,
 A w téj kuźni.
 Dwa kowalczyki.
 Łado! Łado!
 Biją młoty
 W perścien' złoty,
 Z młodym Jasieniem
 Ku ślubowi,
 Łado! Łado!

[265, 2, с. 72].

В песне не названы имена двух кузнецов; но, по местоположению кузни, по припеву и по материалу, из которого сделано кольцо, можно думать, что в песне скрывается раздвоенный бог-громовник, сковывающий посредством молнии в грозовом облаке кольцо для земных молодых, как он сковывал перстень для небесных молодых. Солнце и луна могли считаться золотыми кольцами, скованными громовником, кольцами, которыми небесные светоносные супруги меняются в своем брачном соединении.

4. Солнце и заря

Древние арии представляли зарю возлюбленной солнца. В Ригведе говорится, что солнце следует за зарей, как мужчина следует за женщиной. Любовные отношения солнца к заре обрисованы в Брахмане* Яджурведы в мифе о связи Пурураваса и Урваши. Урваши, из рода фей, полюбила Пурураваса, сына Иры, и, встретясь с ним, сказала ему: «Три раза в день ты можешь заключать меня в свои объятия, но никогда против моей воли и никогда не давай мне увидеть тебя без твоей царской

* *Брахманы* — древнеиндийские священные тексты в ведийской литературе. — *Примеч. ред.*

одежды!» Таким образом она жила с ним долгое время. Тогда гандарвы, ее прежние друзья, сказали: «Долго жила Урваши между смертными; пускай возвратится она к нам». Они похитили одного за другим двух ягненков, привязанных к ложу, на котором покоились Пуруравас и Урваши. Пуруравас в гневе вскочил нагой. Тогда гандарвы послали молнию, и Урваши увидела своего мужа нагим так ясно, как бы это было днем. В ту же минуту она скрылась; «Я возвращусь», — сказала она и исчезла, как исчезает первая зоря. В последней книге Ригведы Урваши говорит своему супругу, что он создан богами для того, чтобы противостоять силам мрака; известно, что это назначение постоянно приписывается Индре и другим существам солнечного происхождения [127, с. 89—91]. В Махабхарате у юного пастуха Кришны, представляющего собой олицетворение весеннего солнца, есть возлюбленная Радга — олицетворение зари и весны [122, с. 321]. Греческий Орфей соответствует ведическому Рибу (Ribhu) — эпитету Индры и одному из названий солнца; жена Орфея, Эвридика, — одно из многочисленных древнегреческих названий зари [127, с. 89—91]. В рассказах о борьбе Аполлона с Идасом из-за Марпессы усматривают один из многочисленных вариантов повести о борьбе солнца и месяца за утреннюю зарю [122, с. 246]. В великорусских и малорусских песнях есть указания, что представление о брачном союзе солнца и зари было свойственно и славянским народам.

В белорусской песне:

Пора жонки домов ици,
 Потеряла зоря ключи,
 Потеряла зоря ключи,
 Коло постаці идучи,
 А с совником гуляючи,
 А месіка гукаючи,
 А взыйдіце ясны зоркі,
 І найдзіце ключі звонкі:
 Пора землю отмыкаці,
 Пора росу выпушцаці

[82, с. 212; 17, с. 95].

В этой песне повторяется мифическая история Аполлона, Идаса и Марпессы, только с более мирным характером³². Приведенная белорусская песня поясняет значение известной загадки «заря-заряница по полю ходила, ворота запирала, ключи потеряла, месяц видел — не поднял, солнце увидело — скрало». В этой загадке кроется целая любовная история, причем предпочтение отдается теплотворному солнцу в противоположность сербской песне «сунце и мјесец просе девојку», в которой предпочтение отдается месяцу. В родстве с приведенной белорусской песней и загадкой стоит начало следующей свадебной пермской песни:

Утренняя зоря с белым светом, —
 То совет и любовь со женою
 [151, с. 20].

5. Месяц и звезда

Нередко замечается явление на небе, что какая-нибудь звезда случайно как будто идет вместе с месяцем. Отсюда возникло представление, что звезда сопровождает месяц как его близкая подруга. У месяца из многих звезд есть своя любимая звездочка. У древних индусов существовало такое предание о любви лунного бога Сома к созвездию Rohini. У Праджапати было 33 дочери, которых он отдал за царя Сому. Из них Сома жил только с Рогини. Прочие жены разгневались и ушли к отцу; но Сома пошел за ними и требовал их к себе. Праджапати согласился возвратить зятю дочерей только с условием, чтобы Сома жил поочередно со всеми. Сома обещал; но по-прежнему любил только Рогини, и за это им овладела немочь [122, с. 131—132]. Древнеиндусское объяснение ущерба месяца его исключительной любовью к созвездию Rohini в литовской мифологии с незначительным видоизменением выразилось в сказании о брачной связи в первую весну месяца с солнцем. Однажды солнце встало рано и отправилось на прогулку. Месяц от него отделился и отправился, в свою очередь, в одиночку гулять по небу. Он увидел утреннюю звезду и влюбился в нее. Перкун разгневался на месяц и разрубил его лик мечом [250, с. 1]. Подобный рассказ, вероятно, существовал некогда и у славян. В малорусской народной поэзии месяц называется «перебірчиком», потому что любит перебирать звезды, пока не выберет себе одну звездочку. Неверный парубок сравнивается с месяцем. Полюбить молодца «по місяцю стоя» — не будет добра [87, 4, с. 43].

В малорусских и белорусских песнях между месяцем и звездочкой обнаруживаются отношения двух любовников или супругов. Молодец с девушкой как пара ставятся в подобие месяца и звездочки:

Зійшла зоря, зійшла зоря, місяць опізнився
 Вийшла дівка на улицю, козак опізнився
 [118, с. 118].

В щедровке Новгородсеверского уезда Черниговской губернии:

Що ясний місяць — дак то сам господар;
 Для місяця зорочка
 Дак то ёго жіночка,
 А дрібніі звiздочки
 Дак то ёго діточки

[204, 3, с. 463].

В свадебных песнях:

Де ж ти бував,
Що ти чував,
Святий короваю?
Бував же я, чував же я
Місяця з зорою.
Не ссть же то, не есьт же то
Місяць из зорою,
А ссть же то, а есьт же то
Иванко з жоною
[204, 3, с. 245].

Да выйдзем мы да послухаем:
Чи не чуваць, чи не гойкаюць?
Да чуваць, чуваць, сваты!
Залезные калы звиняць,
Да сивы кони иржаць.
Да узьехаў Хведорка сам дзесьяць на двор,
Да узышоу місяць над избой,
Да уввез зораночку за собой
[208, с. 367].

Слала зоря до місяця,
Ой місяцю, товаришу
Не заходь ти раній мене,
Зайдемо обое разом,
Освітимо небо и землю,
Зрадується звір у полі,
Зрадується гость у дороги!
Слала Марья до Иванка
Ой Иванку, мій сужений,
Не сїдай ти на посаду,
На посаду раній мене,
Сядемо обое разом,
Звеселимо ми два двора:
Ой первий двір батька твого,
А другий двір — батька мого
[204,4, с. 112].

Судя по употреблению, вечерняя звезда должна была относиться к месяцу как невеста к жениху, жена к мужу и лишь с затемнением древних мифических воззрений на взаимные супружеские отношения вечерней звезды и месяца явилась товарищем. В свадебной песне Гродненской губернии является просто «заря месяцова», которой в уподоблении соответствует Ма-

ринка Степанкова — невеста Марина жениха Степана [92, с. 80]. В малорусской песне

Ой ти, зірочко вечірняя,
Чому рано не зіходила?
Чом місяця не догонила?
[87, 4, с. 46].

Встреча месяца со звездой в малорусской колядке знаменует имеющийся совершиться брачный союз:

Ишов — перейшов місяць по небу,
Та стрівся місяць з ясною зорою...

Вечерняя звезда говорит месяцу, что она остановится на дворе NN (имя хозяина, которому колядуют), на его хате:

У ёго хаті дві радості буде:
Першая радість — сина женити
Другая радість — дочку отдавати
[87, 4, с. 45; 204, 3, с. 415;
187, 7, с. 78].

После такого заботливого участия вечерней звезды в устройении земного брака понятна галицкая коломыйка:

Ой упала звезда з неба, та й ся розсипала,
Девчинонька позбирала, та й ся затикала;
Ой упала звезда з неба, та й упала ясна,
Та на тоє подворенько, де девчина красна
[40, 1, с. 471].

Красота девушки и ее брак, по коломыйке, небесного происхождения. И то и другое ей доставила небесная звезда. В чешских и малорусских песнях любовь девушки сравнивается со светом звезды, причем самая любовь иногда в известной степени ставится под влияние звезды.

Swytila mi pěkna hwêzdička,
Kdyz gsem milowala Jenjcka.
Už swjiit nebude.
Kdo milowat bude
Meho Janečka
[259, 2, с. 119].

Зійшла зоря, зійшла зоря,
Та не назорілася.
Пришов милий из походу —
Я й ненадивилася
[87, 4, с. 45].

В Малороссии мать невесты, отправляя новобрачную в дом мужа, дает ей в проводники и покровители месяц и звездочку:

Отсе тобі проводничек —
 Ясний місячок.
 Отсе тобі проводничка
 Ясная зірниця

[87, 4, с. 42;
 118, с. 225].

В червонорусской песне:

Ивасева мати двери підхилиля
 И з зорою розмовляля;
 Ой зоре моя, зоре, зоренько вечірняя,
 Тожеь ми присветила,
 До дому митницю,
 До поля работницю,
 До комери ключницю

[106, с. 161; 204, 4, с. 433].

Мать жениха поздно вечером ожидает свадебный поезд с новобрачной и обращается к вечерней звезде как божественному существу, устроившему бракосочетание ее сына. Молодой новобрачную вез в свой дом с восходом месяца и звезды:

Ишов місяць и зоря —
 Вижджае Ивашко з подвірья
 [204, 4, с. 87].

В славянских народных песнях весьма распространено сравнение новобрачных с месяцем и звездой — утренней или вечерней:

Сіяла зірочка, сіяла,
 З кім ты, Марьечко, шлюб брала?
 З тобою, Ивасю, з тобою
 Як ясний місяць з зорею
 [87, 4, с. 42]

Иде Кузёмка до девки,
 Як ясний місяц до зурки
 [92, с. 28].

В моравской свадебной песне:

Vyšla hvězda na kraj světa
 Osvítla to pul světa,
 Nebyla to hvězda jasná
 Než to byla panna krásná
 [260, 2, с. 50].

В польской свадебной песне невеста говорит:

Stanę ja się stane malučką gwiazdeczką
 Będę ja świeciła w lesie nad gorcem;

A ja twoją niebęde;
Ani jednę godzinę.

Жених отвечает:

Będe ja dawał babkom. dziadkom chleba,
Będe Boga prosić spuści gwiazdę z nieba;
A ty moją musisz być,
Moją wolę uczynić

[267, с. 134].

Уподобление невесты звезде встречается также в чешских [229, 4, с. 304] и болгарских [119, с. 472] народных песнях.

Звезда как существо женское обнаруживает особенное любопытство по отношению к девушкам, например:

...Зірочка вечірняя
.....
...рано ископилася.
На дівчинну задивилася,
Як дівчина та купалася...
[87, 4, с. 46].

6. Утренняя звезда и заря

В латышской песне утренняя звезда (аусеклис — муж.р.) является соперником месяца и сватает у солнца дочь. Месяц, однако, отнял невесту у аусеклиса и был за то изрублен разгневанным солнцем. В другой латышской песне:

Рано восходит утренняя звезда,
Желая солнечной дочери;
Всходи солнышко само рано,
Не давай дочки утренней звезде
[177, с. 315].

Славянская народная поэзия почти ничего не знает о супружеских отношениях утренней звезды и зари. В свадебной песне Олонецкой губернии блеск утренней зари служит символом замужества. Подружки невесты выходят на улицу и поют под окном дома невесты:

Ой мы выдеме сестрицы на божий свет,
Да на божий свет, на буян ветер,
Мы прокличимте зорю утреню,
Зорю утреню, зорю ясную:
Как зоря в небе занималася,
Так сестра наша замуж собиралася

[101].

7. Громовник и облачная дева

«В грозе, — говорит Афанасьев, — древний человек видел брачный союз бога-громовника с облачной дожденосной девой» [11, II, с. 179]. У германцев Донар (Тор) — бог брака. Своим молотом он освящает невесту и делает ее способной к чадородию [264, I, с. 80]. В норвежских сагах Тор получает приглашение присутствовать на свадьбе; он является и выпивает огромные бочки пива [230, с. 52]. Что у русских некогда существовало верование в покровительство громовника человеческим бракам, можно видеть из тех грозовых свойств, которыми обладают Кузьма и Демьян в народных сказаниях. В сербской песне хождение девичьего кола по деревне³³ сравнивается с хождением грозовых туч по небу [211, с. 151]. В одной малорусской песне встречается образ брачного веселья под видом грома и тучи. В песне туча и гром знаменуют собою невесту и жениха [204, 4, с. 179, 350].

Из различных по содержанию и разновременных по происхождению древнеславянских представлений о небесных браках представление о браке неба и земли самое древнее, сохранившееся лишь в немногих обрывках в народной поэзии. Славянским народам преимущественно было свойственно верование в супружеские отношения месяца и солнца, причем месяц, по особым условиям языка и всего склада народного быта, явился первоначально мужским началом и лишь мало-помалу, с полным установлением земледельческого быта, уступил первенство солнцу и подчинился ему, как жена мужу. Наравне с верованием в бракосочетание солнца и месяца, у славян пользовалось повсеместным распространением верование в бракосочетание месяца и вечерней звезды. То и другое верования оставили в народной поэзии многочисленные следы. Почти вся религиозно-нравственная сторона древнеславянской свадьбы определялась верованиями в солярные браки. Остальные перечисленные нами небесные браки весьма мало затронули славянское народное воображение и не получили достаточного развития.

УЧАСТИЕ НЕБЕСНЫХ СВЕТИЛ В УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ БРАКОВ

Г.П.Лавровский высказал сомнение в действительном существовании в древности верования в гостевание богов [98, с. 40]. Можно привести массу мифологических рассказов о том, как боги принимали деятельное участие в жизни людей. Мало того что они ткнут нитку самой жизни; они вмешиваются во все подробности ее течения, облегчают роды, оберегают новорожденного младенца, являются в дом в качестве гостей, устраивают бракосочетания и предсказывают смерть. Они даже вхо-

дят в половую связь с людьми. У древних греков боги посещали женщины, которые им нравились. Особенной слабостью в этом отношении отличался отец богов Зевс. Боги у древних греков покровительствовали браку и сходили на землю с целью предсказать человеку кончину [248, 1, с. 410, 580]. В латышской народной песне девушка просит солнце:

Согрей меня, теплое солнышко,
У меня нет согревателя!
Люби меня, милый бог,
Нет у меня любящего!
[177, с. 310].

В галицкой колядке «ясна зорнице» сестра месяца послана богом на землю в села узнать, соблюдаются ли старинные обряды и добрые нравы [40, 4, с. 103]. В колядке карпатских горцев верховий Днестра дом крестьянина посещают

Гостейки трои не еднакии
Едеи гостейко — светле сонейко;
Другий гостейко — ясен месячок;
Третий гостейко — дробен дожджейко
[116, с. 29].

В великорусской песне, записанной в Курской губернии, небесные светила устраивают судьбу девушки-невесты:

Что не батюшка выдает,
Что не матушка снаряжает,
Что не братцы в поезде,
Не сестрицы в свашеньках.
Выдает светел месяц,
Снаряжает красное солнце;
Частые звезды во поезде,
Вечерняя заря в свашеньках
[91, с. 45].

Замечательное сходство с этой песней обнаруживает следующая литовская песня о девушке-невесте:

Месяц батюшка
Долю выделял.
Солнце матушка
Приданое готовила.
Сетип (созвездие) братец
В поле провожал.
Звезда сестрица
Кушаки ткала
[219, с. 6].

Во многих случаях христианские святые заменили в деле устройства человеческого брака небесные светила. В белорусской песне:

У нас сянні перезов!
И сам Бог к нам перейшов,
Со святой Троицею,
С пречистою Богородицею,
С добрым словом, с хлебом-солью,
С щасцем и доброю долею
[17, с. 175].

В Сербии верят, что молодых встречают св. Петр и св. Николай. В песнях мать жениха, отправляя последнего к венцу, высказывает следующее желание:

Свети, синко, у час добар било!
Сретали те два Божья анд'ела,
Свети Петар и свети Никола.
Вазда теби у помот' били,
А у ови данас у најбольи!
[73, с. 273—274; 74, 1, с. 55].

В сербской песне к вестнику о благополучии молодых обращают слова: «С вами дошла свака срет'а и сам Господ Бог!» [74, 1, с. 45]. В малорусской песне:

Ой иде Маруся на посад,
Зостріча їн Господь сам,
Ой из долею щастливою,
Из доброю годиною!
[118, с. 144].

В малорусской и белорусской коровайных песнях просят Бога сойти с неба и не становиться за дверями, а войти в избу, сесть в переднем углу и дать молодой долю [82, с. 243]. Господь нисходит на эти просьбы и даже сам месит коровай [208, с. 340] или только содействует его приготовлению своим божественным словом [204, 4, с. 219]. В малорусской свадебной песне накануне воскресенья, в субботу, когда бывает девичник, растворилось небо:

Там видно все хрести золоті
И престоли святі
Били престола
Мати Христова
Плете віночки, стоя,
То з шевлієньки,
То з червоної рожі
[204, 4, с. 135].

Плетение венка Богородицей для молодого встречается в белорусской песне [92, с. 63]. В малорусской народной поэзии Богоматерь вьет свадебный венок и возлагает его на голову невесты [204, 4, с. 446].

В связи с верованием в появление богов среди людей стоит сохранившийся до сих пор *обычай переряживаться*. Еще Лука Жидята³⁴ обвинял свою паству в москолудстве, т.е. в переряживанье [179, с. 144 : москолудство = маска + luda «покров»]. Обычай переряживаться на другой день после свадьбы распространен в Великой и Малой России [104, с. 191; 151, с. 99] и у сербов лужицких [234, 2, с. 236].

ВРЕМЯ СОВЕРШЕНИЯ СВАДЕБ

Кавелин высказывал вполне основательное мнение, что свадьба в незапамятные времена была частью известного языческого праздника, от которого и получила свое религиозное освящение. После она отделилась от годового праздника и совершалась особо [69, IV, с. 184]. Немцы имеют для означения свадьбы слово Hochzeit (древ. сакс. — *hōgetīdi*), слово, означавшее некогда высшее и наиболее священное время в году [232, с. 2]. У поляков *godu* — «свадьба», *godownik* — «отец невесты»; у нижнелужицких сербов словом *godu* называется праздник Рождества Христова [234, 2, с. 270]. Из первоначального понятия *godu* — «время» возникло понятие об определенном времени, времени праздничном, и празднество свадьбы названо одним словом с празднованием дня Рождества Христова, обстоятельство, свидетельствующее, что в древнее время, быть может, совершение свадебных торжеств было приурочено ко времени празднования рождения солнца. Что славяне имели или могли иметь одно определенное время в году, назначенное для бракосочетаний и свадебных торжеств, видно из современного обычая верхнемакедонских болгар мяяков обручение и свадьбу назначать в известное время и день года для всех без исключения. Того из мяяков, который обручается или женится в иное время года, община строго наказывает и считает его несчастным человеком [28, с. 8]. Если совершение свадьбы у древних славян и приурочивалось к определенному времени в году, то время это вряд ли было одно и то же для всего славянского племени; оно различилось по местностям. Так как в чертогах солнца, по народным верованиям, бывают празднества весною и летом, то и на земле к этим периодам времени преимущественно были приурочены праздники в честь солнца; в это время должны были совершаться и свадьбы.

В летописи февраль называется «свадьбами» [170, 1, с. 179]. В настоящее время февраль во многих местах выбирают для свадьбы. В Костромской губернии свадьбы играют между Бого-

явлением и Масленой неделей. В феврале солнце уже обнаруживает очевидный поворот на лето. Правда, зима в это время еще крепка и морозна, но прибавляющиеся дни предвещают животворную победу теплого и светлого начала в природе над зимним холодом и мраком.

Весна красная — настоящее свадебное время. В литовской песне месяц жил с солнцем в супружестве в первую весну (*pigta rawāsaris*) [250, с. 1]. В Тульской губернии говорят, что 8-го апреля солнце встречается с месяцем [73, с. 197]. У древних индусов один из летних месяцев *vaiçākha*, соответствующий нашему апрелю и маю, назывался Радга (Радга — Лада). Первое число *vaiçākha* — *rādha* соответствует весеннему равноденствию.

Неволуние этого месяца имело значение при выборе времени для бракосочетания [122, с. 319—320]. В России свадьбы играют на Красную Горку, почти всегда приходящуюся на апрель [170, 3, с. 5].

Май месяц имеет особенное значение относительно бракосочетаний. В одних местах май — излюбленное время для бракосочетаний, в других именно брачащиеся избегают май как несчастный месяц. У древних германцев было религиозным обычаем совершать бракосочетания в первые дни мая [249, с. 194]. У чехов девушка, желающая выйти замуж, в мае месяце обращается в песне к весне со следующей просьбой:

Uslyš Vesno, mého hlasu
V tomto čase májovém,
Zachovej mi moji krasu
U mladem věku ruzovem
[259, 2, с. 252].

Парни разносят в Чехии в мае месяце по домам своих возлюбленных небольшие деревца и поют: «*Vesna ti věpec věje*» [259, 2, с. 252].

Римляне май считали несчастным для браков: «*Nec viduae taedis eadem, nec virginis apta tempora quae nupsit non diuturna fuit. Hac quoque de causa, si te proverbia tangunt, mense malas Majo lubere vulgus ait**» [250, с. 487—490]. У современных французов: «*noces de Mai — noces mortelles***» [170, 1, с. 69]. Брак в мае считается несчастным, предвещающим горькую жизнь и скорую смерть в Германии [266, с. 346], в Тироле [269, с. 19] и во многих местах Великой и Малой России. В Архангельской губернии апрель и май считаются несчастными

* «Это же самое время не подходит для бракосочетания ни с вдовой, ни с девицей: вышедшая замуж проживет недолго. По этой же причине, если ты прислушиваешься к пословицам, люди говорят, что в месяце мае замуж выходят дурные».

** «Майские свадьбы — свадьбы мертвецов».

для свадьбы [62, с. 7]. «Хто в маі звинчаецца, буде вік маятця», гаворят малорусы [134, § 450; 111, т.2, с. 486].

Оставляем в стороне мнение, что май получил несчастное для брачащихся значение, потому что название месяца напоминает понятие, заключающееся в близком по звуку слове «маяться». Май месяц несчастен и у таких народов, у которых не встречается подобного звукового сходства двух по значению различных слов. Снегирев причину несчастного значения мая видит в том, что для баб в этом месяце начинаются трудные работы при недостатке продовольствия: возка и разбивка назема, сенокос и др. [170, 1, с. 84]. Мнение это также неосновательно; оно не обнимает предмета во всей его полноте. Трудные работы начинаются после мая; самые страшные месяцы — июнь и июль. Народ не боится труда; он не настолько дорожит праздностью, чтобы считать счастливым того, кто женится в праздное время. У римлян неблагоприятными для брака месяцами считались те, в которых были крупные годовые праздники; май месяц считался особенно несчастным, потому что в половине его приходился праздник грозных ларов и лемуров [256, с. 267]. Можно думать, что у славян несчастное значение мая приблизительно имеет такое же происхождение. К этому времени приурочен был брак Лады, богини весеннего солнца. Когда жених и невеста отождествлялись с небесными молодыми, бракосочетание первых совпадало по времени с бракосочетанием последних, и совершалось именно в мае; но лишь только явилось сомнение в полном соответствии человеческих событий явлениям небесным, и небесные светила получили одно покровительственное значение, сочтено было неудобным назначать бракосочетание в то время, когда солнце или его олицетворение Лада само было занято любовными делами; оно не могло быть достаточно внимательным и заботливым к человеческим нуждам. Нетрудно было прийти к заключению, что лучше для бракосочетаний выбирать то время, когда небесный брак уже совершился и небесные молодые живут в полной красоте и силе.

Таким временем являются июнь и июль. Праздник Ивана Купала есть праздник победы солнца, день его величайшего могущества. К этому времени приурочивался в некоторых местах славянского мира праздник Лады [79, 4, с. 254; 187, 6, с. 43]. В это время земля считается благословенной Господом, а в древности считалась состоящей в прямой связи с солнцем. У лаборских русских родители, благословляя жениха, кладут на его голову руки и произносят следующие слова: «Жеби тя Бог благословив так, як благословить землю о св. Яне и о св. Петре» [40, 4, с. 425].

В жаркий июль солнце обнаруживает всю свою любовную страсть к земле и в своей слепой любви обливает ее горячими целующими лучами. У мыяков единственным временем в году, когда играют свадьбы, бывают дни от 20-го июля

до 15-го августа. Кто не сыграл свадьбы в это время, должен дожидаться до того же времени следующего года. В день Ильи, после окончания литургии, старейший из поселян выходит на середину села, окруженный народом; он имеет по правой стороне священника, а по левой — сельского старшину (челник, каджабаши), за которым с обеих сторон следуют другие старики. Став посреди села, седоголовый селянин объявляет молодым, одетым в праздничное платье, что, «по Божией воле, свадьбы начинаются». Молодежь кланяется ему, становится на колени перед священником под его благословение и целует ему руку [28, с. 8].

В настоящее время у славянских народов свадьбы главным образом совершаются в осеннее время. В некоторых местах Болгарии они начинаются с «Голема Богородица» (15-е августа) [73, с. 251] или, начавшись с конца июля, бывают в августе и сентябре [28, с. 8, 36]. В Великой и Малой России свадебное время бывает около Покрова (1-е октября) [177, с. 23]. «Пришла Пречиста, разносе старостів», говорят в Малой России [134, § 489]. «Покров весело провести, значит дружка знайти», говорят в Белой России [92, с. 11]. В Великой и Малой России бракосочетания часты около дня Дмитрия Солунского (26-е октября). «До Дмитра дівка хитра» [134, § 497]. В некоторых местах Великой России покровителями брака считают св. великомученицу Параскеву-Пятницу (28-е октября) [187, 6, с. 59], Анастасия Овчаря (29-е октября) [73, I, с. 265] и Косму и Дамиана (1-е ноября) [187, 6, с. 62]. В Белой России девушки 21-го ноября молят Богоматерь: «Введение, Мать Богородица! Введи меня на чужую сторонущу» [92, с. 11]. Особенно покровительствуют бракам св. Екатерина (24-е ноября) и св. Андрей Первозванный (30-е ноября), которых ставят в связь с солнечным культом [144, № 9, с. 573]. В Великой, Малой и Белой России и в Славонии [236, с. 40] бракосочетания приурочивают к 24-му ноября. В Болгарии св. Екатерина считается покровительницей невест и устроительницей браков [73, I, с. 269]. Кануны дней св. Екатерины и св. Андрея Первозванного в Малороссии, Галиции и Польше посвящены гаданию. В канун дня св. Екатерины парни постятся, чтобы иметь хороших жен; в канун Андреева дня постятся девушки, чтобы иметь хороших мужей.

Весенние и летние браки мифологического происхождения. Браки осенние возникли по экономическим соображениям. Женились и женятся, запасшись хлебом. Из статистики известно, что урожай влияет на число бракосочетаний. Замуж выдают осенью охотно, потому что зимой не нужно будет кормить девушку, «с хлеба долой», как выражаются в Тверской губернии [104, с. 187]. В галицкой коломыйке заключение брака поставлено в зависимость от сбора пшеницы [40, I, с. 28].

В чешской народной песне:

Malo pšeníc, malo žit,
malo žit
nesmime se oženit
oženit;
ječmeny jsou zeleny,
musíme být bez ženy
[229, 4, с. 274].

В польской песне:

Nieclopoc się o żonke,
Da ci Pan Jezus panienke;
Jest pszeniczka, będzie mąka,
Sa dziewczątka, będzie żonka
[246, 1, с. 55].

В древнем народном мировоззрении жизнь человека была поставлена в тесную, неразрывную связь с жизнью внешней природы. Из сближения, подчас отождествления микрокосма и макрокосма возникло верование в счастливые и несчастные дни. Когда природа угрюма и печальна, небо заволакивают однообразные, серые тучи, и землю сковывает мороз, — это в природе несчастное время, несчастное для человека. Когда солнце яркими лучами обливает вселенную и повсюду разливает теплоту и свет, — это время счастливое и для внешней природы и для человека. Первоначально несчастные дни — дни пасмурные и холодные, когда над внешним миром брали верх боги гнева и зла; счастливые дни — дни солнечные, ясные, когда в небесных пространствах беспрепятственно совершала свою прогулку Лада. Римляне для счастливых и несчастных дней имели в высшей степени характеристичные названия *dies albi* и *dies atrii*. Что у русских счастливый день первоначально был именно ясный, солнечный день, видно из следующих свадебных поверий: в Пензенской губернии сваха отправляется в дом отца невесты в ясную погоду [156, № 17]. В Воронежской губернии ясная погода во время свадебного поезда в церковь предвещает веселую жизнь; если во время венчания облако закрывает солнце, — будут размолвки [30а]. Деление дней на счастливые и несчастные встречается у различных народов, причем различие между теми и другими днями в особенности берут во внимание при бракосочетаниях. У китайцев [238а, б, с. 106] и германцев [266, с. 346] для совершения брака избирают счастливый день, что, как известно, соблюдается почти повсеместно в России. Счастливый день определялся не только днем солнечным; необходимо было, чтобы он приходился в определенный фазис луны, считаемый наиболее благоприятным для человеческих дел. По различным соображениям, у разных народов предпочтение отдается или новолунию, или первой четверти, большею частью полнолунию и никогда последней четверти.

У древних индусов ночь, когда луны не бывает на небе, называлась *āpāvāsūā*, т.е. сожительство (*āpa* — ‘с’ и *vas* — ‘жить’), причем разумелось сожительство солнца с месяцем [122, с. 321]. К этому времени приурочивались и человеческие бракосочетания. У норвежцев лучшим временем для вступления молодой женщины в дом мужа считается новолуние [245, с. 321]. В русском поучении конца XVI столетия или начала XVII столетия «к верующим от прелестного разума в рождение месяца, и в наполнение, и в ветох, и в переходя звезды, и в злые дни и часы» говорится, что многие неразумные «в нарожение месяца ... женитвы и посягания учрежают» [189, с. 100].

Значительной распространенностью пользуется обычай совершать бракосочетание в прибавление месяца и в полнолуние. Народная мысль в соответствии с прибавлением и ростом месяца поставила понятие об обилии и приращении; ущерб же месяца, напротив, стал знаменовать ослабление или обеднение человеческих сил и способностей. Есть свидетельства, что у древних индусов свадьбу совершали на прибавление месяца [263, 5, с. 296]. В настоящее время на прибавление месяца совершают свадьбу в Германии [266, с. 346] и у некоторых славянских народов, например у сербов лужицких [234, 2, с. 257]. У последних говорят, что, когда нет на небе во время свадьбы месяца, не будет у молодых детей.

По свадебным обычаям славянских народов трудно определить, какой день недели предпочитался при бракосочетаниях. В воскресенье свадьба бывает в Великой, Малой и Белой России, в Угорской Руси [40, 4, с. 421]; в понедельник — в некоторых местах Германии, прежде населенных славянами [266, с. 346]; во вторник — у кашубов [38, с. 56]; в четверг свадьба бывает преимущественно у народов германского племени, у древних дитмарзов и фризов [238а, 2, с. 166], в Тироле [269, с. 19] и во многих местах Германии [249, с. 196; 241, с. 354]; в пятницу — в верхнем Пфальце [266, с. 346], вообще в Северной Германии и преимущественно в тех местах, где прежде жили славяне [241, с. 355]. У мазуров свадьбы непременно бывают в пятницу [261, с. 84]. В некоторых местах Франции [264, 1, с. 211], Германии [241, с. 387; 264, 1, с. 211] и в Тироле [269, с. 19] свадьбы, совершенные в пятницу, напротив, считаются несчастными. Среда и суббота — совсем не свадебные дни; в эти дни иногда начинают стовор, например, у краковских поляков [239, 2, с. 67].

По-видимому, воинственные германцы предпочтение отдавали четвергу, стоявшему под особым покровительством грозного громовника Донара, а миролюбивые славяне остановились на пятнице, посвященной богине любви и земледелия Ладе, и на воскресенье, сделавшемся почетным под христианским влиянием.

ЧЕРТЫ НЕБЕСНОГО БРАКА В БРАКЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ

Мысль о том, что браки, совершающиеся на земле, представляют подобие супружеских сочетаний божественных существ, повела к низведению небесной брачной обстановки на землю, в особенности выразившемуся в древнеиндусских свадебных изречениях, где Гандарва передает невесту Агни, а Агни — жениху. Жених, невеста и все их окружающее окрашены красками другого, высшего мира, окружены ореолом света, красоты и чистоты.

I. *Светоносное и громоносное свойства молодых.* В свадебных песнях Угорской Руси стена начинает светить, когда около нее садится жених или невеста:

Ой где Иванко сидит,
Там ся стеночка светит,
А где Марийка сидит,
Коло ней ся яснит
[40, 1, с. 555].

В свадебной песне Тульской губернии невеста осветила весь двор, когда по нему прошла [33, с. 114].

В белорусских свадебных песнях:

Звинела комора, звинела,
Гдзе Тацянка садзела...
[135, с. 182].

Разсыпайцця горы,
Разлятайцця уцёсы,
Дзевочка к вянку едзя
[161, с. 282].

II. *Расположение к красному цвету.* Римской невесте на голову надевали *flammin* — покрывало огненного цвета. В старинное время немецкая невеста одевалась в красное платье [238а, 2, с. 182]. В Великой и Малой России сват или сваха и гости на другой день свадьбы украшают себя красными лентами. Кашубы приписывают красным лентам значение предохранительного средства от колдовства и сглазу и привязывают их к лошадиным уздечкам, а жеребятam обвязывают вокруг шеи [38, с. 73]. Вероятно, и на свадьбах красные ленты предохраняют от колдовства³⁵.

III. *Молодые оказывают благотворное влияние на растительность.* В белорусских песнях, когда жених едет по лугам, луга зеленеют; вблизи сада — сад расцветает [208, с. 477; 161,

с. 202]. В свадебной песне Костромской губернии во время поезда невесты цветы расцветали [170, 4, с. 134].

В болгарской свадебной песне:

Кога за Ёлка (имя невесты) пойдоха
Вишни, череши цафтеха;
Кога се с Ёлка врнаха,
Вишни, череши узрели

[18, 2, с. 16].

IV. *Влияние новобрачной на размножение скота.* У сербов лужицких молодая, по возвращении из церкви после венчания, обходит двор своих родителей и заходит в коровник, где доит коров [234, 2, с. 235]. В Германии существует подобное обыкновение: молодая, входя в помещения домашних животных, принадлежащих мужу, желает им «viel Gluck» [266, с. 351].

V. *Соблюдение всех употребляемых в известной местности свадебных обрядов только при бракосочетании невинной девушки.* Как солнце только раз в году празднует торжественное свое бракосочетание с месяцем или землей, так и женщина, по древним воззрениям, удержавшимся отчасти до сих пор, только однажды в своей жизни может рассчитывать на полное свадебное торжество. Все песни любви, все украшения красоты и слова радости — одной целомудренной невесте, потому что только целомудренная девушка достойна уподобиться вечно чистой и радостной небесной Ладе. В Великой, Малой и Белой России только при бракосочетании девушки соблюдаются все свадебные обряды; во время бракосочетания вдовы некоторые свадебные обряды опускаются; так, вдовы не удостоиваются венка. У римлян вдовы брачились без *pueri patrimi et matrimi** и без обрядового приподнимания при шествии через порог в доме новобрачного [256, с. 262]. У бедуинов арабов брачные церемонии существуют только для девиц; брак вдовы не считается событием достаточно важным, чтобы соблюдать обряды [103, с. 52]. В Индии при бракосочетании нецеломудренной девицы не употреблялись религиозные обряды [169, с. 59].

VI. *Исключительное уважение к невесте.* В некоторых местах России и Германии [249, с. 202] невеста на свадьбе является героиней торжества: все присутствующие угождают ей; каждый из гостей считает своей обязанностью протанцевать с нею хоть один раз. Обязательный для всех мужчин, присутствующих на свадьбе, танец с молодой встречается у чехов [270, с. 97] и у белорусов на другой день после свадьбы [3, с. 60]. В Олонецкой губернии невеста разъезжает по домам знакомых женщин, и они сажают ее к себе на колени, держат косу ее в своих руках и ласкают [139, с. 111]. Быть может, здесь дей-

* Без своих (живых) отца и матери.

ствуется одна обрядным образом выраженная жалость о девушке, выходящей в чужую дальнюю сторонушку, к людям незнакомым; быть может, обряд возник из древнего сближения невесты с солнцем, в силу чего невеста получила значение существа, содействующего человеческому благосостоянию.

VII. *Воздержание молодых от пищи во время свадебного стола.* В духовном стихе Олонецкой губернии об «Алексие, божьем человеке» на брачном пире, по случаю свадьбы Алексиса,

Сажали его, свита, за трапезу,
За скатерти, свита, за бранья;
Все князья — бояре воскушают
Один Олексий не воскушает
[201, с. 69].

У малорусов [187, 2, с. 526] и сербов Сирмии или Срема [254, с. 157], молодые за свадебным столом ничего не едят; у краковских поляков в день свадьбы они не едят только мясо («чтобы не гибли животные», по современному народному объяснению) [239, 6, с. 46]. У чехов [270, с. 96] и у белорусов [3, с. 35] не употребляет пищи только невеста. У калмыков существует подобное обыкновение, причем молодые воздерживаются в день свадьбы от питья [130, с. 75]. Все эти обычаи указывают на молодых как на существ мистических.

VIII. *Богатое одяние молодых и свадебного поезда в произведениях народной поэзии.* В русских народных песнях жених, невеста и их родственники отличаются драгоценными одеждами. В данном случае следует отличать два влияния: влияние бытовой старины и влияние мифологии.

А. В малорусской песне невеста просит сделать ей «зеленую суконечку по земельку, широзлотный поясок на станочок, червоний черевички на ніжечки» [118, с. 140]. В белорусской песне теща, в ожидании зятя, устилает двор кунными, бобрвыми и собольими мехами [82, с. 254]. В великорусской песне свахе тяжело сидеть, потому что золотой кокошник клонит ее голову к земле, алмазные серьги оттягивают уши, бурмитский жемчуг³⁶ трет шею и соболиная шуба тяготит плечи [160, 3, с. 181]. В другой песне, когда молодые поехали к венцу, то «золотые поводы зазвенели» [187, 2, с. 203]. В песнях этих и многих других, им подобных, помимо естественного в народной поэзии преувеличения, доходящего подчас до превращения скромной меди в благородное золото, сказалось воспоминание о прежнем народном материальном достатке. В южносибирской песне отец невесты дает дочери в приданое «десять городов с пригородками и десять теремов с притеремками» [44, с. 5] — черта, выхваченная из княжеского быта и подкрашенная народной фантазией. В старинное время, когда население русской страны было малочисленно, а ее природные богатства по-

чти нетронуты, народ отличался большей, чем теперь, обеспеченностью в материальном отношении, большим достатком. Оттого за девушками давали более ценное приданое, чем в настоящее время. «Прежде давали другое приданое, — говорил один архангельский крестьянин П.С.Ефименко, — так что было что и заложить, и продать в случае крайности; прежняя одежда и украшения далско превосходили по стоимости нынешние: штофники руб. 40 ассигн., кумачники в 5 руб., на них серебряные пуговицы и золотые бахромки рублей на 10 ассигн.; прежде жемчуг был в большом употреблении; богатые повязки (головной убор), унизанные жемчугом, ценились рублей в 100—300 ассигн. Теперь только и ценности, что салопы на лисьем меху» [59, с. 19].

Б. Есть, однако, совсем другого значения изображения красоты и богатства жениха, невесты и их родных. В южносибирской свадебной песне невеста NN сободем леса прошла.

Крыла леса алым бархатом,
По пути катила крупным жемчугом
Прикатила на крутой бережок,
Стала на бел-горюч камешок,
Вскрикнула она зычным голосом:
Кто бы меня за реку перевез?

[44, с. 10].

Обстановка, среди которой является невеста, вполне мифическая; здесь и бел-горюч камень, и покрытые алым бархатом леса, и река. В основании песни лежит героиня небесная, само солнышко в женском образе, проглянувшее через тучи, окрасив их в красный цвет. Мифическим свойством отличаются также те малорусские и белорусские песни, в которых невеста «сыпет золото из рукавца». В объяснение этих песен можно указать на червонорусскую песню о девушке, сеющей из рукава красоту. Она сеет в утреннее время и при такой обстановке, которая наводит на мысль усмотреть в ней утреннюю зарю.

Під дубовою
Під зеленою
Дрібна росонька впала;
Там Марусенька,
Там паннуиенька
Красу розсєвала,
Пришов до неї
Батенько:
«Що дєєшь Марусєнько?»
То я дєю,
Красєньку сєю,
Из рукавця витрясєю

[106, с. 158].

В белорусской песне, где сидит невеста, стены от золота делают трещины, от серебра ломаются скамьи, а от сапог невесты горит пол [208, с. 460]. Невеста в данной обрисовке соответствует дивчине галицкой колядки; в уборе этой дивчины:

Червоний саян землицю мете,
 Перлова тканка голову клонит,
 Золотой пояс лядвици ломит,
 Червони чижми ножки стіскают,
 Золотой перстень пальчики светлит
 [40, 4, с. 70].

Невеста белорусской песни и девушка галицкой колядки стоят в родстве с солнечной дочерью сербской песни; у солнечной дочери руки до плеч и ноги до колен золотые [74, с. 157].

В малорусской свадебной песне «роднна» невесты ходит вокруг квашни «все в сріблі, та все в золоті, та в червоним оксамиті» [251, I, с. 214]. В песне Угорской Руси бояре в шелковой одежде, староста до колен в золоте и в красных лентах [40, 4, с. 438]. Песни эти стоят в мифическом родстве со следующей колядкой:

Ой з-за гори високої
 Ой дай, Боже!
 Відти іде три колясочки:
 Перша колясочка багровенькая,
 Другая — червоненькая,
 Третя — золотенькая.
 А в тий багровенький сиділи єі служеньки,
 А в тий червоненький кгречная³⁷ панна,
 А в тий золотенький єі міленький
 [204, 3, с. 315].

И в следующей латышской народной песне:

Пегие кони, кованая колесница
 У дверей солнечного дома;
 Солнечная матушка отдает свою дочку,
 Приглашает меня в поезжане
 [177, с. 313].

В небесном браке солнца и месяца принимали участие все светила небесные. Вращение в золотой одежде вокруг квашни, разноцветные коляски, кованая колесница приведенных песен — все это различные символы одного и того же небесного явления: вращения небесных светил около солнца.

XI. *Сохранение брачной одежды и ее целебное значение.* В Великой и Малой России брачную одежду сохраняют всю жизнь, особенно фату; в некоторых местах брачную одежду надевают в большие годовые праздники; в некоторых — только после смерти облачают ею покойника, которому она принадлежала.

Иногда брачная одежда переходит из рода в род. В Харьковской губернии прикосновение к венчальному платью невесты считают целебным.

СВАДЕБНЫЕ СИМВОЛЫ СОЛНЦА, ГРОМА И ДОЖДЯ

Славянские свадьбы обладают преимущественно чертами солнечного культа. Грозовые явления отразились в них в слабой степени. Оттого при значительном количестве свадебных символов солнца, свадебных символов грозы почти нет.

Кольцо. Обрядовое употребление на свадьбах кольца имеет широкое распространение среди народов индоевропейского племени вообще и народов славянских в частности. У древних индусов надевали железные кольца на правую руку жениха и на левую руку невесты; невеста дарила кольцом жениха, когда он входил в дом ее отца [263, 6, с. 299]. У римлян девушка дарила жениху железное, впоследствии золотое кольцо и получала от него обручальное кольцо (*annulus pronubus*) в знак верности и взаимной любви [200, с. 226]. Обручальное кольцо надевали на левый безымянный палец на том будто основании, что, по словам Геллия³⁸, при рассечении и вскрытии трупов нашли, что один тончайший нерв проходит от этого пальца к сердцу, и потому-то нашли уместным удостоить подобной чести тот по преимуществу палец, который как бы связывается с сердцем [188, с. 22]. У древних германцев свадьбе предшествовало обручение, состоявшее в том, что жених и невеста менялись кольцами [252, с. 573]. Кольцо служило символом брачного соединения. У англосаксов в старинное время жених подавал своей невесте кольцо на рукоятке меча [238а, 2, с. 152].

Христианская церковь в глубокой древности приняла и освятила своим авторитетом обрядовое употребление кольца на свадьбах. О золотых обручальных кольцах говорит впервые Тертулиан [226, с. 316].

В Великой и Малой России меняются кольцами на Троицу в знак дружбы [187, 6, с. 175]. У уральских казаков сваха на всех пальцах носит кольца [205, с. 10]. Кольцо — самое верное ручательство брачного союза. «Чи је прстен — тога и девојка», «без прстена нема разговора» — говорят черногорцы [148, с. 166]. Почти во всех славянских землях сватовство начинается подарком перстня невесте женихом, иногда наоборот — у белорусов [187, 2, с. 561], великорусов [23, с. 20; 33, с. 88], сербов, болгар [64, с. 169]. В Белой России кольца жениха и невесты кладут в один платок и поднимают его выше головы; волосы невесты продевают через кольцо и немного поджигают [92, с. 25, 53; 208, с. 357].

Свадебное кольцо — символ солнца, брачного соединения солнца с месяцем или землей и, наконец, символ человеческого

брака. Кольцо как символ солнца в особенности ясно сказалось в латышской народной поэзии; здесь оно составляет необходимую принадлежность солнечной дочери [177, с. 353].

Яблоко как символ солнца встречается в свадебных обрядах многих славянских народов. Оно вовсе неизвестно с этим значением в Великой и Малой России. В Белой России невеста посылает жениху в подарок яблоки [3, с. 31]. В Чехии невеста дает дружке красное яблоко разломить на две равные половины. Обе половины она прячет за пазуху. Оставшись наедине, она одну половину отдает мужу, другую оставляет себе [270, с. 39]. У болгар и сербов, с включением черногорцев, жених или его уполномоченный дарит невесте яблоко [254, с. 138; 18, 2, с. 52; 143, с. 178; 148, с. 165].

В черногорской свадебной песне:

Прстен дава Јанко харамбаша,
За прстеном јбука се маша,
У ню мече до десет дуката,
Све дуката от чистог злата
[148, с. 166].

У галицких поляков молодые люди в знак любви дарят друг другу яблоки, как видно из слов колядки: *padobna Anuska piąte złote jabłuszka data temu, co kochała* [267, с. 4]. У сербов южной Австрии [254, с. 142] и македонских болгар мяяков [28, с. 8] позолоченное яблоко втыкают наверху свадебного знамени. В Черногории знакомые жениха или невесты подносят свадебному поезду в попутных деревнях бутылку водки, положив на верх горлышка бутылки яблоко или апельсин [148, с. 170]. У сербов Южной Австрии жених неожиданно бросает в свояченицу яблоком; она отвечает ему тем же [254, с. 144].

У древних египтян, персов и греков яблоко было символом солнца [249, с. 57]. Такое значение оно имело некогда и у славян, на что сохранились указания в народных песнях и преданиях. В малорусской веснянке солнце названо прямо яблоком:

Катилось яблучко
С гори до долу;
.....
Час вам дівочки
Из гуляння до дому
[204, 3, с. 131].

В польской сказке женщина съела яблоко, и у ней родился золотоволосый сын [239, с. 52].

Венок. Венок в сказаниях и обрядовых действиях разных народов играет важную роль как предмет священный и мистический. Еще египтяне клали в храмах венки из цветов. В древней Греции во время жертвоприношения надевали на голову венки, держали венки в руках и венками же украшали жертвенных

животных [262, 2, с. 231; 257, 2, с. 210]. Жениха и невесту украшали венками, преимущественно миртовыми, положенными на голову [227, с. 142]. Кроме того, венки встречаются на скульптурных изображениях богов и победоносных военачальников, на чашах и кубках.

Римляне до Второй пунической войны ношение на голове венков ограничивали лишь немногими случаями и виновных в нарушении обычая наказывали. Только в определенные праздники (сатурналии, флоралии, либералии) разрешалось всякому надевать венок. «*Coronae deorum honos erant et Larium publicorum privatorumque ac sepulcrogum et Manium*» [256, с. 202]. Венки клали на головы жрецов, на жертвенных животных и жертвенный хлеб и на победоносного начальника. В честь богов, покровителей земледелия и брака, венок на голове носили молодые и поезжане. Венок невесты состоял из *flores, verbenae, herbaeque***, которые она сама собирала [256, с. 335, 292, 293]. Венки вешали в доме новобрачных в атриум³⁹ [200, с. 227]. По словам Гильдебранда, «*erat corona apud veteres: 1) signum laetitiae, 2) signum honoris и 3) signum victoriae. Omnium horum index est corona nuptialis*»*** [226, с. 322].

У литовцев свадебный венок также пользуется большим уважением. Песни, которые о нем поют, в научном отношении очень важны как ключ, открывающий доступ к пониманию основного значения свадебного венка. В латышских песнях венок от девушки должен перейти к девушке же; если он останется у женщины после ее выхода замуж, у нее будет болеть голова:

Кладите мой веночек
Моей свояченице на голову!
Не кладите его в приданое,
Чтобы у меня не болела голова
[177, с. 208].

В литовской песне венок из руты знаменует молодость и красоту [250, с. 200].

В древней Германии невеста и ее подруги носили на свадьбе венки [238а, 2, с. 162]. В настоящее время венок составляет необходимую принадлежность немецкой невесты [241, с. 350], причем в одних местах его разрывают после свадьбы на куски по числу присутствующих [249, с. 204], в других — сохраняют для счастья молодых [266, с. 353]. В Германии девушки сплетают венок из белых и красных цветов и вешают его в комнате

* «Венки посвящались богам и ларам, общественным и частным, а также теням и душам умерших» (букв. «усопшим» и манам — «духам предков»).

** «Из цветов, священных ветвей (лавра, мирта, маслины) и трав».

*** «Венки у древних были: 1) символом изобилия/радости, 2) символом почта и 3) символом победы. Помимо всех этих важнейший символ — свадебный венок».

или в конюшне. На другой год засохший венок заменяют новым венком из свежих цветов [230, с. 50].

Венок, достояние языческого мирозерцания, был принят христианской церковью для бракосочетаний в конце III века [77, с. 107].

В Западной Европе жених и невеста носят венки с тем только различием, что невеста носит венок на голове, а жених на плече или в руке [226, с. 323]. В Восточной Европе (народы греческие и славянские) венок носит или только невеста, или невеста и жених, но оба на голове — невеста на косе, жених на шапке [208, с. 287; 40, 4, с. 402].

У славянских народов венки вьют в весенние и летние праздники и на свадьбах.

1. В Великой России распространено обыкновение вить весной венки и украшать себя цветами. В Малой России девушки украшают себя венками из цветов 23-го июня, накануне Ивана Купала. Еще Стоглав⁴⁰ восставал против весеннего плетения венков как обряда языческого [146, 2, с. 763]. В Белой России девушки во время весенних хороводов украшают себя цветочными венками в честь Ярилы [58, с. 84]. Во многих местах Великой России девушки вьют венки в день Сошествия св. Духа, целуются через них, бросают их в реку и по их положению гадают о своем будущем [117, с. 104; 209, с. 398]. Завивание троицких венков из березовых веток встречается в Северской стороне [111, с. 505]. Обыкновение бросать на Ивана Купала в воду венки и по их положению судить о будущем встречается в Великой и Малой России и у мазуров [265, 1, с. 257]. В Малой и Белой России красивая девушка («богиня»), украшенная венком из ржи, относилась в прежнее время дожиночный сноп к помещику [161, с. LXIX]. В Юго-Западном крае 23 апреля из зеленого жита плетут венки, освящают их и кладут на хоругви [204, 3, с. 31]. В Болгарии накануне дня св. Георгия (23 апр.) вьют венок, несут его в церковь, освящают и затем вешают его в переднем углу дома наряду с иконами; его части в истертом виде дают в корм скотине, если она начнет болеть. В самый день св. Георгия выводят в поле барашка и надевают ему на голову венок из колосьев и цветов, принесенных молодыми людьми с нив и полей; на венок прикрепляют две зажженные восковые свечи; тогда приступает хозяин к барашку и закалывает его [58, с. 102, 103]. У чехов в старинное время девушки в мае и июле вили на возвышенных местах венки и украшали ими молодых мужчин, с которыми танцевали [259, 2, с. 467].

2. Свадебный венок встречается у всех славянских народов, причем у западных и южных славян чаще и с большей торжественностью, чем у славян северо-восточных. Свадебный венок бывает преимущественно из руты, розы или розмарина.

В мазурской песне девушка обращается к венку с просьбой:

Otocz mi się kotem
Nad dziewiczym czofem
[265, 2, с. 27].

В Познани невеста дарит венок жениху [239, 2, с. 95]; у краковских поляков жених дарит венок невесте; последняя разносит венки подругам и приглашает их на свадьбу [239, 6, с. 13]. В Познани венок невесты, перед ее отправлением в церковь, кладут посредине избы на разостланном платке и окропляют его освященной водой [Kolbc. g, 239, 2, с. 90]. У кашубов венок, снятый с головы молодой, зашивают в брачную постель, чтобы новобрачная жила счастливо [239, 2, с. 206].

В Чехии жених, получив от невесты розмариновый венок, сохраняет его в течение всей своей жизни [244, с. 36—37]. Девушки вяют венки накануне свадьбы вечером [270, с. 101].

В сербо-лужицких песнях невеста печалится, что ей немного времени остается веселиться и танцевать в венке из роз:

Njent mje' grajso sljenju rejku
Wo rušanjem wjenku
[234, 2, с. 140].

В некоторых местах княжества Сербии девушка, при появлении сватов, смотрит на них через венок, сплетенный из васильков и богородичной травы (*смилье*) [121, с. 134]. В течение одного или двух первых лет своего замужества, до рождения первого ребенка, молодая сербская женщина носит на голове очень большой полукруглый венок из искусственных и натуральных цветов и павлиньих перьев [237, с. 38, 532].

Перед свадьбой болгарские девушки плетут венки и дарят ими невесту. Во время свадьбы голову невесты украшает венок [64, с. 170].

По свидетельству Боплана, в Малороссии в половине XVII столетия парубкам, приглашавшим на свадьбу, надевали на руку венки из цветов, и невеста шла в церковь, имея на голове венок [21, с. 74]. В Галиции по Збручу, положив венок на голову невесты, дружка немного с ней танцует. Другой венок кладут поочередно на всех присутствующих на свадьбе девушек, и затем оба венка кладут на хлебы [35, с. 6].

Г-н Яшуржинский говорит, что венок принадлежит только малорусским и польским свадьбам и что в настоящее время в великорусских свадьбах не существует обычая вить венки, хотя некогда обычай этот существовал и в Великой России [225, с. 76, 80]. Свадебный венок в настоящее время встречается у всех народов славянских, в том числе и у великорусов, хотя у последних не так часто, как у западных и южных славян. В Калужской губернии было обыкновение, что парень, задумавший жениться, должен был вытащить из реки брошенный туда на-

рочно венок и передать этот венок своей возлюбленной. Вытащивши венок, он мог свататься [187, 6, с. 184]. В Пермской губернии венок считается необходимой принадлежностью наряда невесты, и без него никогда ее не выводят. Пермский венок состоит из дорогой материи и бывает покрыт дорогими камнями. Бедные берут его, в случае надобности, у богатых напрокат [151, с. 54].

Венок — символ девства. В Буковине кладут под одну миску венок, а под другую — ручник, предварительно удаливши из комнат одну из девушек. Она должна отгадать, под которой миской лежит ручник, так как венок означает девство⁴¹ [96, с. 386]. У лаборских русских девушка в свадебной песне высказывает сожаление о своем зеленом венке, с которым должна расстаться, по случаю выхода замуж, согласно воле родителей [40, 4, с. 425]. У поляков невеста на коленях отдает венок своей матери, причем поют:

Marysiu! weź wianek w dłonie,
Oddaj go matce w pokłonie
[265, 2, с. 68].

В польских свадебных песнях:

Wzięłaś ci se Iasia,
Wnet wianeczek straciś,
Wianeczek utraciś,
Warkockiem zapłaciś.
Bo jako świat światem,
Ta rzecz nie była,
Żeby mężatecka wianeczek nosiła
[239, 6, с. 5].

Pośla dziewczyna ko ogrodowi,
Kopać dołek swemu wiankowi,
Kopie, kopie — wykopała,
Swój wianeczek pochowała
[239, 6, с. 54].

В чешских песнях девическая невинность сравнивается с венком, уплывшим по реке [259, 2, с. 61]. В следующих чешских песнях венок знаменует девство:

Wceras měla
Čestě wěneč;
Ale dnes už mas,
Ale dnes už mas
Biley čepec
Wceras byla
Čestě pannau,
Ale dnes už gsi,

Ale dnes už gsi
Mogj ženau

Trubte mně trubači
Vesele
Dokud mam věneček
Na čele
Az toho věnečka
Pozbudu,
Do roka vesela
Nebudu

Hopsa, hejsa!
Ztratila věneček,
.....
Dostala čepeček.
.....
Dostala jsi muže
Kdo ti ted' pomuže?
[229, 5, с. 54].

Венок является иногда символом замужества. У сербов Сирмии сват надевает на голову невесты венок, но она его сбрасывает; тогда он снова надевает венок [254, с. 156]. В Великой России подобное проделывают с головным покрывалом молодой. У великорусов венок, как уже было выше замечено, встречается очень редко; близкий к нему по значению церковный венец в костромской свадебной песне знаменует тяжелую жизнь; в олонечской свадебной песне «под венцом голова болит» [187, 2, с. 179, 224].

Венок как символ девства стоит на более древней ступени развития народного мировоззрения, чем венок, изображающий супружество. Последнее значение венка есть последняя, новейшая ступень в историческом развитии свадебного венка. С этим значением венок очень редко встречается.

В следующем чешском народном рассказе венок близко поставлен к пламени и золоту. Один благочестивый человек в Вербное воскресенье увидел под сосной пламя, исходившее из земли на месте денежного клада, зарытого скупцом. Случайно венок из роз упал с головы благочестивого человека на пламя; пламя потухло, и перед изумленным благочестивым человеком явился кусок чистого золота [255, с. 112]. В свадебной песне Угорской Руси венок произошел из цветов и трав, которые солнцем окропило каплями морской воды:

У понеделок рано
Соненько ся купало,

Соненько ся купало,
 Вон море виливало,
 Вон море виливало,
 Зельечко покропляло,
 Зельечко покропляло
 Марьци на веночек
 [40, 4, с. 423].

В белорусских и великорусских песнях венок имеет другое, еще более чудесное происхождение: летела пава размахистая, посыпала перья золотистые; перья эти собрала красивая девушка и отнесла их к золотых дел мастерам. Мастера выковали ей из перьев жемчужный венец для венчания, медный кубок для свадебного угощения, золотой перстень для обручения и кованный пояс; в великорусских песнях девушка сама вьет себе из найденных перьев золотой венок, который, однако, подхватили буйные ветры и унесли на синее море, на лукоморье. Песни эти волошебные [19, 1, с. 14; 209, с. 392]. В белорусской купальской песне венки девушкам вьет Купала в саду Ивана [19, 1, с. 30].

В латышской песне:

Солнце плетет венки,
 Сидя на иве
 [177, с. 311].

В малорусских свадебных песнях солнце — Купала в плетении венков уступает место Богоматери. Так, в одной песне говорится, что под воскресенье раскрылось небо и показали золотые кресты и святые престолы. В конце одного престола Богоматерь вьет венки из шалфея и розы, молодому из шалфея, а молодой — из розы [251, 1, с. 197—198].

Свадебный венок в древнейшее время знаменовал солнце или светозарный нимб, его окружающий.

В следующей латышской песне сказалось основное мифологическое значение свадебного венка:

Дочь солнца вброд переходит море.
 Виднеется лишь ее веночек:
 Гребите лодочку, божи сыновья,
 Спасайте жизнь солнца
 [177, с. 312].

В литовской песне утренняя звезда дает свадьбу. Перкун, въехав в ворота, срубил дуб, и его кровь оросила платье и венок дочери солнца. Солнце плакало и три года собирало завядшие листья венка [250, с. 2]. В этой замечательной песне солнечный и грозовой элементы свадьбы слились нераздельно. Громовник, вообще благосклонный к солнцу, как мужу или жене, в приведенной песне является враждебным ему. Он ударил молниеносной палицей по облачному дубу, росшему в чертогах солнца, и солнце, заволоченное тучами, стало плакать дождевыми

каплями о своем лучезарном нимбе или венке. После того что сказано в латышской и литовской песнях о солнечном венке, делается естественным и понятным обыкновение древних германцев посвящать богине зари Остаре венки из амаранта и белых лилий [249, с. 145]. Как символ солнца венки стали играть важную роль в весенних годовых праздниках и на свадьбах. В особенности широкое развитие и употребление венков получил на свадьбах в силу того обстоятельства, что славянская свадьба в древности была по преимуществу культом солнца.

Светоносное значение свадебного венка есть прямое следствие отождествления венка и солнца.

В польской песне:

...mi się wioneczek na glowisi święci,
 Święci mi się święci — złotemi perlami
 [239, 6, с. 51].

В свадебной песне Угорской Руси от зеленого венка жениха светят стены [40, 4, с. 405]. В Галиции по Збручу, когда на невесту наденут венок, девушки поют:

Ой чи огонь, чи полонінь палає?
 На Марисоньци золотий вінець сияє
 [35, с. 10].

В малорусских и белорусских свадебных песнях находятся указания, что девушки, свивши венок, катили его по столу [118, с. 143; 208, с. 361]. Обыкновение это служит символическим выражением движения обоготворенного светила, покровительствующего браку, в небесных пространствах.

Венок знает будущее. В польской свадебной песне невеста просит венка рассказать ей будущее:

Powiedz że mi, wien'cu,
 Jaki wiek mój będzie daleki?

Народ пережил много веков, прежде чем венок ответил следующим образом:

Ja ci tego nie powiem, boć ja nie stworzenie,
 Tylko ziele zielone z góznego korzenia
 [239, II, с. 91].

Божественными свойствам венка объясняется существование в некоторых местах Малороссии и в Угорской Руси обыкновение невесты поклоняться венку. В свадебной песне Угорской Руси:

Приступай, Настьо, д столу,
 Помолься пану Богу,
 Поклонься венку своему,
 Чень бы був счастливенький
 А с верха зелененький
 [49, с. 697; 40, 4, с. 402].

Свеча. По сербо-лужицкому поверью, яркий огонь снится к свадьбе [234, 2, с. 361]. В малорусском гаданье встреча двух свечей, пущенных на воду, означает брак [204, 3, с. 259]. В Олонецкой губернии во время сватовства зажигают свечу перед образом, если невесте не понравится жених, она гасит свечу [187, 2, с. 208]. В рукописном сборнике второй половины XVII столетия говорится, что вокруг голов молодых волхвуют обведенным свеч и троекратным прикосновением к голове [25, с. 47]. В Архангельской губернии в настоящее время жених обводит зажженными свечами три раза вокруг лица невесты, после чего целует ее [61, 1, с. 99]. В Украине и в Галиции втыкают одну или пять сложенных вместе и зажженных свечей в коровай или тот хлеб, на котором лежит венки; зажженную свечу ставят также на дно квашни [251, I, с. 187; 40, 3, с. 371]. У краковских поляков во время очепин невесты держат в руках три зажженных свечи [239, 6, с. 53]. По горению свечей во время венчания судят о долговечности молодых в Великой и Малой России [30а], в Славонии [236, с. 60] и в Чехии [229, 4, с. 303]. В XVII столетии на княжеских и боярских свадьбах подле саией невесты, возвращавшейся из церкви, несли с песнями шесть зажженных восковых свечей [137, с. 60].

Обычай провожать молодую в дом новобрачного с факелами в руках был у древних индусов [263, с. 367], греков [257, 2, с. 494], римлян [256, с. 109] и встречается еще в Германии [241, с. 357]. Обычай этот выходит даже за пределы арийского племени; так, он встречается у китайцев [238, 6, с. 107]. У римлян *puer patrimus et matrimus** нес впереди невесты зажженный факел «*in honorem Cereris*»**. Число свадебных факелов (*faces* или *taedae nuptiales, jugales, geniales, legitimaе*) не должно было превышать пяти. По словам Плутарха, «четное число разделимо, или, что одно и то же по связи понятий, разрушимо, нечетное неизменно. В жизни семейной четное число должно было служить обозначением уже совершенного и законченного, близкого к смерти, нечетное — обозначением совершающегося, растущего, далекого от конца. Четное число может символизировать старца, нечетное — юношу. Оттого „*imparem numerum antiqui prosperiorem hominibus esse crediderunt*“***. Обрядовое несение факелов перед невестой у римлян называлось „*igne accipere*“, обряд, считавшийся необходимым, наравне с обрядом *aqua accipere***** [256, с. 338, примеч.; 200, с. 227].

Древнее значение обрядового несения факелов перед невестой сказалось в древней Индии. Здесь свадебный огонь переносили из дома отца невесты в дом новобрачного; молодая несколько раз обходила вокруг огня и первую пищу в доме мужа

* Мальчик, у которого живы отец и мать.

** «В честь Цереры».

*** «Древние верили, что нечетное число для людей более благоприятно».

**** «Принимать огнем»; «Принимать водой».

варила посредством принесенного огня [263, с. 367]. Обыкновенно встречать молодых, возвратившихся из церкви, со свечой в руках встречается в Пензенской губернии [187, 2, с. 286] и в Белой России [135, с. 154]; у ацтеков молодую в доме новобрачного встречали в дверях с факелами в руках [238а, 5, с. 34].

Свеча на свадьбах служит знамением солнца. Само солнце провожает и встречает молодую. В древнеиндусских свадебных изречениях женщину в супруги дает Агни [263, с. 191]. На сближение солнца со свечой указывают многие поверья и песни. В Могилевской губернии хозяин поля, возвратившись домой после посева, не зажигает огня из боязни, что солнце выжжет его ниву [92, с. 94]. В малорусской веснянке перед солнцем и месяцем горят зажженные свечи [87, 4, с. 68].

В латышской песне:

Две свечи горят на море
На двух серебряных подсвечниках;
Около них сидит дочь солнца,
Убирая венок

[177, с. 313].

Костер. У малорусов в XVIII столетии и в настоящее время [71, с. 15; 13, с. 145], у белорусов [208, с. 288; 187, 2, с. 469; 14, с. 150], сандомирских поляков [129, I, с. 72] молодой и его дружки по дороге в церковь перепрыгивают через зажженный костер. Обыкновенно это было у древних германцев [256, с. 232]. В настоящее время молодые в Браиденбурге, отправляясь венчаться, переходят через разложенный на пороге огонь [266, с. 348]. В Китае невесту переводят через жаровню раскаленных угольев, поставленную в дверях [196, 2, с. 469; 103, с. 53].

Если в одних местах молодые прыгают через горящий костер, то в других местах, в силу ослабления обряда, ограничиваются только зажжением одного или нескольких костров во время бракосочетания, в некоторых местах Белой России во время «змовин». Костер зажигает иногда отец или мать жениха. Зажигание свадебных костров встречается в губерниях Курской, Костромской, Олонецкой, Минской [117, с. 70; 187, 2, с. 180, 478; 170, 4, с. 147; 139, с. 115] и во многих других.

Обрядовое сожигание костров и прыгание через них встречается в Болгарии в воскресенье перед Великим постом [73, с. 189], в Саратовской губернии накануне Нового года [187, 6, с. 116], в Костромской на масленой неделе [56, с. 20] и во многих местах Великой и Малой России накануне Ивана Купала, в Великой России на Благовещение. Из Стоглава видно, что на Руси еще в XVI столетии было паление огня в Чистый четверг, причем выкликали мертвых [111, с. 510] (огонь и душа стоят в мифологическом родстве).

В свадьбах костер имеет значение очистительное и предохранительное от колдовства. Освящая молодых, он препятствует действию на них наговоров злых людей. Очистительное значение огня сказывается во многих индоевропейских народных рассказах и обрядах, между прочим, в известном древнегреческом рассказе о богине Фемиде, которая держала своего смертного сына Ахилла перед огнем и клала его в самый огонь, с целью его очистить и сделать бессмертным.

Стрела. Пикте на основании филологических соображений сближает стрелу с солнечным лучом. В индоевропейских языках встречаются одни и те же названия для стрелы и луча; так, санскр. *śb* — «луч и стрела». Из одного и того же санскритского корня *as* в значении *lucere* произошли латинское *astrum*, зид. *aşar*, перс. *astar* — «звезда», в значении *lucere* санскр. *astra* — «стрела» [253, с. 209—210]. Славянское слово *стрела* стоит в родстве с ведическим *star*, лат. *stella* — «звезда»⁴². В настоящее время у одних великорусов сохранилось обрядовое употребление стрелы с более или менее явными указаниями на ее основное мифическое значение. В малорусских песнях хотя и встречается стрела, но исключительно как остаток бытовавшего некогда умыкания девушки-невесты. Во второй половине XVII столетия в Московской области, по словам Рейтенфельса, отец жениха приходил к невесте и острием стрелы пробирал ее волосы, которые она перед его приходом рассыпала на челе [157, с. 52]. У римлян волосы невесты также пробиралн небольшим копьем или иглой (*hasta coelibaris*) [256, с. 286]. Пробирание это должно было некогда сопровождаться опрыскиванием головы невесты коровьим маслом, — обыкновением, существовавшим у древних индусов [263, 5, с. 317]. Первоначально прикосновение стрелой к голове, смоченной маслом, знаменовало падение солнечных лучей на оплодотворенную весенним дождем землю.

В старинных царских свадьбах в сеннике или спальне молодых по четырем углам втыкали по стреле и на каждой стреле вешали по сорок соболей [160, 3, дополн. 30]. Подобное обыкновение было у ацтеков. Ацтеки по четырем углам постели новобрачных втыкали тростниковые и алоевые колючки [238а, 5, с. 34]. В обоих случаях обряд вызван опасением колдовства.

В древней России после первой брачной ночи сорочку молодой поднимали стрелой. Вторую супругу Михаила Федоровича вскрывал дядя его и посаженный отец боярин Иван Никитич Романов, подняв покров стрелою [44, с. 12]. Быть может, первоначально обряд этот знаменовал солнечный луч, проходящий через тучи, что служило актом брачного соединения солнца и земли.

Иголка составляет последний предмет в свадебном ритуале и служит исключительно средством, предохраняющим от колдовства. В Вологодской губернии невесте в подол втыкают иголку

[85]. В Костромской губернии жениху и невесте, при отправлении их к венцу, во избежание порчи, на груди и спине втыкают в платье крестообразно по нескольку игол острием врознь; некоторые навязывают накрест бадягу [56, с. 25].

Плеть. По приезде молодого в дом невесты или при отъезде молодых в церковь ударяют плетью прямо или крестообразно по стенам, дверям, скамьям, дороге, подушкам и постели новобрачных. Обыкновение это распространено в губерниях Витебской, Смоленской, Псковской, Тверской, Олонецкой, Пермской и в Южной Сибири [165, с. 84; 92, с. 34; 187, 2, с. 458; 209, с. 537; 104, с. 190; 158, с. 96; 201, с. 64; 44, с. 36]. В России (Воронежской, Олонецкой, Витебской, Харьковской губерниях) сват или дружок раздает подарки гостям на конце плети или палки [162, с. 172; 201, с. 65; 92, с. 31]. В Белоруссии дружок поднимает молодых с постели ударом плети [3, с. 56]. Значение этого обряда раскрывается из сопоставления его со следующим римским обрядом. В Риме во время праздника Luperalia по улицам города ходили luperci — двое благородных юношей. Они ударяли встречных ремнями, и многие женщины охотно подвергались ударам, думая, что они дают чадородие [122, с. 243]. В разных странах Европы существует обрядовое шествие по улицам с бичами, ударам которых приписывается благотворная сила [124, с. 44]. У древних индусов Асвины, которых считают олицетворением утренней и вечерней зари, имеют кнут, капающий медом. Удар этого кнута приносит всякие блага. В ведическом гимне: «О Асвины! Окропите нас медоточивым бичом, продлите наш век, согрите недуги, удалите врагов и будьте нам помощниками» [122, с. 122]. Удар плеткой молодой на белорусской свадьбе соответствует по значению удару со стороны луперков и, еще ступенью глубже в древность, ударам медоточивым бичом Асвинов. Все эти символы лучей весеннего солнца, обливающих землю и делающих ее плодотворной.

Палка. Болгары на свадьбах украшают свои палки цветами и плодами [129, III, с. 244]. В Буковине палкой благословляют двери в доме жениха или невесты, в Малороссии саму невесту [96, с. 486]. У кашубов во время венчания дружок входит в церковь с поднятой вверх красной палкой [204, 5, с. 60]. Свадебная палка стоит в ближайшем родстве с той священной палкой, которой в некоторых местах Великой России выгоняют 23-го апреля скот в поле [60, с. 111]. По болгарским поговоркам, «тояга та је Божо дрвце», «тояга та из рай излиза» [73, с. 138]. В некоторых случаях палка употребляется вместо плети.

Трудно утвердительно сказать, что знаменовала в древности палка — солнечный ли луч, подобно плети, или древо жизни, подобно вильцу.

В настоящее время плеть и палка потеряли свойственное им некогда мифическое значение и выражают: 1) уполномочение

одним лицом другого; 2) господствующее положение жениха и его родственников перед невестой и ее родными; 3) право собственности жениха на невесту и 4) предохранительное средство от чародейства.

В особенности широкое распространение получила палка в силу первого своего значения как знак полномочия. В Малороссии во второй половине прошлого столетия парень вручал двум своим сватам, или старостам, по палке «в знак их от него полномочия и посольства» [71, с. 2]. Обыкновение это соблюдается и в настоящее время в Малой России и в Галиции [35, с. 10]. У кашубов «старые» (друзжки жениха и невесты) созывают гостей на свадьбу, имея в руках по палке, выкрашенной в красный цвет с коричневым точеным набалдашником⁴³ [38, с. 58].

Колокольчик есть единственный, сколько мы в состоянии судить, свадебный символ грома. В настоящее время колокольчик стал предохранительным средством от чародейства. В Олонецкой губернии во время рукобитья звонят в колокольчик [139, с. 110]. Обыкновение навязывать на шею свадебных лошадей колокольчики распространено в губерниях Пермской [158, с. 89], Нижегородской [23, с. 20], Архангельской [61, 1, с. 78], у сербов лужицких [234, 2, с. 232]. У донских казаков в старинное время сохраняли колокольчики, которые висели на шее лошади жениха в день свадьбы [205, с. 11]. В Новгородской губернии из свадебного колокольчика поят морозной водой женщин, страдающих кликушеством [48, № 292, с. 1].

Грозовые явления природы в применении к свадьбам имели значение как силы производительные. Плодотворность же их обуславливалась ниспадающей во время грозы дождевой влагой. Весенний дождь в народных рассказах получил целебное значение; в сказках — это «живая вода»; в былинах — напиток, дающий силу повернуть землю. Молодые, на которых пал весенний дождь, — молодые счастливые. У славянских и германских народов распространено поверье, что дождь в день венчания означает богатство. Поверье это встречается в Великой и Малой России [30а], в Германии [264, 1, с. 211], в Тироле [269, с. 21], у сербов лужицких [234, 2, с. 258]. Но дождь в день венчания — дело счастливого случая. Народная мысль сделала несколько попыток образно знаменовать падающую с небес благотворную дождевую влагу на всякой свадьбе. Для этого созданы были: 1) обрядовое окропление молодых известным напитком или водой; 2) осыпание молодых хлебными зернами и орехами и 3) помазывание голов молодых маслом.

Обрядовое окропление молодых водой или пивом встречается в некоторых местах Великой, Малой и Белой России, также у познанских поляков [50; 129, 3, с. 222; 40, 2, с. 254; 239, 2, с. 202]. У древних индусов невесту окропляли водой [263, 5, с. 299, 330].

Осыпание молодых хлебными зернами и орехами. У древних индусов молодых осыпали рисом [263, 5, с. 299]. У древних греков молодых, по приезде их в дом отца новобрачного, осыпали сладкими плодами и конфетами, орехами, винными ягодами и гранатовыми зернами [257, 2, с. 495; 183, с. 449; 256, с. 226]. У римлян молодую осыпали орехами. Шум от разбрасываемых около невесты орехов считался вестим. Громкий звук указывал на то, что божество, покровительствовавшее браку, находится в хорошем расположении духа; оно весело направило руку бросающего орехи [256, с. 349]. В настоящее время жениха или невесту или обоих вместе во Франции (в горах Юры) осыпают пшеницей и горохом [251, I, с. 224, примеч.], в Молдавии — ржаным зерном и орехами [115, с. 51; 129, III, с. 223], у евреев Западного края — хмелем или овсом [204, 7, 1, с. 38], у литовцев невесту осыпают маком [251, I, с. 224].

У славян молодых осыпают вместе и порознь перед отправлением их к венцу, во время самого венчания или во время приезда молодых в дом отца новобрачного. Зерна, попавшие в шапку, в Орловской губернии берегут для посева [187, 2, с. 202]. Обряд осыпания молодых производит мать, сваха или какая-нибудь другая женщина (в Курской губернии дружка) и непременно в вывороченной наизнанку шубе. На царских свадьбах боярыня, осыпавшая молодых, надевала две шубы, причем одну наизворот [160, 3, доп.34]. Обрядовое осыпание в вывороченной шерстью вверх шубе указывает на тучу, изливающую дождь. В обряде мех и зерно так же близко стоят друг к другу, как в природе туча и дождь. Осыпают:

а) пшеничным или ржаным зерном в Великой и Малой России [23, с. 21; 61, I, с. 112; 155, с. 258; 118, с. 192] (на свадьбе знаменитого атамана Войска Донского Платова молодых осыпали ржаным хлебным зерном [140, IV, с. 96]), Руси Угорской [40, 4, с. 408] и в Болгарии [203, с. 15, 19];

б) ячменем в Великой и Белой России [23, с. 21; 3, с. 42] и в Болгарии [203, с. 19];

в) овсом в Великой, Малой и Белой России большей частью в чистом виде, иногда вместе с водой [66, с. 361; 208, с. 330; 118, с. 192, 33, с. 106];

г) хмелем на старинных царских, княжеских и боярских свадьбах (первое свидетельство об осыпании относится к 1526 г.) [160, 3, дополн. 26], в настоящее время в Великой, Малой и Белой России [51, с. 49; 173, № 16/17; 3, с. 54]⁴⁴ и в Руси Угорской [40, 4, с. 408];

д) льняным и конопляным семенем, по свидетельству Олеария, в XVII столетии на княжеских и боярских свадьбах [137, с. 60], в настоящее время в некоторых местах Великой России;

е) орехами в Малороссии [66, с. 364] и Угорской Руси [40, 4, с. 420] и

ж) мелкими деньгами в некоторых местах Великой и Малой России и в Болгарии [203, с. 15, 19].

В настоящее время, осыпая молодых хлебными зернами или орехами, имеют в виду сделать их: 1) богатыми, здоровыми и веселыми [204, 4, с. 358], 2) предохранить от порчи [173, № 15] и 3) сделать чадородными, «чтобы они плодились, как пшеница», по болгарскому выражению [28, с. 15]. В Чехии и Силезии распространено поверье, что у молодой замужней женщины будет столько детей, сколько упадет на нее хлебных зерен во время свадебного осыпания [266, с. 351]. У евреев старики, осыпая молодых хмелем и овсом, говорят: «да умножитесь тысячами и мириадами» [16, с. 25].

Помазывание голов молодых маслом. В Тульской губернии сваха на другой день после девичника намазывает коровьим маслом голову жениха и поет при этом следующую странную песню:

Благослови, Господи, Кузьма Демьян!
Ладо мое!

По сням ходила,
На гвозди сбирала,
А на свадьбу ковала
Для двух молодцев:
Первый молодец (имя жениха),
Второй молодец (имя невесты).
У нашего Андрея да три сестры:
Первая сестра голову мажет,
Вторая сестра голову чешет,
А третья сестра хмелем осеваet

[209, с. 427].

У древних индусов голову невесты опрыскивали коровьим маслом [263, 5, с. 317]. В ведическом гимне дождь называется жертвенным маслом: «оросите хранимому добрым богом, благочестивому, жертвенными маслами тучное и постоянное пастбище» [122, с. 120].

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ НА СВАДЬБАХ ВОДЫ

Купание молодых перед свадьбой свойственно всем индоевропейским народам. Купание это — aqua accipere — одно из главных действий древнеславянской свадьбы, более того, — свадьбы индоевропейской в ее наиболее древнем и простом виде. У древних индусов невеста совершала омовение, причем над водой произносили заклинательные изречения; жрец рукой выплескивал часть воды, говоря при этом, что он выплеснул все вредное и губительное для любви [263, 5, с. 198, 278]. У греков

молодые рано утром в день свадьбы брали ванну, причем воду приносили из священных источников; троянские невесты омывались в водах реки Скамандра; беотийские невесты брали воду из священного источника Исменоса [256, 2, с. 493; 238а, с. 153]. Гера, по греческому сказанию, купалась перед и после бракосочетания с Зевсом [227, с. 147]. По словам Варрона, у римлян «*aqua et igni mariti uxores accipiebant. Unde hodieque et faces praelucent et aqua petita de puro fonte per puerum felicissimum aut puellam interrest nuptiis. De qua nubentibus solebant pedes lavari*» [256, с. 364]*. Омовение ног возникло из бывшего некогда омовения всего тела.

В Правиле митрополита Кирилла конца XIII в.: «И се слышавом в пределах новгородских невесты водят к воде и ныне не велим тому тако быти или то проклинати повелеваем» [11, II, с. 180]. У лемков⁴⁵ на другой день свадьбы молодых водят к реке мыться. Молодые моются в реке и утираются, молодая сорочкой молодого, а молодой ее сорочкой [40, 3, с. 394].

В Сербии [237, с. 532], Славонии [236, с. 68], Болгарии [203, с. 21, 91; 28, с. 27, 34], Малороссии [13, 1, с. 144], Великой и Белой России [129, I, с. 13; 172, с. 62; 153, с. 169; 104, с. 191; 208, с. 321; 67, с. 1—2; 151, с. 96] молодая одна или вместе с молодым идет к реке или к колодцу, умывается здесь или посторонние ее умывают, набирает воду и, принеся эту воду домой, окропляет ею дом жениха, окропляет также коров и лошадей. Все это совершается обыкновенно рано утром.

У болгар Лесковца молодая кладет по краям колодца просо; в Панагюрище кладут в ведро золотую монету [203, с. 21, 91]; в Славонии и в Галиции молодая бросает в воду крейцер [236, с. 68; 40, 3, с. 394]; в Саратовской губернии — перстень [187, 2, с. 371].

В Великой России, сообразно ее суровому климату, купание или обливание молодых в реке было заменено купанием в бане⁴⁶. Баня всегда была первой потребностью в домашней жизни великорусского человека. О ней уже упоминается на первых страницах Несторовой летописи. В XVI и XVII столетиях почти в каждом зажиточном доме была своя мыльня [86, с. 98]. Великорус к бане относится с уважением и даже с некоторого рода суеверным страхом. Поморец, выходя из бани, благодарит байнушка, т.е. банного духа: «спасибо те, байнушко, на парной байночке». Для него оставляют воду и веники. Банный дух любит попариться; любит он тишину и пугает того, кто рассказывает в бане громко. Водяной дух, живущий в бане, вообще представляется существом довольно добродушным. Однако баня считается нечистым зданием, вероятно, под влиянием христиан-

* «Мужья принимали жен водой и огнем. Поэтому и сейчас впереди свадебной процессии светят факелы и во время бракосочетания имеется вода, добытая из чистого источника самым счастливым мальчиком или девочкой. Этой водой имели обыкновение мыть ноги брачащимся».

ского учения о нечистых духах. Можно думать, что некогда баня была не только очистительным, но и освящающим местом. В настоящее время ни икон, ни крестов в ней не вешают. В Архангельской губернии тем не менее удержалось поверье старины глубокой. Здесь считают недобрый человеком того, кто не ходит в баню [61, 1, с. 165].

В XV столетии в Великой России молодые обязательно должны были после свадьбы омыться в бане. Нарушение этого старинного обычая влекло за собою осуждение молодых общественным мнением. Когда Великий князь Литовский Александр, женившись на московской княжне Елене Ивановне в 1499 г., не взял бани, бывшие при новобрачной московские «боаре ему то являли, да и речь говорили» [160, 3, дополн. 19]. По свидетельству Корба, баню, в которой мылись новобрачные, украшали цветами и усыпали благовонными травами [140, IV, с. 96]. Подобное обыкновение в настоящее время распространено в некоторых местах Северо-Восточной России. В г. Чердыни Пермской губернии баню, в которой моется молодая, украшают «вичками», т.е. маленькими березовыми веточками, обвязанными разноцветными лоскутками и лентами.

Вички втыкаются в щели по стенам и потолку в бане, предбаннике; втыкают их также в землю по дорожке, ведущей от дома к бане [151, с. 41]. В настоящее время отправление невесты в баню сопряжено со значительной торжественностью и обрядностью. В Вологодской, Костромской, Псковской губерниях родители благословляют ее хлебом-солью, а присутствующие одаривают деньгами. Она бьет перед иконой поклоны за царя, царицу, войско, родителей и подруг. В бане на каменку льют мед и бросают хмель и зерновой хлеб, «чтобы молодым жить в меду и богато» [171, с. 279; 187, 2, с. 159; 170, 4, с. 145]. Подруги невесты во время пребывания последней в бане бьют в залон и сковороды. В Пензенской губернии невеста впервые имя жениха произносит в бане на полке. Произнести громко, так, чтобы другие слышали, имя жениха до этого времени, до бани, считается для невесты неприличным [156, № 18]. В Олонецкой губернии невесту в бане моют льном, из которого потом делают «гашники» — шнуры, продаваемые в исподнее мужское платье. Один гашник кладут невесте за пазуху, когда она идет к венцу [187, 2, с. 215, 221]. У болгар невесту перед свадьбой также водят в баню; если нет бани, то ее заменяет домашняя купальня [203, с. 13; 28, с. 10].

Свадебное употребление воды стоит в связи с обрядовым ее употреблением в большие годовые народные праздники, с малорусским обливанием девушек и парней на второй и третий день Светлого Праздника [21, с. 79; 87, 5, с. 98], с сербским и болгарским обыкновением водить во время засухи «додолу», «дюдюл» или «пеперугу», с великорусским, малорусским и болгарским обыкновением купаться в начале января, преимуще-

ственно в день Богоявления [164, 1, с. 98; 73, с. 180], с обыкновением малорусских знахарок мазать после первой грозы водой из криницы детей от «пристрету» [111, с. 465], с купальскими купаниями и т.д. Сюда же относится древнерусское обыкновение бросать в воду женщин, заподозренных в колдовстве, обыкновение, засвидетельствованное епископом владимирским Серапионом. Сюда же относится следующее свидетельство галицкого рукописного жития XVIII века князя Владимира: «В старину и теперь безрозумнии в некоторых сторонах чинят подчас знаменитого праздника воскресения Христова; забравшиися молоди обоего пола и взявши человека вкидают в воду (в колодец или озеро), и трафляется за сторожем тих богов, т.е. бесов, иж вкинены в воду албо о древо, албо о камень разбьетса, а в инших зась сторонах не вкидают в воду, але только поливають водою, що однак тому ж бесу оферу чинят» [178, с. 47].

А.Росбах употребление на свадьбах воды считает символическим выражением водворения невесты в доме новобрачного [256, с. 173]. Афанасьев высказывал мнение о соляриом происхождении обычая купать молодых [10, I—II, с. 14]. «Сонце ся в морі купае». Оно купается в море, чтобы освежиться для следующего своего светящегося шествия по миру. Купание солнца давало ему силу. Молодую купали в расчете сообщить ей здоровье и способность к деторождению. Самый характеристичный в этом отношении обряд купания молодых существует у лемков. Молодые моются в реке. Омывшись немного, молодой берет новобрачную за руку и проводит ее вперед и назад вдоль или поперек реки. По выходе молодых из воды, другие люди бросаются в воду. Сваски при этом поют: «Где ся Марися мила, там Пресвятая дева била» [40, 3, с. 394]. Известно, что Пресвятая дева свадебных песен в большинстве случаев есть само солнце.

Обильное купание молодых в некоторых случаях представляет лишь расширение обряда окропления водой и знаменует падение дождевой оплодотворяющей влаги.

Кстати [следует] заметить о мнении Квашнина-Самарина, что бани были посвящены Ладе и чуть ли не служили ей храмами [79, с. 251]. Мнение это в произведениях народного поэтического творчества не находит оправдания. Трудно найти что-либо общее между байнушком и Ладой. Хозяином бани является именно водяной дух, байнушко. Лада же не имеет никакого отношения к бане.

Священным, очистительным значением воды и ее обширным и разнообразным употреблением на свадьбах объясняется то обстоятельство, что древние бракосочетания совершались в некоторых своих существенных моментах вблизи рек. По словам древнего летописца, девиц умыкали «у воды» [97, с. 6]. В Люценском уезде Витебской губернии раскольники, похитив девушку, объезжают с нею три раза вокруг одного большого местного озера [187, 2, с. 28]. В следующей малорусской песне про-

глядывает древний обычай совершать бракосочетания при воде и посредством воды:

Ой у полі озеречко,
Там плавало ведеречко,
Сосноее ведеречко,
Дубовее денечко.
Ходімо, повинчаймость,
Мое сердечко!

[87, 5, с. 102].

У чехов самый верный союз тот, который заключается над колодцем [181, с. 23].

О СВАДЕБНЫХ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯХ

Apud veteres neque uxor duci, neque
ager arari sine sacrificiis peractis
poterat*

(*Servius*, Ad Aen, 3. 136).

Древний человек всецело был проникнут мыслью о присутствии в мире сверхъестественных существ, вмешивающихся во все земное и человеческое. Они следят за каждым его поступком, проникают в его сокровенные помыслы и желания и направляют их по своему благоусмотрению, управляют всеми его действиями, обуславливают успех или неудачу предприятий. Во всех событиях жизни нужно просить, молить, призывать их на помощь или ограждать себя от их вмешательства, если оно влечет к беде и горю. Так или иначе, но с добрыми и злыми богами нужно войти в соглашение или в известную сделку. Особенно необходимость соглашения желаний смертных с волей богов сказывалась в таком важном деле, как бракосочетание, деле, в значительной степени определяющем всю дальнейшую судьбу человека. Отсюда жертвоприношения и молитва.

Жертвоприношением во время свадьбы древний человек, с одной стороны, благодарил бога, учредителя и покровителя брака, с другой — просил его о благополучии новобрачных и, с третьей, вводил молодую женщину в порядок богослужения, имевшего место в доме новобрачного.

Свадебные жертвоприношения свойственны всем народам индоевропейского племени. Древние индусы, греки, римляне и германцы на свадьбах совершали различные жертвоприношения. Греки приносили жертву Зевсу и Гере; Диане — древней богине природы и богине месяца и Паркам [227, с. 138]. Древние скан-

* «Древние, не совершив жертвоприношений, не могли ни жениться, ни поле вспахать».

динавы, по словам Адама Бременского, «omnibus itaque diis suis attributos habend sacerdotes, qui sacrificia populi offerant, si pestis et fames imminet, Thor idolo libaturi, si bellum, Wodani, si nuptiae celebrandae sunt, Fricconi»* [256, с. 221, примеч.].

Жертвоприношение быка. У древних индусов ко дню свадьбы резали быка. Сильный мужчина опускал невесту на разостланную бычачью шкуру [263, с. 304, 324, 359]. У древних греков, римлян и германцев бык служил предметом жертвоприношения для разных богов и всем им был одинаково приятен [262, 2, с. 230; 257, 2, с. 208; 256, с. 310; 230, с. 44].

Прокопий и Гельмольд говорят, что древние славяне приносили в жертву богам быков [112, с. 102]. Этот языческий обычай до сих пор в чистом виде сохранился в Болгарии, в Видинском округе: в день св. Георгия (23 апр.) закалывают общественного священного быка и от всей деревни приносят его в жертву св. Георгию, очевидно, заменившему в данном случае какое-нибудь языческое божество [58, с. 105]. Можно думать, что в древнеславянской свадьбе приносили богам в жертву быка или корову, скорее всего быка, так как в жертвоприношениях предпочтение обыкновенно оказывалось самцам. В народном предании, записанном в Архангельской губернии, сохранилось указание на жертвоприношение быка [222, с. 4]. На жертвоприношение быка указывает также вологодская свадебная «честь» — четвертое кушанье, которое подают к обеду на другой день после свадьбы. «Честь» состоит из неразрезанного большого куска (фунтов в 30 или 35) зажаренного мяса [67].

От священного значения быка, с одной стороны, как символа известного божества, с другой — как предмета жертвоприношения, *ярмо* получило значение предмета освящающего. С таким значением ярмо выступает в древнеиндусской и славянской свадьбах. У древних индусов невесту переводили через ярмо с целью сохранить ее от болезней, чтобы передать жениху чистой и здоровой. Здесь ярмо имело очистительное значение [263, 5, с. 199]. В Угорской Руси молодую на другой день после свадьбы, после обряда омовения лица и окропления стен водой, сдают на ярмо. Сидя на ярме, она держит стакан водки в меняльном кестемене**, доколе не повяжут ей головы белым платком; потом молодые выливают водку пополам и пляшут [40, 4, с. 411].

Жертвоприношение барана и овцы. Жертвоприношение барана или овцы встречается у народов, весьма различных по степени культурного развития — у греков [257, 2, с. 208], римлян [256, с. 310], бедуинов-арабов [238а, 4, с. 146], калмыков [130, с. 74—76], мордвы [187, 2, с. 361].

* «Ко всем своим богам приставляют жрецов, которые совершают жертвоприношения за народ, делая возлияния, если грозит мор или голод, идолу Тора, если война — идолу Водана, а если справлялись свадьбы — идолу Фригге».

** Кестемен — заручный платок. — *Примеч. авт.*

Меркурий в древних греческих скульптурных изваяниях держит на плечах ягненка [258, № 18]. В Малороссии весьма часто встречается на иконах изображение Спасителя, несущего на плечах ягненка, — высшее символическое изображение той жертвы, которую Богочеловек принес для спасения рода человеческого от греха. В настоящее время обрядовое заклание барана или ягненка как остаток бывшего некогда жертвоприношения языческим богам соблюдается у многих славянских народов. В Архангельской губернии существует обычай совершать жертвоприношения пророку Илье. Делается это так: на заранее назначенное место приводят жирных баранов и режут их тотчас по окончании обедни; затем снимают шкуру и варят мясо в больших медных котлах, развешанных над костром. Все прохожие приглашаются принять участие в торжестве. Крестьяне рассказывают, что в старину вместо баранов приносился в жертву олень, который ко времени жертвоприношения выбегал из леса и сам, так сказать, предлагал себя на заклание. Но в один из таких праздников олень почему-то не явился вовремя; крестьяне не вытерпели и зарезали быка; но едва только последний испустил дух, как олень выбежал из леса и затем тотчас же скрылся и уже не возвращался более. С этого времени в жертву приносятся жирные бараны [222, с. 4]. В этом весьма замечательном народном предании сказалась та мысль, что бык как предмет жертвоприношения у древних русских предшествовал барану. Обычай резать баранов в день Ильи встречается также в Пермской губернии [187, 6, с. 51]. В старинное время в Чехии баранов резали в большие праздники [259, 1, с. 373].

У боснийских сербов при отправлении жениха к невесте на его коня усаживают и привязывают ягненка, головой вперед. На голове к рогам прикрепляют два яблока [143, с. 185]. В данном случае ягненок, вероятно, является символом луны, что, по свидетельству Де Губернатиса, свойственно индоевропейской мифологии [231, с. 312]. В Черногории к свадебному столу подают целого жареного барана, которого один из сватов разрубает ятаганом [148, с. 171]. У верхнемакедонских болгар мяяков накануне свадьбы в доме жениха жарят «печеницу», т.е. на вертеле жарят целого ягненка, вокруг которого молодые неженатые мужчины и девушки ведут хоровод. Всякому другому, т.е. женатому или замужней женщине, запрещено принимать участие в этом хороводе. Хоровод бывает ночью [28, с. 25].

Священное значение овцы как символа солнца и луны и жертвенного животного привело к признанию в овчарне и бараньем мехе таких свойств, которые действуют на человека благоприятно, например делают его сильным и здоровым, предохраняют от чародейства и освящают.

Овчарник в Великой и Белой России выступает на сцену в самом конце свадьбы. В овчарнике стелют постель для молодых [3, с. 55; 209, с. 475].

Бараний мех, или овчина встречается в свадебных обрядах многих индоевропейских народов. У древних индусов на невесту надевали ожерелье из овечьей шерсти. Кроме того, жрец обрезал у невесты с двух сторон <...> два локона волос и вместо них привязывал две пасмы овечьей шерсти [263, 5, с. 308, 319]. Древние греки приносили в жертву Деметре немытую овечью шерсть. В Афинах масличную ветвь обворачивали овечьей шерстью, обвешивали фруктами, сосудами с медом и вином и несли в храм Аполлона [257, 2, с. 201]. У римлян молодых при confarreatio* усаживали на два один возле другого стоящих стула, покрытые одной овчиной; мех снимался с той овцы, которая принесена была в жертву [92, с. 55; 251, 1, с. 203; 155, с. 260; 117, с. 20, 50; 205, с. 9; 3, с. 34; 187, 2, с. 182, 196 и др.].

Обычай сажать молодых в день свадьбы на вывороченную вверх шерстью овчинную шубу по сие время встречается во всей Великой, Малой и Белой России и в некоторых местах юго- и западнославянских стран [256, с. 101; 188, с. 40]. В России дружка входит в дом невесты в кожухе, вывороченном шерстью вверх [92, с. 55]. В губерниях Архангельской, Олонецкой, Саратовской, в Галиции по Збручу во время благословения молодых их станоят или сами родители стаиваются на разостланную на полу овчинную шубу [61, 1, с. 82; 35, с. 20; 187, 2, с. 225, 257]. В Белой России жених в день свадьбы надевает шубу, хотя бы тепло было [3, с. 55]. В Холмогорском уезде Архангельской губернии невеста до приезда жениха в день свадьбы сидит в шубе [61, 1, с. 101]. В Витебской губернии на молодых набрасывают шубу, когда они подадут друг другу руки [208, с. 309]. В Белой России через кожух, разостланный на полу [92, с. 80; 135, с. 155], у чехов по косматому ковру [270, с. 99] молодые переходят в опочивальню, или в баню, или в дом новобрачного. В XVII столетии в Великой России, в XVIII столетии в Малой России и в настоящее время в России почти повсеместно молодых в доме новобрачного встречает женщина, надев предварительно овчинную шубу шерстью вверх [25, с. 47; 71, с. 7]. Молодой расчесывают косу, посадив ее на разостланный на квашне кожух [35, с. 8].

Уже древние задумывались над значением обрядового употребления на свадьбах овчины. «In pelle lanata, — говорит римский писатель Фест, — nova nupta considerare solet vel propter morem vetustum, quia antiquitus homines pellibus erant induti, vel quod testetur laneficii officium se praestitutum viro»** [256, с. 324, примеч.]. Русский народ обрядовое употребление на свадьбах овчины объясняет различным образом. В одних местах говорят,

* Confarreatio — самое торжественное бракосочетание у римлян. — Примеч. ред.

** «Новобрачная обычно сидит на овечьей шкуре или по древнему обычаю, так как в старину люди носили шкуры, или потому что этим свидетельствует, что берет на себя обязательство перед мужем изготавливать шерсть».

что помещенне молодых на вывернутой шерстью вверх шубе наделяет их здоровьем и богатством. «Якнй кожух твій мохнатий, такой зять твій багатий», говорят⁴⁷ в Галиции девушки матери невесты [35, с. 37].

В Галиции же поют:

Внидн, матенонько, в кожусе
До гори вовнонькою,
И з счастеньком, здоровеньком,
И з доброю доленькою
[40, 3, с. 303].

В других местах народ совершенно забыл древнее значение встречи молодых в вывороченной шубе и объясняет это обыкновенне желанием свекрови напугать невестку или желанием тещи напугать зятя.

В малорусской песне Волынской губернии:

Вывернула тещенька овчину!
Да на якую причину!
Щоб зятеньки злякаты
И своєї дочки не даты
[126, с. 305].

Обрядовое употребление бараньего меха в древнейшее время знаменовало весеннюю или летнюю тучу. Как туча дает земле богатство, проливая на нее свои дождевые сокровища, так символ тучи дает богатство и чадородие молодым. Указанная уже нами однажды тесная связь обрядового употребления меха с осыпанием молодых хлебным зерном свидетельствует, что употребление на свадьбах бараньего или овечьего меха по преимуществу возникло из чисто мифического представления тучи мехом. При таком основном значении обрядового употребления овечьего меха можно думать, что на русских свадьбах овчина употреблялась также в силу тех же соображений и в том свадебном порядке, что у римлян. Молодых усаживали во время свадебного торжества на шкуре того именно барана, которого принесли в жертву богу, покровителю брака. Сидение на шкуре освященного жертвоприношением барана должно было считаться благотворным для молодых. Это сидение вводило их в связь с тем божеством, покровителем брака, которое было улагодворено жирным бараньим мясом.

Жертвоприношение козла. Жертвоприношение козла совершалось одновременно с жертвоприношением барана. Жертвоприношение того или другого определялось случаем, именем под руками одного из этих животных или большей или меньшей их стоимостью.

Козел и баран как предметы жертвоприношения были одинаково цены, потому что и козел и баран в индоевропейской мифологии одинаково служат символами: 1) солнца, 2) утрен-

него и вечернего неба или зари и 3) луны. В ведическом гимне Асвины сравниваются с двумя козлами. В зендской Кхорда-Авесте⁴⁸ Веретрага (= Индра) является в виде прекрасного козла [231, с. 312, 314]. По-видимому, баран чаще употреблялся для жертвоприношения, чем козел; в древности, как и в настоящее время, стада овец были более многочисленны, чем стада коз. Божества, которым приносили в жертву козла, были различны у разных народов: у греков козел шел в жертву богине земли Гере [257, 2, с. 208]; у германцев — громовержцу Тору [230, с. 168, 632]. Трудно сказать с точностью, какому именно божеству славяне приносили в жертву козла. Есть довольно веские свидетельства, что козла приносили в жертву Дажьбогу и в особенности его близкому мифическому родственнику Яриле. В Белой России во время великого хоровода в честь Ярилы девушки поют длинную песню, в которой Ярила является подателем земных урожаев:

А гдзе ж јѡн нагѡю
Там жыто капѡю,
А гдзе ж јѡн ни зырнѣ,
Там колас зацьвицѣ
[58, с. 84].

В малорусской колядке:

Де коза ходить, там жито родить,
Де не буває, там вилягає
[204, 3, с. 265].

Замена Ярилы козой не случайна; она указывает на воплощение Ярилы в образе козла. Приведенные белорусская и малорусская песни о Яриле и козе объясняют значение соблюдавшегося в прежнее время в некоторых местах Малороссии обычая водить козла, обычая, о котором доселе сохранилось живое воспоминание. На масленице девушки бегают по селу и поют песни о козле или козе, припевая: «ой лелю-ладо», «ой дид-ладо». Припевы эти почти исключительно принадлежат веснянкам и свадебным песням, так что песни о козле можно принять за самые ранние веснянки, открывающие собою великое празднование торжественного бракосочетания весеннего солнца с землей. У чехов в день св. Иакова (25 июня по новому стилю) к столу зажаривали козленка. В современных свадебных славянских песнях и обрядах сохранилось немного указаний на древнее свадебное жертвоприношение козла. У краковских поляков к концу свадебного стола подают козленка [239, 5, с. 45].

В свадебной песне Волынской губернии:

Край дружку
Козиную ніжку
Да по черному кружку
[118, с. 189].

Черный кружок, на котором дружно разрезывает козью ножку, вероятно, вико от квашни.

В следующих двух песнях заключается указание на жертвоприношение козла и козы и указание на самый порядок жертвоприношения и тех, кто его совершал:

За рекою за быстрою
Леса стоят дремучие,
Во тех лесах огни горят,
Огни горят великие,
Вокруг огней скамьи стоят,
Скамьи стоят дубовые,
На тех скамьях добры молодцы,
Добры молодцы, красны девицы
Поют песни коледушки.
В середине их старик сидит,
Он точит свой булатный нож.
Котел кипит горючий,
Возле котла козел стоит;
Хотят козла зарезати

[160, 1, с. 16].

Не коди, козо, у тее сельце,
А в тому сельці все люде стрільці;
Устрелять козу в правее ухо,
Скрязь полотенце (?) в широе сердце —
Ой я не боюсь тих людей стрільців,
А тільки боюсь старого діда:
Устрелить козу в правее ребро

[87, с. 40—41].

Жертвоприношение свиньи. Определить приблизительно время жертвоприношения свиньи весьма трудно. У римлян свинья была древнейшим жертвенным животным; с течением времени ее заменила овца. Варрон говорит: «in Hetruria in conjunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcam immolant, prisca quoque Latini et etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur... Constant porcam victimam fuisse antiquissimam»* (цит. 256, с. 311, в примеч.). В отношении славян вряд ли можно сказать, что жертвоприношение свиньи было древнейшим. Осталось так много следов этого жертвоприношения, что является мысль о его, во-первых, не очень древнем происхождении, во-вторых, о его весьма широком распространении в славянских землях.

* «В Этрурии на свадьбе молодожены сначала приносят в жертву свинью, кажется также, что и древние латиняне и греки в Италии делали то же самое... Известно, что свинья была древнейшим жертвенным животным».

У народов классических, греков и римлян, свинья служила символом земли и была предметом жертвоприношения богам земли. В греческих Фивах поросенка бросали в раскаленную печь как жертву подземным богам [257, 2, с. 209]. У римлян в жертву Церере убивали рога *praesentanea* и рога *praesidanea**, первую — при похоронах, вторую — во время жатвы [256, с. 302]. У народов германских и славянских свинья преимущественно служила символом солнца, и ее приносили в жертву солнечным богам. У древних германцев и скандинавов свинью приносили в жертву Фрейру [230, с. 194, 631]. Салический закон⁴⁹ запрещает *malis sacrificis* — принесение в жертву кабана [249, с. 54]. Обрядовое употребление свинины в настоящее время соблюдается в день Рождества Христова [249, с. 81].

На связь древнерусского жертвоприношения свиньи с поклонением солнцу указывает, между прочим, следующее обыкновение. В Орловской губернии, приготовляя свиное мясо к празднику Пасхи, стараются бить свиней в Чистый четверг и непременно до восхода солнца, ибо в противном случае, т.е. при солнце, огонь не очистит или не освятит мяса [192, с. 20]. В колядке встречаются весьма характеристические указания на жертвоприношение свиньи солярному божеству. Так, в белорусской колядке:

Дедко свинушку убил,
Дедко беленькую,
Спинку пегенькую;
Ай да божья Коляда
Прилятай к нам сысочка
.....
Басловья к нам неси!

[19, с. 70].

Обрядовое употребление свинины на славянских свадьбах весьма обширно. В Черногории [148, с. 171] и в некоторых местах Великой России, например в Пензенской губернии [156, № 19], к свадебному столу подают жирную свинью. Большею же частью ограничиваются одной свиной головой, которую убирают лентами и разноцветной бумагой. В таком виде свиная голова в губерниях Ярославской [153, с. 159], Костромской [201, с. 26], Владимирской [176] ставится на свадебный стол и стоит до следующего за свадьбой дня. Ей приходится быть немой свидетельницей почти всего брачного пира. Во многих местах Великой и Малой России свиную голову заменяет свиной окорок или колбаса. В слободе Трехъязынской Старобельского уезда Харьковской губернии окорок этот называется «разгонщником», потому что его едят в самом конце свадьбы перед тем, как

* «Свинья живая» (букв. «настоящая») и «свинья, уже заколотая для жертвоприношения».

поезжанам приходит время расходиться по домам [167, с. 18]. В Северо-Западном крае во время свадьбы мать невесты ставит на стол «верещаку» — пару жареных колбас, сложенных венком [92, с. 65].

Жертвоприношение петуха и курицы. Быки, бараны, козы, свиньи — жертва со стороны состоятельных людей; бедные же для жертвоприношений избирали птицу. Петух и курица как предметы жертвоприношения встречаются в разное время и у разных народов. Петух сделался излюбленным предметом жертвоприношения по причине своих близких отношений к солнцу. Петух — символ солнца. В чешской духовной песне Яна Божана, прославляющей восход солнца,

Hned w pul noci kohaut Boha chwàlj,
Křjedly třepe wedlé swé powahy,
W prsy se bige a zpiwá,
Gak muže, tak Pána swého wziwá
[259, 1, с. 436].

В этих словах церковника сказалось языческое воззрение на близость петуха к солнцу; близость эту могли доводить до степени полного отождествления солища и петуха. На огненное существо петуха, его способность уничтожать и доставлять деньги указывает следующая польская сказка. Петух нашел на дороге золотое кольцо и, когда кольцо это отнято было у него проезжим знатным господином, настойчиво потребовал его возвращения. Похитивший кольцо приказал бросить петуха в колодезь; но петух выпил всю воду и не утонул. Когда бросили его в раскаленную печь, он ее охладил колодезной водой. Когда петуха посадили в денежный сундук, чтобы он здесь задохся, петух поел все деньги, которые, по получении кольца, возвратил все сполна [239, 8, с. 74—75].

Петух, по причине своей близости к солнцу, явление которого в мир он возвещает громким и радостным пением, был посвящен солнечному богу, например, у египтян — Гору, у греков — Аполлону [257, 2, с. 206; 259, 1, с. 397]. Древние греки и китайцы в XVII столетии приносили его в жертву и кровь его считали целебной [259, 1, с. 396]. Литовцы белых петухов приносили в жертву Ладе [170, 1, с. 95]. В настоящее время петуха режут у альфурусов на острове Целебесе по просьбе беременной женщины [145, прилож. 10], у евреев — в день судный (в средних числах сентября) [259, 1, с. 474], в Германии — в ночь под Георгия, Иоанна и Михаила [230, 2, с. 615] и на свадьбах [241, с. 360]. В Германии на вершинах церквей устраивают небольшое изображение петуха [230, 2, с. 636]. Это обыкновение встречается в Чехии [259, 1, с. 421]. В Черкасском уезде Киевской губернии на крыше на железной палке прикрепляют жестяное изображение петуха, «півника» [204, 7, вып.2, с. 380]. В Германии изображением петуха украшают майское деревце

[230, 2, с. 636]. Обыкновенно ставить изображенне петуха над церквями и домами вполне отвечает существующему у многих славян обычаю на другой день после свадьбы ставить на воротах медный крест. Крест этот называют «солѣс» или «solček» и ставят за всякого женатого человека семьи. «Солнце обожали, — говорит Срезневский, — как защитника сирот и покровителя семейного покоя и счастья; вот почему всякая семья должна была иметь его образ, как символ благодати» [180, с. 45—48].

В некоторых местах Германии во время свадебного стола соблюдается весьма замечательный обычай: парни просовывают в окно дома, где идет свадебный пир, живую курицу, головой вперед и, придавливая ее пальцем, заставляют тем ее издавать крик «для счастья молодых» [266, с. 352].

Прокопий (VI в.), Лев Диякон (X в.) и Ибн Фадлан (X в.) говорят о жертвоприношении славянами птиц вообще и петухов в особенности [112, с. 101—102]. На царских, княжеских и боярских свадьбах XVI и XVII столетий молодым в опочивальню подавали «кура верченное» [160, 3, дополн. 33, 58, 128]. Жених разрезывал жареную курицу и первую отрубленную ногу или крыло бросал позади себя, а другую съедал сам [137, с. 61]. Иногда молодые разрывали в подклети жареную курицу, приговаривая при этом «скверно, еже несть мочно и писанню вдати» [25, с. 47]. Подобное обыкновение соблюдается и в настоящее время в Великой России, например в Тульской губернии [209, с. 429]. В Малой России в XVIII столетии после свадьбы вареную или сырую курицу обкладывали калиной и красной бумагой и несли ее к тестю с пением и музыкой. Курицу потом резали на кусочки и раздавали всем присутствующим [71, с. 21; 205, с. 47]. Обыкновение это встречается и в настоящее время в Галиции [35, с. 38]. В Чехии в конце прошлого столетия и в настоящее время соблюдается обрядовое зарезывание петуха. Петух бывает желтый или черный. Петуха режет иногда девушка в присутствии многочисленной молодежи обоего пола. Обыкновенно петуха палкой убивает сват, обошедши предварительно вокруг него три раза. Кровью петуха сват окропляет всех присутствующих, мажет ею им лица или прямо бьет окровавленным петухом по головам молодых людей. Иногда петуха жарят и перед восходом солнца раздают всем присутствующим по кусочку. Делают это для освящения брака [259, 1, с. 410, 368, 414, 361; 244, с. 67; 255, с. 52].

В настоящее время обрядовое употребление на свадьбах петуха и курицы весьма распространено в славянских землях. В Моравии жареную курицу завязывают в платок так, чтобы выглядывала одна голова, украшенная розмарином [260, с. 434]. У мещан г.Онеги сват, отправляясь в дом отца невесты, берет в карман петушину голову [61, 1, с. 114]. В Подлясье в конце свадьбы подают жареного петуха, которого готовят следующим образом: где-нибудь на горе за селом привязывают его

живым к лестнице и раскладывают под ним огонь; потом его жарят и подают под названием «бажанта» [204, 4, с. 385]. В Витебской губернии молодым в комору приносят петуха на кровать [208, с. 353]. Обыкновенно относить на другой день после свадьбы петуха или курицу молодым соблюдается в Малой России [187, 2, с. 534] и в Чехии [270, с. 98], священнику — в Белой и Малой России [20, № 20; 208, с. 362], Галиции [35, с. 38] и на Буковине [96, с. 475].

Обрядовое зарезывание петуха соблюдается у чехов после обжинок и на масляной неделе [259, 1, с. 369, 410], в Курской губернии — при переходе в новый дом [117, с. 84], в степных местах Украины — в поминальные субботы [111, с. 502] и во время повальных болезней [187, 6, с. 42]. В сел. Новоселовке Киевского уезда существует предание, что некогда в селе свирепствовала повальная болезнь. Владетельница села приказала опахать село маленьким, для этой цели сделанным плужком, в который был впряжен петух. Болезнь прекратилась, и село с тех пор не знало никаких особенных бед [251, I, с. 156, примеч.]. Гадание посредством курицы распространено в Германии и России. В Германии девушки ночью под 25-е января слушают у двери курятника, не запост ли петух, что предвещает замужество [249, с. 39; 238а, 2, с. 134]. В России в случае воровства гадают с черной курицей: обсыпав курицу сажей, пускают ее среди подозреваемых людей; виноватым считается тот, к кому она не прикоснется [160, 1, с. 175].

П.А.Лавровский высказывал мнение, что петух и курица при браке служат символами новой семьи [98, с. 61]. Трудно согласиться с этим мнением. Во всех славянских свадьбах встречается обрядовое употребление или одного петуха, или одной курицы, никогда вместе. Значение свадебного петуха более обширно. Недаром же к нему привязана масса разнообразных поверий и обрядов. Петух свадебный, равно как петух, помещающийся на вершине немецких церквей, есть образ самого солнца, одно из его многочисленных зооморфических воплощений. Таково древнее значение петуха. С таким значением петух не мог сделаться предметом жертвоприношения; последнее сделалось обычным, когда петух был несколько отделен от солнца и явился по отношению к последнему птицей служебной. Петух и курица, преимущественно петук, как предмет жертвоприношения имел самостоятельную ценность; но главным образом он шел взамен других, более крупных, а потому более дорогих животных. Православные черкесы и осетины в день Преполовения⁵⁰ и в день Уснения бьют быков, обведши предварительно их вокруг храма; люди бедные в эти дни вместо быков режут петухов [222, с. 4]. Судя по некоторым послесвадебным обрядам, жареная и украшенная цветами курица в настоящее время именуется целомудрие невесты.

Жертвоприношение яичницы имело место взамен жертвоприношения курицы. Иногда петух или курица только посвящались солнечному божеству, а в жертву приносили продукт последней. В Дофине жертвоприношение яичницы встречается в чистом виде; во время солнцестояния крестьяне выходят при солнечном восходе на мост и приносят яичницу в жертву солнцу [196, 2, с. 445].

В губерниях Витебской, Минской, Олонецкой мать невесты тотчас после сговора готовит яичницу и потчевает ею жениха и сватов [208, с. 306; 92, с. 17; 76, с. 610]. В губернии Виленской и у лемков мать жениха изготавливает яичницу из одного яйца и несет на чердак к молодым на ужин [40, 3, с. 391; 82, с. 264]. В Олонецкой и Псковской губерниях мать молодой после свадьбы угощает молодого и его свата яичницей, причем жених вырезывает в ней небольшое отверстие и, если новобрачная оказалась целомудренной, льет в отверстие масло, в противном случае плюет в него [209, с. 539; 187, 2, с. 228]. В Олонецкой губернии, в то время как едят послесвадебную яичницу, пляшут вокруг нее и поют песни [47, № 9, с. 66].

Обрядовое употребление яичницы бывает в день св. Георгия, когда ею угощают пастухов [83, с. 147], — причем последние, нужно думать, получают то же угощение, которое некогда предлагали скотьюему богу, — бывает также на Троицкой неделе [111, с. 505].

Жертвоприношение творога. Обрядовое употребление сыра на свадьбах встречается у поляков [239, 6, с. 60], сербов лужицких [234, 2, с. 235], в Великой и Малой России, причем в Малой России преимущественно в начале свадьбы, а в Великой России в конце свадьбы. У малорусов Бельского уезда Седлецкой губернии, когда уговор между родителями невесты и женихом оканчивается, невеста выносит так называемый девоснубный* сыр, который режется сватом и раздается по кусочку всем присутствующим. Кроме того, невеста дает еще жениху на дорогу кусок сыра. По пути жених всем встречающимся дает по кусочку сыра в знак того, что он заручен [204, 4, с. 64]. На свадьбах московских царей в XVII столетии после свадебного пиршества раздавали и рассыпали убрисцы, ширинки, коровай и сыр [160, 3, дополн.122]. У белорусов теща на другой день после свадьбы кладет зятю за пазуху сыр [92, с. 81; 135, с. 155]. У лемков молодым на другой день после свадьбы приносят сыр [40, 3, с. 396]. По Ваге тещи приносят зятям сыр в Петров день на второй год брака [170, 1, с. 208].

В то время как у кельтов и германцев сыр был в пренебрежении, у славян он употреблялся с древнейших времен [253, 2, с. 35], на что указывает употребление его на свадьбах. Сыр употреблялся в жертвоприношениях, на что сохранилось указа-

* Сыр на девичнике. — *Примеч. авт.*

ние в белорусской купальской песне, в которой девушка собирается угощать «купальничку» белым сыром [19, 1, с. 30].

Жертвоприношение каши. Нельзя согласиться с мнением ученого исследователя русского языка П.А.Лавровского, что «каша... представляет редкость, ограниченную самыми исключительными местностями, и то одной Великой России; даже и в Рождественские праздники и тут значение ее является только в Новый год» [98, с. 38], что «каша на Рождественских праздниках имеет едва, едва заметное значение, и на свадьбах каша виднеется только в Великой России» [98, с. 43]. Обрядовое употребление каши обычно не только накануне Рождества Христова и Нового года, но преимущественно на свадьбах, крестинах и похоронах, и не в одной Великой России, но также и в прочих славянских землях. У чехов [229, 4, с. 307; 270, с. 96] и куявлян [239, 3, с. 257] каша составляет непременную принадлежность свадебного стола.

Обрядовое употребление каши как предмета жертвоприношения выходит за пределы славянского племени. Кашу приносили в жертву богам земледелия и скотоводства. У индусов ведического времени жертвоприношение каши встречается в чистом виде; ячменной кашей кормили скотьею бога Пушана, почему он и носит название «кашеед» (*karambhād*). Римляне, по словам Плиния, в день рождения ребенка приготавливали кашу, — «*fritilla, puls. Et hodie sacra prisca atque natalium pulve fritilla conficiuntur*»*. Древние германцы в праздник Перакты (Берхта, Гольда) приготавливали и ели кашу [230, с. 251].

В Воскресенской летописи слово «каша» употреблено в значении свадебного пира. Когда Александр Невский женился в 1239 г. в г.Торопце, то он праздновал здесь «кашу», по возвращении в Новгород — другую, т.е. давал свадебный стол. В одном старинном описании свадьбы говорится, что и «молодым в подклеть приносят кашу, и они кашу черпают и за себя мечут» [146, 2, с. 749], — одно из наиболее крупных свидетельств древнерусского жертвоприношения каши земле. На царских свадьбах XVI и XVII столетий молодые в бане ели кашу [160, 3, дополн. 34, 131]. Кроме того, рассыпали кашу почетнейшим особам. Так, казанский царь Симеон посылал ее в 1554 г. царю Ивану Васильевичу и его жене, князю Юрию Васильевичу Углицкому и некоторым другим важным московским особам того времени [160, 3, с. 77]. Обыкновение угощать молодых в день свадьбы кашей соблюдается и в настоящее время во многих местах Великой России. В Архангельской губернии молодым за княжым столом разрешается есть одну кашу, причем на молодую накидывают платок, под которым она и ест кашу [61, 1,

* «Жертвенное кушанье, каша из пшбы. И в настоящее время готовят кушанье из священной древней и приготавливаемой в день рождения каши».

с. 79; 62, 4, с. 102]. У лемков кашу дарят молодым на другой день после свадьбы [40, 3, с. 396].

Каша как обрядовое кушанье встречается в Архангельской губернии в конце жатвы [61, 1, с. 134], в Курской и Орловской губерниях во время крестинного обеда [117, с. 21; 192, с. 46], в Костромской губернии при праздновании именин [56, с. 25], в Виленской губернии при поминовении усопших [92, с. 122]. В старинное время в Малороссии, в Курской губернии и в настоящее время в Борисовском уезде Минской губернии в начале учения школьники едят кашу и разбивают горшок палкой*; в Малой России и Буковине [едят кашу] на сочельник [105, с. 148]; в Галиции — в день святого Георгия [60, 2, с. 100; 187, 6, с. 28], у чехов — в Троицын день [259, 1, с. 478], в Костромской губернии — 23 июня [56, с. 24]. Остановимся на замечательном случае обрядового употребления каши в Орловской губернии. Во время крестин в конце обеденного стола повивальная бабка ставит горшок каши и две порожние тарелки, накрытые свернутыми полотенцами. После молитвы священника бабка несколько раз поднимает и опускает над столом ребенка. В то же время то же самое делает крестный отец с горшком каши. В некоторых местах кума приподнимает горшок с кашей и высказывает пожелание, чтобы новорожденному было столько же счастья, сколько на небе звезд. Обряд этот называется «молить кашу» [192, с. 46]. В этом обряде в ясных чертах сказывается значение каши как предмета жертвоприношения; ее поднимают вверх, потому что приглашают солнечное божество пожаловать вместе с своей божественной супругой в избу крестьянина; для них и кушанье, и тарелки готовы. Высказывая пожелания новорожденному, кума в древности прямо имела в виду приглашенных и невидимо присутствующих на крестинном обеде солярных божеств.

Жертвоприношение хлеба. В древнейшее время, с зарождением земледельческого труда, жертвоприношение хлеба шло взамен жертвоприношения животных. Бедные люди, которые не в состоянии были приести богам в жертву быка, барана, козла или свинью, приносили сделанное из теста изображение того или другого из этих животных. Таково происхождение встречающихся до сих пор у разных народов обыкновения приготавливать из теста изображения быков, овец, свиней если не в полном виде, то отчасти, например вылепливать рога или копыта. С развитием земледельческого быта жертвоприношение хлеба получило самостоятельное значение и приобрело обширное распространение. Хорошо выпеченный, намазанный медом хлеб делался для богов самой приятной пищей. Жертвоприношения жи-

* Есть указания на этот обряд в сочинениях Квитки-Основьяненка, в автобиографии М.Шепкина, напечатанной в альманахе «Комета», и в статье Крачковского «Быт Западнорусского селянина». — «Чтения». 1873, т. 4, с. 166. — *Примеч. авт.*

вотных, сопряженные со значительными расходами и хлопотами, стали отходить на второй план, мало-помалу вытесненные жертвоприношением хлеба. Жертвоприношение хлеба в более или менее чистом виде существует у разных народов индоевропейских, но нигде не получило такого распространения, не проникло так глубоко в народную жизнь, как в землях славянских. Хлеб даже в обыденной жизни исстари земледельческих славянских народов сделался предметом священным; уронить «хлеб святей» грешно, и уронивший спешит его поцеловать; чуть ли не самая лучшая песня великорусского народа сложена в честь хлеба. Перл русской былевой поэзии — песни о земледельце Микуле Селяниновиче, в лице которого олицетворен весь земледельческий, трудолюбивый и гостеприимный русский народ.

Хлеб в обрядовом употреблении у русских, болгар, сербов, поляков и чехов называется или *короваем*, *краваем*, или *колачом*, *кушчом*. Оставляем в стороне мнение Терещенко о происхождении русского коровай от римского *far*, *libum farreum* как несостоятельное. Г-н Ящуржинский слово «коровай» производит от слова «краять», «кроить» [225, с. 85]. Название коровай восходит ко временам арийским. Русское слово коровай стоит в прямом родстве с санскр. *urakārika* — ‘род пирога’ из *urakāga* — ‘приготовление’ и литовск. *karaiszis* — ‘пирог, хлеб’. Коровай, *urakārika*, *karaiszis* происходят от одного и того же корня *kr.-‘facere’* [253, 2, с. 313]. Таким образом, по первоначальному и простейшему значению, коровай просто хлеб. В XVI и XVII столетиях в Великой России коровай составлял обычный вид сдобного хлеба. Был коровай *битый*, который взбивался с маслом в сосуде, *ставленый* — вроде кулича на молоке, *яцкий* — на большом количестве яиц, *коровай с сыром*, *коровай братский* и др. [86, с. 83]. В настоящее время во многих местах Великой и Малой России название коровай удерживалось только за свадебным хлебом⁵¹.

Новосельский совершенно произвольно слово *колач* производит от названия языческого праздника *коляда* [251, I, с. 108]. *Колач* и *кулич* по значению тождественны. В основании обоих слов лежит представление о хлебе круглой формы, что видно из сравнения их с перс. *kult*, *kultīč*, *kultčah* — ‘круглый хлеб из лучшей муки’, с литовск. *kukulyš* — ‘круглый хлеб’ и с санскр. *okula* — ‘пирог с сыром’ [253, 2, с. 312]⁵².

ОБРЯДЫ, ОБЫЧАИ И ПРИМЕТЫ, СВЯЗАННЫЕ С ХЛЕБОМ

1. В Украине при основании нового поселка определенное пространство земли обходят плугом и под борозду земли зарывают горшки с хлебным зерном [251, I, с. 156].

2, 3, 4. В Великой России в старинное время при выборе места для постройки дома гадали посредством трех хлебов, которые спускали на землю из-за пазухи: «если все три хлебца (падали) кверху коркою верхнею, то место добро; тут с Божьею помощью, ничего не боясь, ставить избу и всякие хоромы; если же лягут вверх исподнею коркою, тут не ставь и то место покинь, когда же только два хлебца лягут кверху верхнею коркою, еще ставь — добро, а когда же падет один хлебец кверху своим верхом, а два — к исподу, то не вели ставить на том месте» [25, с. 35]. В Украине на том месте, где хотят строить хату, сыпят по четырем углам очерченного места зерновой хлеб. Если место доброе, зерно в течение трех ночей будет лежать на месте никем не тронутое [251, I, с. 163]. В Западной России при постройке дома в углы избы закладывают хлеб [92, с. 203].

5. Как в старинное время, так и теперь на новоселье приходят с хлебом-солью.

6, 7. Ребенка, по окрещении, встречают с хлебом-солью и кладут хлеб в колыбель [1, с. 116, 117; 56, с. 25].

8. В Нерехотском уезде Костромской губернии над головой именинника разламывают пирог [56, с. 25].

9. В Курске в старинное время в день отъезда родственника или знакомого клали на стол ржаной хлеб с солью наверху [1, с. 116, 117].

10, 11. В степных местах Украины на поминальные субботы приносят на панихиду киши и пироги [111, с. 502]. В Западной России к «Дедам»⁵³ кроме обыкновенного хлеба пекут еще особую булку «курец», которую отдают нищему в поминовение душ усопших [92, с. 157, 121].

12. На Волыни и в Западной России при пожарах выносят хлеб-соль; вокруг горящего строения обносят хлеб, чтобы не дать пожару распространяться [92, с. 204; 11, II, с. 10].

13, 14. По тому как выпекается хлеб, девушки гадают о суженом [1, с. 23; 208, с. 286]. В некоторых местах Великой России накануне Нового года пекут небольшие хлебцы из пшеничной муки и кладут их на пороге. Чей хлебец собака возьмет, той первой выйти замуж [187, 7, с. 243].

15, 16. У чехов в начале жатвы готовят *пяржмо*, т.е. запекают на сковороде зерна поспевших хлебных растений [259, 18]. В Архангельской губернии из первого вымолота пекут хлебцы и кладут по несколько на божницы и в клетн, где есть в засеках хлеб [61, I, с. 134].

17. В Слонимском уезде Гродненской губернии хозяйка, собираясь садить капусту, берет большую булку хлеба и кладет ее на грядку, приговаривая: «Дай Бог, чтобы капуста поросла такая же большая, как эта булка хлеба» [92, с. 95].

В разные дни года, преимущественно в дни праздничные, бывает обрядовое печенье хлеба.

18, 19. У белорусов «святая Василья дьяжу мяса, пироги пекла, и рогатые, и букатые». У болгар мальчики на Сураву годину (1 января) поют хозяевам приветственные колядки и зато получают разные фрукты и *кравайче* — небольшие круглые хлебы [73, с. 173, 177]. В Великой, Малой и Белой России под Рождество Христово и Новый год колядующим и щедрующим молодым людям дарят хлеб.

20, 21, 22. В Малой России 5-го января вечером хозяин дома, взяв хлеб с крестом наверху, называемый пирогом, идет к дверям строения, где помещается скот, и говорит: «Кто иде?» — «Бог!» «Що несеш?» — «Пирог». После этого входит к скоту, благословляет его этим хлебом, разламывает на несколько кусочков и раздаст скоту [204, 3, с. 3]. У чехов 5-го января залепливают в тесто небольшие кусочки освященного тмина,вливают в тесто немного освященной воды, пекут пироги из этого теста, засушивают их и потом дают в корм коровам, чтобы они часто телились [255, с. 13]. В Болгарии и в России священник окропляет дома прихожан и получает короваи и овечью шерсть [73, с. 178].

23, 24. В Малой России в день Богоявления перед обедом хозяйка месит тесто на пирог. Вынувши из теста руку, она не обтирает ее, а бежит поскорее в сад и обмазывает деревья [204, 3, с. 4]. В болгарском городе Сопоте крестный отец или кум приносит молодой женщине коровай, несколько яблок и серебряную старинную монету [73, с. 179].

25, 26, 27. На масляной неделе в России повсеместно соблюдается печение блинов. В Болгарии главное блюдо в это время «тутманик» — пирог с маслом и сыром [73, с. 187], в Богемии *Voří milosti* — различной формы и величины хлебы из белой пшеничной муки [269, 1, с. 477].

28. У чехов накануне 17-го февраля пекут из пшеничной муки крендели и 17-го числа перед восходом солнца вешают их в саду на деревьях, затем будят детей, приказывают умыться и ведут в сад, где дети снимают с деревьев крендели, предварительно совершив под деревом молитву [255, с. 68].

29. В Македонии 1-е марта называется *летник*. Девушки и парни встают рано и выходят на двор увидеть какую-нибудь птичку, взяв предварительно в руки целый хлеб, чистое старое серебро и золото. Вышедши на двор, они несколько времени с зажмуренными глазами держат в руках эти предметы [73, с. 188].

30. В Малой России 9-го марта пекут небольшие хлебы в форме птиц и называют хлебы эти жаворонками.

31. В Болгарии 11-го марта приготавливают *боговицу* — круглый хлеб, как коровай, но только без углубления в середине. На этой боговице сделаны из теста лошадки, овечки, рога, хвосты и т.п. Боговицу крошат в миску с вином и едят, крича ради

здоровья скота: му-у-у, му-у-у; бе-е-е-бе; пха-ха-ха! [73, с. 193].

32, 33. В Ошмянском уезде Виленской губернии в среду на четвертой неделе Великого поста пекут пироги в форме хозяйственных орудий: сох, кос, бороны и пр. Детям пекут пироги в виде «пужка», т.е. кнута [17, с. 9; 92, с. 100].

34. В Западной России распространено поверье, что на Благовещенье непременно прилетает аист. По этому случаю пекут пироги «галиопы» наподобие аистов, с чубком, крыльями, ногами и хвостом. Мальчики говорят: «Бусля! Бусля! На табе галиопу, а мне дай жита копу» [92, с. 102].

35. В Саратовской губернии на Иоанна Лествичника (30-го марта) пекут пироги; сверху накладывают на них из теста перекадины, и это печенье называется «лесенками» [187, 6, с. 20].

36. В Виленской губернии крестьяне в день Агафии (3-го апреля) освещают в церкви хлеб, натканый кусками соли. Хлеб этот вешают на рогах коров, чтобы их не испортили злые люди [17, с. 20].

37, 38, 39, 40. Накануне дня св. Георгия (23-го апреля) в Гродненской губернии готовят хлеб, называемый *коровай*. С короваем земледельцы рано утром обходят свои поля. Пришедши к посеянной полосе, где растет рожь, они сравнивают высоту ржи с короваем. Если коровай прячется во ржи, то говорят, рожь выйдет хорошей. По возвращении домой хозяин разрезывает коровай на части по числу членов семейства, и все вместе после молитвы завтракают [92, с. 117]. В Болгарии из самой чистой муки пекут хлеба двойкой формы — *кошары* и *кроваи*. Кошары раздаются пастухам. Один кровай покрывают венком из цветов и чистым полотенцем и вручают его молодой женщине, которая относит кровай в церковь. Священник благословляет кровай, часть которого идет бедным, а остальную часть приносят домой, режут по кускам и раздают всем домашним [60, 2, с. 102].

В Гродненской губернии на Юрия девушки с торжеством, держа над головой, несут коровай по домам почетных хозяев [92, с. 119]. У болгар боговицу месят на отваре различных полевых трав и цветов, собранных 23-го апреля с песнями, прославляющими св. Георгия, его победу над «сура Ламе», серым чудовищным змеем, из черной крови которого полились реки пшеницы, молока и вина [73, с. 212—213].

41, 42. Во всем славянском мире к Пасхе пекут хлеба. По положению этих хлебов гадают о будущем. В Архангельской губернии хлебцы, спеченные в Страстной четверг, раскладывают на полях при посевах [61, 1, с. 134]. В Болгарии в Великий четверг пекут *кроваи* и *близнаки*. Кровай бывает круглый с дырочкой посредине, а близнак с рожками; в близнак выпекают красное яйцо, почему он и называется еще «ейченик» [73, с. 208].

43, 35. В день Вознесения Христова в Костромской губернии пекут блины «Христу на онучки» [56, с. 21] и в Саратовской губернии небольшие хлебы — *лесенки*, одна часть которых идет священнику, другая — нищим [187, 6, с. 20].

44. В Семик в Нерехотском уезде Костромской губернии пекут для девиц хлебы, круглые, в виде венка, называемые «козули». С козулями девушки идут в лес завивать березку, т.е. украшать ее лентами [187, 6, с. 152; 56, с. 22].

45, 46. На Троицу во Владимирской губернии пекут пироги в виде колпака, внутри пустого, с повешенными под сподом двумя окрашенными пустыми яйцами. В Орловской губернии пекут два коровай, что называется «молением короваю». Один едят за столом, а с другим девушки идут в рощу завивать венки [187, 6, с. 192].

47, 48, 49. На Ивана Купала 24 июня в Белой России пекут *бабки* — пресные лепешки [19, с. 63]. В Сербии готовят *крстни колач* — круглый пшеничный хлеб, низкий, плоский, с большим поперечным крестом, края которого имеют три разветвления. В хлеб втыкают горячую восковую свечу, к которой прилепляют две другие меньшей величины свечки. Священник читает молитву над этим хлебом и затем вместе с хозяином дома разламывает его пополам. В заключение присутствующие получают по кусочку праздничного хлеба. Около хлеба ставят кружку с вином [237, с. 261]. В Силезии ко дню *Sobotek* польские крестьянские девушки пекут пирожки, называемые *słopczeta*, и выходят с ними на заре в поле; положивши их там на чистом белом платке, пляшут вокруг и припевают: «*graj słońce, graj tutaj są twoj słończeta*», и потом, встретив солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих [182, с. 21, 40].

50. Во время «горешников» (с 20-го июля)* софийские болгары шопы пекут пресный хлеб *турта* и, намочив его медом, раздают родным и соседям [73, с. 238].

51. Хлебы пекут в дни празднования памяти святых, покровителей скота: в России Флора и Лавра (18-го августа), в Чехии Мартина (11-го ноября) и Стефана (26-го декабря по новому стилю) [72, с. 127; 259, 1, с. 480]. На хлебах оттискивают знаки в виде конских копыт и рогов домашних животных.

52. На Косму и Дамиана (1-го ноября) в Пензенской губернии девушки пекут пироги и блины, причем поют песни, в которых высказывается желание найти хорошего жениха [187, 6, с. 62].

53. Накануне Андреева дня (30-го ноября) вечером в Волынской губернии готовят *калету* — пресный колобок, намазанный медом. Этот корж привешивают к потолку среди хаты и при нем сажают одного парубка, которому дают в руки *квач*,

* Праздник, следующий после жатвы. — Примеч. авт.

намоченный в воде с сажею. Затем присутствующие поочередно подъезжают к коржу на палках и откусывают частичку серьезно. Если кто при этом засмеется, парубок («писарь») мажет квачом по лицу. В самый день св. Андрея Первозванного в продолжение ужина среди стола лежит широкий, плоский пшеничный хлеб с маком [144, № 9, с. 570].

54. Ко дню Варвары (4-го декабря) в Белой России пекут из пшеничного теста изображение рогов, копыт, ушей и кормят ими домашнюю скотину, чтобы она плодилась [73, с. 271].

55, 56, 57, 58, 59. В России очень распространено обыкновение готовить ко дню Рождества Христова пироги или хлеба. В Архангельской губернии пекут козули — небольшие хлеба, изображающие коров с рогами и без рогов, овец и оленей [61, 1, 147]. У карпаторусов накануне Рождества Христова (день этот называется *крачун*) пекут огромный белый хлеб, называемый *крачун*. В печке его окружают колачами большими и маленькими. Перед тем как вынимать крачун из печки, от порога сеней до главного стола устилают дорогу чистой соломой, в угол избы ставят большой овсяный или ячменный сноп; едят крачун за общим столом все члены семьи и в заключение обеда стреляют из пистолета в окошко [187, 7, с. 21]. У поляков ко дню Рождества Христова пекут продолговатые хлеба *strucia* [239, 5, с. 192]; у болгар пекут пресный хлеб *бадник*. Отец семейства во время ужина крошит хлеб и, намочив его медом, раздает своей семье всем поочередно [73, с. 276—277]. В Нерехотском уезде Костромской губернии в первый и второй дни Рождества Христова пекут на сковородах на масле из яичной и пшеничной муки мелкие четырехугольные или круглые шарики, называемые *орехами* [56, с. 20].

60. 31-го декабря у болгар и сербов пекут хлеб с наговорами и, если кто желает иметь детей, с налепками. В хлеб кладут золотые и серебряные деньги; кому за ужином достанется большой кусок, тот в предстоящем году будет самый счастливый [73, с. 283].

* * *

Обрядовое употребление хлеба в большие годовые праздники и при различных событиях жизни общественной и семейной, за исключением свадьбы, о которой будет речь впереди, приводит к следующему: I. Солнце и его теплотворные лучи сближаются, даже отождествляются с хлебом или тестом (23, 56); II. Хлеб приносился в жертву: а) солнцу (8, 15, 16, 29, 34, 37, 39, 41, 44, 45, 48, 49) как божественному покровителю и устроителю земледелия (37, 41) и покровителю скотоводства (36, 38, 51, 54), т.е. как Дажьбогу и Волосу; б) месяцу (42), что яснее называется в обрядовом употреблении свадебного хлеба; в) земле как супруге солнца и самостоятельно божественному существу

(1, 2, 3, 17); г) домовому духу (4, 5, 53); д) душам умерших предков (10, 11) и е) деревьям (28). В позднейшее время обрядовое употребление хлеба стало знаменовать материальный достаток. Изредка встречаются в обрядах случаи уподобления девушки хлебу (14).

В славянских свадебных обрядах хлеб имеет очень обширное обрядовое употребление. Он в разных местностях носит различные названия; в огромном большинстве случаев свадебный хлеб называется короваем.

Г-и Ящуржинский говорит, что на великорусских свадьбах в самых редких случаях употребляется коровай, и то нет особенного его приготовления, как в Малороссии, и не придается ему здесь какого-либо особенного смысла и значения [225, с. 84]. Мнение это не находит себе оправдания ни в прошлом, ни в современном быте Великой России. Как в старину, так равно и в настоящее время во многих местах Великой России свадебный хлеб под названием «коровай» или с другим наименованием играет видную роль и богат обрядностью и значением. Впервые коровай упоминается в свадебной записи 1526 г. о бракосочетании Василия Ивановича с Еленой Глинской. По этому случаю приготовили два больших коровай и украсили их сверху большими серебряными пеизьями⁵⁴, позолоченными с одной стороны. Кроме того, о коровае с большими или меньшими подробностями говорится в царских свадебных записях 1626 и 1648 гг. [160, 3, дополн. 25, 28, 30, 104, 122, 138 и др.]. У Оlearия есть указания на великорусский свадебный «krabeinike» [137, с. 60]. Корб⁵⁵ сообщает, что отец жениха во время венчания вручал коровай священнику, который поспешно передавал его в руки отца невесты [140, IV, с. 95] — обряд, сколько нам известно, в настоящее время нигде не встречающийся. Коровай в обрядовом употреблении в настоящее время встречается в губерниях Курской, Тульской, Саратовской и некоторых других [117, с. 49; 173, № 14].

Число короваев бывает различно, смотря по местностям; в Малой России большею частью ограничиваются одним короваем, который пекут в доме невесты, в Галиции [40, 2, с. 373] и в старинное время в Великой России — двумя, в Буковине — четырьмя, в Костромской губернии и того более [96, с. 477; 170, 4, с. 147].

В некоторых местах не довольствуются печением на свадьбе одного коровай, а пекут в дополнение к нему хлебы меньшей величины, например *перепечу*, которая встречается уже на старинных царских свадьбах как сдобное хлебное печенье особой формы, с гранью, похожей на ананасию [221, с. 15], *калачи*, которые впервые упоминаются в свадебной записи 1500 г., в Костромской губернии — *благословенный*, или *крутильный*, хлеб [187, 2, с. 172, 182], в Малой России *лежни*, *шишки* (небольшие булочки снизу круглой формы, а сверху с крестом из теста

или с небольшими по краям пупышками, наподобие сосновых шишек).

В некоторых местах Великой России вместо коровая встречается свадебный хлеб с другим названием и с особой формой обрядового употребления. В Архангельской губернии большой продолговатый хлеб, встречающийся на свадьбах, называется *челпан* [62, № 14, с. 87]. В некоторых губерниях Северной России на свадьбах встречается *банник* — ржаной хлеб, завязанный вместе с солонкой и ложкой в скатерть [59, с. 12—13]; в Саратовской губернии *курник* — круглый пирог, начиненный курицей [187, 2, с. 318]; в Пермской губернии *пирог рыбный* [151, с. 26], иногда, во время обручения, блины [162а]; в Саратовской губернии — *люкшин-пряка* — большой, во всю печь пирог, который пекут в доме жениха для подруг невесты [187, 2, с. 322].

В малорусских свадебных песнях коровой пекут из лучшей пшеничной муки, дунайской воды и т.д. [87, 5, с. 102; 265, 2, с. 135]. В Угорской Руси *коровай* — большой проверченный пшеничный калач [40, 4, с. 403], по форме напоминающий болгарский кровай. В губернии Саратовской *коровай* — обыкновенный ржаной хлеб с солью [187, 2, с. 292].

Время и место печения коровая изменяются по местностям; пекут накануне свадьбы, в день свадьбы и даже на другой день свадьбы, что, впрочем, весьма редко; пекут в доме невесты, в доме жениха, иногда в доме невесты и доме жениха одновременно; но в доме невесты — с большими церемониями и большей веселостью; бывает и так, что у молодого пекут коровой накануне свадьбы, а у молодой — в самый день свадьбы. В Малой России коровой пекут только при выходе замуж девушки [204, 4, с. 215].

Коровай пекут обыкновенно девушки; причем всем делом руководит старшая коровайница, из числа деревенских красавиц. В белорусской песне: «Хорошая учыняла, румяная мясила» [82, с. 245; 92, с. 42]; в червонорусской песне: «голіната муку сіяла, а рижа росчиняла, а хороша місила» [35, с. 12]. Малорусские коровайницы украшают свои головы барвинком [204, 4, с. 215]. В малорусской песне отец невесты зажигает «трейчатую свічку» и становится в конце стола, «щоб видно его дїяти коровай богати» [118, с. 162]. Коровай украшают цветами, древесными веточками, решетчатыми украшениями из теста, вызолоченными грецкими орехами, золотою мишурою, птичками из теста. В середнну коровая кладут часто деньги [187, 2, с. 451, 570, 510; 6, ч.2, с. 245; 118, с. 165; 92, с. 45; 251, I, с. 185].

Отличительная особенность коровая — необыкновенная величина. На старинных княжеских и царских свадьбах коровой носили четыре чиновника на *носилах*, обитых гладким червчатым бархатом [221, с. 14]. У малорусов Саратовской губернии

коровай длиной почти во весь стол [187, 2, с. 570]. В Западной и Юго-Западной России коровай бывает так велик, что выламывают из устья печи несколько кирпичей, чтобы его вынуть [208, с. 356; 92, с. 40, 44].

В малорусской песне:

Де ти ковалі живуть,
Що золоті сокіри кують,
Ковалю — коваленьку,
Скуй мені сокіроньку;
Будемо піч рубати,
Коровай добувати
[204, 4, с. 232].

В присутствии родных и знакомых жениха или невесты сажают коровай в печь согласные супруги, причем или только они держатся за лопату, или все присутствующие в доме [31, с. 49; 173, с. 91—94; 187, 2, с. 612]. В Малой России коровай в печь сажает мужик, называемый в песнях *кучерявым*; он стучит при этом три раза в печку ногой; женщины подхватывают дежу и поднимают ее к потолку [66, с. 353]. По обеим сторонам печки ставят по стакану водки с прикрепленной к нему свечкой [167, с. 11]. Приготовление коровай и сажание его в печь сопряжены с многочисленными песнями глубокой старины, песнями, свидетельствующими, по выражению Новосельского, что в коровае «ukrywa się wielka tajemnica społeczno — religijna ludów sławiańskich» [251, I, с. 167]. В малорусских и белорусских песнях коровай поднимается выше каменной печи, выше леса, со скоростью рыбы, поднимающейся вверх по Дунаю, или души, возносящейся в небесные пространства, ярко освещенные солнцем; печь хохочет и припечек улыбается от удовольствия видеть коровай [92, с. 43; 118, с. 163, 164; 173, № 13].

В способе приготовления и обрядового употребления свадебного хлеба у славянских народов обнаруживается сходство. Приготовление болгарского свадебного *медника* почти тождественно с приготовлением малорусского коровай [129, III, с. 244]. Если свадьба иа воскресенье, болгарские девушки в четверг или пятницу пекут в доме жениха и в доме невесты хлеба из одной и той же закваски [28, с. 31; 18, 2, с. 24; 64, с. 170]. Свадебный хлеб пекут с трогательными песнями подружки невесты под руководством сватий-старух; дружки приносят дрова [28, с. 9]. Болгарские девушки перед свадьбой выносят четыре больших хлеба, намазанных медом, кладут их на ковер, разостланный по двору, и делают несколько кругов танца вокруг них, потом подносят всем, начиная с жениха, по рюмке вина и куску медника. Медник и вино относят в дом невесты, причем потчевают всех встречающихся. Во дворе дома невесты повторяется танец и потчевание [64, с. 170]. Южноавстрийские сербы к ябуке (обручение) готовят длинный хлеб *kolać* [254, с. 140]. У

чехов женщины в доме жениха пекут *колач* — круглый хлеб, наверху которого налепливают из теста птичек и наводят позолоту; хлеб этот относят к невесте [229, 5, с. 296]. У краковских поляков ко дню свадьбы пекут пшеничные лепешки с творогом [239, 6, с. 35].

В Великой, Малой и Белой России свата или сваху в дом отца невесты отправляют с хлебом в руке [71, с. 2; 251, I, с. 175; 117, с. 25; 187, 2, с. 167, 289]. В белорусской песне, «коли нашу девку любишь, дай пирог» [135, с. 133]. В Архангельской губернии во время больших смотрин на двух углах стола кладут ржаные хлеба, особо испеченные и называемые *столовиками* [61, 1, с. 77]. С хлебом в руках отправляются сватать в Черногории [148, с. 170], в Сербии [120, с. 130], у познанских поляков [239, 2, 75, 84]. В Чехии отец невесты свое согласие на брак дочери высказывает тем, что принимает от свата хлеб [270, с. 92]. Хлеб во время сватовства играет важное значение. Он укрепляет брачное соглашение. У словаков жених и невеста на стоворе подают друг другу руки через хлеб [270, с. 101]. В Ярославской губернии во время рукобитья сват соединяет руки отца невесты и отца жениха, три раза переводит пирог через их руки, потом переламливает его пополам и одну половину дает отцу невесты, а другую — отцу жениха [8, с. 20].

В великорусской песне невеста просит родителей:

Не бейте вы полу о полу,
 Не хлопайте вы пирог о пирог,
 Не давайте вы меня горькую
 На чужую дальнюю сторонку
 [160, 3, с. 160].

В Курской губернии родители невесты и сваты жениха, обменявшись хлебом, считают себя не вправе отказаться от раз уже решенного бракосочетания [117, с. 25]. Обрядовое употребление хлеба во время стовора содействует также сближению молодых брачующихся людей. В Саратовской губернии [187, 2, с. 357] и у поляков [239, 2, с. 75] жених и невеста съедают вместе хлеб.

В польской песне:

A jak pojedziesz na zalety, weźże chleba dla kobiety.
 Żeby jadła, żeby piła, żeby z tobą dobrze żyła.

Обыкновение с хлебом в руках приглашать гостей на свадьбу встречается в Великой России, в Болгарии [28, с. 31] и в Чехии. У чехов после стовора дают жениху большой хлеб, одна половина которого остается у жениха, другая идет невесте. Обе половины разрезают на столько частей, сколько ждут гостей, и по куску посылают в дома тех, которых приглашают на свадьбу; получившие хлеб платят немного денег [270, с. 93]. Подобное обыкновение встречается и в Славонии [236, с. 57].

На девичнике, бывающем обыкновенно накануне свадьбы, свадебный хлеб играет такую же важную роль, как и на самой свадьбе. В Полтавской губернии в это время пекут коровай и два лежня; лежни кладут на двух концах стола, а между ними помещают одну большую шишку с вырезками [66, с. 352]. В Костромской губернии накануне дня венчания пекут толстые блины на дрожжах, называемые *опекуши*, и большой пряник [170, 4, с. 145]. В Курской и Пермской губерниях накануне свадьбы гостей и невесту потчевают блинами [117, с. 43; 151, с. 55]. В Олонецкой губернии, когда невеста идет в баню, над ее головой ломают пирог; если большой кусок окажется в правой руке, то большая часть будет мужняя, если в левой — женина [139, с. 113]. В Галиции во время свивания венков в доме невесты пекут особого рода хлеб *балец* [40, 3, с. 369]. В Славонии по сплетении венков разламывают *колач* [236, с. 47].

Обыкновение при благословении молодых держать в руках хлеб распространено во всей России [135, с. 145; 62, № 14, с. 98; 66, с. 352] и в Галиции [35, с. 10]. В Архангельской губернии молодых троекратно колотят в темя хлебом или обводят им вокруг их голов [61, 1, с. 96]. В России кладут кусочек хлеба на голову невесты при заплетении косы [92, с. 72]. В Нижегородской губернии новобрачный на голове несет хлеб в опочивальню [23, 26]. В Черногории «старый сват», ломая свадебный хлеб над своею головой, просит Бога, чтобы у молодых хорошо родился хлеб и плодились овцы [148, с. 171]. В Болгарии медник разламывают над головой жениха, делят по маленьким кусочкам и раздают всем присутствующим [203, с. 79]. У чехов сваха после свадьбы кладет себе на голову свадебный хлеб *плагек* и совершает круговращательный танец [259, 1, с. 363].

Со славянским обычаем класть хлеб на голову или разламывать его над головой можно сравнить молдавский обычай надевать на голову жениха *колач*, который тотчас, при громких восклицаниях, разрывают товарищи жениха [129, III, с. 222], и в особенности индусский обычай поднимать перед едой на высоту своей головы щепотку риса и приносить его мысленно Шиве или Вишну [196, 2, с. 433]. Хлеб как символ солнца — предмет священный; положение его на голову молодых освящает последних. Кроме того, хлеб — предмет жертвоприношения. Его поднимали повыше, как высоко поднимают квашню, как с горы скатывают хлеб в Болгарии 9-го марта — все потому, что божество, его приемлющее, находится высоко в небесных пространствах.

В Полтавской губернии молодая после венчания смотрит на молодого через *дывень* — хлеб, имеющий вид бублика [6, ч. 2, с. 246]. Значение этого обычая выяснится, если сравнить его с встречающимся в Буковине обыкновением малорусской невесты при отъезде в дом мужа смотреть на восток через отверстие ко-

лача, креститься при этом и затем (расширение обряда) смотреть через отверстие колача на запад, юг и север [96, с. 498].

По свидетельству Котошихина, в старинное время впереди свадебного поезда несли коровой [90, с. 126]. В настоящее время в Угорской Руси коровой лежит в церкви во время венчания [40, 4, с. 403]. Во многих местах России свадебный поезд или одну повозку молодых обходят с хлебом. Хлеб кладут за пазуху молодым у русских [56, с. 26], краковских поляков [239, 6, с. 37] и лужицких сербов [234, 2, с. 258]. Покрывало невесты выносят на коровае.

В польской свадебной песне:

Ej! dohladajsia Hanulu!
Na szczo korowaj wneseno!
Na korowaju powiwanie,
Na twoju kosu pokrywanie
[265, 2, с. 142].

В Галиции во время отъезда молодой в дом мужа ее родители становятся по обеим сторонам ворот с хлебом и солью [35, с. 11].

В Сербии, Банате, Славонии [120, с. 135; 236, с. 66; 254, с. 179], у южномакедонских болгар [28, с. 27], во многих местах России, в Шлезвиге [266, с. 350] молодая входит в дом новобрачного с хлебами в обеих руках, которые (хлебы) кладет на стол или на плечо свекра. У русских, чехов и словаков свекровь встречает молодую с хлебом в руках [244, с. 60]. Молодая разрезает этот хлеб на части и раздает нищим. В Курской губернии свекровь открывает закрытое лицо молодой пирогом [117, с. 71], у лемков подводит ее к печке, в которой лежит хлеб [40, 3, с. 390].

В Галиции коровой кладут поверх сундука с приданым молодой [35, с. 38], в Псковской губернии — в самый сундук [209, с. 537].

На княжеских и царских свадьбах XVI и XVII столетий постель молодым, по показаниям свадебных записей, стлали на 27 ржаных снопах [160, 3, дополн. с. 130]; по свидетельству Олеария, снопов клали 40, причем первые снопы клал сам жених [137, с. 59]. Около постели ставили кадь или несколько бочонков, наполненных пшеницею, ячменем и овсом [160, 3]. Обыкновение стлать молодым постель на ржаных снопах встречается в настоящее время в Великой России, например в Орловской губернии [187, 2, с. 205]. На старинных царских свадьбах по углам опочивальни клали хлебы. В Украине на девичнике по всем четырем углам дома невесты ставят ржаные снопы [251, I, с. 190]. У лемков свашки входят в опочивальню к молодым с миской пшеницы, в которую вставлена восковая свеча [40, 3, с. 391]. В Славонии молодые, отправляясь в опочивальню, подходят к столу и откусывают по куску свадебного хлеба *чорбы*

[236, с.67]. В Украине отец молодого после свадьбы подает сыну и невесте на конце ножа кусочек хлеба, намазанный медом [251, I, с. 229]. В Чехии после свадьбы мать невесты присылает молодым большой хлеб *плагек* [259, I, с. 363]. Послесвадебное потчевание блинами распространено во многих местах Великой России [187, 2, с. 183, 287]. Послесвадебным хлебом пользуются для засвидетельствования целомудрия молодой; так, в Архангельской губернии пекут после свадьбы кулебяку и, наполнив ее середину рыбой или оставив ее пустой, смотря по тому, целомудренна ли невеста, отсылают ее в дом отца молодой [61, I, с. 80].

В германском и славянском мире встречается замечательное обыкновение делать невесте запрет печь пироги в день свадьбы или в скором времени после свадьбы. У славян и немцев [266, с. 347] повсеместно невеста не может печь свадебного хлеба; у сербов ей не позволяют месить тесто в первое время после замужества [120, с. 136]. По современному немецкому народному объяснению, невеста, сама себе пекущая свадебный хлеб, будет бедна. Невеста и коровай как символы солнца в некоторой степени исключают друг друга. Свадебный хлеб на свадьбах ценится не столько по отношению к невесте, сколько как предмет совершенно самостоятельный, в самом себе заключающий глубокий смысл и значение.

Прокопий (VI в.) и Иби Фадлан (X в.) говорят о жертвоприношении славянами хлеба [112, с. 99, 101]. У балтийских славян жрец подносил пирог идолу Святовита и, спрятавшись за него, спрашивал у народа: «видит ли он его, жреца»? Ему отвечали: «нет»; тогда он объявлял благословение божества. В древних русских стихотворениях, собранных Киршей Даниловым, Садко приносит благодарственную жертву Волге хлебом:

Отрезал хлеба великой сукрой,
А и солью насолил, его в Волгу опустил,
А спасибо тебе, матушка, Волга река!
[54, с. 266].

В «Слове Христолюбца»⁵⁶ говорится: «н тако покладывають им [т.е. языческим богам], требы и корован нм ломят... моленое то брашно дадут и ядят».

* * *

1. Свадебный хлеб в древности был символом месяца или солнца, смотря по тому, какое из этих светил представлялось мужским началом; иногда в свадебном хлебе заключалась мысль о браке месяца с солнцем, иногда мысль о браке солнца и земли. В Малой России при печении коровай изготавливают корж, посыпают его овсом и кладут сверху копейку. На этот корж накладывают одна на другую семь паляниц и на верхней палянице

делают изображение месяца, а вокруг него располагают пять шишек и обводят каймой — «підперезуют» [204, 4, с. 236].

В малорусской песне:

Коровайночки-жиночки,
Хорошие короваи бгали,
В середину місяць клали,
Около зороньками,
Райскими пташеньками
[204, 4, с. 231].

В Белой России, если пекут несколько короваев, первый делают в виде полумесяца, второй — большая коврига, называемая *перепечью*, затем одна или много булочек [135, с. 141; 92, с. 39]. В белорусской песне коровай говорит:

Я и рогат, и богат.
В малую дверь не улезу
[208, с. 340].

На форму коровайного хлеба в Белой России повлияло то обстоятельство, что «у месяца два рожка крутые». В одной песне рожки эти сравниваются с двумя родными братьями жениха, причем сам жених в некотором роде является ядром месяца [214, № 26]. В народной поэзии, в загадках и песнях коровай стоит близко к месяцу. В загадках: «полна печь пирогов, посреди коровай», «постелю рогожу, положу окраец хліба» [251, II, с. 265]. В песнях мать невесты просит девушек слепить коровай красный, как на небе месяц ясный [204, 4, с. 216; 40, 1872, с. 284]. Коровай бывает в гостях у месяца и звезды [35, с. 15; 204, 4, с. 245]; он сам окружен месяцем и обсажен звездами [92, с. 40].

В галицкой свадебной песне:

Помолюся Богу!
Бо поедемо в дорогу,
Аби'смо не зблудили,
Месяцу побоженьку
Свети нам дороженьку...
[40, 3, с. 307].

При дележе коровай в Малой России месяц отдают молодой [204, 4, с. 601]. Во многих местах Малой и Белой России коровай знаменует собой все небесное семейство: солнце — мужа, луна — жену и звезды — детей месяца и солнца, причем главное место отводится солнцу, получающему значение мужского творческого начала в природе. В углубление, сделанное в коровае, вделяют приготовленные из теста изображения солнца и луны [204, 4, с. 229, 672]. В Полтавской губернии *дывень* сажают в печь так, чтобы он находился между лежнями (хлебы меньшего размера), и вокруг него помещают колачи (маленькие

булочки) [65, с. 592]. По причине близости коровая к солнцу в песнях коровой удается:

Як день білий,
Як Бог милий,
Як яснее соненько,
Що світить в віконенько
[35, с. 13; 204,
4, с. 234].

2. Свадебный хлеб служит символом жениха и невесты. В Тульской губернии мать невесты на девичнике ставит на стол два круглых пирога, служащих для украшения стола и вместе знаменующих жениха и невесту [209, с. 418]. В Нерехотском уезде Костромской губернии на другой день после свадьбы подают круглый пирог, называемый *шишуле*, с разными из теста фигурами (птицы, елки и пр.) и изображениями жениха и невесты [56, с. 26]. В Минской губернии к девоснубам* приготавливают колачи — небольшие, в 2—3 фунта булки хлеба. Одну из сырых еще булок называют именем жениха. Если во время печения колач Ивана или Степана потрескается, счастье жениха будет непрочно [92, с. 19].

3. В настоящее время в большинстве случаев свадебный хлеб служит символом оседлого и благополучного домашнего житья. Чуть не каждый шаг жениха и невесты сопряжен с определенным обрядовым употреблением свадебного хлеба, с предварительным расчетом наделить молодых обильным урожаем хлеба, что так необходимо для крестьянского семейного благополучия, чуть не всецело основывающегося на наличии насущного хлеба.

Свадебный хлеб придал большее или меньшее освящающее значение тем предметам, которые стоят к нему в известной близости, именно: гумну, снопу, квашне, вике, или крышке от квашни, лопате и ситу.

Гумно в свадебных обрядах занимает не последнее место. В Витебской и Виленской губерниях коровой по испечении несут на гумно [208, с. 288; 26, с. 66]. У сербов лужицких свадебные танцы бывают обыкновенно на току [234, 2, с. 235]. В Витебской губернии молодых кладут спать на гумне [208, с. 288], в слободе Трехъизбянской Старобельского уезда Харьковской губернии в *пуньке* — небольшой загородке на току, в которой складывают полову [167, с. 16]. В Виленской губернии после свадьбы женщин утощают на гумне; молодую бьют розгой от метлы, принесенной из гумна [208, с. 358; 135, с. 155].

Снопы в свадебном обрядовом употреблении в старинное время в Московской области и в настоящее время во многих местах Великой России и Угорской Руси были уже отмечены нами в своем месте. Проф. Ф.И.Буслаев сближает сноп с веткой на

* Девоснуб — девичник. — *Примеч. авт.*

основании некоторых выражений в древних письменных памятниках, в которых слово сноп употребляется в смысле ветви [25, с. 49]. В современных свадебных обрядах не обнаруживается близости снопа и ветки, и они никогда, сколько нам известно, не заменяют друг друга. Обрядовое употребление на свадьбах снопов может быть сочтено явлением случайным, попавшим в свадебный ритуал лишь в силу большого почитания хлеба.

Квашня в некоторых случаях прямо заменяет хлеб как символ солнца. В украинской загадке, означающей солнце,

За лісом, за трілісом
Золотая діжа сходить
[251, II, с. 269].

В следующей великорусской подблюдной песне заключается указание на близость квашни к Ладе:

Растворю квашонушку
На донушко,
Поставлю квашонку
На столбушке.
И моя квашонка
Полным полна.
Ладу! Ладу!
И с краями ровна
[209, с. 378].

В Белой России мужчины, неся квашню с тестом для замеса, три раз поворачиваются кругом [135, с. 141]. В Великой России женщины поднимают квашню выше головы и пляшут. К квашне женщины обнаруживают какое-то особенное, таинственное и страстное влечение. В белорусской песне:

Чи я жена гожа,
Языком дзежу гложа,
Чи я жена хижа,
Языком дзежу лижа
[92, с. 43].

В Малой России квашню ставят посредине двора и обводят вокруг нее молодых [71, с. 7; 204, 4, с. 300]. Обыкновение сажать молодую во время расплетения косы на квашню, покрытую шубой, соблюдается у русских, поляков, сербов лужицких [208, с. 335; 3, с. 42; 47, с. 66; 239, 6, с. 51; 267, с. 93; 129, I, с. 71; 234, 2, с. 244].

В мазурской песне:

Zakukata kukaweczka na wieżu,
Zapfakata Maryleczka na dzieżu
[265, 2, с. 26].

Кроме свадебных обрядов обрядовое употребление квашни встречается в Малой России во время пожара [11, II, с. 10] и при гаданиях [204, 3, с. 261].

Обрядовое употребление крышки от квашни на свадьбах встречается часто. В Малой и Белой России на *вико* кладут свадебный хлеб и виком дотрагиваются к голове новобрачной, впервые вошедшей в дом мужа [135, с. 154].

Лопатой, которой сажат в печь хлеб, в Архангельской губернии хлопают сзади свата, отправляющегося в дом невесты [61, 1, с. 81].

Сито в сербских свадебных обрядах иногда соответствует квашне и свадебному хлебу. В Сербии невесте дают сито, полное ржи; она немного просеивает рожь, затем кидает сито на крышу дома; его ловят сваты и рвут в куски [120, с. 135].

Признание за хлебом священного значения, почитание хлеба, выразившееся в массе обрядов и песен, в названии коровай *господарем* [251, I, с. 221], в целовании свадебного хлеба [204, 4, с. 97] возникло с зарождением земледельческого быта, следовательно, в глубокой древности, до выхода славян из их азиатской прародины и до разделения их на отдельные народы. Слова: пшеница, жито, просо, горох, ячмень, сноп — одинаковы у всех славян [32, с. 53].

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ НА СВАДЬБАХ СОЛИ

В Костромской губернии жених и невеста пересылаются солонкой с солью. Отец и мать молодого при встрече от венца новобрачных кидают им в лицо соль [170, 4, с. 147]. В России почти повсеместно на свадебный хлеб кладут кусок соли. В Баварии молодая кладет в кушанья освященную соль, чтобы избавиться от молнии и болезни [266, с. 351]. Вообще на свадьбах обрядовое употребление соли необширно. Кроме свадьбы соль в обрядовом употреблении встречается в некоторых других случаях. У сербов лужицких от испуга брызгают в лицо соляным раствором [234, 2, с. 261]. У болгар натирают новорожденного младенца солью с целью предохранить его от злых духов [129, III, с. 242]; В Германии с этой целью кладут соль возле новорожденного [230, 2, с. 1002]. Значение обрядового употребления соли разнообразно.

1. В древнейшем своем виде обрядовое употребление соли совершалось при жертвоприношении животных; последних посыпали солью, чтобы они пришлись по вкусу богам. У древних евреев жертвенные приношения посыпали солью. Платон называет соль веществом, «любимым богами» [2, с. 399].

2. Соль получила значение предохранительного средства от чародейства, что в особенности ясно сказывается в ее обрядовом употреблении при рождении младенца.

3. Соль в дальнейшем историческом развитии значения ее обрядового употребления сделалась символом домашнего благосостояния и тесно слилась с хлебом в тех случаях, когда последний знаменует богатство.

4. Соль в редких случаях знаменует собой неприятность и ссору. Обрядовое употребление соли с этим значением не встречается. В этом отношении можно отметить только одну примету, что «соль рассыпать, ссора будет». Вообще последнее значение соли не вяжется со значениями предыдущими и может быть сочтено за нечто случайное.

ЖЕРТВЕННЫЕ ВОЗЛИЯНИЯ. ПЛЕСКАНИЕ ВВЕРХ ВИНОМ

Свойственны были в древности всем индоевропейским народам; так, у образованнейшего народа древности греков богам приносили в жертву мед или в чистом виде или в смешанном с вином или молоком [262, 2, с. 232; 257, 2, с. 203]. У литовцев осенью, после уборки хлеба делали жертвенные возлияния пивом земле [230, с. 231, примеч.]. Остатком древнего жертвенного возлияния является обыкновение современных французских крестьян выливать перед обедом на землю ложку супа или молока [196, 2, с. 445]. Ибн Фадлан (X в.), Лев Диякон (X в.), Гельмольд (XII в.) и Саксон Грамматик (XIII в.) говорят, что славяне приносили в жертву богам опьяняющий напиток [112, с. 99, 102]. В отношении древнеславянской свадьбы может быть речь о жертвоприношении молока, меда и пива.

О жертвоприношении молока русскими говорит Ибн Фадлан [36, с. 95]. Молоко редко встречается в русских свадебных обрядах. Сколько нам известно, только в Олонецкой губернии молодых, возвратившихся из церкви, поят пресным молоком [76, с. 628]. Обрядовое употребление молока указывает на древнейшие времена, когда славяне были пастушеским народом и молоко в народной жизни и миросозерцании играло важную роль.

У древних индусов отец невесты встречал жениха, держа в руках сосуд с медом; вылив часть напитка в огонь, жених остальное выпивал [263, 5, с. 302]. Как напиток, угодный богам, мед получил целительное значение во многих индогерманских сказаниях [242, с. 137]. В старинном рукописном травнике «мед есть сок с росы небесной, который пчелы собирают во время доброе цветов благоуханных и оттого имеют в себе силу многу и угоден бывает к лекарству от многих болезней» [199, с. 69]. На царских и княжеских свадьбах XVI и XVII столетий гресень обмакивали в мед или вино, когда жениху и невесте расчесывали голову; по углам опочивальни на лавках ставили по оловянику меду и после свадьбы окачивали молодых в бане медом [160, 3, дополн. 43, 65, 121, 30; 137, с. 61]. В Галиции венки жениха и невесты мажут медом [40, 3, с. 369]. Обыкно-

вление встречать новобрачную в доме ее мужа с медом в руках и иногда мазать ей медом губы встречается в Белой России [208, с. 310], Славонии [236, с. 66], Чехии [270, с. 99] и у некоторых народов, чуждых славянам, например у осетин [206, с. 28].

Жертвоприношение пива было более свойственно древним немецким свадьбам, чем славянским; так, в некоторых местах Германии доселе удержалось древнее обыкновение выливать на голову невесты немного пива [241, с. 366]. В русских свадебных обрядах обрядовое употребление пива встречается очень редко. В Костромской губернии в ночь перед свадьбой в доме жениха и невесты рядом с хлебом-солью ставят стакан пива [187, 2, с. 177].

Жертвенные возлияния не поддаются хронологическим определениям. Жертвоприношение молока и меда предшествовало жертвоприношению пива. Жертвенные возлияния совершались одновременно с жертвоприношением животных. Древний человек, переносивший на богов свойства и особенности своей природы, считал их доступными голоду и жажде; он кормил их бараниной или свиной и поил молоком или медом. Как для человека пища и питье одинаково необходимы, так необходимы они были и богам.

Божественные существа <...>, в честь которых совершали жертвенные возлияния, были:

1. Солнце или определенный его антропоморфический образ, будь то Дажьбог, Хорс или Лада. *Обыкновение плескать вином вверх на свадьбах* есть следствие древнего поклонения солнцу. С этим обыкновением тождественно по основному значению обыкновение шаманов монгольских племен призывать в молитвах солнце и плескать вверх молоком в виде дара ему [196, 2, с. 341].

2. Земля. В Малой и Белой России жених первую чарку водки, поднесенную тещей, выливает через голову на землю [135, с. 145]. Современное народное объяснение обычая сказывается в следующей буковинской песне:

Ой мати сина віряжала
Тай наказовала:
«Ой не пий, синку,
Першую чарку, —
Бо перша чарка
Чарованая;
Але вісип, синку,
Коникови в гривку,
А коник се здриже,
Тай чари стрясе;
Коник буде грати,
Чари розсипати»

[96, с. 487].

Многие годы должны были пройти, прежде чем обыкновение из чисто религиозного сделалось исключительно бытовым, приняв кое-какие черты эпохи умыкания. Народное объяснение в данном случае оставляет в стороне древнее значение обряда и толкует его по современному народному пониманию. В Германии молодая, приехавши в дом мужа, к поднесенному ей питью дотрагивается губами и затем выливает его через голову на землю [249, с. 198]. В Славонии сват выливает на землю кувшин молока [236, с. 57]. Глубокой древностью отзывается следующий обычай сербо-лужицкой невесты: вошедши в дом новобрачного, она отправляется в коровник и выливает здесь на землю кружку воды, «чтобы коровы хорошо доились» [234, 2, с. 258].

ПОСВЯЩЕНИЕ ВОЛОС. ПОСАД

В чистом виде или в поблекшем от времени и вымирающем обрядовом действии встречается у разных народов земного шара. Новозеландцы вешают пряди волос на деревьях, растущих на кладбищах. В Малабаре колдун связывает волосы больного в крепкий пучок и отрезает их для умиловивления демонов. У ацтеков в Ихкатлане мужчина, желавший вступить в брак, приходил в храм, и жрец отрезал часть его головных волос перед идолом главного бога [196, 2, с. 439]. У греков посвящение волос богам было в большом распространении. Тезей обрезал свои волосы в жертву Аполлону Делосскому, Орест — в жертву Инаху. Девушки из Мегары обрезали перед свадьбой косу в жертву Ифиное, девушки острова Делоса — в жертву Гекерге [262, 2, с. 235]. Невесте косу обрезала сваха, нимфевтрия [256, с. 290].

Путешественники XVI столетия Бусбек и Герлах говорят об обыкновении сербов вешать на могильных крестах женские волосы в знак горя [220, с. 242]. Обыкновение отрезать косу невесте, имевшее некогда значение посвящения невесты богам, покровителям брака, распространено в северо-восточной Сербии в румынских селах [237, с. 331], в Польше [129, I, с. 72], у гуцулов и в западных уездах Волынской губернии [204, 4, с. 375].

В древности жениху и невесте обрезали на голове все или часть волос. Что жених в данном случае не был исключением, видно из бывшего в старину и встречающегося в настоящее время в простом русском народе обычая расчесывать и иногда подрезать его волосы [24, с. 47; 146, 2, с. 749; 135, с. 142; 82, с. 264; 92, с. 50; 214, № 26].

Полное отрезание косы невесты встречается довольно редко в славянском мире; встречается частичное отрезание, сопровождаемое обыкновенно продеванием пучка волос в кольцо и прижиганием их свечой. Последнее обыкновение встречается в За-

падной России [92, с. 75; 135, с. 149; 208, с. 288; 218, с. 288]. В Великой и Малой России обрезание или подрезание косы невесты в огромном большинстве случаев заменено простым обрядовым расчесыванием.

В современной народной поэзии, преимущественно малорусской, отрезанная коса позорит девушку. В одной старинной думе девушка, потерявшая невинность под зеленым явором с молодым турком, решается на то, чтобы у нее отрезали косу и отослали ее матери [5, с. 85]. Во время крепостного права дворовым девушкам отрезали косу в наказание за потерю девственности. В сербской народной поэзии отрезание косы является результатом сильной тоски девушки по милому. Красавица Мара потеряла друга и от тоски год не умывалась, другой не расчесывала своей косы, на третий отрезала ее и отослала в Нови к дяде. Дядя оковал косу в серебро; тетка усыпала ее бисером и прибила к городским воротам в знак того, как сильно может тосковать девушка по своему возлюбленному [74, с. 403]. Здесь девушка, очевидно, отказалась выйти за другого и посвятила свою косу как символ своей невинности божеству. У лаков⁵⁷ обрезать косу девушки — значит нанести ей большое оскорбление [138, с. 19]. По древним понятиям, косу можно было отрезать только в жертву богу, а потому всякое другое отрезание косы, не имевшее значения посвящения, считалось предосудительным; девушка с отрезанной косой, вероятно, не могла выйти замуж.

Волосы посвящали светилам небесным, преимущественно солнцу, в Греции Аполлону, Гипполиту, божеству соляного происхождения, имеющему в мифологии связь с Артемидой, лунной богиней [257, 2, с. 190]; посвящали волосы также древней богине луны Диане [227, с. 138]. Древние арабы волосы посвящали Менату, богу месяца [182, 2, с. 120]. В Германии девичья коса стояла под особым покровительством Голле [249, с. 82].

У славян косу посвящали соляным божествам, к чему подало повод сближение блестящих солнечных лучей с человеческими волосами. В галицкой веснянке весеннее и летнее солнце называется русской косой:

А вже весна воскресла,
Що же сь нам принесла?
Принесла вам русу косу
Девоцькую красу

[178].

Русские и немецкие сказки знают царевну с золотыми косами ненаглядной красоты. В сербской песне красота девушки произошла от того, что она плела косу солнца [74, с. 161]. О красавицах девушках говорят: «кано да сунцу косе плете» [180, с. 47]. В темной галицкой колядке сохранился отрывок поэти-

ческого сказания о паненке, расчесывающей косу и опасющейся загореть от солнечного жара:

Шуми, не шуми чом дубровонько,
 Гой, дай, Боже!
 Ой як же мене гей не шумети?
 По мене ходить дивное зверя,
 Дивное зверя девятороге,
 А на десятим святый тарільчик,
 На тим тарельці золотий стильчик,
 На тим стильчику паннонька сидить,
 Ой сидить, сидить, косоньку чеше,
 Косоньку чеше, по столу мече,
 Ой не доезжай, чом козаченьку,
 Ой не пидхилай чом квартиреньку,
 Ой не напускай буйного ветру,
 Буйного ветра, ясного сонця
 Бо од ветроньку косонька вянє,
 А од соненька личенько смагне
 [40, 1, с. 612].

Паненка эта с более яркими солнечными чертами выступает в следующей галицкой же колядке:

Там за стеною, за золотою,
 Там ся вбирає кгречна паннонька,
 Бере на себе дороги сукні
 А поверх сукней срібло та злото,
 А вишла на двір, двір ся вягає,
 Вишла до сеней, сені сіяють,
 Вишла до хати, пани вставають,
 Шапки знимають, ей ся кланяють
 [40, 1, с. 618].

Вследствие сближения девичьей косы с солнечной косой, первая усвоила от последней некоторые особенные ее световые свойства; так, в песнях коса является золотой [40, 1872, 3, с. 297; 187, 2, с. 129] и издающей сильный свет [40, 2, с. 211].

Пускание в реку волос или всей косы — обычный в малорусской народной поэзии символ потери девственности, быть может, указывает на способ древнего жертвоприношения волос. Речная вода могла знаменовать небесную атмосферу, за пределами которой царствует солнце.

Кроме солнечных божеств волосы были посвящаемы домашнему пенату, домовому духу. В последнем случае их бросали в огонь, разведенный на очаге; так, у чехов молодая бросает в печь три волоса из косы.

Обрезание, подрезание и поджигание косы совершается с разными обрядами. В некоторых местах, например в Орловской губернии, жених расплетает косу невесты [187, 2, с. 202]. В Ви-

тебской губернии косу невесты расплетают ее два близких родственника в одних рубашках [208, с. 315]. В Украине невесте косу расплетают в доме отца жениха, если он имеет пчельник [251, I, с. 211]. Повсеместно соблюдается обыкновение во время расплетания и заплетания косы и покрывания головы молодой женским покрывалом сажать ее на *посад*, — обыкновенно квашню, иногда в передний угол, покрытый вывороченной вверх шубой. В Гродненской губернии целомудренная невеста стесняется сесть на посад [50, № 31].

Обыкновение сажать невесту на посад встречается во всей России, у поляков и у болгар. У последних посад называется *бучкой*. У пуликовцев в субботу накануне свадьбы, днем как в доме жениха, так и в доме невесты делают бучку, т.е. в доме жениха завешивают пестрым ковром правый угол комнаты, а в доме невесты левый; потом изготовляют венок из зеленых веток, украшенный различными живыми цветами; букет цветов привязывают к венку золотую и красную шелковыми нитками. Бучка служит сиделищем невесты. Позади нее стоят две девочки, которые тайком прислуживают ей, начиная с пятницы и до конца свадьбы. Невеста не выходит из бучки до того времени, когда ее поведут в опочивальню молодого. Бучку расстраивают или тотчас после венчания, или восемь дней спустя [28, с. 26]. Обыкновение сажать невесту на посад встречается у неславянских народов; так, у аварских племен невесту сажают в угол, завешенный ковром [107, с. 29].

Г-н Костомаров, указывая на сходство свадебного ритуала с тем, что происходило в древней общественной жизни, в обыкновении сажать невесту или молодых на посад в знак вступления их в брак склонен видеть заимствование княжеского обычая сажать на стол в знак вступления в должность [87, XII, с. 49]. Мы расположены в посаде видеть остаток древней обстановки при посвящении волос молодых. Бучка сохранила, по-видимому, более древних черт, чем посад. Невеста становилась на возвышенное место, приближавшее ее к возвышенному по месту пребывания божеству, имела при себе венок как символ солнца и отрезала косу или часть косы в посвящение солнечному богу⁵⁸.

ОБРЯДОВОЕ ПОКРЫВАНИЕ ГОЛОВЫ НЕВЕСТЫ

Косу расплетают перед отправлением невесты в церковь. Девушки входят в храм с распущенными волосами. Обыкновение это идет от языческой древности. Народная фантазия представляет веших жен с распущенными волосами. Римлянки в храм богини Изиды входили с распущенными косами [200, с. 254]. У древних индусов девушки носили распущенные волосы, которые при замужестве крепко заплетали в косы и повязывали сверху

платком (kumba, kuŕga, opaça, tiritã) [263, 5, с. 278, 405—406]. У греков невесту покрывали фатой белого цвета, калиптрой [227, с. 33], у римлян — покрывалом красного цвета (flammeum), спадавшим по бокам и на спину и оставлявшим лицо открытым. Замужняя римлянка всегда имела косы, закрытые платком [256, с. 279—286; 200 с. 227]. У евреев Западного края жених покрывает голову невесты покрывалом. «Волоса (открытые) у женщин — бесстыдство», сказано в Талмуде [204, 7, 1, с. 38]. Покрывание головы невесты после свадьбы платком повсеместно соблюдается в Литве [177, с. 208] и в Германии. *Unter die Haube kommen* означает выйти замуж, *unter die Haube bringen* — выдать замуж. Обрядовое покрывание головы невесты встречается у народов, чуждых индоевропейцам по крови и языку. У китайцев в день свадьбы жениху и невесте расплетают волосы; потом, сказав наставление о важности брака, снова заплетают и на голову надевают особой формы шапку [238а, 6, с. 107]. У калмыков после свадьбы, перед тем как молодым идти в опочивальню, расплетают у молодой косу, заплетают ее в две косы и надевают на них бархатные чехлы [130, с. 76].

Обрядовое покрывание головы невесты платком после венчания встречается у всех славянских народов⁵⁹. Арабский географ Казвини говорит: «Девушки у славян ходят с непокрытой головой, так что всякий может их видеть; кто чувствует склонность к какой-нибудь из них, тот набрасывает ей покрывало на голову, и она беспрекословно становится его женою» [112, с. 23; 113, с. 141]. По словам Рейтенфельса, в Московской области в XVII столетии жених подходил к невесте тогда, когда на ее голову накидывали покрывало [157, с. 52]. Боплан (XVII в.) говорит, что молодую после свадьбы повязывали очипком. В настоящее время обыкновение покрывать голову невесты после венчания или после свадьбы совершается во всей России, у болгар [203, с. 83; 28, с. 26; 64, с. 172], черногорцев [148, с. 172; 113, с. 22], поляков [239, 6, с. 53; 265, 2, с. 77] и у других славянских народов. Цвет головного покрывала невесты у болгар красный, иногда розовый или белый [203, с. 83; 28, с. 26; 64, с. 172]; у буковинских малорусов покрывало — «черлене» [96, с. 491].

Покрывание головы невесты бывает после венчания в церкви, или на церковной паперти, или в доме священника, или в доме отца невесты, или в питейном заведении. Покрывает молодую или священник [187, 2, с. 534], или, что гораздо чаще встречается, кто-либо из ее близких родственников. В Пермской губернии сваха три раза обносит фату по солицу вокруг головы невесты [158, с. 100]. В Себежском уезде Витебской губернии брат невесты, взяв на голову ее покрывало, идет в поле, кланяется на четыре стороны и потом отдает его невесте [3, с. 44]. В малорусских песнях «завивайло находится на море под белым

камнем» и достать его может только жених (обычный песенный оборот) [251, I, с. 221]. В народных песнях покрывало невесты имеет роковое значение.

В малорусской песне:

Та не вітер ёго не звіе,
Ні сонце ёго не зпале,
Ні дрібен дощик не змоче,
Молодая Маруся износе
[118, с. 208; 96, с. 491].

В латышской песне:

Ах, Боже мой, что за снег!
У сестры голова покрылась снегом;
Он не тает ни на солнышке,
Ни в теплой избе

[177, с. 208].

В некоторых местах Польши замужняя женщина никогда не носит своего свадебного покрывала, а сохраняет его в сундуке на смерть [239, б, с. 86].

Что касается до обыкновения закрывать платком лицо во время свадьбы, то нужно различать два способа закрывания: первый способ, когда скрывается только часть лица — лоб, виски и немного щеки, и второй способ, когда лицо вполне завешивается. Неполное закрытие лица свойственно по преимуществу индоевропейским народам, полное — народам тюркомонгольским. У древних греков [258, № 191], западных славян и малорусов лицо невесты или совсем не закрывается, или закрывается только отчасти, у болгар [64, с. 172] и великорусов с белорусами включительно в большинстве случаев лицо невесты закрывается вполне [8, с. 23; 44, с. 45; 3, с. 42].

Широкое распространение обычая покрывать голову невесты по снятии венка женским покрывалом у разных народов древности и настоящего времени говорит о чисто языческом происхождении обычая. До IV столетия христиане избегали венков и покрывал по причине их широкого распространения в язычестве. Первоначально покрывало было принято христианами для одной невесты; невеста подходила к алтарю с иадетым на лицо покрывалом. Впоследствии вошло в обыкновение покрывать в церкви обоих молодых. Христианский писатель V в. Павлин, епископ Ноланский, говорит о возложении брачного покрывала на молодых священником в церкви во время венчания [77, с. 105—106]. Древнехристианский обычай покрывать молодых в церкви покрывалом сохранился в Швеции, Силезии [226, с. 327] и в некоторых местах Малой России. В Малой России или священник покрывает молодую серпянкою, или во время венчания род-

ственники молодых держат над их головами продолговатый кусок полотна.

Высказано было несколько различных мнений о значении обрядового покрывания головы невесты.

Г-н Снятков полагает, что *кика*, упоминаемая в вологодской свадебной песне в значении врага девичьей красоты, — одна из славянских богинь. В свадебных песнях и обрядах нет ничего такого, что оправдывало бы и подтверждало мнение Сняtkова о кике. Снятков введен был в заблуждение следующей песней:

Охти — мнѣ! Испугалася
 Уж я Кики-то белая; <...>
 И стоит Кика белая,
 Кошелями увесилась
 И веревками упуталась; <...>
 Костылем подпирается,
 А сама похваляется:
 Уж я завтра о эту пору,
 Пораняя малешенько
 Обезчещу дивью красоту
 [171, с. 279—280].

При постоянном олицетворении девичьей красоты в произведениях северного великорусского народного творчества нет ничего необыкновенного, что и женский головной убор, свидетельствующий о прекращении девичьей красоты, принял образ живой личности, образ скупой и хромой старухи.

А.Росбах высказал мнение, что красный цвет римского *flammeum* служил символом огня, который молодой женщине предстояло возжигать на домашнем очаге [256, с. 284], мнение, обнаруживающее значительную искусственность и натянутость. Принять его затруднительно потому, что для этого в самом свадебном ритуале нет данных.

А.Афанасьев указал на встречающуюся в заговорах фату, принадлежащую заре. В фате заговоров Афанасьев видит розовую кровавую пелену, которую богиня Заря вышивает по небу утром и вечером [10, с. 12]. Трудно привести какие-либо данные, которые оправдывали бы приложение этого мнения к объяснению значения свадебного покрывала.

Свадебное покрывало молодой знаменует весенний облачный покров, облегаящий время от времени землю и дождящий на нее благотворной влагой. Русскому слову фата соответствует санскр. *patta* — 'верхняя одежда', от корня *pat* — 'induere', 'circumdare', греч. *патос* — 'одеяние Геры', готск. *paida*, др.-верх.-нем. *phait*, ср.-верх.-нем. *phait* — 'платье' [253, 2, с. 297]⁶⁰. В Древней Греции покрывало после свадьбы молодая посвящала Гере [257, 2, с. 496]. У римлян обряд покрывания невесты назывался *pubere*, *obpubere* — прямое указание на

pubes — ‘облако, как покрывало земли’ [256, с. 279]. В польской свадебной песне, которую поют во время оцепин, ясно сказало основное значение обряда:

Przykryło się niebo obłokami,
Przykryła się Marysia rąbkami
[265, 2, с. 77].

МУЗЫКА И ТАНЦЫ

Было высказано мнение, что в старинное время, до половины XVII столетия, во время свадьбы не играла музыка и не танцевали [187, 2, с. 107], мнение вполне несомнительное и прямо противоречащее всему складу древней народной жизни и мирозерцания. Нам пришлось встретить только два указания на отсутствие музыки и танцев в земле кашубов [38, с. 61] и в Тульской губернии [33, с. 105]. Указания эти имеют случайный характер и, вероятно, возникли в силу того обстоятельства, что записыватели попали на свадьбу или очень бедной семьи, или, что гораздо вероятнее, на свадьбу, совершавшуюся в исключительной обстановке, временно исключавшей музыку и танцы.

Лукиан высказал глубоко основательное замечание, что танец начался с началом мира. Танцевать научили сокровенные движения человеческого сердца и явления внешней природы, как-то: движение небесных светил, прилив и отлив моря и проч. В древности танцы входили в круг религиозных церемоний. Давид совершал религиозную пляску перед Ковчегом Завета. В Талмуде говорится о мистической пляске Бога и Евы в раю [251, 1, с. 97]. На греческих элевсинских присутствующих танцевали, имея в руках факелы. Дервиши в религиозных церемониях предаются неистовой пляске; буддийские монахи — также. В древнем мексиканском городе Теотивакане благороднейшие толтеки во время больших жертвоприношений в честь Ксн-утевктли (солнечный бог) плясали вокруг жертвенного огня, причем всегда лицом к огню. Немцы совершали религиозный танец вокруг весенней фиалки, в первый раз увиденной [249, с. 55—57]. В названии германской богини земли Нерты скрывается темный намек на ее танец, так как в санскр. *nṛtī* означает ‘танцовщица’, от корня *nṛt*, *nṛtī* — ‘танцевать’ [253, 2, с. 666]. В Ригведе заря *Uṣas* сравнивается с танцовщицей, надевающей наряды. Родственным заре Асвинам, прекрасным юношам, украшенным золотом и гирляндами лотоса, дается эпитет плясунов, *nṛtū* [122, с. 240].

Музыка и танцы были свойственны свадьбе древних индусов [263, 5, с. 295], греков [256, с. 121; 183, с. 33; 30, с. 124] и ацтеков [238а, 5, с. 34]. Религиозный танец был в большом ходу у славян и до сих пор сохранился в богатых всякого рода стариной

свадебных обрядах. В былинах о Добрыне сохранилось свидетельство о древних свадебных певцах и музыкантах. Добрыня, узнав, что жена его выходит за бабьего пересмешника Алешу Поповича, прискакал в Киев, переоделся, по одним вариантам, в каличье платье, по другим, более многочисленным вариантам, в скomorошеское платье, взял гусли и явился на свадьбу Алеши, растолкав приворотных сторожей:

«Скажи, где есть наше место скomorошское?»

С сердцем говорит Владимир стольно-киевский:

«Что ваше место скomorошское

На той на печке на муравленой,

На муравленой печке — на запечке».

Он скочил скоро на место, на показанно,

На тую на печку на муравлену,

Натягивал тетивочки шелковые,

На тыя струночки золоченые,

Учел по стрункам похаживать,

Учел он голосом поваживать,

Играет то он в Царь-гради,

А на выигрыш берет все в Киеве.

Он от старого всех до малого,

Тут все на пиру призамолкнули

[80, 2, с. 8, 13, 16, 36—37].

По свидетельству Боллана, в Малой России в XVII столетии впереди невесты, отправлявшейся в церковь венчаться, шли два музыканта с дудкою и скрипкою [21, с. 74].

В настоящее время музыка и танцы составляют необходимую принадлежность свадьбы сербской [120, с. 132; 237, с. 531], болгарской [28, с. 10], польской [239, 6, с. 14; 11, с. 84, 89, 180; 265, 2, с. 48; 129, 1, с. 72], чешской [229, 5, с. 343], сербо-лужицкой [234, с. 235], малорусской [40, 3, с. 372; 251, 1, с. 233], великорусской и белорусской [117, с. 41, 61; 3, с. 37 и др.]. У сербов лужицких жених не танцует; зато много танцует невеста. В Минской губернии «музыка» (скрипач) всегда бывает из родственников жениха. Если случается, что из его родных никто не умеет играть на дуде и т.п., то все-таки название «музыки» и вместе все почести, сопряженные с этою свадебною должностью, предоставляются одному из его родственников. Этот «музыка» берет у кого-нибудь скрипку, проводит примерно раз, другой по ней смычком и передает ее кому-нибудь, понимающему дело [92, с. 23].

По современным свадебным пляскам можно восстановить древнеславянскую религиозную свадебную пляску. Древнейшей формой танца была круговая пляска, *хоровод*, *коло*, *хормос*. Русский хоровод и спартанский хормос одинаково выражают два начала жизни, начало активное и начало пассивное в их миро-

вом круговращательном движении. Свадебные танцы в древнейшем своем виде, сохранившемся отчасти до сих пор в круговращательном движении вокруг квашни, стола, дерева, молодых или свадебного поезда, состояли именно в хороводах.

В настоящее время 1) обходят вокруг квашни в Великой, Малой и Белой России, в Польше [204, 4, с. 107; 117, с. 50], вокруг повозки жениха, невесты или всего свадебного поезда во многих местах Великой и Малой России, вокруг всей деревни в Малой России и в Шотландии [245, с. 361], вокруг избы у сербов и болгар [143, с. 211; 28, с. 14]; 2) у бедуинов Аравии невеста три раза обходит вокруг палатки жениха [238а, 4, с. 148]; 3) делают троекратный обход кругом в самой избе с короваем в руках в Западной России [92, с. 45]; 4) невесту в Белой России и у древних дитмарзов три раза окручивали перед дверьми избы новобрачного [135, с. 143; 238а, 2, с. 168]. В Украине на свадьбах в брачную ночь, когда молодые находятся в опочивальне, дружка с хмельным причетом своим и музыкою шумно ведет в селе «корогод» (хоровод) [111, с. 474].

Круговращательное движение кроме свадеб соблюдается во многих других случаях: в весенние и летние праздники, в особенности накануне Ивана Купала, во время родин и крестни, во время эпидемических болезней, при выгоне скота в поле, при покупке коровы (три раза обводят ее вокруг столба по солнцу), во время гаданий.

Что касается того обстоятельства, что круговращение почти всегда совершается троекратно, то здесь сказалось сложившееся под христианским влиянием уважение к цифре 3 как цифре священной. Во времена язычества круговое движение или вовсе не ограничивалось определенным числом вращений или ограничивалось в силу тех или других свойственных языческой древности соображений четом или нечетом.

Религиозный характер свадебных танцев сказался во встречающихся часто круговращательных движениях, в крайнем увлечении танцующих. В Чердыни, в то время как уложат молодых спать, мужчины и женщины предаются иезтовому веселью и пляске; женщины срывают с головы платки, шамшуры и, распустивши волосы по плечам, кружатся, пляшут и поют сладострастные песни [151, с. 93]. Сладострастность до некоторой степени могла вызываться мыслью о присутствии на свадьбе страстно любящего и похотливого в делах любви солнца.

В белорусской колядке:

Приехала Коледа на сивом конику,
Поставила коника у одринце,
Сама села на куце у перинце,
Поставила дудочку на стовпе:

Грайте дудочки голосно,
Скацце дзевочки хорошо
[135, с. 75].

[Религиозный характер свадебных танцев сказался] в собою даемом в некоторых местах Польши обыкновении женщин танцевать при покрывании головы невесты вокруг последней со свечами в руках [239, 6, с. 52; 251, I, с. 224]. В данном случае невеста выражает в своем лице само солнце, которое приветствуют зажженными светильниками. В Германии во время свадьбы кладут старое колесо перед домом или на холме и вокруг колеса пляшут [241, с. 362]. Здесь колесо, вещественный образ солнца, заменяет невесту, антропоморфический солнечный образ.

В старинных славянских свадьбах были особые руководители музыки и танцев, мастера играть в гусли, на дуде и отплясывать, так называемые *скоморохи*⁶¹. В древнерусской жизни скоморохи занимали очень видное место. Память о них сохранилась в древнерусских духовных поучениях и народных стихотворениях, в особенности в былинах о Добрыне и в исторической песне о госте Терентьище. На свадьбе князя Владимира Андреевича Старицкого 1550 г. встречаются в числе свадебных лиц «плясицы». Царица, княгини и боярыни заняли на свадьбе назначенные им места, а «плясицы стали в сенях», т.е. их в самый торжественный зал не пустили [160, 3, дополн. 65]. На белорусских свадьбах и в настоящее время встречаются скоморохи [135, с. 147]. На сербских свадьбах обязанность увеселять гостей шутками и прибаутками лежит на чауше или глумначе [237, с. 531]. Есть некоторые данные думать, что в древности скоморохи иногда были сватами. В Белой России на заручины сваты являются с дудой, под звуки которой танцует невеста (не вдова) [82, с. 239].

МОЛИТВА

Молитва — невольное движение человеческого сердца к высшему мировому началу — свойственна всем народам, на какой бы ступени культурного развития они ни стояли. Образованность народа изменяет формы молитвы, предметы, к которым она направляется, но не исключает самой молитвы. Великий народ древности греки в начале всякого дела, будь оно велико или мало, важно или незначительно, призывали на помощь богов. Утром и вечером, в кругу семейства за обеденным столом и на площади под шум народного собрания они возносили молитвы богам. Если глубочайший ум древности Сократ молил богов лишь о ниспослании людям добра, предоставляя уже богам распределять это добро по нужде каждого, так как никому другому,

как богам, знать, что кому может пойти во благо [Хелорф, Метораб. 1, 3, 2], то греки не сократова ума, люди обыкновенные, стремились обратить благосклонное внимание богов на мелкие свои житейские нужды. Во время бракосочетаний обращались в Древней Греции с молитвой к супружеской паре, Небу и Земле, Урану и Гее [257, 2, с. 493]. В римском *confarreatio* произносили *certa et solomnia verba*, содержание которых осталось неизвестным [256, с. 101].

У древних славян молитвы пелись. В Краледворской рукописи (исследования Шемберы и Макушева подорвали господствовавшее мнение о глубокой древности Краледворской рукописи; тем не менее в ней встречаются отдельные древние черты)⁶² «*hlasati milich slow*» и просто «*hlasati*» означает молиться. Остатком древнерусской свадебной молитвенной песни, слегка подкрашенной христианскими влияниями, является следующая свадебная песня Великолуцкого уезда Псковской губернии, которую поет дружка, взяв в руки два ржаных пирожка и похлопывая один о другой:

Благослови меня, Боженька,
 Свадебку начать!
 Благослови меня
 На весело утро!
 Подь на помочь
 Свадьбу играть,
 Начинать.
 Скуй три иам
 Крепко-накрепко,
 Твердо-натвердо:
 Люди судят
 Не рассудят;
 Ветром веет,
 Не развеет;
 Дожжичком мочит,
 Не размочит.
 Ай далеко в чистом поле,
 Протекала река,
 Как за той быстрой рски
 Три Апостола:
 Первый Апостол —
 Сама Мать Богородица,
 Другой Апостол —
 Воскресенье Светлое,
 Третий Апостол —
 Кузьма и Демьян;
 Яры свечи топятся,
 Люди Богу молятся
 [209, с. 546].

Песня эта с незначительными вариантами встречается также в Тверской и Витебской губерниях [208, с. 297; 155, с. 257].

Древнюю славянскую свадьбу сопровождали обычные в старину молитвы-заговоры. В свадебных обрядах Южной Сибири, Пермской и Архангельской губерний молодых отправляют в восточную сторону, покрывают красным солнцем и светлым месяцем, огораживают частыми звездами, опоясывают зарей [44, с. 42; 158, с. 107; 61, 2, с. 149; 139, с. 113].

К молитвенным песням относятся также малорусские свадебные песни:

Марисю матінка родила,
 Місяцем городила,
 Соненьком вперезала,
 На село виправляла
 [35, с. 11].

Ой карно ся, карно,
 З перед молодим хмарно:
 Просвети, Господи, ясно,
 В перед молодих красно
 [40, 4, с. 404].

Молитвы пело все собрание или избранный старейший; значение последнего на малорусских свадьбах имеет дружок жениха, на великорусских — знахарь, бывающий обыкновенно и дружком. Знахарь в великорусской свадьбе первый гость; «его зовут на пирушку прежде всех; ему принадлежит первая чарка вина; ему пекут первый пирог; ему отсылают первые подарки; его все боятся, при нем все покойны ... Знахарь осматривает все углы, притолоки, пороги, читает наговоры, поит наговорною водою, дует на скатерти, вертит кругом стол, обметает потолок, оскабливает верев, кидает ключ под порог, выгоняет черных собак со двора, осматривает метлы, сжигает голки, окуривает баню, пересчитывает плиты в печи, сбрызгивает кушанья, вяжет снопы спальные» [160, 1, с. 152].

Во время свадебных молитвенных обращений к богам

а) поднимались и опускались, на что есть указания в псковских свадебных обрядах [209, с. 537];

б) клали на молодых правую руку, на что есть указание в чешско-словацкой свадьбе [244, с. 45];

в) обращались в правую сторону, на что есть многочисленные указания в греческих, римских, немецких и славянских свадебных обрядах [253, 2, с. 500; 256, с. 316; 266, с. 349; 254, с. 146]. Пикте предпочтение правой стороны объясняет физическим превосходством правой руки над левой [253, 2, с. 485]. Афанасьев уважение к правой стороне объясняет положением древнего человека во время молитвы. Обратившись лицом к во-

стоку, он по правую сторону имел юг — область света и тепла, а по левую — север — область мрака и холода [11, с. 1].

СВАДЕБНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕСНИ

Близко стоят к молитвам: они имеют от последних то существенное отличие, что не заключают в себе просьбы, обращенной к божеству, не имеют прямой утилитарной цели. В них воспевается брак небесный как священный прототип брака человеческого.

В малорусских песнях девичник имеет место не на земле, а на таинственных пространствах святой горы [251, I, с. 192]. В белорусской песне говорится о коморочке между гор, где светит ясная звездочка [208, с. 358]. В великорусской песне Архангельской губернии на горе высокой и красивой стоит храм белокаменный [62, № 14, с. 97].

В малорусской поэзии встречаются два существа солярного происхождения, мужское Иван и женское Татьяна или Марья, вещая дева, отгадывающая семь загадок.

Ой за гаєм, за Дунаєм,
Там Ивасю конем грає,
З під Ивасьця сідло сяє [сияє]
Ой за гаєм, за Дунаєм,
Там Титяна купалася,
На березу сушилася,
На три пляшки дивилася...
[144, № 10, с. 341].

В прямом родстве с этой свадебною песнею стоит следующая также свадебная песня:

А в неділеньку рано
Море ее разьярало,
Соienько ся купало;
Там Марися воду брала,
А беручи потопала
[204, 4, с. 168].

С этой песнею по единству основного мифологического содержания сближается следующая псковская свадебная песня:

В Окияне городе трое новья ворота,
К тем ко воротичкам приходила девица,
Приходила девица Авдотья Ивановна:
Сторожа ль вы, сторожа, сторожа молодые!
Пропустите меня девицу к Окияну городу,
К Окияну городу, за леса дремучне,
За леса дремучие, да к Акаю месяцу,

К Акаю месяцу, да к орлу под крылышко,
У орла под крылышком душа красная девица
[209, с. 523].

В Северной России в свадебных песнях встречаются весьма замечательные сказочные мотивы; например, в Вологодской губернии невеста просит подругу бросить веник на север, чтобы выросла непросветная чаща, через которую чуж-чуженин жених не мог бы проехать. Но хитрый чуженин имеет братьев кузнецов; они выкуют ему топоры, и он просечет чашу [154, с. 482]. В свадебной песне красная девица живет за 12 замками, и ее охраняют 10 богатырей. Спала она так крепко, что отец ее не мог разбудить; но пришел суженый, поломал замки, разбросал сторожей и разбудил красавицу [62, № 13, с. 21].

Глубокой древностью отзываются свадебные песни об олене, соколе, паве и шуке-рыбе.

Свадебные песни о белом олене встречаются в губерниях Курской, Пермской и Тульской и в некоторых местах Малой России. В Тульской губернии:

Не разливайся, мой милый Дунай,
Не выливай ручья в чистом поле!
В чистом поле ковыль трава,
В той ли травушке белый олень,
Белый олень, золотые рога
Мимо тут ехал NN,
Стегнул оленюшку плеточкою,
Что ему возговорит белый олень,
Белый олень, золотые рога:
Не стегай ты меня плеточкою,
Не в кое время пригложусь я тебе:
Станешь жениться, на свадьбу приду,
Золотыми рогами весь двор освечу,
Весь двор освечу, гостей твоих взвеселю
[209, с. 448—449; 151,
с. 29; 117, с. 40—41].

В некоторых свадебных песнях место оленя «золотые рога» занимает сокол; так, в белорусской волочечной песне:

А на мори-мори, а на синяньким,
А там ляжаў а белы камянь,
А на камяни сокъл сядить,
А гдзе ўзяўся сличны паничик,
Хоча того сокола застрелити.
Іон жа ў яго да просится:
Не бій мяне, не стряляй мяне,
Буду я табе вяликой одходя,
Будяшь брати себе панну за морям,

А за морями, за водами, —
Я ж твое кони оўсам пяряманю,
Я твое соколы свистом пярясвицу,
Тябе молодого на правым крыльцу,
Твою панну на левым, — вас обоих пярянсясу,
А на твое да на подворья;
А твои батюшка разгневаўся, —
Буду яго сличне я просити,
Крыльцами подворья замятати,
Вочками святёлку освятити,
Голосочком батюшку развязялю.

В другой белорусской волочебной песне сокол обещает перевести жениха и его сватов через быстрые реки на раскрашенной лодочке с золотыми весельцами; за реками живет «слична паненька, крулёва найяснейшая» [19, с. 11, 12]. В свадебной песне Чебоксарского уезда Казанской губернии во время обряживанья свиной головы девушки поют песню о соколе, прилетевшем в дом невесты и севшем «на окошечко косящатое, на причелинку серебряную, на другую позолочиную» [109, с. 412]. В галицкой гаевке «Соколонько» сокол из своего терема выносит девушкам и парубкам красоту. Сокол свадебных песен есть зооморфический образ солища и, позднее, символ жениха.

Сокол не вылёци
Красно соунце на выкаци,
Андрейка на выездзи
[208, с. 472].

По индусскому мифу, Агни, один из богов, дающих человеку жену, представлялся соколом [150, с. 255].

В песнях часто невеста уподобляется паве. В колядках пава обладает золотыми перьями, так что, вероятно, и в свадебных песнях речь идет о близости невесты к известному зооморфическому образу солнца.

В свадебных песнях:

Гримнула щука — рибойка на морі,
Приплило золото и серебро до берега,
Дружбовому коничкові до чела.
Щоби ся світил, як ясная зоря,
Ой щоб він з дороженькі не зблудил,
Щоб він кралиної сорочки не згубил
[204, 4, с. 184; 40, 2, с. 224].

А в віру, вірочку,
На жовтім пісочку

Шука риба гра,
Золотое перо втеря...
[118, с. 136].

К солнечному культу относятся между прочим начала свадебных песен, подобные следующему:

Далече, далече, в темном лесе,
Высоко, высоко, на дубе
Голубь голубку целует...
[114, с. 220].

Загадки на свадьбах встречаются очень редко. Трудно сказать, играли ли они в древнеславянской свадьбе известную роль или впоследствии введены в свадьбу для ее разнообразия, вероятнее первое, так как в древнее время разносторонние проявления мифического мирозерцания перемешивались между собою⁶³.

Бытовые свадебные песни славянских народов обнаруживают иногда большое между собою сходство, объясняемое сходством бытовой обстановки и воззрений на природу и людей. Так, в чешских и малорусских песнях почти буквально сходны просьбы покойницы матери к Богу отпустить ее на землю посмотреть на свадьбу дочери [270, с. 100] и описания достоинств замужней женщины [229, 4, с. 301]. Песенные описания расплетения косы молодой и ее прощания с родителями весьма сходны у малорусов и поляков [233, 3, с. 297, 266, 287]. Значительное число бытовых песен составляет общее достояние Великой, Малой и Белой России; сюда относятся песни о том, как молодой замужней женщине не хочется назвать свекра батюшкой, а свекровь матушкой, песни сироты невесты и др. Особенно обширным распространением пользуется песня:

Много, много у сыра дуба
Много ветвей и поветей,
Много листу зеленого.
Только нет у сыра дуба,
Золотой нет вершиночки,
Позолоченной маковки...

Далее следует сравнение с невестой, у которой много родных, нет только родного отца. Песню эту поют в губерниях Олонецкой, Архангельской, Курской, Новгородской, Рязанской, Владимирской, Псковской [187, 2, с. 210; 61, 2, с. 87; 117, с. 57; 209, с. 490, 467; 29, с. 31; 163]. Дуб заменяется елью («уж ты ель, моя елушка, зеленая сосенушка! Все ли на тебе сучки, веточки?» и пр.) в губерниях Калужской и Тульской [209, с. 451, 457], яблоней (яблонька, яблонька, ты, кудрявая! Все ли на тебе, на яблоньки, ветви, веточки? и пр.)⁶⁴ в Симбирской гу-

бернии [9, с. 5]. Песня эта распространена по всей Малой России. Здесь наиболее часто встречается ее начало:

Зеленая та дьбрівонько,
Чого в тебе так пінків много,
Зеленого ні ідного?

Далее обычный вопрос, почему родных у невесты много, а отца нет [133, с. 392]. Размер песни в вариантах неправильный и колеблется между 7—12 слогами; шестисложная строка имеет иногда десятисложную и за десятисложной следует двенадцатисложная, а за ней восьмисложная [209, с. 451]. Песня подходит к типу девятисложных чистых или смешанных с восьмисложными. Только во владимирском варианте во всех строках строго выдержан девятисложный размер [29, с. 31]; в малорусских после двух девятисложных обыкновенно следует одна восьмисложная. Таким образом, происхождение и пути распространения этой песни, как и многих других, не могут быть определены ни по размеру, ни по содержанию. Замечательно, однако, что великорусские варианты между собою гораздо более сходны, чем с малорусскими; в первых исходным пунктом для поэтически творческой мысли является одно дерево, в последних — целая роща, причем в последних оказывается более простоты и естественности; так, в них не встречается ничего золотого или позолоченного. Как бы то ни было, все варианты хорошо удовлетворяют мысль о сиротстве невесты.

ВИЛЬЦЕ

Свадебное вильце⁶⁵ — большая ветвь, зимою всегда сосновая, а летом из яблони, груши, вишни или черемухи. Иногда вильце бывает из палочек. Вильце делают обыкновенно девушки, очень редко парубки [251, I, с. 190]. Вильце втыкают в хлеб и каждую веточку украшают небольшими букетами из калины, овса, барвинка, георгина и других цветов, перевязав их нитками, шелком или лентами. К веткам прикрепляют небольшие зажженные восковые свечи. Между ветвями вильца кладут горсть ржи. Вильце помещается почти всегда на конце стола, противоположном красному углу, и стоит в течение всей свадьбы. В потолок вбивают иногда гвоздь, к которому шнурком привязывают верхушку вильца для того, чтобы оно не упало, когда навесят на него цветы [204, 4, с. 99]. Вильце распространено по всей Малой России. В Галиции по Збручу вильце носит название «різка» [35, с. 26]. Г. Ящуржинский говорит, что в великорусских свадьбах не встречается обычая вить вильце [225, с. 76]. Обычай вить вильце — обычай общеславянский; встреча-

ется он и в Великой России, хотя под другими названиями. В Моложском уезде Ярославской губернии, когда девушки идут к невесте на девичник, одна из них впереди несет елку, искусно убранную цветами и лентами, называемую «дзевья красота». Вошедши в комнату, елку ставят в горшок и на верху прикрепляют зажженную свечу [153, с. 146, 148; 142, с. 454]. Вички, которыми в Пермской губернии украшают баню, когда в ней моется невеста, напоминают и по названию, и по форме, и по времени их обрядового употребления малорусское вильце [151, с. 41]. В Чехии перед молодыми ставят небольшую украшенную лентами ветку, *strošek gagski*, вокруг которой молодые и гости танцуют [259, 1, с. 477; 2, с. 106; 229, 4, с. 316]. У куявлян перед невестой в день свадьбы ставят *Jablonke*, т.е. терновую ветку, украшенную орехами, пряниками, яблоками [239, 3, с. 356].

У свадебного вильца есть много родственников: 1) великорусская «кукушка» — рябиновая ветка, украшенная цветами и лентами, которую в Вознесенье перед обедней девушки ставят в святой угол, а после обедни несут в лес и крестят, т.е. обращаются к ней со словами, как к кукушке, и целуются между собой [117, с. 103]; 2) украинский игорный «дуб» — длинная жердь с прикрепленным наверху колесом, жердь, устраиваемая на Троицкой неделе, причем ее украшают травой и цветами [111, с. 506—509]; 3) майское деревцо, встречающееся в германских [230, с. 51], славянских [251, 1, с. 142; 259, 2, с. 370, 373] и итальянских странах [245, с. 377], деревцо, на которое кладут венок и вокруг которого танцуют; 4) поставляемое в Болгарии накануне Нового года в медник грушевое дерево, вокруг которого пляшут, поют песни и гадают [73, с. 170]; 5) в связи с обычаем вить вильце стоит бывшее некогда в Сербии обыкновение носить перед свадьбой масличную ветвь [25, с. 50] и 6) болгарское обыкновение водить молодую после свадьбы под дерево, где мальчики снимают с нее покрывало, которое вешается на дереве, и присутствующие начинают вокруг него танцы [129, III, с. 245].

Напрасно г-н Яшуржинский думает, что «вильце изображает собою хоругвь, под которую собиралась дружина во главе (?) своего молодого предводителя для похищения ему подруги жизни» и указывает таким образом «на то отдаленное время, когда существовало еще похищение невесты». Между вильцем и хоруговью нет ничего общего; они на свадьбах употребляются в разное время, с соблюдением совершенно различных обрядов и никогда не заменяют друг друга. Также несомнительно мнение г-на Яшуржинского, что «более новое значение — то, по которому действие *вить вильце* дает напоминание о том, что невеста собирается свить себе новое гнездо — новое семейство». Такое понимание вильца чуждо

народу. В настоящее время в глазах народа вильце есть только «символическое изображение девичьей красоты» [225, с. 78].

Свадебное вильце — дерево жизни. В нем таинственно слилась мысль о помолодевшей и зазеленевшей природе с мыслью о молодых. Вильце в наиболее обширном своем значении является образом того тонкого и высокого дерева малорусских колядок, на кудрявой вершине которого сидит серый сокол и далеко смотрит в чистое поле, где орет плужок [40, 1, с. 608]. Из этого чудесного дерева строят церковь [187, 7, с. 67].

В малорусской колядке:

Над морем глибоким
Стояв явір високий,
Граї, море, радуйся, земле,
Вік до віку!
А на тім яворі сиз орел сидить;
Сиз орел сидить, да в воду глядить.

В великорусской песне Саратовской губернии на море стоит дерево кипарисовое, на котором заморские пташечки поют ростовские песни [187, 2, с. 300].

В белорусской купальской песне:

У пана Івана
Посередь двора
Стояла верба,
На верби горіли свичи,
С той вербы
Капля упала:
Озеро стало
В озере сам Бог купався
С дитками, с дитками
[19, с. 43].

В свадебном обереге Архангельской губернии Холмогорского уезда на Черном море на острове выросло дерево с корнем и ветвями. На дереве сидит железный муж, который видит всех колдунов и ведьм и может предохранить от них [61, 1, с. 146]. В сербской песне солнцева сестра живет в яворовом лесу [74, 1, с. 158].

В латышской песне:

Спи, спи, солнышко,
В яблоневом саду;
У тебя полны глаза
Яблоневых цветов
[177, с. 314].

Сокол, орел, заморские пташечки, горящие свечи, железный муж, помещающиеся на дереве, равно как солнцева сестра, жи-

вущая в яворовом лесу, и солнышко, отдыхающее в яблоневом саду, — различные формы представления обоготворенного солнца, взирающего на мир с вершины мирового дерева, разросшегося в иных народных мифах в целый лес или сад. Народный миф о мировом дереве и сидящем на его вершине солнце в зооморфическом или антропоморфическом виде сказался и в обрядах — в украшении майского деревца сверху венником, в обыкновении чехов прикреплять на верху мартовского деревца «Lito» куклу, представляющую женщину, украшенную цветами [255, с. 87], наконец, что главное, в обыкновении ставить на верху вильца зажженную свечку или, как делают в некоторых местах Германии, прикреплять на верху свадебного дерева петуха [247, с. 46].

ЗНАЧЕНИЕ РАСТИТЕЛЬНОГО ЦАРСТВА В СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

Древний человек имел особый взгляд на растительное царство: у него деревья ценились не столько по их практической пригодности для разных поделок, для сподручного строительного материала, для топлива или освежения, сколько по их отношению к нравственному миру человека. Предметы царства растительного были рассматриваемы как живые, способные к самостоятельной деятельности личности. Деревья имеют свое тело и свои органы чувств. Раненые, они так же могут истекать кровью, так же плакать и страдать, как человек. Кора — их кожа, поэтому сдирание коры — дело нехорошее. Зеленый покров — их одежда. Шум листьев — говор. Рост дерева и рост человека в некоторых случаях могут обуславливать друг друга. Дерево является обиталищем духа, который может действовать в известном направлении на человека; оттого дерево играло не последнюю роль в древних религиозных обрядах.

Одухотворение дерева сообщило таинственную духовную жизнь лесу. Лес был древнейшим народным святилищем [230, с. 57]. Титмар упоминает о святом боре балтийских славян. О жертвоприношении в лесах древними русскими говорится в известной колядке о козле и у Константина Порфирогенета [112, с. 46]. В Уставе святого Владимира воспрещается молиться в «рощении». Кирилл Туровский радовался, что «уже бо не нарекутся богом ни дрeвеса». В житии князя Константина Муромского говорится о поклонении «дуплиим дрeвьяным», которые обвешивали полотенцами [181, с. 29]. В «Духовном регламенте»⁶⁶ запрещается «пред дубом молебны петь» [170, 4, дополи. 189]. В Псковских Губернских ведомостях 1864 г. (№ 24) находится интересное сообщение о поклонении сосне, извлеченное из дела, хранящегося в архиве местного губернского правления. В 1783 г. священник Никита Яковлев донес

консistorии, что в Зареченском погосте, в церковной ограде, близ храма, за часовнею лежит большая упавшая сосна, которой народ воздает чрезвычайно отменное почитание. Многие сходятся к ней на Ильинскую пятницу и приносят шерсть, сыр, мясо и свечи; последние прикрепляют к сосне и зажигают; восковые капли и гнилушки уносят домой как целебные. Дерево это было уничтожено военной командой.

В древности был обычай венчать обведением вокруг дерева. «Венчали вокруг ели, а черти пели». Добрыня с волшебницей Мариной «в чистом поле женились, круг ракитова куста венчались» [80, 2, с. 59]. В некоторых уездах Витебской губернии между раскольниками в прежнее время существовало обыкновение, по которому молодой парень, условившись предварительно с девушкой, увозил ее с кирмаша (гулянье в питейном доме) в лес к заветному дубу, объезжал его три раза и тем оканчивалось все венчание [187, 2, с. 28]. Сербские отмиচারь⁶⁷ увозят девушку в лес, и там заранее приглашенный поп венчает чету под дубом [11, II, с. 324]. В Суздальском уезде Владимирской губернии неподалеку от села Вишенок есть урочище Свадебки — шесть старых сосен с правильной круглой площадкой посредине [190, с. 68]⁶⁸. Название урочища, может быть, указывает, что на нем совершались некогда бракосочетания. Свадебная роль отдельного дерева, дуба или сосны, перешла на весь лес. Боплан говорит о древнем малорусском обычае похищенную невесту на сутки увозить в лес, после чего брак считался законным. Обычай этот сходен со свадебным обычаем дикарей Филиппинских островов: родители посылают невесту в лес за час до восхода солнца, и, как только взойдет солнце, жених отправляется ее отыскивать. Если он ее найдет и приведет до заката солнца, она становится его женой; в противном случае он теряет на нее право [104, с. 68]. У древних индусов одежду невесты после принятия ею очистительных омовений относили на палке в лес и вешали на дереве [263, 5, с. 381].

Римляне делили деревья на счастливые и несчастные, *arbores felices et infelices* [256, с. 339]. Славяне делали подобное же деление деревьев — и в следующих строках речь будет о том, насколько деление это сказалось на свадебных обрядах и песнях.

Сосна в числе свадебных деревьев занимает самое видное место. В древности сосна была символом производительной силы природы. Сосна была посвящена Кибеле. В римском пантеоне перед изображением Кибелы стояло вылитое из меди дерево, изображавшее сосну [251, I, с. 182]. Бог брака Гименей представлялся держащим в руке сосновую ветвь [188, с. 242]. Римские поэты называли сосну *prociuba pinus*. В великорусской и малорусской свадебных песнях на сосне сидит орел или сокол,

зооморфический образ солнца [187, 7, с. 121; 204, 3, с. 299]. В великорусской щедровке Овсень едет по мосточку, сложенному из зеленой кудрявой сосны [187, 7, с. 122].

В познанской польской песне:

Przed borem sosna gorzała,
Tam pod nią panna stojąca.
Skry na nią padały,
Szaty na niej gorzały —
Nie dbała

[239, 2, с. 57].

В Виленской губернии перед колядой метлу для выметания в печи готовят из хвои сосны, во избежание громового удара [92, с. 165]. В галицкой щедровке пан господарь рубит в лесу сосну с целью иметь три выгоды: «яру пчолойку», «жовтий вощочок н солодок медок». При печенни коровая в Малой России и Галиции в печке зажигают с соснового полена [40, 4, с. 12]. В Чехии в повозку невесты втыкают сосенку и украшают ее лентами и белыми гусиными перьями [270, с. 93]. В Малороссии вильце бывает большею частью сосновое. Г-н Костомаров думает, что в свадебных обрядах сосна заменяет другое дерево и употребляется зимою на вильце потому, что на вильце требуется зеленое дерево, а она одна в это время года зеленеет. Г-н Костомаров склоняется к мнению, что сосна заменяет собой калину [87, 8, с. 70]. Мнение это нуждается в ограничении. В религиозных представлениях и свадебных обрядах индоевропейских народов, в особенности славян, сосна занимает гораздо более выдающееся место, чем калина.

Калина изредка в Белой России заменяет сосну; так ее рубают на загнет коровая [135, с. 161]⁶⁹. В белорусских свадебных песнях калина называется несчастным деревом [82, с. 202]. По-видимому, в древнее время на свадьбах дерево это не пользовалось уважением. По причине ярко-красного цвета своих ягод калина в народной поэзии сделалась символом молодой замужней женщины или символом брачной потери невинности [82, с. 276]. В сербо-лужицких песнях с калиной сравнивается невеста [234, 2, с. 142].

Ореховое дерево, или лесчина, — одно из любимых деревьев свадебных песен. Можно думать, что орешник у славян, как у древних германцев [230, 2, с. 617], был священным деревом. В болгарской колядке солнце, побившись об заклад с юнаком, кто кого перегонит, просит юнака подождать его «право пладне, под орехе столовато» [18, 2, с. 8].

Яблоня в вологодской свадебной песне вырастает на том месте, где стояла невеста, если только последняя в замужестве счастлива [187, 2, с. 250]. В сербской свадебной песне перед двором невесты растет яблоня, «сребрно стабло, бисерно лишт'е,

мерцан ябуке; по ньој попало сиво голублье» [74, 1, с. 60]. В польских свадебных песнях невеста расчесывает свою косу в долине под яблоней [265, 1, с. 98].

Явор в белорусских песнях — счастливое дерево; «в явором комле (комель — толстый конец ствола) — черные бобры, в середине — райские пчелки, на вершине — ясные соколы» [82, с. 202].

Рябина на свадьбах предохраняет от колдовства. В старинное время сваха обходила кругом дома, где устраивалось брачное торжество, и кровать, где располагалось брачное ложе, с рябиною в руках; на рябиновой ветке нарезывались символические знаки [25, с. 32].

Береза в Западной России — счастливое дерево; мальчик подходит к невесте с березовой веткой [92, с. 54]. В вологодской свадебной песне береза — символ спокойной семейной жизни.

Осина в вологодских свадебных песнях знаменует печальную жизнь молодой [187, 2, с. 250].

Лен в малорусских песнях — символ девичьей красоты [87, 6, с. 31]. В Виленской губернии на голову невесты кладут три тесемки льну [81, с. 264]; в Великой и Малой России лен влетают в косу [118, с. 208; 104, с. 190] и кладут в башмаки невесты. Льняное семя при осыпании молодых заменяет иногда хлебное зерно.

Барвинок на малорусских свадьбах — самое любимое растение. В песнях барвинок — символ состояния невесты, красоты и невинности [87, 6, с. 21; 207, с. 3]. Барвинок идет на венки; в Галиции его пришивают к углам подушки, на которую ставят невесту при расплетении косы [40, 3, с. 372].

Розмарин у западных славян, поляков и чехов играет роль барвинка. Подобно барвинку, розмарин — символ девства [239, 6, с. 55]. В Чехии розмарин идет на венки невесте и на украшенные гривы и хвоста свадебных лошадей [259, 1, с. 365]. Особенности распространения на западнославянской свадьбе розмарин получил под влиянием германцев, у которых цветок этот был символом Гольды. Как в древнее время, так и в настоящее немецкие невесты носят розмарин [256, с. 232].

Чеснок имеет на свадьбах значение предохранительного средства от колдовства и болезней; в Белой России его ест невеста и ее подруга [3, с. 31]; в Галиции и Угорской Руси влетают в венки [40, 3, с. 369; 49, с. 697]. Галицкие поляки накануне Рождества Христова кладут перед ужинающими по головке чесноку «dla odegnania wszelkich chorób» [267, с. 2]. Гуцулы и подгоряне накануне св. Георгия мажут чесноком ободверины и пороги [58, с. 100]. Болгары во время горешников натирают чесноком (и уксусом) себе тело [73, с. 288]; везде чеснок — предохранительное средство от чародейства.

Тыква встречается в обрядовом употреблении только у малорусов; в старинное время тыкву выкатывали к жениху в знак отказа; в малорусской песне: «пишов би я її сватать, так гарбузом пахне»⁷⁰.

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ СЕНА И СОЛОМЫ

В некоторых местах Великой России дом невесты устилают сеном или соломой [104, с. 188; 155, с. 265; 158, с. 69, 85]. В Малой России дорогу в церковь во время свадебного поезда устилали или посыпали соломой [40, 2, с. 255]. У древних индусов невесту сажали на солому [263, 5, с. 207], обыкновение, встречающееся в настоящее время в Германии [266, с. 348]. Дом устилают сеном или соломой у поляков накануне Рождества Христова, у сербов — накануне Нового года, в Великой и Малой России — на новоселье [73, с. 283; 267, с. 1; 239, с. 192; 86, с. 175].

Народ объясняет обычай устилать пол соломой или сеном на свадьбах в одних местах (Пермская губерния) желанием избежать уроков и призоров [158, с. 99] — избитое объяснение, часто являющееся с потерей древнего значения обряда, в других местах (Тверская губерния) — желанием наделить молодых богатством, чтобы они не ходили по голому полу [104, с. 188]. С последним значением застилание дома невесты соломой или сеном существовало, вероятно, и в древнейшее время; застилание это вышло, таким образом, из того же лингвистического источника, что и покрывание полой руки во время рукобитья.

В древности застилание дома невесты сеном могло иметь место только в зимнее время, взамен травы на корню, на которой в весеннее и летнее время совершались бракосочетания. Совершая во времена незапамятные свадебные молитвы на зеленом покрове весенней зелени, покров этот старались восстановить и в зимнее время постилкой в доме сена.

ДОМ И ЕГО ЧАСТИ В СВАДЕБНЫХ ОБРЯДАХ

Подробности свадебного ритуала имеют ближайшее отношение к жилищу и его частям. К некоторым частям дома относились с большим уважением по их связи с домовым духом и важности в семейной жизни.

Передний угол, святой угол, кут, покут, серб.-луж. — *n'ew'scinski kut* — обычное место, где садят молодых в Великой и Малой России, Болгарии, Сербии, у поляков и чехов. Белорусская невеста просит своих родных благословить ее сесть «на Божье место, под вышним вокном, под Божиим крылом,

где Бог приказав, где люди рассказав» [135, с. 143]. В белорусских свадебных песнях есть указания на обыкновение лить в передний угол пиво [135, с. 163; 92, с. 54], сохранившееся древнее жертвоприношение домовому духу, покровителю семьи.

Печь в свадебных обрядах играет весьма видную роль, свидетельствующую о том высоком почитании, которым она пользовалась в древности. «При простоте первобытных нравов, говорит Пикте, очаг составлял центр дома, обычный пункт соединения семейства. Вследствие этого с очагом были связаны нравственные идеи как с символом домашней жизни и гостеприимства. Словом очаг часто обозначаются дом и семья; санскр. *gâti* — ‘дом и семья’; из санскр. *vasīya* — ‘дом’, образовалось греч. *гестия* — ‘очаг’» [253, 2, с. 259]. Очаг получил священное значение, потому что огонь, разводимый в нем, почитался божеством, охраняющим мир и спокойствие всех членов дома [11, 11, с. 23]. Древние греки к очагу относились с благоговением, как к священному предмету [262, 2, с. 236]. В немецких сказках перед печкою становятся на колени и молятся ей; преследуемый врагами приносит ей жалобу и доверяет свои тайны [230, 1, с. 595]. «Сказав би, та піч в хаті», — говорят малорусы, когда удерживаются от дурного слова.

В Германии девушки у печки просят себе жениха. В игре в фанты (*Pfanderspiel*) они обращаются к печке с просьбой:

Lieber Ofen! Ich bete dich an
Gieb mir doch bald einen Mann*.

В ночь на 25-е января они раздеваются донага, садятся на помело и заглядывают в устье печи, надеясь увидеть здесь суженого [249, с. 98, 133]. В Великой и Малой России признают влияние печки на благополучный исход сватовства. В Олонецкой и Архангельской губерниях, в то время как большой сват или сваха отправляется за своим делом, сваха или родные жениха копают лучиной уголья в жаратке (небольшом углублении в печке с левой стороны), чтобы получить со стороны родных невесты согласие [61, 1, с. 114; 102, с. 2]. В Болгарии сват, являясь в дом невесты, выгребает уголья [174, 2, с. 43]. В Архангельской губернии сваха прикладывает руки к печке в доме невесты в какое бы ни было время года [62, № 13, с. 11]. В связи с выгребанием угольев и прикладыванием рук к печке стоит весьма распространенный в Малой России обычай девушки колупать печь в то время, когда заходит речь о сватовстве [251, 1, с. 177; 13, с. 143]. В этом обыкновении сказалось желание девушки-невесты призвать к благосклонному содействию домового духа. Ослаблением приведенного обычая колупать печь при сватовстве является обыкновение белорусской невесты ковырять

* «Дорогая печь! Молю тебя, / Дай же мне скорее мужа».

пальцем во время сватовства стену [214, № 23, с. 476]. В Тульской губернии сват, входя в дом невесты, становится к печке на приступок [173, № 13, с. 83]. В Воронежской губернии свата (отца жениха) родители невесты после сговора сажают перед печкой на загнетке и потчевают его водкой [114, с. 220]. В Новгородсеверском уезде Черниговской губернии на печеглядинах в доме жениха родные невесты едят сало, покрошенное на заслонке, которую закрывают печь [20, № 20, с. 164]. В земле донских казаков сваты, выходя из дому невесты, прикасаются рукой к печке, чтобы закрепить за собой невесту. В Украине девушка, отказывая жениху, вынимала из-под печки и вручала сватам тыкву [251, I, с. 177]. В Олонецкой губернии, когда сваты разъедутся после рукобитья по домам, на средину невестиной избы выходит ворожея-старуха и несет в руках головню с огнем, нашептывая таинственные слова; она делает горящей головней круги на тех местах, где сидели сваты; это для того, чтобы «жених не отказался» [139, с. 110]. В Малой и Белой России при сажании короваев в печь стучат лопатой в своды печи [135, с. 142; 92, с. 42]. В Украине родители невесты, благословляя ее к венцу, садятся на скамейку около печки [251, I, с. 179]. В Виленской губернии молодая, севши на воз, перед отправлением в дом мужа, говорит:

Добрая доля да идзи за мной,
 З печи пламенем,
 З хаты камином

[82, с. 267].

В польской песне невеста поет:

Choćbym ja rada z wami jechała,
 Jesczem piecowi nie dziękowała
 [265, I, с. 101].

В Чердыни, проводив молодую с мужем и поездом до ворот, ее родители поспешно бегут в сарай, набирают охапку дров и с молитвой несут их в избу [151, с. 87]. Обычай этот не чужд и Малой России, на что указывает свадебная песня:

Загібай, мати, жар, жар!
 Буде тобі дочки жаль, жаль!

В Северной России крестьяне говорят, что дрова приносят для благоденствия молодых. Н.И.Костомаров объясняет приведенную малорусскую песню мыслью, что мать, затопивши печку, пожалеет свою дочь, вспомнив о том, как она помогала матери в трудах [87, 4, с. 67]. Здесь двигателем является не заботливость о новобрачных, не грусть матери по дочери, а суеверное, основанное на древнейших воззрениях на домашний очаг опасение за собственное благополучие. Обряд рассчитан на умилостивление домового духа, обитающего в печке и воплощающегося в огне очага, чтобы он не ушел за молодой из печи

пламенем, из хаты камином и не покинул старого жилища и его обитателей. В селе Баглачеве Владимирской губернии молодых по приезде из церкви кладут на печку с разными песнями и прибаутками [141, с. 470]. Печь роднит и сближает молодых, мало того, она их освящает. «Кто сидел на печи, — говорит пословица, тот уже не чужой, а свой» [46, с. 470]. У болгар родители жениха выражают согласие принять молодую тем, что зажигают на очаге огонь и приглашают ее сесть [129, III, с. 243]. У боснийских сербов молодая, вошедши в дом новобрачного, дотрагивается до головней, лежащих на очаге [143, с. 211]. Весьма распространено обыкновение обводить молодую вокруг очага в доме новобрачного. Обыкновение это существовало у древних ацтеков [238а, 5, с. 34] и существует у грузин [129, IV, с. 394]. У древних индусов, обводя невесту вокруг очага, произносили: «Агни отдал назад жену с долголетнем и блеском (здоровья). Долголетен да будет тот, кто ей муж; да живет он сто осеней. Сома первый обручился (с тобой), Гандарва обручился вторым, третий муж твой Агни. Богатство и сыновей дал Агни мне и эту жену». У древних индусов невесту обводили вокруг очага в доме ее отца [263, 5, с. 318, 365]. У римлян молодую обводили вокруг очага в доме новобрачного [256, с. 314]. В Вестфалии и Восточной Пруссии молодую обводят троекратно вокруг огня, пылающего на домашнем очаге [266, с. 351; 238, 2, с. 172]. У сербов молодую также обводят в доме новобрачного вокруг очага, на котором разведен огонь, причем она кланяется огню со всех четырех сторон, заглядывает иногда в устье печи и мешает кочергой горящие головешки [120, с. 135, 254, с. 146; 236, с. 66]. Прикосновение к печке и обведение вокруг очага ослабели со временем до простого приближения к печке; так, в Чехии молодая, вошедши в дом мужа, должна посидеть короткое время на лавочке у печки, чтобы привыкнуть к своему новому жилищу [270, с. 96].

Обведение вокруг очага было тесно связано с жертвоприношением огню или домовому духу; впоследствии оно заменилось прикосновением к огню, которому помимо религиозного придано было юридическое значение. Молодая получала, так сказать, право гражданства в новой семье и делалась хранительницей домашнего очага.

Сохранилось значительное число обрядовых остатков древнего жертвоприношения домашнему огню. В Украине молодая, входя впервые в дом мужа, бросает летуха или черную курицу под печку [251, I, с. 227; 204, 4, с. 434]. В Галиции она бросает в печь два небольших хлеба перед тем, как посадить в нее коровай [35, с. 13]. Молодая, входя в дом мужа, бросает в печь в Витебской губернии вязку баранок [165, с. 88], в Минской губернии — пояс, в Гродненской губернии кладет на припечке булку коровая [92, с. 79, 80], в Славонии бросает в печь

крейцер⁷¹ [236, с. 66], в Чехии — волосы [266, с. 351]. В Архангельской губернии тысяцкий опороженный горшок каши после свадьбы бросает на печь [62, № 14, с. 102]. В Волынской губернии свекор бросает покрывало невесты на печь [204, 4, с. 611].

От печи священное значение получили:

а) *сажа*. В Архангельской губернии на другой день после свадьбы молодой мажут сажой лицо. Здесь же встреча с трубо-чистом считается счастливой [61, 1, с. 82, 177].

б) *кочерга*. В Архангельской губернии во время свадьбы, когда жених придет за невестой, в избу входит из числа зрителей мужчина с кочергой и говорит приговор, в котором характеризует костюм гостей и выговаривает себе угощение. Под постель молодых кладут ухват и кочергу для «сберега от притчи» [61, 1, с. 80, 83]. В конце прошлого столетия встречалось обыкновение, что свекровь встречала молодую, сидя на кочерге [205, с. 44], обыкновение, бытующее доселе в Юго-Западном крае. В Малой и Белой России, когда после свадьбы молодых одаривают, парень чиркает рогачом печку или потолок в избе, так что шпатуны летят вниз [167, с. 18; 92, с. 75].

в) *сковорода*. В Пензенской губернии сваха идет в дом невесты со сковородой в руках [156, № 17]. В Тверской губернии, отправляясь в дом невесты, целует икону, став обеими ногами на сковороду [155, с. 255].

Стена и матица в свадебных обрядах играют незначительную роль. В Костромской губернии и в некоторых других местах в стену стучат бревном [187, 2, с. 182], вероятно, выродившееся обыкновение стучать плетью или палкой в матицу, что встречается во многих местах России, в особенности в Западном крае. Довольно распространено обыкновение, что сваты, по приходе в дом невесты, становятся под матицей, «потому что матица дом связывает» [94, с. 54]. Это обыкновение встречается в Олонецкой, Енисейской, Саратовской губерниях и у лемков. Можно думать, что матица помимо своего связующего значения, понятого в приложении к нравственному миру человека, стояла в связи с домашним духом или с полуношницей. В великорусском заклятье: «Полуношница Анна Ивановна, по ночам не ходи, рабы Божьей NN не буди! Вот тебе работа: днем играй пестом да ступой, а ночью матицей» [109а, с. 450].

Порог, подобно печи, некогда был предметом поклонения и жертвоприношения, в силу того обстоятельства, что вблизи его предполагали помещение домашнего духа, покровителя семьи. Порог был рубежом древнейшего рода — обстоятельство, долго так или иначе выражавшееся в обрядах. Около порога сосредоточивалось значительное число обрядов, имевших целью освятить и укрепить брачный союз, придать ему важное и нерушимое значение в междуродовых отношениях. У южномакедонских

болгар невеста над порогом отцовского дома производит тоекратный поклон, а в доме жениха над порогом дверей разливает немного вина [28, с. 10, 27]. В Чердыни, когда молодые возвращаются из бани, на пороге дома новобрачного ставят полный стакан пенной браги. Молодые становятся перед стаканом на колени, и молодой выпивает половину браги, не дотрагиваясь руками; другую половину выпивает молодая [151, с. 97]. В Малой России в XVIII столетии и в настоящее время сваха молодого и сваха молодой в конце свадьбы, имея в руках горящие свечи и под мышкой хлеб, целуются через порог. В песне, которую они при этом поют, высказывается намерение слепить вместе две свечи и соединить тем молодых [251, I, с. 217—218].

Уважение к порогу встречается также у других индоевропейских народов, у римлян, германцев [266, с. 348, 350]. В России уважение это могло усилиться под татарским влиянием. Порог у татар пользуется большим уважением. По свидетельству Плато Карпини, монголы XIII столетия всячески остерегались наступить ногою на порог. Татары и по сие время считают грехом сидеть на пороге или толкать его ногою [34, с. 237]⁷².

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ НА СВАДЬБАХ СТОЛА

Вокруг стола обводят молодых вместе или в отдельности в Великой, Малой и Белой России, Угорской Руси, Галиции, Буковине и Чехии [251, I, с. 213; 40, 4, с. 402; 35, с. 21; 96, с. 491; 208, с. 287, 288; 92, с. 50, 81; 153, с. 156; 50, № 30; 270, с. 96, 99; 244, с. III]. Обведение вокруг стола бывает в доме невесты, или в доме жениха, или там и здесь поочередно; иногда за молодыми идет весь свадебный поезд и музыканты; молодые обыкновенно держатся за концы хустики или полотенца; обводят до трех раз. У лаборских русских молодые целуют все четыре угла стола [40, 4, с. 432]. В Белой России они кланяются лежащему на столе хлебу и целуют его [92, с. 50; 50, № 30]. В Малой России молодые обходят стол, держа в руках свечи [251, I, с. 213]. В Малой России и Олонецкой губернии невеста, отправляясь к венцу, тянет за собой стол до порога, чтобы подруги ее вышли замуж [47, с. 66].

Проф. Ф.И.Буслаев высказал мнение, что стол в древности мог иметь значение жертвенника [25, с. 48]. Судя по некоторым свадебным обрядам, стол мог означать нечто большее; он знаменует небесное пространство, а движущиеся вокруг него молодые — круговращательное движение небесных светил. В Малой России стол уставляют хлебами различной величины таким образом, что он напоминает небесное пространство с одним главным и несколькими второстепенными родственными му

светилами. На чешской свадьбе невеста танцует иногда на столе [244, с. 107], несмотря на общеславянское уважение к столу. В данном случае невеста знаменует собой солнце, которое, по народным поверьям, в весенние дни, дни своего бракосочетания с землей, играет, т.е. танцует на небе [77, с. 107]. Обхождение во время венчания вокруг наля со свечами в руках — остаток глубокой языческой старины, впоследствии принятый и освященный христианской церковью. Об обхождении вокруг наля со свечами в руках во время венчания говорит Мефодий Патарский, живший в начале IV в.⁷³.

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ НА СВАДЬБАХ ВЕНИКА

В настоящее время в одних местах служит предохранительным средством от колдовства, в других — знаменем разногласия и ссоры. В Германии и в Тироле молодые, отправляясь венчаться, переходят через положенный на пороге веник [249, с. 200; 269, с. 21]. В Костромской губернии и в Чехии под ноги молодых или одной невесты бросают веник [129, I, с. 16; 244, с. 60]. В Курской губернии, сажая корован в печь, возле нее кладут зажженный веник, и через него перепрыгивает сваха [117, с. 50]. В Орловской губернии сват голиком прометает дорогу от дверей до невесты и проводит по ней жениха [187, 2, с. 196]. В Пензенской губернии при согласии родителей на брак дочери прячут веник как можно далее, чтобы он не засорил дела [156, № 17]. В современном свадебном употреблении веника нет указаний на какое-либо особое его значение в древности.

ОБРЯДОВОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ СОРА

Встречается только на свадьбах, и то редко. Сор, при всей своей ничтожности, в древности <...> входил в торжественный свадебный ритуал. У древних индусов молодая при входе в дом мужа становилась на кучу сора [263, 5, с. 371, примеч.]. В западной Германии молодую в доме новобрачного обводят вокруг кучи сора [266, 351; 242, 2, с. 37]. Подобное обыкновение бытовало некогда в Южной России, на что указывает малорусская пословица «на смітнику женився» [134, § 8819]. В Лепельском уезде Витебской губернии при выходе из клети молодых под ноги молодой бросают сор [208, с. 337]. Древнейшее значение обрядового употребления на свадьбах сора объясняется следующим древнеиндусским свадебным обрядом с относящимся к нему изречением: на кучу сора клали камень, на

него возлагали немного травы, и муж возводил новобрачную на камень, приговаривая: «Для тебя, жена, держу я счастливый и целебный твердый камень в лоне божественной земли» [263, 5, с. 395]. Таким образом, сор на свадьбах есть символ земли, и обрядовое его употребление имеет целью сделать молодую такой же богатой и чадородной, как земля.

В позднейшее время в силу звуковой близости слов «сор» и «ссора» сор сделался символом семейных неудовольствий и раздоров. В Орловской губернии до приезда молодых из церкви в доме новобрачного тщательно выметают, чтобы не было ссоры между молодыми [187, 2, с. 204].

В редких случаях вметание сора в дом знаменует приезд жениха или женихов; так, в Великой России девушка иногда вметает сор с улицы в избу и замечает его в передний угол, где его никто не увидит, приговаривая: «Гоню я в избу свою молодых, не воров, наезжайте ко мне, женихи, с чужих дворов» [109а, с. 441].

ОДЕЖДА МОЛОДЫХ

Занимает не последнее место в свадебном ритуале. Если даже на самые мелкие вещи домашнего хозяйства и ничтожные предметы ежесдневного житья-бытья, как, например, сор, обращено внимание и дано им место в сфере мифического мирозерцания, нет ничего выдающегося или исключительного, что и одежда молодых⁷⁶ должна была приобрести определенное место в народных воззрениях, и значение ее должно было расширяться не по внутреннему достоинству или важности предмета, а в силу особого склада проникавших древнюю жизнь религиозно-нравственных и юридических воззрений.

Сорочка молодой ценится как свидетельство ее целомудрия. Обыкновение молодой женщины угощать после первой брачной ночи в сорочке гостей и отсылать ее родителям, перевязав красной ленточкой [44, с. 46; 92, с. 81], равно как все шутки, проделываемые над сорочкой новобрачной, носят на себе черты глубокой древности. У древних индусов сорочки молодых после первой брачной ночи отдавали жрецу для очищения путем религиозных изречений [263, 5, с. 187, 190, 211]. Обряды с сорочкой большей частью относятся к обрядам-приметам: так, надевают на невесту две сорочки, чтобы она жила богато [173, № 12; 187, 2, с. 352]. В Черногории девушки надевают в первый день масляной недели сорочку новобрачной, чтобы выйти поскорее замуж [148, с. 160] и т.д.

Сетка. Жениха или невесту в Орловской, Виленской, Саратовской губерниях обвертывают по голому телу сетью, обыкновенно той, что рыбу ловят [47, с. 65; 85, № 13; 187, 2, с. 202,

352; 208, с. 336], — обыкновение, встречающееся у некоторых диких народов, например у камчадалов [205, с. 12]. У грузин сеткой обвертывают кровать родильницы [129, IV, с. 391]. В России существует два народных объяснения обычая обвертывать жениха или невесту сеткой: по одному объяснению, это делается, чтобы муж повиновался жене [187, 2, с. 202], по другому — от колдовства [187, 2, с. 353]. Последнее объяснение верное. Сеть предохраняет от чародейства по причине обилия на ней узлов. Колдун должен знать расположение и порядок завязки всех узелков, чего относительно сетки не может знать. Аварские горцы верят, что во время свадебного сговора злые люди, завязывая на нитке столько узлов, сколько заключено в свадебной формуле слов, обессиливают новобрачного [107, с. 25]. Подобного рода верование могло вызвать в Великой и Белой России обыкновение надевать на жениха или, что чаще, на невесту рыболовную сеть.

Пояс. В России крестьяне относятся к поясу с суеверным уважением. В Западной России селяне считают грехом обедать без пояса [92, с. 204]. В Архангельской губернии с крестом и поясом не ходят в баню; они снимаются и оставляются в домах; то же делают женщины перед мытьем полов [61, 1, с. 105]. У болгар жених и невеста держатся за один и тот же пояс [203, с. 19; 129, 3, с. 244]. В Белой России на невесту из-за стола выбрасывают пояс [3, с. 47]. В Малой и Белой России молодая всех присутствующих одаривает небольшими поясами красного цвета. У многих народов индоевропейского племени пояс играет видную роль на свадьбах и в сказаниях. Брунгильда побеждена только с освобождением от пояса [89, с. 292]. У древних индусов пояс невесты, после того как жрец произнес над ним религиозные изречения, слуги отнимали друг у друга, и у кого пояс оставался, тот считался главным между прислугой [263, 5, с. 390].

Значение свадебного пояса невесты разнообразно.

I. Сохранилось важное древнеиндусское религиозное изречение над поясом невесты, которое раскрывает основное мифическое значение свадебного пояса. Опясывая шею молодой поясом так, чтобы концы его свободно опускались по плечам на спину, жрец призывал на нее счастье и плодородие, произнеся следующие слова: «Я связываю тебя с молоком земли и травами, с богатством и потомством; опоясанная будь сильна и счастлива» [263, 5, с. 386]. Изречение довольно ясно намекает на радугу, опоясывающую в летнее время землю, после того как она приняла в себя небесное молоко — дождь, зазеленела травами и сделалась богата и сильна. У литовцев радуга носит название небесного пояса и приписывается Лауме, грозному божеству, заведовавшему громовыми стрелами и покровительствовавшему новорожденным младенцам.

II. Пояс — предмет посвящения и жертвоприношения. У древних греков девушка при выходе замуж свой девственный пояс посвящала богам, т.е. отдавала в тот или другой храм [257, 2, с. 190]. У Катулла девицы разрешают пояс для Гименея [188, с. 243]. В Белой России молодая бросает пояс на печь в доме молодого, кладет его на венник, на ведро, в овчарне, отдает мельнику, остановившему воду во время движения свадебного поезда [135, с. 154; 3, с. 59; 81, с. 263].

III. Пояс — предохранительное средство от колдовства. С целью предохранить молодых от чародейства их обвязывают поясом в Великой России [156, № 17, с. 101; 173, № 12, с. 79; 31, с. 14]⁷⁴ и в Болгарии [28, с. 26, 36].

IV. Пояс изредка в гаданиях является символом жениха. В Буковине вечером накануне св. Георгия (26-го ноября)⁷⁵ девушки трясут корыто, в котором сложены пояса; девушка, которой пояс выпадает ранее, скорее выйдет замуж [96, с. 386].

V. Обрядовое развязывание пояса имеет целью облегчить молодой женщине предстоящие ей со временем роды. В Норвегии молодая, выходя из церкви после венчания, развязывает пояс, чтобы роды были легки [245, с. 321]. В Малой России при трудных родах расстилают красный пояс, и родильница переступает через него [204, 4, с. 4].

Платок и полотенце в славянских свадебных обрядах имеют обширное применение. Г-н Яшуржинский говорит, что ручки на великорусских свадьбах почти вышли из употребления [225, с. 76]. Замечание это неосновательно, так как обрядовое употребление ручников на свадьбах сохранилось в Великой России в большей степени, чем в Малой России или в каком бы то ни было другом славянском крае. В Олонецкой губернии сватов, в Псковской губернии дружка одаривают и обвязывают полотенцами. Завешивание платком лица невесты, расстилание холста перед домом новобрачных, обыкновение оставлять полотенце в бане, обрядовое обтирание губ молодой встречаются только в Великой России [104, с. 191; 187, 2, с. 145, 233; 76, с. 620; 173, № 15, с. 97; 191, с. 90; 129, 1, с. 122; 170, 4, с. 150]. Есть значительное число свидетельств о древнерусском обрядовом употреблении ширенок. В былине о Добрыне жена его дарила сваху и свата ширинками [80, 2, с. 15]. В княжеских и царских свадьбах XVI и XVII столетий, по свидетельству свадебных записей и Гейденштейна, невеста одаривала жениха и гостей ширинками, по свидетельству Коллинса, жених давал невесте платок [160, 3, дополн. 43; 90, с. 125; 63, с. 220].

В Малой России повсеместно невеста одаривает жениха и его родственников платками или полотенцами, коровой накрывают крестообразно ручниками [71, с. 3, 13; 187, 2, с. 526]. В одной малорусской песне отец встречает возвратившуюся из церкви

после венчания дочь в воротах и держит в руках полотенце в сто локтей. На вопрос отца, будет ли у нее такое полотенце, невеста отвечает, что у нее будет втрое длиннее [161, с. 83]. В болгарской песне работы девушки носят название даров, так как они назначаются обыкновенно в подарки жениху и сватам. У поленцов в Дибре невеста дарит жениху платок; жених завязывает им себе шею [18, 2, с. 2; 28, с. 14, 31]. В Сербии жених, входя в дом невесты, спрашивает «јеси л' дево ко пешкир навезла?» [74, 1, с. 21]. К левому плечу поезжан прикрепляют пестрый платок [237, с. 531]. В черногорской песне девушка высказывает сожаление:

Но је мене данас најжаліе,
Што я не мам свилснога дара,
Да даруем кичене сватове
[148, с. 172].

У поляков дружки во время сговора или движения свадебного поезда имеют на себе от правого плеча к левому полотенца. У кашубов и чехов невеста дарит жениху, у сербов лужничих дружку платок или полотенце [38, с. 57; 270, с. 93; 244, с. 21; 234, 2, с. 244].

Обрядовое употребление полотенца встречается помимо свадеб на крестинах, похоронах, по окончании жатвы. В левобережной Малороссии на могиле парня или девушки прикрепляют к кресту полотенце как знак, что под крестом покоится человек неженатый [96, с. 444]. Полотенце бросают на крышу избы, чтобы лен родился высокий (долгий) [11, 1, с. 34]. В Западной России действенным средством против общественных бедствий считают «обыденные кросна» или «обыденное полотно». Для прекращения засухи крестьянки в один день начистят льну, напрудут его и соткут в один целый кусок полотна известной величины; в случае скотского падежа полотно это вешают на кресте, который мужчины ставят по той дороге, по которой более всего ходит скот [92, с. 97, 198].

Г-н Забелин говорит, что свадебный подарок платка означает акт избрания [63, с. 220] — мнение, несомненно верное в значительном большинстве случаев обрядового употребления платка. Есть, однако, много обрядов, не поддающихся этому объяснению. Г-н Кавелин опоясывание сватов поясом или ручником считает одним из предохранительных средств против чар и порчи [69, с. 208]. Мнению этому противоречат некоторые народные рассказы и предания, свидетельствующие, что опоясывание сватов слишком недостаточная гарантия их безопасности. В Малой России существовал рассказ, что один колдун обратил свадебный поезд в стадо волков. Когда охотники убивали злополучных оборотней, то под волчьей шкурой они находили ручники — знаки достоинства некоторых свадебных

чинов [12, с. 31]. Мы полагаем, что обрядовое употребление ручников знаменует, подобно обрядовому употреблению пояса, радугу, находившуюся в ближайшем распоряжении облачных дев, превратившихся впоследствии в ведьм. В малорусских сказках прекрасные ручники вышивает мужичка, потом царица, обладающая чудесными свойствами: «як плаче, жемчуг сиплетця, а як смієтця, так усякі квітки цвітуць». В малорусской сказке об Иване Голике говорится о волшебном ручнике, рассекающем пополам человека. Прилетела к Ивану Голику недовольная на него княжна, дочь змея, «зараз виняла з під поли рушник з золотими кінцями, та як махне тим зміївским рушником, так ёго на двое и разрубила: ноги остались тут (в хате), а туловище з головою изнесло кришу в будинку и впало за сім верст од будинка» [95, 2, с. 14, 74]. По западнорусскому поверью, ведьмы уничтожают молоко у коров посредством полотенца, которое рано утром с наговорами таскают по росе. Как роса убывает из-под полотенца, так убывает у коров молоко [92, с. 126].

ДОПОЛНЕНИЯ

1. [*Присутствие*] мальчика составляет необходимую принадлежность индоевропейской свадьбы вообще и славянской в частности. В древней Греции мальчик, имевший в живых отца и мать, управлял лошадьми молодых и брал для новобрачных воду из священного источника [256, с. 225; 227, с. 141; 257, 2, с. 494]. На римской свадьбе камилл (camillus progre apellatur puer ingenuus)* носил кумерум, in quo, по объяснению Феста, erant nubentis utensilia**. По мнению Росбаха, utensilia — съестные припасы или зерновой хлеб*** [256, с. 317—319]. Обыкновение подводить к молодой мальчика, сажать его к ней на колени существовало у древних индусов [263, 5, с. 208, 329] и встречается у болгар [28, с. 27; 129, III, с. 244], сербов [120, с. 135; 254, с. 159, 146; 236, с. 66], кашубов [239, 2, с. 205], в Угорской Руси [40, 3, с. 390; 40, 4, с. 407], в губерниях Пензенской, Нижегородской и др. [156, № 19; 51, с. 49], в Грузии [129, IV, с. 394]. В Чехии мальчики бьют невесту шапками [270, с. 97]. У лемков мальчик складывает первый пучок

* «Камиллом в собственном смысле назывался свободнорожденный мальчик».

** «Находилось съестное для вступающих в брак».

*** Камилл(ус) — отрок безупречного происхождения; ингенуус — свободнорожденный, т.е. родившийся от свободных родителей; кумерум — корзинка из ивовой лозы для приданого невесты; utensilia — не только съестные припасы, но и домашняя утварь и вообще все пригодное для употребления, особенно в хозяйстве. — *Примеч. ред.*

барвинка [40, 3, с. 369], у болгар присутствует при печении коровая [203, с. 14], у малорусов расплетает косу невесты [40, 3, с. 372], у болгар снимает с нее покрывало [129, III, с. 245], у южно-македонских болгар идет впереди свадебного поезда со знаменем [28, с. 32, 34]. В древнее и в настоящее время обязательное присутствие мальчика на свадьбе, подведение его к невесте и т.п. имело целью расположить молодую женщину к рождению детей мужского пола. В южносибирской свадебной песне жених просит невесту «принести» ему сына [44, с. 29].

Присутствие мальчика, иногда девочки считается полезным в некоторых других, не свадебных случаях. В Чехии считают счастливым предзнаменованием, если на Новый год в дом первым войдет мальчик или девочка [255, с. 8]. В Котельнице во время угощения вдов курицамн-троецыплятницами, курей этих режут мальчики не более 8—9 лет [39, с. 69]. В Виленской губернии детям в память усопших раздают яичную кашницу, которую они едят голыми руками [92, с. 160]. В Могилевской губернии засебки производят мальчики лет 10—14 [92, с. 94]. В 1879 г. в Новгородском Окружном суде рассматривалось дело о 17 крестьянах, обвиняемых в сожжении солдатки Игнатъевой, слывшей колдуньей. Председатель, обратясь к одной крестьянке-свидетельнице, спросил, давала ли покойная детям свидетельницы хлеб: «О.: Давала. В.: Что же, ничего не сделалось над ними? О.: Над детьми никогда ничего не может сделаться. В.: Стало быть, эта порча на детей не действует? О.: Не знаю я, действует или нет, но только над детьми ему (бесу) ничего не сделать» [48, № 291, с. 1].

Таким образом, из свадебных обрядов видно, что мальчик считался символом чадородия, а из засевочных и некоторых других обрядов — что он считался символом плодородия и чистоты.

2. *Обязательное молчание молодой.* Тэйлор указал на значительное число диких народов, у которых молодой замужней женщине запрещается в течение известного времени говорить со свекром и свекровью, называть мужа по имени, есть или садиться в его присутствии [195, с. 185, 389—392]. У осетин молодая с родственниками мужа говорит вполголоса, что называется «уайсадын» [206, с. 12, 30]. У грузии молодая не говорит с отцом, матерью и братьями мужа до рождения первого ребенка [129, IV, с. 395]. Древний обычай обязательного молчания молодой встречается у славян. У болгар молодая в продолжение шести недель говорит только посредством мужа или его сестры. После шести недель свекор и свекровь ведут ее на скотный двор, заставляют ее сказать себе несколько слов и дарят за терпение что-нибудь из скота [64, с. 175; 228, с. 172]. В известной болгарской песне о браке солнца невеста не говорит со свекровью,

свекром и мужем [228, с. 18—19]. В Сербии молодая женщина не называет мужа по имени, а только «он» [120, с. 136].

Тэйлор затрудняется объяснить происхождение обычая обязательного молчания молодой [195, с. 392]. Можно думать, обычай этот возник под влиянием тех воззрений на похищенную жену, какие существовали при древней, наиболее грубой форме умыкания невест. Быть может, с молчанием молодой соединяли какую-нибудь мысль о ее способности к детородию⁷⁷.

3. *Разбивание посуды*. В свадебной записи о бракосочетании великого князя литовского Александра с Еленой Ивановной в 1499 г. в Вильне говорится, что, после того как священник дал невесте выпить вина, склянку растоптали. В свадебном расписании бракосочетания Василия Ивановича с Еленой Глинской сказано: «И как еще великая княгиня будет допивать вино, и он ударит склянницу о землю и ногою потопчет сам, и иному никому не топтать, опричь князя после венчания, а собрав кинуть в реку, как прежде велось» [160, 3, дополн. 29]. Обыкновение это в настоящее время встречается у евреев [204, 7, с. 36, 40; 16, с. 24, 26].

Обрядовое разбивание посуды на свадьбах встречается в Великой, Малой и Белой России [187, 2, с. 32, 182, 286; 61, 1, с. 79; 47, с. 66; 170, 4, с. 150; 151, с. 97; 30а]. Кроме свадьбы обрядовое разбивание посуды в старинное время в Великой и Малой России соблюдалось при окончании школьного учения [216], накануне праздника Рождества Христова [187, 7, с. 64], во время крестинного обеда в Белой России [135, с. 233].

В настоящее время посуду на свадьбах разбивают или в знак целомудрия невесты, или в знак пожелания молодым счастья [30а]. В древнее время разбивание сосудов совершалось по окончании жертвоприношения; сосуды, послужившие богам, не могли уже служить людям⁷⁸.

4. *Жертвоприношение лошади*, по-видимому, было чуждо славянским народам. По крайней мере, в свадебных обрядах нет указаний на подобное жертвоприношение. Славяне, исстари земледельцы, не видели в лошади животного, приятного богам. В этом отношении русские существенно отличаются от своих ближайших монголо-тюркских соседей, у которых (например, у башкир) во время свадьбы убивают лошадь в жертву богу [205, с. 38].

5. *Название жениха князем, а невесты княгиней* объясняют различно. Снегирев высказал предположение, что названия эти произошли от названия солнца князем, а месяца княгиней [170, 3, с. 6]. Афанасьев находит, что названия эти «прямо» указывают на супружеское сочетание, в каком являлись поэтической фантазии огонь и вода [II, II, с. 180]. По мнению г-на Костомарова, «сближение (жениха и невесты с князем и княгиней) произошло оттого, что одинаковый склад древних представлений

отражался одинаковым образом как в области семейной, так и общественной» [87, 12, с. 49]. Проф. О.Миллер полагает, что слово князь в обозначении молодого супруга находится в ближайшем родстве с санскр. корнем *gaṇ* — 'рождать' и означает собственно «глава рода»; княгиня — «насадительница семьи» [123, с. 129]⁷⁹.

6. В сочинение не вошли свадебные обряды и поверья, имеющие характер примет; их бесчисленное множество, и уловить между ними связь и единство — дело вряд ли возможное. Между свадебными поверьями и обрядами-приметами выдаются следующие:

1. У русских, мазуров и немцев опасаются венчать двух сестер в один день или в один год [266, с. 346; 261, с. 87].

2. В Нижегородской губернии сват или сваха, отправляясь в дом отца невесты, берет с собою для успешного сватовства повойник с бабьей головы [23, с. 18].

3. Молодые смотрят в одно зеркало [104, с. 190]. В старину обыкновение это соблюдалось в княжеских и боярских свадьбах [146, 2, с. 749; 25, с. 47]. В связи с этим обыкновением стоит старинный великорусский заговор, чтобы муж жену любил [109а, с. 445].

4. Молодые в России и Германии обязаны на свадьбе есть одной ложкой или из одной тарелки [266, с. 347]. Подобное обыкновение существует у некоторых диких народов [103, с. 69—70].

5. В Великой России остерегаются бить кочергой головешки в банной печи, когда невеста моется в бане, чтобы ее не бил впоследствии муж [11, 1, с. 35]. В силу того же соображения у кашубов «пжеданки» не взбивают перин молодых [38, с. 59], а в Германии запрещают хлопать громко бичом во время свадебного поезда [266, с. 347].

6. В Витебской губернии жених на заручинах приходит к невесте, покрытый по плечам сермягами, которые тянутся по земле [208, с. 314]. В Полтавской губернии на свадьбах водку черпают из миски ложкой [66, с. 358]. Обыкновенно эти стоят в прямой связи с общим верованием русского народа, что совершение свадьбы с веселием и торжеством, богато и пышно обещает молодым счастливую жизнь.

7. В России и Германии молодые должны во время венчания близко стоять друг к другу, чтобы между ними не стал дьявол [266, с. 350].

8. В Воронежской губернии и во многих других местах Великой, Малой и Белой России счастливые супруги обогревают молодым постель [114, с. 224].

ХЛЕБ В ОБРЯДАХ И ПЕСНЯХ

Глава I

Хлебные обряды и песни. — Их взаимное отношение. — Метод изучения. — Начало земледелия. — Его историко-культурное значение. — Земледелие у древних народов Востока. — Арии. — Земледелие у греко-италийцев, германцев и славян. — Древние документальные свидетельства о земледелии в России. — Хлебные растения в древней России. — Рожь и пшеница. — Греча

Исследователь народного поэтического творчества охотно останавливается на песнях, посвященных хлебу, и на соответственных им обрядах как на одном из самых художественных проявлений народного творческого духа. В обрядовых хлебных песнях и группирующихся вокруг них причитаниях, поговорках, сказаниях, преданиях и разных словесных формулах или технически-творческих слововыражениях много замечательного в эстетическом, культурном и историко-литературном отношении; замечательна и внешняя их форма, своеобразная, характерная, часто весьма изящная и возвышенная, и внутреннее их содержание, от которого в большинстве памятников веет духом старины незапамятной. Разнообразные проявления обрядового употребления хлеба и народно-поэтического его определения тем более заслуживают внимания, что обуславливаются различными сторонами религиозно-нравственного мирозерцания и быта народа. Большой историко-культурный интерес представляет решение вопросов, в чем состоит внутренний смысл того или другого обрядового употребления хлеба, той или другой посвященной хлебу песни или темного о нем рассказа, какая существует связь между хлебными обрядами, как и в чем отклонилась хлебная песня от породившего ее обряда, в каком отношении обрядовое употребление хлеба стоит к обрядовому употреблению каши, квашни и другим близким или сродным обрядам. Без удовлетворительного решения подобного рода вопросов нельзя понять известного обрядового целого, например свадьбы, как совокупности нескольких песенных и обрядовых актов, нельзя понять ни древнего народного мирозерцания, ни современного народного мирозерцания, насколько его загромоздил обрывки и обломки стародавних воззрений на природу и человека. Как бы странно и даже бессмысленны ни были некоторые

обряды и песни в настоящее время, исследователь народного быта должен отыскать им объяснение и указать их место в народной жизни, так как странное и бессмысленное в песнях и обрядах несомненно представляется результатом исторического развития народной жизни, народного сознания и мирозерцания, и то, что странно, бессмысленно теперь, имело свое *raison d'être*, было вполне осмысленным и целесообразным явлением в старину — сто, триста, тысячу лет или несколько тысячелетий назад.

Правильное понимание обрядового употребления хлеба и его народно-песенного значения зависит от ясного и систематического распределения относящегося сюда громадного и сырого материала. Такому распределению хлебных обрядов и песен должно бы помочь составление предварительного плана изложения. Чрезвычайно трудно, однако, установить определенные рамки и заранее принять цельную систему изложения для такого рода культурно-бытовых фактов, как песни и обряды, фактов, крайне разнообразных и мелких. При полном уважении к исторической истине, при страстном желании отыскать ее в хаосе хлебных песен и обрядов все-таки легко запутаться в бесчисленных мифических, этнографических, историко-литературных и юридических фактах, подлежащих исследованию, кое-что существенное проглядеть, кое-что не в меру выдвинуть.

Нечего, разумеется, говорить о том, что хронологической системы распределения тут не может быть. В приложении к памятникам народного поэтического и обрядового творчества слово «хронология» почти так же бессодержательно и неуместно, как в приложении к каменным орудиям палеолитического и неолитического периодов истории человечества. Исследователь народного быта может только, не греша против здравого смысла, сказать, что такие-то обряды и песни более древни, такие менее, другие возникли при наших ближайших предках, быть может, в первое предшествовавшее нам поколение. Историко-культурное, бытовое или литературное значение последних, понятно, вовсе не уменьшается от столь неопределенного хронологического определения.

Нужно также отказаться от этнографического способа распределения хлебных обрядов по отдельным народам. Такое распределение, не опирающееся на сравнительный метод, не может привести к верным и важным выводам, и даже в своей этнографически ограниченной области не может быть вполне выполнено вследствие трудности собрать и перечитать громадное количество относящихся сюда пособий и источников, не говоря уже о быте классических народов, имеющем в одной Германии громадную ученую литературу, и быте славян, также в настоящее время изложенном в огромном числе разного рода этнографических сборников, путешествий, культурно-исторических статей

и т.п. Главное дело состоит в том, что хлебные обряды у многих народов, особенно у народов арийского корня, весьма сходны, и при этнографическом их распределении были бы неизбежны повторения, так что бесцветное и неважное по своей всеобщности и распространенности незаметно через повторение выдвинулось бы на первый план исследования, а редкие и характерные в историко-культурном отношении факты по своей одиночности были бы затеряны или не были бы достаточно освещены.

При изучении песен и обрядов приходится держаться различных методов исследования согласно с различием исторического развития песен и обрядов, по внутреннему их существу и характерным их природным свойствам.

Некогда обряд и песня стояли в родственных отношениях друг к другу; между ними существовала связь, которая в настоящее время в громадном большинстве случаев потеряна. Обряд обнаружил большую упругость и стойкость; в борьбе с всеуничтожающим и всензмещающим потоком времени он сохранил кое-что от старины незапамятной, стоящей вне пределов писаной истории; в обрядах в неясных, трудноуловимых чертах сохранились следы эпохи арийской жизни, когда главные отрасли индоевропейского племени в своем мирозерцании и основных формах быта представляли нечто единое и целое в культурном отношении. Летучая песня не устояла; она на длинном пути исторического развития европейских народов растеряла много древних черт и особенностей; она отделилась от обряда и за весьма немногими исключениями приняла новую форму и новое содержание. Неумолимо созидающие народные мысль и фантазия не дали ей застыть или окоченеть в раз вылитой в старинное время форме, но постоянно толкали ее и выводили на торную дорогу текущей жизни, варьировали и окрашивали ее всеми возможными красками, одним словом, крепко завладели песней как удобным, всегда имеющимся под руками орудием для выражения господствующих настроений минуты.

Если при научном изложении историко-культурного материала взять основой и центром обряд как скелет прошлого духовного творчества, как загадочный, нуждающийся в разъяснении символ, то придется стать на точку зрения преимущественно археологическую, другими словами, — рассматривать обряды как ископаемые достопримечательности. Археологическая точка зрения на обряды не исключает мифологического их объяснения. Обряд, рассматриваемый в качестве архаического проявления народной жизни, прежде всего подлежит именно объяснению мифологическому, если представляются к тому достаточные внутри его лежащие данные, а затем объяснению историко-бытовому, в тесном, материальном смысле слова «быт».

Иначе обстоит дело с песнями. Здесь главная точка зрения, от которой отправляется исследователь, не мифологическая, а

этнографическая и отчасти историко-литературная. Число мифологических хлебных песен незначительно. Преобладают среди хлебных песен бытовые в тесном смысле этого слова, как-то: жатвенные, поздравительные, просительные. Группируя хлебные песни по тем бытовым чертам, которые в них заключаются, с целью определить понятия народа о жизни семейной и общественной, необходимо придерживаться определенных, тесных этнографических рамок; лучше всего ограничиться пределами родного для исследователя края, так как в таком только случае выводы будут отличаться истинностью и правдивостью.

Изучение обрядового употребления хлеба <...> не заставляет исследователя опускаться в низкие в духовном отношении слои человечества. Изучение это обходит лесных дикарей, охотников, питающихся дичью и рыбой, и оставляет в стороне кочевниково-номадов, питающихся молоком и мясом животных. Оно прямо вводит исследователя в тот сравнительно высокий период человеческой культуры, когда

Церера сдружила враждебных людей,
Жестокие нравы смягчила
И в дом постоянный меж нив и полей
Шатер подвижной обратила.

Введение хлебопашества вызвало весьма важные изменения в религиозно-нравственной и бытовой жизни человеческого рода. Формы жизни сделались более разнообразными и сложными и, сравнительно с прежними формами жизни, более высокими в нравственном смысле.

В религиозном мирозерцании народа одни божества с появлением земледелия выдвинулись вперед, другие померкли. На первое место выдвигается обоготворение неба и земли как высшей супружеской пары, с прямым предпочтением земли как матери-кормилицы. Быть может, под влиянием этого предпочтения земли среди некоторых народов вырабатывается большое уважение к женщине, так что женщина поставляется главой семьи; дети получают имя по материнству; появляются амазонки, палянницы удалые¹; возникает вообще такой строй семейной и общественной жизни, о котором ныне напоминают темные предания о победе девиц над мужчинами, вроде чешского предания о возникновении Девина-града. Мало-помалу возникает целый ряд новых божественных существ и мифических образов, которые связываются с разными актами сложного земледельческого быта, посевом и жатвой и с разными событиями в жизни земледельца — рождением ребенка, свадьбой, похоронами. Со вступлением человека «в союз с древней матерью землею», с появлением хлеба как пропитания по крайней мере высшего слоя населения возникла светлая мысль, что богам противна кровь жертвенных жи-

вотных, и хлеб делается главным предметом жертвоприношений.

Чистым чистое угодно;
 Дар достойнейший небес —
 Нивы колос первородный,
 Сок оливы, плод деревьев
 [213].

С возникновением земледелия появились новые промыслы и ремесла. Слова, выражающие труд земледельца (работа, arbeit) и главное его вспомогательное средство — орало, переходят в обозначение труда вообще и в обозначение орудия или инструмента ручных ремесел в частности. С определением границ земельных владений определилось и окрепло понятие о собственности, личной и общинной. С возникновением оседлого, земледельческого быта развилось понятие о родине, любовь к родному краю и все вытекающие отсюда культурные и нравственные последствия, как-то: необходимость самозащиты, самообразования и т.п.

Начало земледелия кроется в таинственной глубине веков. Фактическая история ничего о нем не знает. О его древности можно судить лишь приблизительно, например, по тому, что происхождение зерновых хлебов утрачено для предания и сделалось предметом сказок. Народные сказания освещают своими радужными, волшебными лучами первого пахаря и первый плуг. Всем народам свойственна мысль, что в древности все было таинственно и чудно; почти все было свято. Особенно светлым, прямо святым представляется столь благое для человечества дело, как возникновение хлебопашества. По сказаниям китайцев, греков, германцев и славян, первым пахарем был Бог; Бог научил людей хлебопашеству и сковал для них первый плуг, и плуг этот был золотой. Так, у греков Деметра научила Триптолема земледелию; по персидским сказаниям, Ормузд научил Джемшида [263, с. 18; 238а, 8, с. 115]. Как бы то ни было, развитие пшеницы, ржи, ячменя путем возделывания из форм растений дикорастущих в зерновые хлеба произошло до наступления ранних периодов истории. «Насколько древне, — говорит Тэйлор, — должно быть первое возделывание почвы, показывают древние Египет и Вавилония с их правительством и войском, храмами и дворцами, ибо только при помощи занятия земледелием в течение длинного ряда веков могло оказаться возможным размножение столь скученного населения до того, что последнее образovalo цивилизованную нацию» [194, с. 213]. Древние египетские памятники изобилуют свидетельствами о высоком развитии земледелия в долине Нила за несколько тысячелетий до Рождества Христова. В папирусах сохранились известия о трудовой жизни древнего египетского земледельца.

Стенная живопись представляет различные формы плуга, небольшой ручной плуг, который волочит по земле сам пахарь, и тяжеловесный плуг, влекомый двумя быками, с погонщиком назади. В гробницах найдены образцы разных хлебных злаков [238а, 5, с. 298; 27, с. 12]. Халдейская литература², между прочим, представляет «Руководство для земледельцев». Здесь среди практических хозяйственных наставлений помещено несколько коротких песен, при помощи которых аккадские пахари коротали время за полевыми работами, например: «Между тем как подвигаются твои волы, ты улeгся во ржи» или «Припрягайся-ка, телка, к корове; ручки у плуга крепки; глубоко забирает сошник, а ты знай только приподнимай» [186, с. 52].

Начало земледелия в Европе выходит за пределы документальной истории. Археологией установлено, что человек новокаменного периода знал уже хлебопашество и возделывал хлебные растения. В озерных поселениях найдены были пшеница, ячмень и лен как предметы, употребляемые в пищу; льняные волокна, кроме того, шли на выделку тканей [147, с. 47]. Если хлебопашество было известно европейским народам до прихода в Европу арийцев, как-то: греко-италийцев, кельтов, германцев, литовцев и славян, — то в знакомстве последних с хлебопашеством в эпоху их переселения в Европу вряд ли можно сомневаться. Такие слова, как *agare*, *molere*, встречающиеся у всех европейских народов арийского корня, доказывают существование земледельческого европейского пранарода. Следуя тем многочисленным, хотя не всегда верным филологическим указаниям и разысканиям, которые сделаны Пикте в известном его сочинении «*Les origines indoeuropéennes*» [253], можно прийти к тому заключению, что древние арии, предки нынешних европейцев, на своем азиатском местожительстве у верховьев Амударьи были народом преимущественно пастушеским. От туранских номадов³ арийцы отличались тем, что имели более или менее постоянное местожительство. Они владели рогатым скотом, лошадьми, овцами, козами, свиньями, не говоря уже о домашней птице и о друге дома — собаке. Рогатый скот составлял главное их богатство. Стада коров имели роскошные места для пастбы по травянистым склонам гор и в плодородных равнинах. Вся страна делилась на пастбища, составлявшие собственность отдельных общин. На каждом пастбище было определенное место, где собирались животные и пастухи, где доили коров и изготовляли различные молочные продукты. Здесь находилось жилище пастушеского семейства. Пастушеская жизнь могла держаться лишь при малочисленности и разбросанности населения; пастухи для прокормления многочисленных стад животных нуждались в обширных травяных пространствах. С увеличением населения возникла необходимость обратиться к обработке почвы, к земледелию. Арии последовательно перешли от быта пастушес-

кого в быт земледельческий, причем одни их отрасли перешли к земледелию ранее, другие позднее. Арии знали хлебные растения, преимущественно употребляли ячмень; знали и бобовые растения. Одновременно с изобретением плуга вошло в употребление ярмо, повозка и обработка зерен посредством ручной мельницы [253, с. 1—2].

С переселением арийских народов в Европу хлебопашество стало в зависимость от местных природных и климатических условий. Лучшей почвой для его развития, естественно, прежде всего явились благодатные страны Южной Европы, Греция и Италия, страны

... Где небо блещет
Неизъяснимой синевой,
Где море теплою волной
Вокруг развалин тихо плещет,
Где вечный лавр и кипарис
По воле гордо разрослись

(А. С. Пушкин.

«Кто знает край»).

В древнейших греческих памятниках упоминается хлебопашество, равно как все относящееся к нему, жатва, плуг и т.п. В «Илиаде» в числе сельских картин, изображенных Гефестом на щите Ахиллесовом, находилось вспаханное черное поле с пахарями, жатва, виноградник, виноградный сбор, стадо быков и стадо овец. В «Одиссее» Калипсо, светлокудрая нимфа острова Огигии, наделила уезжавшего Одиссея хлебом и одеждой:

Сел я на крепкосколоченный плот, и она, наделивши
Хлебом меня и душистым вином и нетленной одеждой,
Следом послала за мной благовеющий ветер попутный
[136, с. 264—266].

У греков, как у всех южных народов древнего времени, преобладающими родами хлебов были пшеница и ячмень. Рожь, которая едва касается северной границы обеих классических стран, считалась зерном гадким, невкусным и неудобоваримым. Другое северное хлебное зерно — овес — у древних считался плевелом. «Старайся полоть свой посев и вырвать овес», — говорит Вергилий в Георгиках⁴ [37, с. 326—327]. В Древней Греции земля рассматривалась как лучший и наиболее продуктивный род богатства. Поземельные собственники пользовались исключительными гражданскими правами и привилегиями [108, с. 47]. Как высоко греки ценили земледелие, видно из похвальных слов о нем Сократа, приведенных Ксенофонтом. По словам великого философа, земледелие не только дает средства для жизни, но и укрепляет тело, служит украшением алтарей, своим развитием вызывает и совершенствует ремесла, возбуж-

дает в людях любовь к родине и готовность ее защищать [238, 8, с. 115—117].

Римляне плугом владели так же хорошо, как мечом. Установителем земледельческой культуры, точнее сказать, первым организатором земледельческого строя общественной жизни считался Нума. Религиозное освящение земледелия обнаружилось в культе Флоры, Сейи, Сегесты, в свадебном *confarreatio**. Понятия «хороший земледелец», «храбрый воин» и «честный, достойный уважения человек» сливались нераздельно, и первое понятие предполагало и обуславливало два остальных. Многие знатные римские роды получили фамильные прозвания от различных предметов земледелия и скотоводства; например: Порциус, Овиниус, Каприциус, Эквициус, Таврус, Витулус, Бубулькус, Пизо, Фабиус, Лентулус, Цицеро, Веррес, Апер. Покража снопов с поля по закону 12-ти таблиц⁵ наказывалась смертью [262а, с. 359]. Дионисий Галикарнасский превозносит Италию за то, что она хлебородна. При завоевании Италии римляне, говорит Аппиан, отдавали впусте лежащие земли всякому, у кого охота была обрабатывать их, выговаривая себе ежегодную только подать, десятину с засеянной и пятну с засаженной земли. В первое время своей исторической жизни римляне занимались одним хлебопашеством, а виноградная культура не была еще введена. В позднейшие времена римской республики Италия в такой степени стала винодельной страной, что прежние отношения виноделия к хлебопашеству изменились на обратное, и хлеб сделался предметом ввоза, а вино — вывоза с полуострова. Сначала итальянское вино употреблялось одними только богатыми; бедняки оставались при национальном напитке из перебродившего хлеба [37, с. 15, 23, 25 и 26].

В суровых лесистых странах Средней и Северной Европы земледелие возникло сравнительно с европейским югом позднее, почти на глазах истории, и в разных местах в различное время, в Галлии, например, ранее, чем в Германии. Римский писатель второго века до Рождества Христова Теренций Варрон в сочинении «*De re rustica*» говорит о существовании земледелия во внутренней Галлии и об удобрении земли. В древней Германии сельское хозяйство находилось в младенчестве. Почва, обработка которой предоставлена была женщинам, старикам и рабам, рождала хлеб только для необходимого потребления, и главное народное богатство состояло в стадах [212, с. 24]. Немецкий ученый Ген⁶ утверждает, что славяне, «как всегда, позади и после германцев обратились к высшим формам земледелия». Уже самая категоричность суждения, притом основанного на шатких филологических сближениях, подрывает доверие к его истинности. Слабое развитие земледельческой культуры в древней Гер-

* См. с. 89 данного издания.

мании скорее побуждает предположить превосходство славянского земледелия и объяснить сходные в славянских и германских языках слова, касающиеся земледелия, влиянием славянства. Ген допускает переход земледельческих славянских слов в германские языки, придавая, однако, этому переходу странную историческую обстановку. «Немецкий земледельческий язык, — говорит Ген, — заимствовал многие славянские выражения в юные времена, когда славянские племена проиикли в сердце нынешней Германии и должны были в качестве крестьян работать на своих немецких господ» [37, с. 330]. Историческая наука отвергает необходимость соединения рабства и культурной отсталости вообще, ввиду того что в рабском положении неоднократно оказывались народы, далеко превосходящие своих господ в культурном отношении. Строгая историческая наука в особенности не может допустить подведения древних славян под тип народов рабских и варварских, по недостаточности исторических свидетельств о первобытном состоянии славянской и германской культур.

В странах северных хлебопашество развивалось, смотря по климатическим условиям и по степени близости к культурным странам Западной и Южной Европы. Так, в Англии земледелие было развито в первом веке до Рождества Христова. Цезарь и Диодор Сицилийский говорят, что бритты сеяли жито, из которого приготавлили хлеб и варили напитки. Во время римского господства в Британии страна эта сделалась житницей северных провинций империи. При Юлиане восемьсот судов занято было хлебною торговлею между английскими берегами и римскими колониями на Рейне [175, с. 306]. Если климатические условия Германии и Британии были так неблагоприятны, что сперва только сеялись яровые хлеба и разведение озимых явилось только с течением времени как плод усовершенствованного земледелия, причем из хлебных злаков преобладали рожь и ячмень, то тем более природа и климат не благоприятствовали финнам, занимавшим восточную, преимущественно северо-восточную Европу. Древним финнам, бедному народу, загнанному в страну морозов и короткого лета, не свойственно было даже возделывание ржи, требующей продолжительного труда, ни овса, зреющего медленно и потому подвергающегося морозам. Финские названия пшеницы, ржи, овса, гороха, бобов, картофеля, моркови, лука и огурцов берут свое начало в языках соседних народов — славян, германцев или литовцев. Коренными финскими словами называются только ячмень и репа. Что касается репы, то возделывание ее на севере, быть может, древнее хлебопашества. Известно, что она особенно хорошо родится на золе выжженного леса. В Олонецкой губернии до сих пор существует обычай, когда расчищают новую подсеку, сеют на ней прежде всего репу, которая при этом достигает большой

величины; такие подсеки имеют специальное название репищ [157, с. 280].

Славяне ознакомились с земледелием очень рано, быть может, на азиатской своей прародине и затем до разделения своего развили его на тучных дунайских равнинах и по плодородным склонам карпатских гор. Уже при Геродоте славяне были земледельцами. Славянин сильно пристрастился к кормилице-земле; в честь ее и в честь порождаемого ею хлеба он сложил превосходные религиозные гимны и песни; русские славяне прославили также и пахаря в грандиозном поэтическом образе Микулы Селяниновича. Начало земледелия у славян восходит во времена доисторические, и определить его по существующим народным сказаниям и свидетельствам языка не представляется возможности.

Происхождение хлебных растений и земледельческих орудий украшено мифами и легендами. Так, во многих местностях Малороссии говорят, что жито, овес, ячмень, гречиха, печь, плуг, дежа, коса, грабли первоначально созданы Богом человеку на пользу. В некоторых местностях Малороссии существует поверье, что ячмень и горох произошли от слез Адама, когда он, по изгнанию из рая, обрабатывал землю и плакал. В Литинском уезде Подольской губернии встречается интересное в историко-культурном отношении поверье, что по сотворении мира не было ни пшеницы, ни ржи, что пшеница вышла из куколя, а рожь из «стоколоса». Что такое «стоколос», видно из следующего народного рассказа, записанного в разных местах Малороссии: «Когда-то Бог ходил по земле со св. апостолами Петром и Павлом; тогда был на земле золотой век; хлеба и всего тогда было очень много; на некоторых злаках было по сто колосьев; колосья спускались до самой земли. Уменьшил же Бог колосья по такой причине: однажды Спаситель с апостолами Петром и Павлом зашел к одной женщине в виде нищего и стал просить милостыню. Женщина же эта сказала: „Вот там, за окном, лежит кусочек хлеба, возьмите и идите себе“. Они подняли тот хлеб и увидели, что тем хлебом женщина отерла дитя. Сожалел, что хлеб, дар Божий, так неуважаем, Бог решил лишить этого дара людей; с этой целью он пришел к растущей на поле пшенице и начал отирать ее снизу доверху, в намерении отереть всю; в то время собаки начали выть, и Бог оставил немного для них» [204, 1, с. 84, 106, 156; 52, с. 14]. Отсюда народное выражение: «Мы собачу долю имо, а колысь колос шов аж до земли» [134, с. 198]. В белорусских песнях и малорусских колядках говорится, между прочим, что Спаситель, апостол Петр или пророк Илья ходят по полям с «житяной пужкой; де пужкой махне, там жито росте» [204, 2, с. 321; 123, с. 37]. Имя Господа или Ильи есть позднейшая замена имени бога плодородия, быть может, Ярила, на что есть указание в одной белорусской песне. Во

время большого хоровода в честь Ярилы девушки поют длинную песню, в которой Ярило является подателем земных урожаев:

А гдзе юн нагою,
Там жито капою,
А гдзе юн нн зырне,
Там колос зацвице
[58, с. 84].

В силу того обстоятельства, что слова, касающиеся земледелия, сходны во всех славянских языках, нужно признать не подлежащим сомнению существование земледелия у праславянского народа. Вот главные лингвистические данные о земледельческих славянских словах:

1) *Ратай* — слово праславянское: в церков.-слав. ратай; в рус. ратай, оратай; в болг. орач; в старосерб. ратай, в новосерб. ратај, ратар, орач; в хорв. rataј; в хорут. ratar, rataј, oratar, orac; в чеш. rataј, orac, orak; в верхнелуж. ratar; в польск. ratar, oracz. Все эти слова означают «пахарь», «хлебопашец».

2) *Оранье* — слово праславянское: в церков.-слав. орание, оратва, оратьба; в рус. оранье, орьба; в болг. оране; в серб. и хорв. оране; в хорут. orja; в чеш. orani; в польск. oranje; в верхнелуж. woganje. Все слова означают одно и то же — взрывание земли плугом для посева.

3) *Рало* — слово праславянское, находится во всех славянских языках, причем звучит как рало, орало или radlo и означает одно и то же, именно — «плуг».

4) *Плуг* — слово праславянское, встречается ныне во всех славянских языках как обозначение пахотного орудия. В немец. яз. — Pflug. Плуг с железным сошником, а в дальнейшем развитии и с колесами мог быть употребляем лишь в стране с глубокой черноземной почвой, свободной от корней и камней. Трудно, однако, на основании филологических данных делать заключения о внутреннем состоянии жизни древних народов. Так, при рассмотрении слова плуг может возникнуть мысль, что при возникновении этого слова славяне жили в малолесистой местности, почва которой была освобождена от корней и камней; такому предположению препятствует, однако, то соображение, что древний плуг мог быть очень небольшим, вроде сохи, применительно к почве и с течением времени внешний вид его мог измениться.

5) *Лемеш* — слово праславянское; во всех славянских языках оно ныне находится и даже звучит совершенно одинаково; изменяется только ударение.

6) *Роля* — слово праславянское: в церков.-славянск. ралніа; рус. роля, ролья; словац., лужиц., полаб., польск. gola; серб. и хорут. gal.

К праславянским словам принадлежат также: 7) *леха* в значении полосы или меры земли, 8) *гряда* в значении полосы земли, взрытой для посева, 9) *загон* или *гон* в значении определенного участка пахотной земли, 10) *борозда* в значении тропинки или полосы между гряд, 11) *сеяние*, 12) *ярина*, 13) *озимина*, 14) *борона*, 15) *мотыка*, 16) *жатва*, 17) *серп*, 18) *сноп*, 19) *вилы*, 20) *стог*, 21) *молотьба*, 22) *цеп*, 23) *солома*, 24) *сито*, 25) *решето*, 26) *млин*⁷, 27) *жернов*, 28) *отруби*, 29) *мука* и некоторые другие.

К праславянским словам относятся также следующие: *тесто*, *дрожжи*, *квас*, *преснок*, *хлеб*, *пирог*, *калач*, *коровай*, *каша*, *толокно*, *кисель* [22, 20—32, 50—56].

Славянское *пшено*, *пшеница* Миклошич⁸ производит от *пхати* — ‘contundere’; в таком случае оно означает то зерно, которое употребляется в пищу не по древнейшему обычаю, непосредственно в виде поджаренных колосьев, но размельченное в муку посредством толчения или трения [120, с. 326].

К славяно-немецкому культурному кругу принадлежит слово *рожь*, др.-верх.-немец. — *госсо*, англосакс. — *gige*, прусск. — *gugis*, лит. — *guggys*, чешск. — *gež*. Происхождение слова темное. Бенфей⁹ думает, что *рожь* есть красное зерно и перешло к немцам из славянской земли. Некоторым подтверждением мнения знаменитого филолога служит мнение ученого ботаника Де Кандоля¹⁰, что родиной ржи была страна между Альпами и Черным морем, область нынешней Австрийской империи [37, с. 328], где славяне жили уже в очень древнее время. Впрочем, мнения о родине ржи различны, и в некоторых сочинениях родиной ржи выставляется Средняя Азия [263, с. 19].

Славянское вообще, малорусское в особенности, слово *жито* происходит от *жити*. В слове этом сосредоточивается много смысла и содержания; им выражается главное благо народа, так что благо можно поставить синонимом жита, что и сделано в одном месте Евангелия от Луки: «И соберу ту вся жита моя и вся благая моя» (XII, 18).

Можно думать, что такие слова, как *поле*, др.-слав. — *пыро*, лит. — *kwetys*, гот. — *hwaiteis* — первоначально принадлежали пастушескому быту, а впоследствии получили значение земледельческих слов. Так, слово *поле* хотя и употребляется в значении местности, покрытой хлебными растениями, но в действительности, по старинному своему значению, содержит в себе понятие обширного открытого пространства без леса. В сказках и песнях *поле* широкое, чистое. В древних грамотах польские города — степные города. *Дикое поле* — степи херсонские и екатеринославские. Древнеславянское *пыро* в значении пшеницы, гороха, чечевицы, греческое *пирос*, литовское *ригај* (озимая пшеница), вероятно, происходят от одного подобнозвучного слова, означавшего в глубокой древности траву. Древнейшее

значение этих слов сохранилось в северных языках, в русском слове пырей, чешском — руг, англосакс. — *furg lolium*, в английском. — *furz*. Таким образом, *пыро* служило названием для травы и впоследствии было применено к пшенице [37, с. 326]. До некоторой степени представляется вероятным внутреннее родство гот. *hwaitais* — ‘пшеница’, лит. *kwetys* — ‘пшеница’, слав. ‘цвет, цвет’, польск. ‘kwiat’, малорусск. ‘квитка’; быть может, первые два слова некогда имели то же значение, что последние, и только с течением времени вышли из такого значения и стали выражать собой важное в жизни народа хлебное растение. Пшеница могла представляться лучшим цветком — травой, какой природа дает человеку. Малорусы ныне говорят, что «жито красуется», т.е. наливаётся в поле и услаждает взор человека, как лучший цветок.

Пределы земледельческой культуры с течением времени все более и более расширялись в этнографическом и географическом отношениях. Народ, ознакомившись с благами, доставляемыми хлебопашеством, крепко его держится и настойчиво его распространяет. Нельзя, однако, не отметить того явления, что географические пределы земледельческой культуры отдельного народа иногда суживались, временно сокращались по несчастным историческим обстоятельствам. В этнографических пределах малорусского народа ясне всего обнаружилось обусловленное историческими обстоятельствами колебание в географическом пространстве земледелия. Южнорусский земледелец то выдвигался к Черному морю и к Донцу, то отступал далеко на северо-запад, бросал не только Харьковщину, но и Полтавщину и южную часть Киевщины. Лишь только светлый Ормузд в виде литовских князей, польских королей или московских царей брал верх над мрачным Ариманом, над ханами крымскими, белгородскими, над турецким падишахом, как малорусский земледелец выдвигался вперед, в глубь дикого поля, как пионер европейской цивилизации.

Древнейшие русские письменные памятники, Летопись Нестора, Житие преподобного Феодосия и «Русская Правда», заключают в себе много указаний на развитый земледельческий быт. В древней летописи о хлебопашестве впервые упоминается под 946 г. После того как древляне убили Игоря, Ольга с войском подступила к Искоростеню, «Древляне затворишася в граде и боряхуся крепко из града... И стоя Ольга лето, не можаше взяти града и умысли сице: посла ко граду глаголющи: ‘что хотите доседети? а вси града ваши предашася мне и ялися по дань, и делают нивы своя и земли своя, а вы хотите измерети голодом, не имучеся по дань’» [97, с. 57]. Слова эти служат ясным свидетельством, что в половине X века, когда жила Ольга, или, что уже несомненно, во второй половине XI века, когда жил летописец, записавший народное предание о походе Ольги

на Искоростень, земледелие было распространено даже во всей древлянской стране, считавшейся на Руси сравнительно глухой и бедной.

В древних памятниках разбросаны известия о сельскохозяйственных орудиях, о рабочем скоте, о способах земледельческого хозяйства и о родах хлебов. В Южной России, где черноземный слой толст, был в употреблении плуг. Плуг и борона упоминаются в «Русской Правде». В Северной России, в новгородской и суздальской областях, должно быть, употреблялась соха, с XIV столетия часто встречающаяся в актах как главное орудие севернорусского земледельца. В Первоначальной летописи под 1103 г. говорится о лошади как о рабочем скоте в приднепровском крае, где впоследствии для земледелия всегда употреблялись вола. «Дивно ми, дружино (говорил Владимир Мономах дружинникам великого князя Святослава), оже лошадей жалуете (дружина Святослава не хотела оставить смердов без лошадей в рабочую пору), ею же то орет, а сего чему не промыслите, оже то начнет орати смерд, и, приехав, половчин ударить и стрелюю, а лошадь его поиметь, а в село его, ехав, иметь жену его и дети его, и все его именье? то лошади жаль, а самого не жаль ли?» [97, с. 267]. Для возделывания земли употребляли и волов; в древнем языке сохранилось название — «рало волово» [7, с. 59]. В летописном предании об обрах «аще поехати будяше Обьрину не дадяше въпрячи коня ни вола, но веляше въпречи 3-ли, 4-ли, 5-ли жен в телегу и повести Обрена...» [97, с. 2]. Выходит таким образом, что в Киевщине ездили на конях и волах, как ныне ездят в Малой России.

Хлеб складывали в копны, хранили его в гумне и молотили цепами, на что имеется сравнительно позднее указание в Уставной грамоте митрополита Киприана 1391 г. Обмолоченный хлеб хранили в сусеках, на что есть указание в Житии преподобного Феодосия и в Печерском патерике, и в клетях, на что есть указание в Первоначальной летописи. Хлебные зерна раздроблялись посредством ручных мельниц. В Печерском патерике о преподобном Феодоре говорится: «постави же в пещере жерновы и от сусека пшеницу взимая, и своими руками измеляше». В Житии Феодосия говорится, что печерские иноки «ручная дела строяще и тако носяще во градъ продаяху и темъ жито купяху и се разделяхуть, каждо в нощи свою часть и измеляшет на строение хлебомъ». Хлеба уже в XII в. разделялись на яровые и озимые. Впервые яровые хлеба упоминаются в Приднепровье под 1103 г.; озимые — в новгородском крае в 1127 г. В Северной России хозяйство велось притеребами, т.е. расчищали новь, углублялись в леса и там заводили сенокосы; выжигали леса и поднимали целины. Самые поселения в Средней и Северной России легко переносились с места на место, и потому в древности было мно-

жество пустошей, селищ, деревнищ, починков, новоселков [15, с. 43—44, 47—50].

Для исследователя хлебных песен и обрядов немалый интерес представляет решение вопроса, какие хлебные растения преобладали в древней России, так как с удовлетворительным решением этого вопроса связывается приблизительное определение времени возникновения некоторых обрядов, хронологическая их давность. Кстати, для решения такого вопроса в древних русских памятниках есть некоторые, правда, весьма шаткие и загадочные данные. В драгоценном в историко-бытовом отношении Житии преподобного Феодосия находятся явные указания, что в конце XI в. в краю, прилегающем к Киеву, самым употребительным хлебным растением была рожь. Пшеница была известна как «чистый хлеб» и употреблялась, между прочим, монахами в смеси с медом как лакомство в пяток первой недели Великого поста. По-видимому, и в XI столетии жито и пшеница употреблялись так же, как ныне, первое — массой народа, вторая — людьми зажиточными, богатыми. Рожь или пшеница была предметом обрядового действия в древнее время, сказать трудно; вероятно, и та, и другая, преимущественно пшеница как высший сорт хлебных растений, наиболее приличный торжественности обрядового действия. «На севере, — говорит А.Щапов, — при усиленном химизме дыхания хлеб особенно необходим. Мясо для русских не заменяло хлеба. Они почти никогда не ценили естественное изобилие животной пищи и только хлеб считали главизною всего и „самой животины“. В случае неурожая или какого-нибудь недостатка хлеба, русские испытывали страшные бедствия, несмотря на изобилие животной пищи. Из-за хлеба народ наш не раз производил страшные бунты... Хлеб и земледелие были первыми, главными, преобладающими рычагами колонизации и культуры русской земли... По естественным условиям лесная почва, в Древней Руси преобладавшая, естественно, всего больше обуславливала культуру ржи, а не пшеницы; так как она более всего содержала перегноя, не доставляющего пшенице кремнекислого калия и фосфорно-кислых солей. Древнерусские поселенцы, конечно, научным образом этого не понимали и не сознавали. Но вековой опыт, показавший на практике наибольший успех разведения на черноземной почве ржи, а не пшеницы, побуждал все починки и деревни, „ставившіяся ново или на новь, на лесех“, основывать преимущественно на ржаных полях. И действительно, вся лесная агрикультура основывалась главным образом на ржаном хлебопашестве, и земледельческое население насаждалось и воспитывалось в диких лесах, на ржаной почве. Даже в имениях богатейших и знатнейших бояр, которые больше всех потребляли пшеницу, деревни сеяли больше всех хлебов рожь, примерно, шахішш пшеницы — 20 десятин, мінітш ржи —

33—35 десятин. Крестьянские же поля почти исключительно засеивались рожью, с небольшим количеством овса, ячменя и, отчасти, гречи и гороха. Что культура ржи главным образом мотивировала распространение земледельческих поселений, — это видно из истории земледельческой колонизации Сибири, особенно восточной. Так, например, на Лене, Илимке, по Иркуту и проч. все пашенные поселения устроились главным образом с целью возделывания ржаного хлеба для обеспечения служивых людей. И новоустроенным пашенным крестьянам выдавалась из казенных житниц в ссуду на семена только рожь, с небольшой прибавкою ячменя. Точно так же преобладание культуры ржи в земледельческих поселениях древней России обуславливалось и выражалось тем фактом, что русские люди всегда ели хлеб преимущественно ржаной, им жили, на нем вскармливались. Он был принадлежностью не только убогих людей, но и богатого стола. Русские даже предпочитали его пшеничному, приписывали ему более питательности. Название *хлеб* собственно значило ржаной. Пшеничная мука употреблялась на просфоры да на „богородицын хлеб“, а в домашнем быту на „калачи“, которые были лакомством в праздничные дни; от этого и пословица: „калачом не заманишь“» [215, с.18 и 110].

В памятниках X и XI вв. упоминаются ячмень, овес, полба, просо, горох, конопля, леи. Так, в Житии преподобного Феодосия находится известие, что из конопли приготавливали сочиво и масло; конопляное сочиво употребляли в пищу как лакомую приправу. В приправу к пшеничному хлебу вместе с медом шел также мак. В Житии Феодосия, между прочим, упоминается просо как употребительный на Руси хлеб. Об употреблении овса находится свидетельство в древней летописи под 997 г. В Ярославовом уставе о вирных уроках упоминается горох. В одной из редакций «Русской Правды», издании уже после смерти Ярослава, находится известие о полбе и ячмене [15, с. 37—41].

Особое место в ряду питательных растений занимает *гречка*. Родина этого двусемянного растения (так как гречиха не есть злак, подобно прочим хлебным растениям) — Северный Китай, Южная Сибирь и Туркестанские степи, откуда оно перешло на запад вместе с турецко-татарскими народами, вышедшими из той беспредельной дали в XII—XIII вв. Вероятно, турки и татары занесли его первоначально в Южную Россию и на Балканский полуостров, и отсюда уже гречиха перешла в Европу, Восточную и Западную, почти одновременно. Самое название гречихи указывает на ее восточное происхождение, в рус. яз. гречка, гречиха, в малорус. — татарка, мадыарском — *tatarika*, франц. — *blé sarrazin*, немец. — *Heidekorn*, *Tatarkorn* [37, с. 306]. Что гречиха в Россию проникла от татар или от греков, видно из народных преданий и рассказов¹¹. Так, по одному рассказу, гречиха вывезена из татарского полона; по

другому рассказу — гречиху звали в гости в Царград [210, с. 95]. В России гречиха появилась в XV столетии, в Западной Европе, в частности во Франции, — в начале XVI столетия. В настоящее время громадная Россия, сообразно со своим географическим и культурно-историческим значением, производит превосходную гречиху. Гречневая каша и гречневые блины составляют привычное национальное кушанье. В Северной Германии и в Нидерландах гречиха также составляет важный сельскохозяйственный предмет. Южнее гречиха встречается реже, а около Средиземного моря вовсе исчезает [37, с. 307]. Так как гречиха появилась в России довольно поздно, то и обрядовое ее употребление весьма ограничено. За исключением обрядового употребления гречневой каши, которая в большинстве случаев служит лишь заменой другого, более древнего обрядового кушанья, например каши ячневой или ржаной затирки, гречиха не употребляется в обрядах. Греча не встречается в весьма древнем обряде обсыпания зерном того или другого важного предмета.

Г л а в а II

Обрядовое употребление хлебного зерна и каши в заговорах, на свадьбах, на святках, после родин и похорон. Хмель как замена хлебного зерна. Религиозно-мифическое и бытовое значения обрядового хлебного зерна и каши

Древность хлебных обрядов определяется преимущественно согласием и связью их с древним бытом и прежде всего связью с древними способами приготовления хлебной пищи. Следуя общей эволюционной теории прогресса и опираясь на бытовые факты в жизни народов, стоящих на низшей ступени земледельческой культуры, можно думать, что приготовление хлебной пищи прошло несколько исторически изменявшихся ступеней развития: простое поджаривание зерен, размельчение их посредством ручной мельницы и употребление в пищу в смоченном виде, в виде кашицы и, наконец, приготовление печеного хлеба. Простейший способ хлебопечения состоял в том, что смачивали водой ячменную, ржаную или пшеничную муку, месили ее в тесто и месиво выпекали в золе или на горячем камне, впоследствии на железном листе. Так возник пресный хлеб. Изобретение заквашенного хлеба последовало вследствие того, что тесто в неочищенном сосуде приходит в брожение и переходит в закваску, которая возбуждает брожение в новом тесте, вызывая внутри его пузырьки угольной кислоты, растягивающие его в губчатую массу.

Принимая обрядовое употребление хлебного зерна за древнейшую форму обрядового хлеба, нельзя, однако, не признать тут возможности некоторых сравнительно новых явлений, возникших случайно; нельзя отрицать возможности и таких проявлений обрядового употребления хлебного зерна, которые возникли в древности, но при полном развитии хлебопечения и произошли притом из религиозно-мифического мировоззрения народа, независимо от способа приготовления хлебной пищи. Века и тысячелетия всем проявлениям обрядового употребления хлеба придали весьма сходный, почти тождественный характер.

В русском старинном и современном быту обрядовое употребление хлебных зерен весьма распространено. Что в особенности заслуживает внимания, обрядовое употребление хлебных

зерен обнаруживается в наиболее архаичных явлениях народного быта, в заговорах, свадьбах и рождественских святках.

В Северной России среди крестьян существует поверье, что «кумахи» (лихорадки) живут в дремучем лесу, в непокрытой избе. Больной лихорадкой выходит на то место, где, по общему убеждению, живет кумаха, обсыпает вокруг себя ячную крупу и, раскланиваясь во все стороны, говорит: «Прости, сторона, мать сырая земля! Вот тебе крупиц на кашу; вот и тебе, кумаха!» Затем снова раскланивается на все четыре стороны и возвращается домой в уверенности, что выздоровеет [159, с. 560].

Обрядовое употребление хлебных зерен в особенности распространено на свадьбах всех славянских, более того, всех индоевропейских народов. Это настолько важный акт свадебного ритуала, что без него ни великорусы, ни малорусы не совершают брачного пиршества; по-видимому, ни один индоевропейский народ не признает или не признавал в старину свадьбу оконченной без осыпания молодых хлебным зерном. У древних индусов молодых осыпали рисом [263, с. 229]. У древних греков молодых, по приезду их в дом отца новобрачного, осыпали сладкими плодами и конфетами, орехами, винными ягодами и гранатовыми зернами [257, с. 495; 183, с. 449; 256, с. 226]. У римлян молодую осыпали орехами. Шум от разбрасываемых около невесты орехов считался вестим. Громкий звук указывал на то, что божество, покровительствовавшее браку, находится в хорошем расположении духа; оно весело и энергично направило руку бросившего орехи [256, с. 349]. В настоящее время жениха или невесту или обоих вместе во Франции (в горах Юры) осыпают пшеницей и горохом [251, I, с. 224, примеч.], в Молдавии — ржаным зерном и орехами [115, с. 51; 129, с. 223], у евреев Западного края — овсом или хмелем [204, с. 38] (что, быть может, заимствовано ими у славян); у литовцев невесту осыпают маком [251, I, с. 224]. Подобное обыкновение встречается, между прочим, в глухой местности Италии, в Абрुццах: молодую, отправляющуюся в дом мужа, мать ее обсыпает хлебным зерном [202, с. 645].

Документальные известия об обрядовом употреблении хлебных зерен и хмеля на свадьбах находятся в описаниях княжеских и боярских свадеб XVI и XVII столетий; первое указание этого рода относится к началу XVI столетия, что, разумеется, не указывает на первоначальную древность самого обряда. По-видимому, судя по этнографическим сборникам, обрядовое употребление хлебных зерен в настоящее время сохранилось преимущественно у славян — южных и восточных, болгар, сербов, малорусов и великорусов и почти не встречается у славян западных, поляков и чехов. В Болгарии в то время, когда жених отправляется за невестой, свахи бросают ячмень через его по-

возку с одной стороны; мать бросает с другой стороны пшеницу; отец же через всю повозку брызгает водою, приговаривая: «Дай им, Боже, свою благодать, чтобы, за что ни взять, шло благополучно, и дай им счастье в хлебопашестве». По совершении обряда жених отправляется за невестой [84, с. 73].

В Малороссии обрядовое употребление хлебного зерна на свадьбах отличается особенною затейливостью: на двор выносят скамейку; на нее ставят дѣжу, покрытую чистым полотенцем; на дѣжу кладут тот хлеб, которым родители благословляли своего сына, и кусок соли. Возле скамейки ставят ведро воды и маленький кувшинчик, из которого обыкновенно пьют воду. Все это совершается перед отправлением молодого за невестой. Молодой с боярами становится перед хлебом. В это время из хаты выходит мать жениха в тулупе наизнанку и в шапке, держа в подоле овес, орехи, подсолнечные семечки, семена тыквы и мелкие деньги, которые мать обыкновенно для этой цели собирает со дня рождения сына. Один из бояр подходит к ней и подает грабли или вилы, представляющие в данном случае лошадь, на которую она садится верхом. Дружко берет вилы за конец и обводит вокруг дѣжи, а боярин идет сзади с кнутом и подгоняет. Во время этого шествия мать вынимает из полы овес и разбрасывает его во все стороны. Объехавши третий раз, дружко подводит «лошадь» к ведру, из которого «молодой» зачерпывает кувшином воды и поит «лошадь» (льет воду на конец вил). Потом, опять набрав воды, передает ее через плечо боярину, который, взяв кухоль, старается бросить его через голову так, чтобы тот разбился вдребезги. Затем мать оставляет грабли, которые бояры ломают и забрасывают. Такой обычай существует в местечке Борисполь Полтавской губернии, встречается и в других местах Малороссии с некоторыми изменениями [204, 4, с. 314].

В Нижегородской губернии отец и мать жениха встречают молодых, возвратившихся от венца, с хлебом и квасом. Они выходят на последнюю ступень крыльца с ячменем, пшеницею и хмелем и, как только сын их с молодою женою подойдет к ним, приветствуют их и бросают на них ячменем, пшеницею и хмелем, так что все крыльцо бывает засыпано этими семенами [23, смесь, с. 21]. В Орловской губернии во время осыпания молодых житом присутствующие подставляют шапки и попавшие в шапку зерна берегут для посева [187, 2, с. 202]. Осыпание молодых хлебином зерном долгое время держалось и в высших аристократических слоях. Так, на свадьбе знаменитого атамана Войска Донского, Платова, молодых осыпали ржаным зерном [140, IV, с. 96]. Осыпают молодых вместе или порознь при отправлении их к венцу или во время приезда молодых в дом отца новобрачного. Обряд осыпания производит мать, сваха или какая-нибудь другая женщина

(в Курской губернии дружко) непременно в вывороченной наизнанку шубе.

Осыпают:

1) пшеничным или ржаным зерном в Великой и Малой России, в Руси Угорской и в Болгарии [23, с. 21; 40, 4, с. 408; 203, с. 15 и 19];

2) ячменем в Великой и Белой России и в Болгарии [23, с. 21; 203, с. 19; 3, с. 42];

3) овсом в Великой, Малой и Белой России, большею частью в чистом виде, иногда вместе с водой [66, с. 361; 208, с. 33; 225, с. 106];

4) льняным и конопляным семенем, по свидетельству Оллария, в XVII столетии на княжеских и боярских свадьбах [137, с. 60]; в настоящее время в некоторых местах России;

5) орехами в Малороссии и Угорской Руси [66, с. 361; 40, 4, с. 420];

6) мелкими деньгами как позднейшей заменой хлебного зерна в Великой и Малой России и в Болгарии [203, с. 15, 19] и

7) хмелем на старинных княжеских и боярских свадьбах [160, с. 3, дополн. с. 26]; в настоящее время в Великой, Малой и Белой России и в Руси Угорской [51, с. 49; 173, № 15; 3, с. 54; 40, 4, с. 408].

То обстоятельство, что в свадебных обрядах хмель иногда заменяет хлебное зерно, можно принять за свидетельство исключительного положения хмеля в древней России. Еще в 1766 г. Линней¹² в статье «Necessitas historiae naturalis Rossiae» утверждал, что хмель в Западную Европу проник из России во время великого переселения народов. Древним народам хмель был неизвестен. Мнению Линнея не противоречит то обстоятельство, что в западных памятниках хмель упоминается немного ранее, чем в памятниках русских, обстоятельство, объяснимое сравнительно поздним возникновением в России письменности. В «Polurtychop'e» Ирмиона, аббата С.-Жермен-де-Пре, составленном в первых годах IX века, еще до смерти Карла Великого, часто упоминаются подати хмелем, который в подлиннике называется *humolo*, *humelo imlo* и два раза *fumlo* [37, с. 283]. Самый звук этого слова указывает на его славянское происхождение. По-видимому, хмель от славян перешел к немцам и уже в Гермаинн получил латинское название *humulus*. В Первоначальной летописи хмель упоминается под 985 г. «и реша Болгаре (дали великому князю Владимру клятву): „толи не будеть межю нами мира, оли камень начнеть плавати, а хмель почнеть тонути“» [97, с. 82]. В начале XII в. Зопара¹³ уже упоминает о хмеле как опьяняющем напитке у славян, что свидетельствует о древности славянских слов хмельный (пьяный), охмельть (опьянеть). Первое документальное свидетельство об

осыпани молодых хмелем относится к 1526 г. За исключением свадьбы, где хмель употребляется как замена или дополнение хлебного зерна, хмель в народных обрядах почти совсем не встречается. Не вошел хмель и в народные рассказы и повести, если не считать старинной повести о высокоумном хмеле, имеющей отпечаток книжности, искусственности.

У сербов и хорватов сочельник называется «баден дан, баден вече»¹⁴ потому, что в этот день вечером жгут *бадняк*. В этот день многие рубят бадняки до солнца, посыпавши их сначала зерном и сказавши: «Добро ютро и честить ти бадни дан!» В Герцеговине, где избы большие, бадняки так велики, что их ввозят в избу на паре волов. В других местах сам хозяин вносит их в избу непременно после сумерек. Войдя в избу, хозяин говорит: «Добар вече и честит вам бадан дан!» В ответ на это кто-нибудь из мужчин, находящихся в избе, сыпает его зерном и говорит: «Дао ти Бог добро сретни и честити!» В Славонии бадняки горят в течение первых двух дней Рождества. На огнище кладется сначала большой бадняк впоперек, потом на него пять меньших. В первый день Рождества утром прежде всех является в дом полажайник¹⁵. В рукавице несет он зерно, которым сыпает находящихся в избе, сказавши предварительно: «Христос се роди!» Из избы кто-нибудь сыпает его и отвечает: «Воистину роди!» Тогда полажайник «скреше бадняке», т. е. берет ожег (ватраль)¹⁶, бьет им бадняк так, чтобы сыпались искры, и говорит: «Столько (сколько искр) волов, столько коней, столько коз, столько овец, столько свиной, столько ульев, столько счастья и благополучия». Потом он загребает золу на очаге и кладет туда несколько медных монет. Замечательно сходство сербского бадняка с французским *la soche de Noel*, доказывающее, что эти обычаи древнее выделения славянского племени. Во Вьене (Vièppe) сам хозяин в присутствии домочадцев сыпает бадняк солью, которую можно рассматривать как замену хлебного зерна, и кладет бадняк на очаге, где он горит в течение трех дней праздника [149, с. 1—4]. В Малороссии первого января перед литургией мальчики ходят «по хатам засивать». Они набирают в мешок или «рукавицу» (перчатку) смешанных зерен: ржи, пшеницы, гороху, проса, и в каждом доме обсыпают этими зернами хозяина и хату, приговаривая: «На счастье, на здоровье, та на нове лнто; роды, Боже, жито, пшеницю и всяку пашныцю; добри — день, будьте здоровы, з новым годом!» Главного засевавшика приглашают сесть на лавке, говоря: «Сядь же у нас, та посидь, щоб все добре у нас садилось: кури, гуси, качки, рои и старосты» [204, 3, с. 1]. Обыкновенно это распространено во всей Малороссии, встречается даже в больших городах.

* Бадняк — сырое дубовое полено. — *Примеч. авт.*

Кроме свадьбы и рождественских святков обрядовое употребление хлебных зерен изредка встречается и в других явлениях народного быта, например при встрече дорогого гостя, на крестинах и при похоронах. В Болгарии дорогого гостя осыпают при встрече хлебным зерном. В последнюю русско-турецкую войну болгары в некоторых селах встречали русских таким образом: толпой выходили навстречу войскам; впереди шла старуха, имея в руках сито, наполненное хлебным зерном. Она осыпала этим зерном офицеров и солдат. В Малороссии повивальная бабка после родов закапывает «місце» в хате под полом, на котором спят, и посыпает его житом. После ужина на крестинах баба раздаёт присутствующим квитки (букеты), зимою из колосков ржи или пшеницы, а летом из барвинка, васильков и калины, для того чтобы ребенок был здоров и ни в чем не нуждался. Эту квитку каждый должен нести домой; иначе его может встретить нечистый. Рассказывают, что однажды человек, бывший на крестинах, возвращался домой без квитки. На дороге подходит к нему бес и спрашивает: «Де твоя квитка?» — «Нема». — Черт завел его в болото, где он должен был просидеть целую ночь [204, 4, с. 12]. У пинчуков¹⁷, когда мертвеца снимут с лавки, на которой он лежал, ее посыпают житом [88, с. 217].

Вследствие чрезвычайно распространенного употребления хлебных зерен на свадьбе и редкости их обрядового употребления в других явлениях народного быта можно думать, что в языческой древности, у праславян, быть может, у ариев обрядовое употребление хлебного зерна приурочено было исключительно к свадьбе, точнее сказать, к тому сложному религиозному торжеству, которое связывалось с бракосочетанием и впоследствии перенесено было на некоторые другие явления народного быта, с изменением первоначального значения обряда. То обстоятельство, что обрядовое употребление хлебного зерна свойственно также рождественским святкам, не может противоречить только что высказанному мнению, так как рождественские святки в древнюю, дохристианскую эпоху народной жизни могли сливаться с установленным стародавними обычаями и религиозно-мифическими воззрениями на природу временем свадьбы, составляя со свадьбами одно религиозно-брачное торжество и празднество. Цельность этого празднества могла быть нарушена задолго до принятия славянами христианства, в глубокую языческую пору особыми, исключительными обстоятельствами, например расселением славян по разным в климатическом отношении странам. Введение христианства нанесло этой цельности решительный удар и разрушило ее. Обязательный по учению православной церкви рождественский пост мало-помалу подавил собой вакхическое рождественско-брачное торжество, причем одни обломки древнего праздника очутились на масле-

ной неделе; другие остались на месте грандиозного некогда целого, на рождественских святках, но уже без смысла, без значения, и, главное, без связи со свадьбой.

Обрядовое употребление хлебного зерна не исключало обрядового употребления печеного хлеба. Напротив, на свадьбах хлебное зерно шло рука об руку с печеным хлебом, не сливаясь с последним по своему символическому и религиозно-мифическому значению, а лишь его восполняя и вместе с ним составляя нечто цельное, органически связанное со всей поэзией и драмой древнего религиозного праздника и прославления сил природы: солнца, дождя и т.п. Религиозно-мифическое значение обрядового употребления хлебных зерен представляется довольно ясным, по крайней мере, для ознакомившегося с народной мифологией. О современном бытовом значении обрядового употребления зерна говорит сам народ в своих песнях и говорит так ясно и отчетливо, что исследователю народных обычаев нет никакой надобности прибегать к личным догадкам и объяснениям.

В религиозно-мифическом отношении осыпание молодых хлебными зернами тождественно с обрядовым окроплением или обливанием их водой, с окроплением водой бадняка, с сербским и болгарским обыкновением водить во время засухи додолу¹⁸. Как далеко по внешности, глядя со стороны, ни отстоят друг от друга болгарская девушка дюдюл, поливаемая во время засухи водой, и великорусская невеста, моющаяся в бане с причитаниями и таинственными обрядами, в сущности они в религиозно-мифическом отношении родные сестры, из которых одна осталась жить под жаркими лучами южного солнца, другая забралась в страну зимних вьюг и морозов. Везде одно и то же воззрение на благодатную силу дождя; везде один и тот же проникший из глубины веков религиозно-мифический луч древнего мирозерцания, только в различных преломлениях, согласно с различием той исторической призмы, через которую он прошел.

На обрядовом употреблении хлебных зерен можно видеть, как постепенно изменяется религиозно-мифический обряд, как крепко он держится за старину, как дробится и мельчает, как, принимая новую форму, выделяет и обособляет свои древние черты — точно бездушный обряд сознательно опасается, чтобы ученый исследователь не стал когда-либо перед ним в тупик и не понял его тысячелетней службы среди народов. У древних индусов невесту окропляли водой, причем жрец пронзносил молитвы [263, с. 299, 330]. У древних греков девушки перед свадьбой купались в священных источниках [238а, с. 153; 257, 2, с. 493]. У римлян, по словам Варрона, «*aqua et igni mariti uxores accipiebant. Unde hodieque et faces praelucent et aqua petita de puro fonte per puerum felicissimum aut puellam interrest nuptiis.*

De qua nubentibus solebant pedes lavari» [256, 364]*. Омовение ног возникло из омовения всего тела или обливания. Обрядовое окропление или обливание молодых водой встречается в некоторых местах Великой, Малой и Белой России [50, № 30; 129, 222; 40, 2, 254]; встречается также у познанских поляков [239, 2, 202]. Но вот значение обряда затемняется и древняя его чистота нарушается. В воду начинают всыпать хлебные зерна. В некоторых местах молодых обливают водой, в которую брошен овес [33, с. 106; 66, с. 361; 187, 2, с. 33]; таким образом, в одном обрядовом акте соединяется обливание и обсыпание. Обливание наконец выходит из употребления и остается одно обсыпание. Местами, например в Малороссии, память об обливании удерживается тем, что при обсыпании молодых мать жениха объезжает верхом на граблях вокруг ведра с водой и воду льют на грабли, не на жениха. Самой характерной архаической чертой представляется, что осыпая зерном имеет на себе шубу, вывороченную наизнанку. Осыпание в вывороченной шерстью вверх шубе указывает на тучу, изливающую дождь. В обряде мех и зерно так же близко стоят друг к другу, как в природе туча и дождь.

В самом языке сравнение сыпания и литья весьма обыкновенно, равно как обыкновенным явлением представляется переход одного понятия в другое, в силу того что зерна так же мелки, как капли дождя. <...>

В настоящее время, осыпая молодых хлебными зернами, хмелем или орехами, имеют в виду сделать их: 1) богатыми, здоровыми и веселыми [204, 4, с. 358]; 2) предохранить от порчи [173, № 15] или 3) сделать их способными к деторождению, «чтобы они плодились, как пшеница», по болгарскому выражению [28, с. 15]. В Чехии и Силезии распространено поверье, что у молодой замужней женщины будет столько детей, сколько упадет на нее хлебных зерен во время свадебного осыпания [266, с. 351]. У евреев старики, осыпая молодых хмелем и овсом, говорят: «да умножитесь тысячами и мириадами» [16, с. 25, 15]. Ранее факты эти были приведены мною в сочинении «О свадебных обрядах»**. В Малороссии, где почти каждое обрядовое действие сопровождается пояснительной песней — обстоятельство, составляющее характерную особенность малорусского быта, — при обсыпании молодых зерном поют:

Ой сій, мати, овес
Та на наш рид увесь;
Щоб наш овес рясен був,
Шоб Іванів рид красен був,

* Перевод см. в разделе «О свадебных обрядах преимущественно русских» данной книги, с. 83. — *Примеч. ред.*

** См. с. 82 данной книги. — *Примеч. ред.*

и л и

Роди, Боже, жито
 На новее лито
 Густее, колосистее
 На стебло стеблистее,
 Шоб наши диты мали
 И стоячи жали
 [204, 4, с. 415]*.

В связи с обрядовым употреблением хлебных зерен стоит обрядовое употребление каши. И по времени употребления, и по внутреннему своему значению эти явления почти тождественные, и весьма возможно, что они впервые возникли одновременно или почти одновременно, до употребления печеного хлеба. Каша могла явиться в дополнение к хлебным зернам, притом в обрядах древнейшего происхождения, как древнейшее хлебное кушанье. Самое слово *каша* означает 'кушанье, приготовленное из растертого зерна'; санскр. *каш* — 'тереть'¹⁹. Первоначально *каша* — 'жидкая похлебка из муки'; впоследствии, с распространением гречихи, слово «каша» стало означать преимущественно гречневую кашу. Самое слово *каша* в древнем его значении, по-видимому, праславянское: <...> Обрядовое употребление каши составляет явление общеславянское, более того, арийское. Кашу приносили в жертву богам земледелия и скотоводства. У индусов ведического времени жертвоприношение каши встречалось в чистом виде; ячменной кашей кормили скотьею бога Пушана**, почему он и носит название «кашеед» (*kaśāhad*). Римляне, по словам Плиния, в день рождения ребенка pripravляли кашу — *fritilla, puls*. «*Et hodie sacra prisca atque natalium pulve fritilla conficiuntur*»***. Древние гермаицы в праздник Перакхты (Берхта, Гольда) pripravляли и ели кашу [230, с. 251].

Что уже в старинное время на Руси каша составляла необходимую принадлежность свадебного пира и похоронного обряда, имеются документальные указания. В Воскресенской летописи слово «каша» употреблено в значении свадебного пира. Когда Александр Невский женился в 1239 г. в Торопце, то он праздновал здесь «кашу», по возвращении в Новгород — другую, т.е. давал свадебный стол. В одном старинном описании свадьбы говорится, что «молодым в подклеть приносят кашу и они кашу

* «Стоячи жали», т.е. чтобы хлеб был такой высокий, колосом выше человеческого роста. — *Примеч. авт.*

** Гаас в *Indische Studien* не объясняет значения Пушана, а В. Миллер («Асвины — Диоскуры», с. 80) называет его скотским богом. — *Примеч. авт.*

*** Перевод см. в разделе «Свадебные обряды преимущественно русских» настоящего издания, см. с. 98 — *Примеч. ред.*

черпают и за себя мечут» [146, 2, с. 749], — одно из крупных свидетельств жертвоприношения каши земле. На царских свадьбах XVI и XVII столетий молодые в бане ели кашу. Кроме того, рассылали кашу почетным особам. Так, казанский царь Симеон посылал кашу в 1554 г. царю Ивану Васильевичу и его жене, князю Юрию Васильевичу Углицкому и некоторым другим важным московским особам того времени [160, 3]. В Правилах Владимирского собора 1274 г. находится известие, что в новгородской стране «неции несвященіи освящаютъ приносимыя к церкви плодоносія, рекше крупы или кутья за мертвыя» [7, 75].

Обрядовое употребление каши на рождественских праздниках, рождинах, свадьбах, похоронах и в некоторых других случаях встречается во всех славянских странах, в особенности в Великороссии, причем с течением времени употребление это все более и более ограничивается и в некоторых местностях удержалось исключительно за рождественскими святками или за свадьбами как наиболее устойчивыми архаизмами быта.

У сербов и хорватов каша варится с особенными обрядами несколько раз в течение зимних праздников, т.е. начиная со дня великомученицы Варвары (4-е декабря) до Богоявления (7-е января). Каша, которая варится на Варвару из смешанного зерна всех сортов, у сербов называется *варица*. Обыкновенно эту кашу ставят в печь еще вечером накануне Варварина дня, а едят холодную на третий, и после Саввы (5-го декабря) на Николая (6-е декабря). Сербы гадают на варице. «У Боци наставе варицу по вечери само, да се мало смлачи, па у ютру гледаю, каква е одозго; ако надю по ней гуке и брегове, онда веле, да слуги на богатство; ако ли буду путови и пукотине, онда веле да слуги на смерть и на гробове». В Боке Которской²⁰ существует посыпание кашей, что отождествляет обрядовое употребление каши с обрядовым употреблением хлебного зерна: «У Боци поспу нёме (каша варицею) по кутн, говорети: оволико люди, волова, бродова (лодок) коня, улишта (ульев), пила (домашней птицы), каша (корзии с кукурузою), да се плоди плод и род!» [149, с. 59]. «У чехов и куявлян каша составляет непременную принадлежность свадебного стола» [270, с. 96; 229, с. 307; 239, 3, с. 257].

В Великой, Малой и Белой России и в Руси Галицкой обрядовое употребление каши весьма обычно на рождественских святках и на свадьбах, встречается на крестинах и похоронах. У великорусов каша приготавливается накануне Рождества и на Васильев день; в иных местностях каша на Васильев день приготавливается до света старшей в доме женщиной при помощи старшего в доме мужчины. У малорусов «кутя» варится на «богатый вечер» (накануне Рождества) и стоит на покути до новой кутьи накануне Крещения. В Великой, Малой и Белой России на рождественской каше гадают [149, с. 56—57]. Обыкновение уго-

щать молодых в день свадьбы кашей соблюдается в настоящее время во многих местах Великой России и в Руси Галицкой. Так, в Архангельской губернии молодым за княжим столом разрешается есть одну только кашу, причем на молодую накидывают платок, под которым она и ест кашу. У лемков кашу дарят молодым на другой день после свадьбы. Кроме того, каша как обрядовое кушанье встречается в Архангельской губернии в конце жатвы, в Курской и Орловской губерниях и в особенности в Болгарии во время крестин, в Костромской губернии при праздновании именин, в Виленской губернии при поминовении усопших. В старинное время в Малороссии и в Курской губернии и в настоящее время в Борнсовском уезде Минской губернии в начале учения школьницы едят кашу и потом разбивают палкой горшок, в котором она находилась. Обрядовое употребление каши встречается в Галиции в день св. Георгия; у чехов — в Троицы день, в Костромской губернии — 23 июня*.

Обрядовое употребление каши по своему религиозно-мифическому и бытовому значению тождественно обрядовому употреблению хлебного зерна, с которым оно, как было замечено, органически сливается в обряде осыпания. Оба эти обряда символически изображают дождь, который сыплется на землю, подобно сеемому зеру. Собственно обряды с кашей развились и удержались в народном быту не в силу этого древнего первобытного своего символического значения, а в большинстве, и в большинстве значительном потому, что каша в древности была предметом жертвоприношения богам. По тем торжественным приемам, которые свойственны обрядовому употреблению каши, с достаточною ясностью можно определить, каким именно явлениям и силам природы каша приносилась в жертву как божественным существам, и такое определенное относительно употребления каши можно вполне распространить и на однородное с ним обрядовое употребление зерна. На жертвоприношение каши земле указано было ранее в обряде молодых в старинное время есть кашу и бросать ее назад, причем самый обряд в глубокой древности мог быть поясняем каким-нибудь мифом, вроде греческого мифа о Девкаллоне и Пирре²¹. В особенности отчетливо обнаружилось значение каши как предмета жертвоприношения солнцу в следующем обряде. В Орловской губернии во время крестин в конце обеденного стола повивальная бабка ставит горшок каши и две порожние тарелки, покрытые свернутыми полотенцами. После молитвы священника бабка несколько раз поднимает и опускает над столом ребенка. В то же время то же самое делает крестный отец с горшком каши. В некоторых местах кума, приподнимая горшок с кашей, высказывает поже-

* См. с. 98—99 настоящего издания. — *Примеч. ред.*

вание, чтобы новорожденному было столько счастья, сколько звезд на небе. Обряд этот называется «молить кашу» [192, с. 46] — название, весьма характерное в историко-культурном отношении; кашу поднимают вверх — приглашают солнечное божество пожаловать вместе со своей божественной супругой (вероятно, луной, так что упоминаемые бабкой звезды имеют значение их детей, как в колядках) в избу крестьянина; для них и кушанье, и тарелки готовы. Высказывая пожелания новорожденному, кума в древности сознавала присутствие при этом ласково приглашенных на семейное торжество и радушно угощаемых солярных божеств. Во внутренней, органической связи с «молением каши» находится встречающийся в Волынской губернии следующий любопытный обычай: крестьяне накануне Рождества Христова за ужином последнюю ложку кутьи бросают в потолок. Если к потолку прилипнет много кутьи, то это означает хорошее пчеловодство в будущем году [144, с. 505]. Как обрядовое осыпание хлебным зерном тождественно с обрядовым окроплением водой, так в данном случае бросание каши в потолок тождественно с плесканием вином в потолок; смысл один: жертвоприношение или возлияние солнцу²². Смысл этот особенно ясно обнаруживается в обыкновении монгольских шаманов призывать в молитве солнце и плескать ему при этом молоком в виде дара или жертвоприношения [196, 2, с. 341].

В связи с обрядовым употреблением каши и напитков находится обрядовое разбивание посуды²³. Из свадебной записки о бракосочетании великого князя литовского Александра с Еленой Ивановной в 1499 г. в Вильне говорится, что, после того как священник дал невесте напиток вина, склянку растоптали. В свадебной записке о бракосочетании великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской сказано: «И как еще в. кн. будет допивать вино, и он ударит скляницу о землю и ногою потопчет сам, и иному никому не топтать, oprичь князя после венчания, а собрав кинуть в реку, как прежде велось». Обрядовое разбивание посуды на свадьбах ныне встречается в Великой, Малой и Белой России. Кроме свадьбы обрядовое разбивание посуды в старинное время в Великой и Малой России соблюдалось при окончании школьного учения, накануне праздника Рождества Христова, во время крестинного обеда [184, с. 204]. В настоящее время посуду на свадьбах разбивают или в знак целомудрия невесты или в знак пожелания молодым счастья. В древнее время разбивали посуду по окончании жертвоприношения; сосуды, послужившие богам, не могли уже служить людям. На такое значение обрядового разбивания посуды, между прочим, указывает одно весьма характерное цыганское поверье. Нужно заметить, что цыгане бога неба считают злым богом, а богиню земли доброй. Если чаша для питья каким-нибудь образом коснется земли, из нее нельзя пить, так как

она сделалась слишком священной для людского употребления [196, 2, с. 324].

Современное бытовое значение обрядового приготовления и употребления каши состоит в выражении пожелания урожая или плодородия. Так, в Сербии во время приготовления варицы дети поют:

Вара вари варицу,
Да се радю ярице,
И біеле ягнице,
И детити и юнчити
[149, с. 59].

В Великороссии в день Феклы Заревницы, в овинные именины, когда начинают молотьбу нового хлеба, молотильщиков угощают в овине новой кашей. «Хозяину хлеба ворошок; молотильщикам каши горшок», — приговаривают благодарные молотильщики [210, с. 83].

Г л а в а III

Обрядовое употребление хлеба на родинах и крестинах. — Вечерницы. — Калета. — Свадебный хлеб в Великой и Малой России. — Коровай. — Дывень. — Обрядовое употребление хлеба на похоронах

Обрядовое употребление печеного хлеба покрывает собой обрядовую кашу и хлебное зерно как самое полное проявление древнего земледельческого быта и на нем построенного религиозно-мифического мировоззрения. Во всех событиях народной жизни, сложных и простых, важных и неважных, крупных и мелких, обнаруживается присутствие обрядового хлеба. В одних случаях хлеб входит в бытовое явление в виде незаметной прибавки, как нечто случайное; в других случаях он получает значение господствующего элемента, повелевает целым бытовым явлением, придает своеобразный характер определенной стороне народной жизни. Можно смело утверждать, что народная жизнь во всей полноте ее исторического развития, со всем ее прошлым и настоящим наполнена обрядовым употреблением хлеба. Даже человек вполне цивилизованный, отрешившийся от прадедовских преданий и обычаев, построивший свою жизнь на современных культурно-бытовых началах, часто сталкивается с обрядовым употреблением хлеба если не в собственной семье, то среди своих родных или в кругу хороших знакомых. Крестьянин же западноевропейский и в особенности крестьянин-славянин — «дитя черной земли» — всей душой предан обрядовому употреблению хлеба, что так естественно при консерватизме и архаичности народной жизни. Для селянина-земледельца обрядовый хлеб служит утешением и радостью, улаждающей и нравственно возвышающей тяжелый земледельческий труд. В обрядовом употреблении хлеба есть нечто задушевное, сердечное, нравственно чистое. Здесь, между прочим, обнаруживается светлое, поэтическое воззрение на внешнюю природу, быт общественный и семейную жизнь.

Акт высокой важности — первый крик человека в области печали и юдоли, рождение ребенка окружено в России и землях славянских значительным количеством любопытных обрядов, идущих из глубокой древности и раскрывающих воззрение древнего человека на беременную женщину и новорожденного ребенка, на их положение в семействе и отношении к владыке дома, на таинственную связь их с бытием светил небесных и с

пылающим на домашнем очаге огнем. Мотивами родинных и крестинных песен и обрядов служит радость при появлении нового члена семьи, его торжественное признание и привлечение к нему высших покровительственных сил или божеств для устранения от него бедствий и увеличения счастья. Отличительная особенность родинных обрядов состоит в решительном преобладании обрядового употребления воды как средства очищения родильницы и ребенка. Для обрядового употребления хлеба и каши на родинах и крестинах осталось, однако, много места.

Родинные празднества, большею частью приуроченные под христианским влиянием к крестинам, возникли из древнего благодарственного жертвоприношения богам, состоявшего преимущественно, если не исключительно, из каши, с присоединением жертвенных возлияний, — обычай индоевропейский, не только славянский. У древних индусов и германцев при рождении младенца совершали возлияния медом и молоком [243, с. 137]. Плиний свидетельствует, что римляне в день рождения ребенка приготавливали кашу, *frittilla, puls* [256, с. 104]. В одном старинном «Цветнике»²⁴ сохранилось любопытное замечание, что «бабы каши варят на собрание роженицам». В одном сборнике XV в. говорится о ставлении трапезы роженицам²⁵. Покорм рожениц состоял преимущественно из каши, что, впрочем, не исключало возможности других предметов жертвоприношения. В Вопрошании Кирика²⁶ XII в. говорится о принесении в жертву роду и роженицам хлеба, сыра и меду [182, с. 104]. На преобладание каши в старинных родинных праздниках указывает большое распространение этого кушанья как обрядового на современных великорусских и малорусских родинах, преимущественно в Великороссии. В Тверской губернии в день родин приготавливают две каши, жидкую с молоком и густую с маслом, а в постные дни — просяную и гречневую. Обрядовое употребление каши на крестинах бывает также в Орловской и Воронежской губерниях. В некоторых местах Малороссии на крестинах варят узвар [78; 104, с. 184; 114, с. 216].

В то время как родинная каша носит на себе следы глубокой древности, родинный и крестинный хлеб в современном народном быте не представляет ничего религиозно-мифического, обрядно-торжественного. Хлеб употребляется на родинах и крестинах, но только не как обломок религиозного обряда, а лишь служит выражением благодарности или платы за услугу, за труд и выраженном любезности к родильнице. Выражение Кирика, что хлеб приносили в жертву роду и роженицам, не указывает непременно, чтобы жертвоприношение состояло в виде печеного хлеба определенной формы. Если допустить, что Кирик под словом хлеб разумел хлебную кашу, то родинное празднество в старину должно было представляться главным проявлением обрядового употребления каши как предмета жертвоприношения богам

или богиням, покровительствовавшим браку и деторождению. Быть может, в свадебный ритуал каша вошла лишь случайно, по связи своей с деторождением, как эмблема того, к чему должен был привести брак. Предположение это отчасти подтверждается тем, что обрядовое употребление каши на свадьбах, по крайней мере на старинных княжеских и боярских свадьбах, совершаемо было самими брачащимися, перед тем как идти на брачное ложе. Хотя на родинах и крестинах употребление хлеба представляет явление весьма обычное, но при этом хлебу присваивается исключительно юридическое значение. Естественно потому кашу признать, так сказать, специальным родинным кушаньем, подобно тому как круглый хлеб составляет отличительную особенность свадьбы.

В Великой, Малой и Белой России и в Болгарии повсеместно бывают *вечерницы, посиделки, досветки, оденки, супрядки, бередки*, т.е. собрание девушек для общей работы и общего веселья, с присутствием парней, которые при этом угощают девушек водкой, орехами, пряниками, забавляют их песнями и пляской и в некоторых местностях укладываются спать с ними до утра, не нанося вреда их девической чести. Вечерницам совершенно чужд религиозно-мифический элемент. С ними не связано каких-нибудь древних, со следами языческих верований песен, вроде песен купальских, колядок и щедровок. На исключительно бытовой характер вечерниц и посиделок указывает уже одно отсутствие обрядового хлеба. На вечерницах не бывает привилегированного кушанья, которое приготавливали бы и употребляли с торжественностью, с таинственными песнями и обрядами. Правда, в Волынской губернии накануне Андрея дня на вечерницах приготавливают *калету* — пресный колобок, намазанный медом. Этот корж привешивают к потолку среди хаты и при нем сажают одного парубка, которому дают в руки квач, намоченный в воде с сажею (сажа — некогда священный предмет по близости ее к печке, к очагу, к огню). Затем присутствующие поочередно подъезжают к коржу на палках и откусывают частичку серьезно. Если кто при этом засмеется, парубок («писарь») мажет его квачом по лицу [144, с. 570].

Обряд *калеты*, весьма любопытный по языческой основе как жертвоприношение солярным божествам, не может быть отнесен к вечерницам. Волынская калета составляет принадлежность кануна праздника св. Андрея, имеющего большое значение в поверьях и приметах, касающихся женитьбы, и на вечерницы она попала случайно, вследствие подвернувшегося под руку праздника св. Андрея. И на канун Андрея дня калета забрела случайно. Настоящее ее место на рождественских святках, на что указывает уже самое название «калета», испорченное «каледа» или «коляда»²⁷. Почти тождественный обычай встречается в Литве на святках. На другой день Рождества жмудины пре-

даются увеселению, называемому «важявились ий каралучю», т.е. прогулка в Королевец (Кенигсберг). Для этого пекут большой крендель, который засушивают посреди избы на нитке. Один, принимающий на себя название купца, садится со жгутом подле кренделя; прочие подъезжают к нему на скамеечке и спрашивают: «Как поживаете, господин купец?» — «Здоров, благодаря Бога! А вы откуда, господа?» — «Из Самогитии». — «Зачем сюда приехали?» — «За товаром». — «Какого вам надобно?» — «Пригожей девушки, как калина, а сладкой, как малина». — «Пожалуй, у меня есть пригожая и сладкая». — «Хорошо, нельзя ли отведать?» — «С удовольствием, в цене сойдемся». Каждый старается отведать крендель, которого никто не должен дотрагиваться руками; если же кто коснется, то купец гонит и бьет жгутом. Успевший отведать получает от купца в награду поцелуй. Прогулка в Королевец называется в этих местах «кушанье сыра» [187, 7, с. 61].

По обрядовому употреблению хлеба славянская свадьба представляет явление в высшей степени оригинальное, своеобразное в ряду других бытовых явлений и весьма сходствует со свадьбой индусов, греков и римлян, что указывает на ее происхождение из тех отдаленных времен, когда индоевропейские народы в главных формах быта и религиозных верований составляли этнографическое целое. Нужно допустить действие исключительных обстоятельств, нужно признать влияние цельного строя народного мировоззрения, чтобы объяснить грандиозное проявление обрядового хлеба на свадьбах. Таковыми крупными, исключительными по своей важности обстоятельствами были, во-первых, приурочение свадебных торжеств к главному годовому празднику рождения солнца, во-вторых, участие в старинной свадьбе не только членов одной или нескольких близкородственных семей, а всего мира — народа божия, в виде местной сельской общины, в целом ее составе, с неперменным присутствием и священнодействием старших членов общины, старейшин, старост.

Г-н Кавелин высказал основательное мнение, что свадьба в незапамятные времена была частью известного языческого праздника, от которого и получила свое религиозное освящение. После она отделилась от годового праздника и совершалась особо [69, с. 184]. Мнение это подтверждается свидетельствами языка и народных обычаев. Немцы имеют для обозначения свадьбы слово *Hochzeit*, древ.сакс. *hdgetidi*, слово, некогда обозначавшее высшее и наиболее священное время в году [232, с. 2]. У поляков *gody* — 'свадьба'; *godownik* — 'отец невесты'; у нижнелужицких сербов словом *gody* называется праздник Рождества Христова [234, 2, с. 270]. Из первоначального понятия *gody* — 'время' возникло понятие об определенном времени, времени праздничном, и празднество свадьбы названо одним

словом с празднованием дня Рождества Христова — обстоятельство, свидетельствующее, что в древнейшее время совершение свадеб было приурочено ко времени празднования рождения солнца. Что славяне имели или могли иметь в древности одно определенное время в году для совершения бракосочетания и свадебных торжеств, видно из существующего в настоящее время у верхнемакедонских болгар мыяков обычая назначать обручение и свадьбу на известное время, выбирать для этого день. Того мыяка, который обручается или женится в другое время года, община строго наказывает и считает его несчастным человеком [28, с. 8]. Если совершение свадьбы у древних славян и приурочивалось к определенному времени в году, то время это вряд ли одно и то же для всего славянского племени, со времени распада его на части. Время это разнилось по местностям. Так как в чертогах солнца, по народным верованиям, бывают празднества весной и летом, то и на земле к этим периодам времени были приурочены праздники в честь солнца; в это время должны были совершаться и свадьбы. Так могло быть в период распада славянского племени. Если же спуститься ступенью глубже в древность, в тот период времени, когда славяне жили плотной массой на небольшой территории, или спуститься еще ступенью ниже в арийскую древность, когда индоевропейские народы жили в Средней Азии в одинаковых климатических условиях, то представится возможность признать одно, общее для всех празднество в году, например, в то время, когда дни начинают прибавляться и солнце как бы нарождается, время общего торжества, жертвоприношений, молитв, бракосочетаний, всего веселого, торжественного и величественного (Подробности о времени совершения свадьбы см. в моем сочинении)*.

Участие сельской общины в свадебных торжествах обуславливалось причинами религиозными или юридическими или теми и другими вместе. Можно думать, что в древнейшее время участие в свадебном торжестве входило в число религиозно-нравственных обязанностей селянина. На свадьбах общественное и частное богослужения сливались нераздельно в одно гармоническое целое; молили богов о даровании счастья и благополучия молодым и роду их, а род этот и составлял все село; частная молитва и частное жертвоприношение, естественно, принимали общественный характер. Всякий, кто только мог, кто находился в селе, где совершалось бракосочетание, и был настолько в возрасте, что мог принимать в нем деятельное участие, например в качестве певца, должен был явиться на свадебное торжество, выражавшее полное прославление богов, покровительствовавших земледелию, скотоводству и браку, причем сами боги могли нис-

* См. с. 56—61 данной книги. — *Примеч. ред.*

ходить с небесной высоты в избу крестьянина и присутствовать здесь невидимо или символически в виде коровая или венка и рассыпать при этом свои дары на брачущихся и их родственников, близких и дальних. Религиозно-мифический характер свадьбы не исключал ее бытового юридического значения. Девушка принадлежала не только той семье, где она родилась и выросла, но всему роду или даже целой общине. Весьма обычная в старинное время, местами донные сохранившаяся форма бракосочетания состояла, с одной стороны, в купле невесты, с другой — в ее продаже: покупал жених или его род; продавал невесту ее отец и весь ее род. Из общины выбывала рабочая сила — взрослая девушка, и потому ей делали оценку по родовому или общественному приговору. Родные жениха должны были заплатить за нее, как платили за лошадь или корову. И в настоящее время жених во многих местах Великодержии платит «кладку», как в старину уплачивал «вено» за невесту. Бракосочетание представлялось, во всяком случае, торговой общественной сделкой, в которой заинтересована была вся община, принимавшая деятельное участие в делах каждой отдельной семьи.

Совпадением свадьбы с религиозным праздником рождения солнца и бытовым актом купли-продажи невесты обусловлено богатое развитие в свадьбе двух сторон, религиозно-мифической и юридической, причем первая сторона, религиозно-мифическая, с течением времени, так сказать, ветшала, бледнела, переходила в темный обряд; вторая, юридическая, подлежала общему историко-культурному развитию народной жизни, изменялась органически и поднималась в нравственном смысле, по мере улучшения народного быта и самосознания.

По полноте обрядового употребления хлеба первое место занимает малорусская свадьба; затем следуют великорусская, сербская и болгарская; на последнем месте оказывается свадьба поляков и чехов. Замечательная особенность малорусской свадьбы состоит в том, что в ней, при весьма разнообразном обрядовом употреблении хлеба, существует много хлебных песен; хлебные обряды не представляются сухой и бессмысленной формальностью, внешностью. Они оживлены и объяснены песней и благодаря песне представляются в большинстве случаев явлением живым, органическим, с плотью и кровью.

Великорусской свадьбы как цельного и своеобразного проявления великорусского быта в действительности нет. Можно говорить о малорусской, о сербской, о польской свадьбе; но почти нельзя говорить о великорусской свадьбе. В научном смысле следует строго отличать русскую свадьбу, как она проявляется в средних и западных губерниях, от русской свадьбы в губерниях северных и северо-восточных. Между ними весьма мало общего. Среднерусская и западнорусская свадьба представляет очень много сходного со свадьбой малорусов, болгар и сербов, в осо-

бенности со свадьбой малорусов, так что, естественно, возникает мысль о происхождении малорусской и средневеликорусской свадьбы из одного и того же древнерусского, чисто славянского источника. Не подлежит, однако, сомнению, что на белорусскую свадьбу оказала влияние свадьба малорусская, и многие белорусские свадебные песни представляют лишь более или менее удачный перефраз малорусских свадебных песен. На средне-русской и белорусской свадьбах обрядовое употребление хлеба почти так же обычно, как на свадьбе малорусской, причем самый обрядовый свадебный хлеб называется большею частью одинаково. В Средней и Западной России встречаются также песни о свадебном хлебе.

Россия Северная и Северо-Восточная относительно свадебного ритуала представляет нечто весьма своеобразное и исключительное в славянском мире. В Архангельской, Вологодской, Пермской, Вятской губерниях свадьба совершается так, как не совершается в остальном славянстве: и песни, и обряды особенные, своеобразные. Во всем строе и тоне северорусской свадьбы проглядывает что-то суровое, жесткое и тоскливое. Светлых и радостных песен не слышию. «Вытье» невесты и ее подруг наполняет брачный пир. Невеста валяется в ногах родных своих со слезами, не всегда притворными, и назойливо просит, чтобы ее не отдавали в чужую-дальнюю сторонку. На свадьбе первую роль играет колдун, иногда встречающийся в качестве дружка и в Средней России и на Дону. Все его боятся, убажуют его подарками и угощением. Колдун чванится и ломается, задает тои всей свадьбе и подчас деспотически командует молодыми и поезжанами. Он совершает таинственные обряды с водой, угольями, золой, шепчет над порогом, заглядывает в печь, бьет кнуром по углам избы... Страх и оторопь берут робкого человека. Чувствуется присутствие зловредной демонской силы, которую нужно разыскать в темных углах избы и связать заклятием. Обрядовый хлеб на северорусской свадьбе представляется явлением второстепенным, незначительным. Большею частью он имеет юридическое значение или платы за труд, или предмета, соединяющего молодых для общего труда, или просто служит предметом угощения. В песнях, чрезвычайно длинных, тягучих, тоскливых, однообразных, не говорится о хлебе.

В южнославянских свадьбах, болгарской и сербской, много песен и обрядов хлебных; только между первыми и последними нет той внутренней органической связи, какая находится между малорусскими хлебными песнями и обрядами, и они не так архаичны, как последние, насколько можно судить по имевшимся у нас под руками этнографическим статьям Чолакова, Верковича, Качановского, Княжеского и Караджича.

Западнославянские, чешская и польская, свадьбы растеряли много древних черт и даже потеряли обрядовый хлеб. Польская

свадьба состоит собственно из двух-трех более или менее роскошных угощений родственников и знакомых, причем в застольных песнях хлеб упоминается только как вкусное кушанье.

Нет возможности собрать и изложить все частные проявления обрядового хлеба на свадьбах по причине их многочисленности и разнообразия. Практический научный интерес требует не столько полноты в перечислении фактов, сколько основательности в их выборе, группировке и объяснении. Материалу накоплены горы, и в новом этнографическом и народно-поэтическом сырье не ощущается надобности. Нужно разобраться в том, что собрано. Чувствуется большой недостаток в научной разработке сырого этнографического и народно-песенного материала, недостаток критической оценки новых фактов.

Впервые свадебный коровай упоминается в записи 1526 г. о бракосочетании великого князя Василия Ивановича с Еленой Глинской. По случаю этого бракосочетания было приготовлено два больших коровай, которые сверху были украшены большими серебряными пенязями²⁸, позолоченными с одной стороны. Кроме того, о коровае говорится с большими или меньшими подробностями в царских свадебных записях 1626 г. и 1648 г. [160, 3, дополн. с. 25, 28, 30, 104, 122 и др.]. У Олеария есть указание на великорусский свадебный «krabeinike» [137, с. 60]. Корб сообщает, что отец жениха во время венчания вручал корвай священнику, который поспешно передавал его в руки отца невесты [140, IV, с. 95]*, обряд, сколько нам известно, ныне не встречающийся. В настоящее время обрядовое употребление коровай встречается во всей Малороссии, в Белороссии, в Средней России (губернии Курская, Орловская, Тульская и др.), в Руси Галицкой и Угорской. В Северной и Северо-Восточной России вместо коровай встречается свадебный хлеб с другим названием и в особой форме обрядового употребления. Так, в Архангельской губернии большой, продолговатый хлеб, употребляемый на свадьбах, называется *челпан*. В некоторых местах Северной России свадебный хлеб называется *банником*; это ржаной хлеб, завязанный вместе с солонкой и ложкой в скатерть. В Саратовской губернии *курник* — круглый пирог, начиненный курицей; в Пермской губернии *пирог рыбный* или блины — во время обручения; в Саратовской губернии *люкшин-пряка* — большой, во всю печь пирог, который пекут в доме жениха для подруг невесты [62, № 14, с. 87; 59, с. 12—13; 187, 2, с. 318, 322; 151, с. 26; 162а, № 75]. Различные наименования свадебного хлеба в Северной и Восточной России, различие в форме и в употреблении, — все это в совокупности указывает, что чистота древнеславянского коровай здесь нарушена; основные, древние мотивы его употребления забыты и заменены новыми, чисто житей-

* См. с. 106 данной книги. — *Примеч. ред.*

скими северорусского склада. Такие наименования коровай, как *челпан* и *люкшин-пряка*, вытеснившие древнеславянское слово *коровай*, или *кравай*, указывают на восточное, финское или тюркское влияние.

В торжественном обрядовом коровае заслуживает внимания его приготовление и его употребление, что в наиболее архаичных свадьбах одно от другого отделяется, причем приготовление сопровождается одними обрядами и песнями, а употребление — другими, своеобразными обрядами и песнями.

В Великой, Малой и Белой России коровай пекут из лучшей муки, пшеничной или ржаной. Число короваев бывает различно. В Малороссии большей частью ограничиваются одним короваем. В старинное время в Великороссии на царских свадьбах готовили два коровай. В Буковине пекут даже четыре коровай. В дополнение к короваю пекут хлебы меньшей величины: *перепечу*, которая встречается и на старинных царских свадьбах как слобное хлебное печенье особой формы, с гранью, похожей на ананасную; *калаци*, впервые упоминаемые в великокняжеской свадебной записи 1500 г., в Костромской губернии благословенный, или крутильный хлеб, в Малороссии *лежни* и *шишки*, т.е. небольшие булочки снизу круглой формы, а наверху с крестом из теста или с небольшими по краям пупырышками, наподобие сосновых шишек. Время и место печения коровай различны по местностям; пекут накануне свадьбы, в день свадьбы и даже, что редко, на другой день свадьбы — в доме невесты или жениха, или там и там одновременно; но в доме невесты — с большими церемониями и большей веселостью. Бывает и так, что у молодого пекут коровай накануне свадьбы, а у молодой — в самый день свадьбы. В Малороссии коровай готовят только при выходе замуж девушки. Вдова, выходя замуж, не удостоивается этой чести. Коровай пекут почти исключительно замужние женщины. Впрочем, иногда это дело поручается отчасти девушкам. Так, в Киевской губернии под Белой Церковью при печении коровай присутствуют замужние женщины и девушки. Женщины пекут коровай, а девушки — *дывень* и *шишки* [132, 2, с. 370]. Малорусские коровайницы украшают свои головы барвинком. Всем делом руководит старшая коровайница. Коровай украшают древесными веточками, решетчатыми украшениями из теста, вызолоченными грецкими орехами, золотой мишурой, птичками из теста. В середину коровай иногда кладут деньги. На старинных княжеских и царских свадьбах коровай был очень велик; четыре чиновника носили его на *носилах*, обитых гладким червчатым бархатом. У малорусов Саратовской губернии коровай бывает величиной почти во весь стол. В Западной и Юго-Западной России коровай бывает так велик, что выламывают из устья печи несколько кирпичей, чтобы его вынуть. Коровай сажают в печь супруги, живущие в

живущие в любви и согласии, причем или только они держатся за лопату, или все присутствующие в доме. В Малороссии коровай сажает в печь мужик, называемый в песнях *кучерявым*; он стучит при этом три раза в печку ногой; женщины подхватывают дежу и поднимают ее к потолку. По обеим сторонам печки ставят по стакану водки, с прикрепленной к стакану свечой [204, 4, с. 215; 82, с. 245; 16, с. 49; 167, с. 2; 66, с. 353; 92, с. 42, 45; 18, 2, с. 451, 510, 570, 612; 173, № 14, 15, с. 14; 208, с. 356].

В способе приготовления коровай между славянскими свадьбами обнаруживается большое сходство, особенно между свадьбами малорусской и болгарской. В Болгарии к жениху в дом дня за два до свадьбы в четверг приглашают девиц, которые, собравшись, идут в назначенные комнаты, где разложены большие корыта (называемые *ношovy*, малорус. *ночвы*), мука и несколько сит; под музыку они начинают сеять муку и петь назначенные для того песни; потом, замесивши хлеб, выходят на двор и здесь танцуют; потом садятся за ужин, после ужина танцуют и затем начинают печь из приготовленного теста калачи, называемые *медниками*, и хлебы. Девы, вынувши хлеб из печки, четыре или пять калачей намазывают медом, остаются у жениха ночевать, и, взявши медом намазанные хлебы, выносят их на двор, кладут на скамьи или на ковер и начинают петь и танцевать около *медника*. Сделавши несколько кругов, девицы берут хлебы, а девери — вино и рюмку, и угощают всех, находящихся во дворе рюмкою вина и ломтем *медника*. Никто не вправе отказаться от предложения выпить и закусить за здоровье жениха и невесты. Один *медник* относят невесте и взамен того получают от нее *медник*.

Необходимой принадлежностью болгарской свадьбы после *медника* является *кишкек*, приготовляемый в субботу таким образом: очищенную и истолченную пшеницу варят в двух огромных медных котлах, вмещающих до 15 ведер воды. Когда выкипит в котлах вода, бросают туда коровье масло и приготовленными на то лопатками мешают, пока делается нечто вроде киселя. В воскресенье утром на рассвете дети почти со всего города приходят с тарелками за *кишкеком*. На свадьбе *кишкек* занимает первое место; его прежде всех кушаний подают на стол и так любят, что обыкновенно на понедельник уже не остается ни одной ложки [84, с. 67—68, 71; 28, с. 9, 31; 18, 2, с. 24; 64, с. 170]. В историко-культурном отношении болгарский *кишкек* представляет любопытную форму древнейшего хлебного кушанья — хлебной каши.

Южноавстрийские сербы к ябуке (обручению) пекут длинный хлеб *kolač* [154, с. 140]. У чехов женщины в доме жениха пекут *колач* — круглый хлеб, наверху которого налепливают из теста птичек и цветочки и наводят позолоту; хлеб этот относят

к невесте [229, 5, с. 296]. У краковских поляков ко дню свадьбы пекут пшеничные лепешки с творогом [239, 6, с. 35].

Вообще приготовление свадебного хлеба сопряжено с многочисленными песнями и обрядами глубокой старины, песнями и обрядами, свидетельствующими, что в коровае «*ukrywa sie wielka tajemnica spoleczno — religijna ludow slawianskich*» [251, I, с. 167].

Употребление свадебного хлеба чрезвычайно разнообразно. Оно входит во все акты свадебной драмы, и некоторые из них получили даже название от хлеба, например «хлебины», «коровай». В Великой, Малой и Белой России, Сербии, Черногории, Польше, Чехии отправляются сватать с хлебом в руках. Хлеб во время сватовства имеет важное значение, и по тому, примут ли его родители невесты или нет, судят об их согласии на брак. В Великой, Малой и Белой России, в Чехии и Болгарии существует обыкновение с хлебом в руках приглашать гостей на свадьбу [71, с. 2; 251, I, с. 175; 187, 2, с. 167, 289; 148, с. 170; 120, с. 130; 239, 2, с. 75, 84; 270, с. 92; 28, с. 31]. Накануне дня венчания, когда обыкновенно бывает девичник, в Полтавской губернии пекут коровой, в Костромской губернии — *опекуши* (толстые блины на дрожжах) и большой пряник. В Курской и Пермской губерниях накануне свадьбы гостей и невесту потчевают блинами. В Галиции и Славонии перед свадьбой плетут венки и готовят хлеб, в Галиции — *балец*, в Славонии — *калач*. Хлебом благословляют молодых, иногда даже хлопают по темени, или обводят вокруг их голов, или кладут на голову, или разламывают над головой. После свадьбы или, точнее, венчания в Малороссии молодая смотрит через хлеб, имеющий вид булочки, то есть с отверстием в середине, на молодого или на восток [66, с. 352; 170, 4, с. 145; 40, 3, с. 369; 236, с. 47; 6, 2, с. 246; 96, с. 498]. Коровой несли впереди свадебного поезда, на что находится указание уже у Котошихина [90, с. 126], или обносят его вокруг поезда, кладут в церкви во время венчания. У русских, сербов, поляков молодым за пазуху кладут хлеб.

Во многих местах России, Сербии, Болгарии, Чехии и Славонии молодая входит в дом новобрачного с хлебами в обеих руках, и свекровь встречает ее с хлебом в руках. В Курской губернии свекровь открывает закрытое лицо молодой пирогом, у лемков подводит ее к печке, в которой лежит хлеб. Коровой кладут поверх сундука с приданым молодой или в самый сундук. На царских и княжеских свадьбах XVI и XVII столетий постель для молодых стлали на ржаных снопах; около постели ставили кадь или несколько бочонков, наполненных пшеницей, ячменем и овсом; по углам опочивальни клали хлебы. И в настоящее время в Орловской губернии молодым стелят постель на ржаных снопах; в Галиции свашки входят в опочивальню к молодым с миской пшеницы. В Украине отец молодого после

свадьбы подает сыну и невесте на конце ножа кусочек хлеба, намазанный медом. В России и в Чехии мать невесты присылает молодым после свадьбы большой хлеб. Послесвадебное потчивание блинами распространено во многих местах Великороссии [234, 2, с. 258; 265, 2, с. 142; 120, с. 135; 254, с. 179; 28, с. 27; 244, с. 60; 160, 3, дополн. с. 130; 149, 1, с. 229; 187, 2, с. 183, 287].

Подводя, так сказать, итог свадебному хлебу не со стороны его религиозно-мифического и юридического значения, о чем еще будет речь впереди, а со стороны его наименований и внешнего вида, нужно сказать, что, во-первых, свадебный хлеб во всех славянских странах называется короваем, причем свадебные хлебы с другим названием или, что весьма редко, составляют местную его замену, каков болгарский *медник*, или возникли в позднее время, с упадком архаичности, с забвением самого коровая, каковы великорусские *ставленники*, *челпаны*, *курники*. Малорусский *дывень* первоначально, вероятно, сливался с короваем, служил лишь его эпитетом (дивный коровай), и впоследствии лишь эпитет получил самостоятельное значение как наименование особого хлеба, приготавливаемого вдобавок к короваю; во-вторых, отличительной особенностью свадебного хлеба служат величина его, круглая форма, часто отверстие в середине, в каком виде коровай называется калачом или дывнем, и, наконец, наружные украшения из теста или бумаги, имеющие символическое значение²⁹.

Теория Спенсера, что религиозные обряды возникли из погребальных [175, 1], оказывается несостоятельной в приложении к миру славянскому, по крайней мере, не находит подтверждения в обрядовом употреблении хлеба. В то время как культ солнца оставил следы в громадном числе хлебных песен и обрядов, культ усопших еле-еле отразился в обрядовом употреблении хлеба. Если судить по хлебным обрядам, то культ мертвых в славянской религии, мирозерцании и быте занимал весьма скромное место. В языческой славянской древности за погребальным обрядом следовала «страва», поминальный обрядовый пир и попойка; она совершалась на могиле или поблизости ее; подобный ныне обряд имеет место в доме усопшего; но болгаре до сих пор справляют его возле могилы; у пинчуков некоторые из дому возвращаются на могилы и там докаичивают задушную трапезу. Содержание обряда отчасти видно из современных суевренных поминок; в него входили поминанье усопшего питьем и едой.

По-видимому, главным, быть может, даже единственным обрядовым поминальным кушаньем была каша. В Правилах Владимирского собора 1274 г. находится известие, что в новгородской стране «неции неосвященіи освящают приносимыя к церкви плодоносія, рекше крупы или кутья за мертвыя» [7,

с. 75]. Котляревский высказал предположение, что после «стравы» на могиле разбивали посуду или горшки. Археологические факты дают тому доказательство. Обыкновенно разбивать горшок при выносе покойника соблюдалось в Юго-Западной России. Разбивание горшка указывает на обрядовое употребление каши. Кроме каши или кутыи на похоронах употребляют хлебное зерно и печеный хлеб. Зерном осыпают лавку, где лежал покойник, или дорогу, по которой его пронесли. У сербов, словаков и чехов в головы мертвеца кладут кусок хлеба, который и разделяется потом между теми, кто был на погребении. Сербы кладут кусок пшеничного хлеба в гроб [88, с. 245, 217, 221]. В правобережной Малороссии наверх гроба кладут хлеб и соль, которые потом отдаются церковному причту. В Переяславском уезде кто-нибудь из пожилых, идя за гробом, раздает коржики с медом и бублики [204, 3, с. 708]. В Великой, Малой и Белой России в поминальные дни носят в церковь или на могилы пряники и булки. Погребальный хлеб не имеет ничего оригинального и своеобразного; нет у него особого наименования или особой формы, как у хлеба свадебного, и уже это одно обстоятельство указывает на его историко-культурную ничтожность³⁰.

Г л а в а I V

Хлебные обряды, принадлежащие исключительно определенным временам года и дням. — Святки. — Прижанина. — Крачуи. — Масленица. — Блины. — Постовые хлебы. — Встреча весны хлебом. — Купало. — Жатва. — Хлеб в гаданиях и приметах

Периодические перемены в природе, разделяющие продолжение времени на равные части, перемены, состоящие в усилении и уменьшении тепла и, отчасти, света, подали повод озаглаживать каждое время года религиозными и житейскими праздниками. Праздники возникают в глухое и варварское время народной жизни, в период пастушеского быта, с течением времени мало-помалу осложняются, развиваются, разветвляются, и в период господства земледельческого быта, среди народов исторических, получают в высокой степени торжественный и величественный характер. Праздник представляется у народов земледельческих таким центром, вокруг которого группируются народные поверья и обряды, к которому приурочивается почин в главных земледельческих трудах и хозяйственных занятиях, сроки и сделки, торги и сходы мирские. Вся жизнь народа, религиозно-нравственная, юридическая и бытовая, приходит в соприкосновение с праздником и в большей или меньшей степени в нем выражается.

Вследствие того громадного значения, которое имеет солнце в природе вообще, в частности во всем строе земледельческого быта, возник широкий культ солнца и тесно связанные с этим культом солнечные праздники. Славяне разделяли свой год на зиму и лето и самые праздники на зимние и летние, причем главные праздники падали на зимний и летний повороты солнца, выражающиеся первый самыми короткими, второй — самыми долгими днями. Праздник зимнего рождения и усиления солнца, или Коляда, выражал первые признаки предстоящей ему победы над холодом. Праздник летний, или Купала, выражал, так сказать, совершеннолетие благотворного небесного светила и полное его торжество над силами зимнего холода и мрака. Коляда и Купала были главными, а в глубокой древности, может быть, единственными праздниками. С течением времени число более или менее торжественных дней увеличивалось, причем новые праздники примыкали и группировались около двух главных годовых праздников, иногда заимствуя от них внешнюю обрядность. Изменение праздников по времени

года и увеличение их в числе обуславливалось разными причинами: климатическими условиями, развитием гражданственности и культуры, изменением религиозно-мифического мирозерцания. При распространении славяно-русских племен по обширным пространствам европейского востока, их религиозные и житейские праздники распались по времени года на весенние, летние, осенние и зимние, причем, однако, зимняя Коляда и летняя Купала остались первенствующими.

По сходству песен и обрядов народные праздники распадаются на две группы; в одну группу входят зимние и весенние праздники; в другую — летние и осенние. В первой группе главными представляются святки и масленица, и ныне родственные торжества, в древности, можно думать, составлявшие одно целое. К масленице примыкают Закликанье весны, Красная горка, Егорий весенний, Семик и Троицын день. Во вторую группу входят Купала и обжинки, праздники также весьма родственные между собою и в древности, быть может, сливавшиеся до полного тождества. К этим праздникам примыкают Ярило, Семенов день, Госпожа, Егорий осенний.

У всех культурных народов главный зимний праздник приурочен ко времени зимнего поворота солнца, которое совпадает с декабром месяцем. В древнем Египте к этому приблизительно времени относился праздник Озириса (солнце и Нил) и Изида (луна и земля). В Риме праздновались декабрьские и январские календы (первые числа месяца). Святочные забавы встречаются при константинопольском дворе в V веке. На Рождество Христово являлись ко двору наряженные, которые бегали, плясали и пели под музыку песни. У германских племен святочные игры идут с древних пор под разными названиями, преимущественно под именем Юла, или Иола³¹. Об иолевых днях говорится уже в скандинавских сагах. Обрядовое празднование рождественских святок и ныне почти повсеместно в Западной Европе, в Германии, Англии, Голландии, Швеции. На Западе к празднику Рождества Христова приурочено много гаданий, игр, увеселений, поверий; местами встречается обрядовое кушанье как остаток языческого жертвоприношения. С особенной обрядностью и торжественностью, «особенной» не в смысле различия качественного, а количественного, рождественский праздник проходит у славян, преимущественно славян восточных и южных. По основательному замечанию Снегирева, «ни в одном празднике народном не заключается столько обычаев, обрядов, примет, столько отношений к житейским потребностям и времени года, как в святках. В нем представляется странная смесь совершенно разнородных стихий; тут мы видим и суеверные языческие обычаи, и некоторые христианские воспоминания о рождестве Спасителя мира...» [170, 2, с. 2].

У русских, болгар, сербо-хорватов, словенцев и поляков рождественские святки называются *колядой* или *коледой*. В памятниках древнеславянской письменности *коледа*, *каланда*. Нет сомнения, что славянская коляда получила свое название от латинских январских *calendae*³². Замена древнего народного названия праздника латинским предполагает непосредственное знакомство славян с древнеримским миром. По мнению проф. М.С.Дринова, речение это было заимствовано славянами в Дакии и ее окрестностях в то время, когда некоторые из тамошних славянских племен приведены были во временную зависимость от римлян Траяном [55, с. 76].

Святки и в древнее языческое время были *святками*, т.е. священным временем, когда совершались религиозно-обрядовые игры и гадания, были петы священные молитвы и песни, приносились жертвы богам, покровителям земледелия и брака. Святочные жертвоприношения богам состояли в животных и в каше, отчасти в хлебе. Почти повсеместное в России употребление на святках свинины, преимущественно колбас, указывает на жертвоприношение свиньи. У древних германцев на святках убивали кабана в жертву Фрейру [230, 194, с. 631]. Салический закон³³ запрещает *maialis sacrificus* — принесение в жертву кабана [249, с. 54, 81]. Как кабан был по преимуществу святочным жертвенным животным, так каша была по преимуществу святочным жертвоприношением хлеба, и в этом обнаруживается глубокая архаичность святок. Обрядовое употребление на святках каши встречается у народов германских и славянских, у последних сравнительно с первыми чаще, с большей торжественностью и с большей архаичностью. В Западной Европе рождественская каша в одних местах совсем вышла из употребления; в других превратилась в простое, безобрядовое кушанье. В России, Сербии и Болгарии она еще процветает в обрядовой торжественности. Любопытно то обстоятельство, что по разнообразным русским обычаям и обрядам можно отчасти определить обрядовую связь каши с печеным хлебом и постепенный в некоторых местах переход обрядовой каши в обрядовый хлеб. Прежде всего хлеб является как дополнение к каше, причем каша предназначается для людей, а хлеб для домашних животных. Так, в Малороссии хозяин утром накануне Богоявления ставит на покуте кутью и узвар и накрывает кутью хлебом, а узвар кнышом. 7-го января в праздник Иоанна Крестителя он берет хлеб, лежавший на покуте еще от богатой кутьи, идет в загороду или конюшню и дает по кусочку скоту и лошадям [204, 3, с. 2, 5].

Нечто среднее между кашей и хлебом представляет белорусская *прижанина*. Прижанина — первое и главное кушанье, подаваемое в первый день Рождества рано утром при разговеньи. Приготавливается и употребляется оно следующим образом: в

латку (полугоршок), наполненную жидким ржаным тестом, бросают искрошенное свиное сало, лук, перец, несколько кусков жирного свиного мяса и, наконец, несколько колец колбасы. Все это долго варится вместе, пока ржаное тесто не успеет значительно сгуститься. Сваренное вместе кушанье это все-таки остается в печи, пока не придет время подавать его на стол. Все семейство молится пред иконами и садится за стол по старшинству. Хозяйка кладет перед каждым грудой овсяных (в большинстве случаев) блинов и ставит на стол латку с прижаниной. Хозяин вынимает из латки колбасу и мясо, мелко крошит их на особой тарелке и вбрасывает опять в латку. Затем он выпивает рюмку водки и оделяет ею семейных. Вся семья, собравшаяся за столом, сохраняет глубокое молчание, пока не оделят каждого водкою. Едят прижанину всегда так: оторвавши кусок блина и свернувши его в трубочку, обмакивают в прижанину и при этом стараются, чтобы в отверстие погруженной трубочки непременно попадал или кусок мяса, или кусок колбасы [208, с. 40—41].

Самым торжественным проявлением обрядового употребления на святках хлеба служит червонорусский *крачун* — огромной величины белый хлеб с коркою. Рождественский крачун обнаруживает большое сходство со свадебным короваем по приготовлению, по употреблению и по связанным с ним обычаям. Крачун сажают в печь накануне Рождества около третьего часу дня и обставляют его вокруг калачами, подкалачами, калачиками и подкалачиками. Когда начинает смеркаться, тогда приступают к принятию крачуна. От порога сеней до главного стола, покрытого полотном, устилают дорогу чистой соломой. На стол ставят большую миску, наполненную домашними овощами и хлебным зерном; после выносят приготовленные кушанья, убирают ими стол, а в середине их становится большой крачун, окруженный мелкими крачунами. С появлением звезды возвещают шествие крачуна. Если же за непогодой не видно звезды, то объявляют шествие крачуна, когда довольно смеркнется. Двое почтительно выносят большой овсяный или ячменный сноп и ставят его в угол избы; прочие встречают его осыпкой зерновым хлебом из миски. Все присутствующие садятся во время шествия крачуна за один стол, не исключая работников, хотя бы это происходило в доме господ; едят без чинов и оканчивают пир шумной попойкой, которая заключается pistolетными выстрелами в окошко; честь стрелять предоставляется преимущественно домохозяину [187, 7, с. 20—21].

Принимая во внимание поразительное сходство крачуна со свадебным короваем, нужно допустить, что в данном случае мы имеем характерный случай перенесения обряда из одного праздника, бытового, свадьбы, в другой праздник, годовой, святки. На перенесение обряда со свадьбы на Рождество указывает обрядовая стрельба, как известно, имеющая место на свадьбах, где она

служит бессмысленным ныне переживанием господствовавшего некогда обычая насильственного увода или умыкания девушек. Обыкновение производить во время сватовства и свадьбы выстрелы широко распространено во всех славянских землях. (Подробности в сочинении моем «О свадебных обрядах»)*.

В то время как рождественское обрядовое употребление каши характерно, своеобразно, сопряжено с разными приметами и обрядами, обрядовое употребление хлеба довольно бесцветно. За исключением пришлого крачуна, рождественский обрядовый хлеб не имеет ни определенного наименования, которое отличало бы его от других обрядовых хлебов, ни своеобразной формы и, главное, он не связан с песнями. Между отдельными проявлениями обрядового рождественского хлеба нет внутренней связи. Видно, рождественские блины, коржи, кныши, пироги возникли в позднее время, причем или вошли в святки из других обрядовых явлений народной жизни, или появились случайно, как первый попавшийся под руку предмет для замены или для восполнения потерявшей внутренней смысл жертвенной каши.

В некоторых местах славянского мира обрядовое употребление хлеба на святках обуславливается внешними, вне хлеба лежащими обстоятельствами. Так, у чехов 5-го января залепливают в тесто небольшие зерна освященного тмина, вливают в тесто немного освященной воды, пекут пироги из этого теста, засушивают их и потом дают в корм коровам, чтобы они часто телились [255, с. 13]. Вся сила тут заключается, разумеется, в тмине и воде, получивших в данном случае церковное освящение.

На масленице обрядовое употребление хлеба также не представляет явления оригинального. Если не считать блинов, которые на масленице господствуют, а на святках встречаются довольно редко, то по обрядовому употреблению хлеба святки и масленица представляют большое сходство. Да и трудно ожидать здесь какого-либо крупного различия, так как самые праздники — святки и масленица — находятся в ближайшем между собою родстве. Это, собственно, части одного и того же древнего праздника, сложного, торжественного и продолжительного. В христианское время праздник этот был разорван на части и обесцветился, побледнел и ослабел в одних местах более, в других менее. Если масленица перетянула на свою сторону блины, то святки забрали себе почти все колядки; но и тут обнаружился черты сходства, выразившегося, например, в том, что в Ярославле на масленой неделе кроме угощения блинами и катанья на горах и по улицам есть обыкновение петь коледу [170, 2, с. 133], которую обыкновенно воспевают в России на святках, причем в распеваемых колядках выступает «виноград»,

* См. с. 13—14 данной книги. — *Примеч. ред.*

«господинов двор на семи верстах», «красное солнышко в терему» и другие архаические черты колядок. Святки и масленица отождествляются по переряживанию, гаданиям и некоторым играм.

По степени разгула масленица выдается преимущественно в Северной и Восточной России. И в Западной и в Южной России масленица справляется, только не так пышно, как в России Северо-Восточной; нет такой полноты и широты веселья; нет такого вакхического разгара страстей. Почти повсеместным масленичным кушаньем являются блины. Кроме того, пекут пирожки, калачи, пряженцы, оладьи. «Как все народы, замечает Снегирев, пекут пресные лепешки на углях, прежде чем дошли до заквасного хлеба, (то) по сему блины наши должны быть древнее хлеба. По обычаю народному блинами поминают усопших; в Тамбовской губернии первый блин, испеченный на сырной неделе, кладут на слуховое окошко для родительских душ». Масленичные блины встречаются у германцев (Heetwegen) и литовцев (sikies wellonis pamislos). В Сибири вместо блинов приготавливают хворост — род пирожного [170, 2, с. 120, 121, 132]. В Малороссии на масленице кроме блинов приготавливают еще вареники — небольшие сваренные пирожки с сыром. В Чехии на масленой неделе пекут «Bozi milosti» — различной формы и величины хлебы из белой пшеничной муки [259, 1, с. 477]. В Болгарии главное кушанье на масленой неделе «гутманик» — пирог с сыром [73, с. 187].

Переход от разгула к воздержанию, от излишества в пище к посту выразился в обрядовом употреблении хлеба различным образом. Первый день Великого поста в Малороссии называется «чистым» и «жилявым». В этот день садятся обедать поздно и едят хрен с квасом и коржи без масла. Коржи эти называются у Чубинского «жалованники» [204, 3, с. 9] и точнее у Драгоманова — «жиляники» [52, с. 22]. Жесткие и сухие жиляники напоминают, что широкая масленица окончилась и наступил тяжелый пост. В поволжских губерниях остатки масленичных яств слынут поганым хлебом. В некоторых местах в начале поста пекут постные блины, и обыкновение это носит весьма характерное наименование: тужилка по масленице [170, 2, с. 137]. Пост — время печальное, грустное, особенно после веселой масленой недели; это время для всякого рода «тужилки», время поминовения усопших. В Малороссии в субботу первой недели поста зажиточные женщины приносят в церковь «коливо»³⁴ и просят петь над ним большие панихиды. Коливо и мед приносят в больших сосудах, обернутых бумагой, с прилепленными к сосудам свечками [204, 3, с. 12].

В феврале, марте, апреле и мае, в течение Великого поста и Пасхи, обрядовое употребление хлеба частью выражает христи-

анские воспоминания о Спасителе и святых, частью выражает древние приемы встречи весны.

К первой категории относятся хлебы в виде креста, приготовляемые в середине поста, на средокрестной неделе, благовещенские просфоры, которые стираются в порошок и смешиваются с хлебными зернами, предназначенными для посева; лесенки из теста, приготовляемые в Саратовской губернии 30-го марта в день Иоанна Лествичника; различной формы пасхальные куличи, бабы и лепешки [187, 6, с. 19, 20, 22, 98, 105, 106, 110; 204, 3, с. 12; 11, III, с. 26, 764]; блины «Христу на онучки» в Костромской губернии в день Вознесения [56, с. 21] и некоторые другие христианско-обрядовые хлебы, по названию, числу и употреблению связанные с церковными праздниками³⁵.

Ко второй категории относится много проявлений и случаев обрядового употребления хлеба. К этой категории примыкает хлеб: георгиевский, семицкий и троицкий³⁶. Весенние хлебные обряды незаметно, почти неуловимо переходят в летние, как-то: купальские, зажиночные и обжиночные. В Болгарии первого марта выходят на двор с хлебом в руках встречать весну или весеннее солнце [73, с. 188]. В некоторых местах Великокоруссии поселяне весной собираются на ближний холм или пригорок, оборачиваются лицом к востоку, читают про себя молитву и потом становятся в хоровод. Хороводом распоряжается избранная запевальщица, держащая в одной руке хлеб, а в другой красное яйцо [187, 5, с. 11]. Хлеб и яйцо в данном случае отражение светлого праздника, который в России предшествует заклинанию весны, обыкновенно бывающему на Фоминой неделе, по особенностям сурового русского климата и отчасти по препятствию со стороны поста.

В георгиевском хлебе много архаического и характерного. В Гродненской губернии накануне дня св. Георгия (23-е апреля) готовят хлеб, называемый коровай. С короваем земледельцы рано утром в день св. Георгия обходят свои поля, причем сравнивают высоту ржи с короваем. Если коровай прячется во ржи, то, говорят, рожь выйдет хорошей. По возвращении домой хозяин разрезает коровай на части по числу членов семейства, и все вместе после молитвы его съедают. Иногда девушки с торжеством носят коровай по домам почетных хозяев, причем держат коровай над головой [92, с. 117, 119]. В Болгарии в день св. Георгия из самой чистой муки пекут хлебы двоякой формы — *кошары* и *кровай*. Кошары раздаются пастухам. Один кровай покрывают венком из цветов и чистым полотенцем и вручают его молодой женщине, которая относит кровай в церковь. Священник благословляет кровай, и часть его отдают бедным, а другую часть режут на куски и раздают всем домашним. Болгарская *боговица* иногда готовится на отваре полевых трав и цветов, собранных 23-го апреля с песнями, прославля-

ющими св. Георгия, его победу над «сура Ламе», серым чудовищным змеем, из черной крови которого полились реки пшеницы, вина и молока [58, с. 102; 73, с. 212].

Семицкий и троицкий обрядовые хлебы почти тождественны. Обрядовое приготовление и употребление хлеба бывает преимущественно при завивании венков и составляет остаток бывшего в древности поклонения и жертвоприношения деревьям в период их расцветания. В семик пекут пироги, курники, сдобные лепешки; готовят лапшу, пшенник, козули (круглые хлебы в виде венка), драчону. В Калужской губернии во время троицких завиваний венков пекут пирог наподобие колпака; внутренность его почти вся видна по причине тестяной на верху его платенки. Под спод привешивают два окрашенных пустых яйца.

В Орловской губернии на Троицын день пекут два коровая; это печение называется молением короваю. Один едят за столом, а с другим девушки ходят в рощу завивать венки [187, 6, 162, 163, 164, 192; 170, 1, 185]. Во Владимирской губернии уцелел любопытный обряд «вводить колосок». Около Троицына дня, когда озимая рожь начинает колоситься, бывает обрядовое шествие на засеянные ею поля. Молодые женщины, девушки и юноши, собираясь на окраине селения, схватываются попарно руками и устанавливаются в два ряда, обращенные друг к другу лицами; по их соединенным рукам, словно по мосту, идет маленькая девочка, убранный разноцветными лентами. Каждая пара, которую она прошла, спешит забежать вперед и стать в конце ряда; таким образом процессия подвигается до самой нивы. Здесь девочку спускают наземь; она срывает несколько колосьев, бежит с ними в село и бросает их возле церкви. Шествие «колоска» сопровождается обрядовыми песнями. В Болгарии обвивают первыми колосьями мальчика, подымают его на руки и поют песни [11, III, с. 764, 765].

Великорусское и болгарское вождение «колоска» вводит в обширный отдел летних песен и обрядов, связанных с зажинками, обжинками и Купалой. Торжественное празднование сбора хлеба свойственно всем земледельческим народам, одним в большей, другим в меньшей степени; у одних народов оно совершается в начале, у других в конце жатвы, большей частью дважды, в начале и в конце сбора хлеба. И у древних евреев был «праздник жит первородных», когда в числе жертв приносились два хлеба из новой мук и сноп ячменя. У египтян, греков и римлян с земледельческими работами соединены были священные обряды и пиршества. Гомер упоминает о торжествах после жатвы. «Первые праздники греков, — говорит Аристотель, — ознаменованы были радостью и благодарением. По собрании плодов земных, народ сходил в избранные места для жертвоприношений и для веселья, ощущаемого им при изобилии

благ земных» [170, 4, с. 75; 205, с. 3]. Существование у славянских народов летних земледельческих праздников не подлежит сомнению.

Главным праздником был праздник Купалы, отождествлявшийся или с зажинками или с обжинками. На совпадение и тождество Купалы и зажинок указывают многие обстоятельства. По свидетельству Густынской летописи³⁷, «Купало... бьяше богъ обилия, яко же у Еллинъ Церес; ему же безумнии за обилие благодареніе приношаху в то время, егда имяше настати жатва» [97, с. 257]. «Идол Купало, — говорится в Синописе Инокентия Гизеля³⁸, — его же бога земных плодовъ быти мняху и ему прелестію бесовскою омраченіи благодареніе и жертвы в начале жнивъ приношаху...» [166, с. 47—48]. Современные народные обряды подтверждают эти старинные свидетельства. Так, в некоторых местах празднование Купалы совершается непременно вблизи ржаного поля, на меже. В особенности глубоко древними чертами отличается празднование Купалы в Лепельском уезде Витебской губернии. «Накануне дня Иоанна Крестителя, 23-го июня собираются на меже, или житной змене, все селяне. Дома остаются только очень старые старики, малые ребята да хворые. Хозяйки с утра заготавливают разные кушанья для закуски вечером в чистом поле, причем варят *кулагу* — непременное лакомство купальского пиршества. Подоивши коров, хозяйки со своими семьями повечеряют и затем начинают сборы в поле. Вся деревня высыпает на улицу. Ловкие „молойцы“ (парни) возьмут заранее приготовленные, густо обмазанные дегтем или смолою колеса, зажигают их в середине, в ступице и вздевают на длинные шесты; взваливши эти шесты на плечо, они открывают шествие. За ними шумной ватагой идут девушки с узелками, коробами, горшками, бабы с кулагою, мужчины с нужным запасом горелки. Дорогой поют песни. Пришедши в поле к назначенному, с утра обгороженному месту, вся процессия обходит вокруг ржаного поля, не переставая петь, а как дойдут до межи другого хозяина, то усядутся на травке. Колесоносцы втыкают свои шесты, увенчанные огненными колесами, в землю и живо зажигают заблаговременно сложенные пастухами костры. Тут-то начинается скакание, плясание молодежи вокруг горящих костров, прыганье через них попарно, парень с девушкой. В иных местах „молойцы“ перескакивают через огонь верхами на жеребцах для предохранения их и всего табуна деревни от порчи и преследования злого духа. Часто на меже сходится несколько деревень. Тогда шум и веселье увеличиваются; образуются целые группы шестов с горящими колесами вокруг здесь и там пылающих костров. Мужчины и бабы сидят кучками, калякают, любят затеями, веселостью, нграмми и песнями молодежи, подпевают и сами да потягивают водку. Девушки же, напрыгавшись и наплясавшись до упаду под

звуки дуды и скрипки, рассыпаются по лесу или полю для отыскания вещей, целительных трав, которые на другой день (т.е. 24 июня) освящают в церкви» [208, с. 436—437].

Празднование Ивана Купала совершается почти во всей Великой, Малой и Белой России, в Болгарии и Сербии, в старинное время совершалось и в Западной Европе. В Великой России празднование это носит название Аграфены купальницы, в Малой и Белой России — Ивана Купала, в Сербии — Иванье. Везде прыгают через огонь или крапиву и поют заунывные песни; в некоторых местах готовят особые хлеба. Так, в Белоруссии пекут *кулагу* и *бабки* (пресные лепешки) и готовят вареники из гречневой муки и толченого конопляного семени [187, 5, с. 75]. В Нерехотском уезде Костромской губернии девушки собираются накануне Аграфены купальницы (т.е. 22-го июня) к одной из своих подруг «толочь в ступе ячмень»; толчение это сопровождается песнями. На другой день варят из него кашу, которая называется кутьею, и едят ее вечером с коровьим маслом; потом берут передние колеса телеги с осью и оглоблями, возят сидящих на оси по селению и полям и гуляют до утренней росы, которой потом умываются, если она случится [187, 5, с. 72], — в целом довольно сложное торжество, но уже крайне далекое от первобытного по характеру витебского купальского праздника. В Сербии на Ивана Купала готовят *кристи колач* — круглый пшеничный хлеб, низкий, плоский, с большим поперечным крестом, края которого имеют три разветвления. В хлеб втыкают горящую восковую свечку. Священник читает над хлебом молитву и разламывает его. Присутствующие получают по кусочку хлеба. Около хлеба ставят кружку с вином.

Обрядовое употребление хлеба, сопровождающее запашку, посев, зажинки и обжинки, во многих случаях представляется лишь видоизменением купальского обрядового хлеба или оригинальным приспособлением купальского хлеба к данным времени года и хлебного поля обстоятельствам.

Засев полей производится более или менее со священными обрядами. В Юго-Западной России священники окропляют поля водою и благословляют земледельца на посев. В Великой России посев иногда начинает сам священник. Мужик, повесив на шею торбу с зерном, берет горстью зерно и сеет в одну сторону, сначала преимущественно тем зерном, которое сохранилось от первого января, когда дети ходили по домам и посыпали зерном или крошками благовещенской просфоры. Начало посева называется засевами, конец — досевками. Везде окончание посева есть радостный день для хлебопашца, и потому в иных местах бывают угощения. Нарочно варят пиво и закалывают свинью, если это бывает яровой посев, или пекут калачи и пироги, если озимый [187, 5, 35; 11, 3, с. 764].

Во многих местах России день *зажинок* проводится как праздник. В Малой России хозяйка prepares на обед вареники с творогом. После обеда вся семья отправляется в поле, где хозяин первый начинает жать со словами: «Господи, благослови!» Вечером, перед возвращением домой один из жнецов снимает немного ржи и кладет ее на земле крестообразно. Вечером бывает угощение жницам [204, 3, с. 224]. У чехов в начале жатвы приготавливают *п्राжмо*, т.е. запекают на сковороде зерна поспевших хлебных растений [259, 1, с. 360].

Большой сравнительно с *зажинками* торжественностью и обрядностью обставлены *дожинки*. Арконские славяне³⁹ по уборке хлеба приносили животные и хлебные жертвы Святovidу. В настоящее время на полях «завивают бороду», поют в честь бороды песни и кладут хлеб, приносят в церковь для освящения первые снопы и печеный хлеб от первого умолта. По окончании жатвы жилицы обходят ниву, собирают случайно не срезанные серпом колосья и выют из них золотистый венок, переплетая его васильками и другими полевыми цветами; венок этот надевают на самую красивую девушку и затем отправляются на хозяйский двор с песнями. Вперед идет мальчик и несет украшенный цветами сноп. Хозяин угощает жниц водкой и ставит сноп и венок в передний угол под образа; потом сноп этот освящается в церкви, и зерна его идут на будущий посев. В Пензенской и Симбирской губерниях последний, или дожиночный, сноп, называют именьинником и наряжают его в сарафан и кокошник. В Белоруссии девушка, украшенная дожиночным венком, называется Талакою. Ее усаживают в переднем углу и потчевают как самую почетную гостью.

Белорусские дожинки сопровождаются величественными и художественными «спрышевыми»⁴⁰ песнями. У лужичан большой сноп, перевитый цветами, устанавливается на возу стоймя, поверх всех других снопов и доставляется в деревню в сопровождении жниц, из которых одна несет венок из колосьев, а другие держат в руках полевые цветы [11, III, с. 765—768]. Подобного рода обыкновения встречаются в Восточной и Западной Европе почти повсеместно, причем в Западной Европе над дожиночными праздниками взяли верх праздники сбора винограда. В Пермской губернии, после того как дожиночный сноп поставят в передний угол, хозяйка, хозяин и жницы садятся за стол, на котором находится главное кушанье *дежень*, — толокно, замешанное на воде или кислом молоке [170, 4, с. 82]. В Малой и Великой России хозяин печет корвай из нового хлеба и разделяет его между своими гостями-жницами [187, 5, с. 131]. В Архангельской губернии из первого вымолота пекут хлебцы и кладут по нескольку на божницы и в клетки, где есть в засеках хлеб [61, 1, с. 134]. В Чехии при печении хлеба из новой ржи бросают в огонь кусок теста [198, с. 41]. В Болгарии во

время *горешников*, праздника, следующего после жатвы (с 20-го июля), пекут пресный хлеб *турта* и, намазав его медом, раздают родным и соседям [73, с. 238].

Обрядовое употребление хлеба в осенние праздники не представляет ничего, заслуживающего внимания. Так, в некоторых местностях России пекут пироги или блины 1-го или 30-го ноября, или 4-го декабря, придают иногда хлебу форму рогов или копыт и кормят им животных.

К праздничному обрядовому употреблению хлеба примыкает громадное число гаданий, поверий и примет. В сборнике пословиц, составленном Далем, находится до шестисот суеверных примет и гаданий, относящихся собственно к земледелию и погоде. В «Украинских приказках» Номиса⁴¹ разных поверий и изречений о хлебе находится более тысячи. Нет надобности долго останавливаться на хлебных гаданиях. Достаточно сказать, что целью гадания бывает желание узнать, будет ли урожай в предстоящем году или выйдет ли девушка замуж. Приметами хлебными определяется благополучие семьи или степень урожайности хлебов в предстоящем году.

Нельзя, однако, сказать, чтобы хлебные гадания ограничивались урожаем и замужеством. Земледельческие поселения, особенно великорусские, устроившиеся в диких и темных лесах, во всех своих основах и отправлениях проникнуты были предсудками и суевериями. Суеверными приметами, знаменами и гаданиями по хлебу, между прочим, обуславливался выбор нового места для поселения или постройки дома. Так, в Велико-россии в старинное время при выборе места для постройки дома гадали посредством трех хлебов, которые спускали на землю из-за пазухи. «Если все три хлеба (упадут) кверху коркою верхнею, то место добро; тут с Божиею помощью, ничего не боясь, ставить избу и всякие хоромы; если же лягут вверх исподнею коркою, тут не ставь и то место покинь; когда же только два хлебца лягут верхнею коркою кверху, еще ставь — добро, а два к исподу, то не вели ставить на том месте» [24, с. 35; 215, с. 187]. В Украине на том месте, где хотят строить хату, сыплют по четырем углам очерченного места зерновой хлеб. Если место доброе, зерно в течение трех ночей будет лежать на месте никем не тронутое [251, I, с. 163].

В поговорках, приметах и поверьях хлеб представляется предметом священным и часто отождествляется с богатством, счастьем, жизнью. «Хліб святий», говорят малорусы. Величайшее беззаконие «сказать на хлеб худое слово». Не следует ни сорить хлебом, ни катать из него шариков. Уронивший кусок хлеба спешит его поднять и поцеловать. Кто не брезгует хлебом, ест его черствый и цвельый, тот не будет бояться грома, не потонет в воде, не изведает нищеты и доживет до преклонной старо-

сти. «Все добро за хлебом», «Упався в добро, як у тисто», «Животинка водится, где хлеб родится», «Хліб усему голова». Жизнь и жито в поверьях сливаются и сопоставляются. В толковании снов созревшее вполне жито определяется как выражение законченной, совершившейся жизни, а потому, кому приснится спелое жито, — скоро умрет; если приснится зеленое жито, — знак долгой жизни. Вероятно, в связи с этим снотолкованием стоит другое, а именно: увидеть хлеб печеный во сне значит скорую печаль.

Д о п о л н е н и е. Обрядовое употребление хлеба встречается при отъезде родственника или знакомого в далекую сторону [1, с. 116, 117]; в Малороссии — при выезде в дорогу чумака [204, 3, с. 6]; при постройке дома и в первый день новоселья [251, 1, с. 163]; в Малой и Белой России во время пожара обносят хлеб вокруг горящего строения [92, с. 204; 11, II, с. 10], на именинах [170, 1, с. 213]; при первом выгоне скота в поле [60, с. 48]; при сборе зелья [60, с. 33]; при посадке капусты [92, с. 95]; после посадки капусты едят кашу на огороде [187, 6, с. 43]; после уборки капусты готовят «хлебальный пирог» [187, 5, с. 138, 140]; при пчеловодстве [60, с. 66, 67].

Глава V

Положение хлебных песен в народной поэзии. — Хлебные песни у белорусов, малорусов и великорусов. — Их художественное достоинство. — Хлеб в песнях жатвенных, коровяиных и колядках. — Хлеб в запевах и в сравнениях

«Самородная поэзия, — говорит Снегирев, — есть главная стихия нравственного образования народа, начинающаяся с первыми его верованиями, с первыми его понятиями о себе и о природе... Сии гласные, самородные памятники словесности (т.е. песни), несмотря на все изменения и обновления в языке оных, живут народным бессмертием, составляют заветную стихию отечественности». В этой «стихии отечественности» хлебные песни занимают видное место как вполне самородный продукт народного поэтического творчества, возникающий, развивающийся и исчезающий вне инородных культурных влияний. Нельзя сказать, чтобы в народной поэзии хлебные песни составляли самостоятельный отдел. Они переплетаются со всеми проявлениями народного быта, входят во все семейные и общественные праздники, прикрепляются к обрядам, связываются со всем наличным составом словесного народно-поэтического творчества. Нет, однако, ни одного крупного праздника, ни одного выдающегося семейного или общественного торжества, когда хлебные песни не выдвигались бы, не заявляли о своем существовании, и, чем крупнее и архаичнее праздник, тем большую они играют роль в его отправлении.

Хлебные песни изменяются согласно с национальным характером народа, временем года и домашним бытом. Наибольшее число хлебных песен сохранилось в Белоруссии. «Едва ли у какого-либо из славянских народов, — говорит г-н Шейн, — сохранилось до нашего времени столько обычаев, обрядов, суеверий и песен, относящихся к земледельческому быту и напоминающих собою глубокую мифологическую древность, как у забитых, многострадалных белорусов. Их поэзию безошибочно можно назвать земледельческою, аграрною. Причины этой сохранности, этой долговечности нужно искать не столько в исторических, сколько в территориальных и экономических условиях белорусского народа. Белорус исключительно пахарь и до последнего времени, т.е. до начала проведения железнодорожных линий в западных губерниях, кроме хлебопашества он

почти и не знал никаких других источников обеспечения своего существования» [208, с. 513].

Непосредственно за белорусами следуют малорусы, почти столь же богатые хлебными песнями. У белорусов и малорусов хлебные песни входят в колядки и в волочебные; главное их достоинство состоит не только в количестве, но и в качестве, в выдержанности, задушевности и простоте. Великороссия не отличается обилием хлебных песен, и в этом отношении великорусы уступают белорусам и малорусам. Колядок у великорусов мало, и хлеб играет в них ничтожную роль. Коровайных песен почти совсем не оказывается. Даже в жнивные песни хлеб входит как-то мимоходом, случайно, и более здесь говорится о любви, о замужестве, о семейных делах жницы, чем о хлебе. Есть, однако, у великорусов две столь величественные хлебные песни, что ими можно покрыть общую скудость великорусской хлебной поэзии. Песни эти — Славословие хлебу и былина о Микуле Селяниновиче, замечательные в художественном и в историко-культурном отношении. Отличительная особенность этих песен состоит в их оригинальности, своеобразии. «Слава Богу на небе, слава!» и былина о Микуле стоят по смыслу во внутренней связи, и одна песня как бы дополняет другую. В первой песне спета слава хлебу, во второй — пахарю; в обеих соблюден богатырский размах поэтического словесного творчества. А.Н.Майков вставил народное славословие хлебу в одну из своих торжественных кантат, сохранив вполне его простонародную форму [110, с. 49].

Хлебные песни большею частью входят в песни жатвенные, колядские, волочебные, частью существуют самостоятельно. Наиболее изящными представляются жатвенные песни. Высоким художественным достоинством отличаются также хлебные песни, вошедшие в колядки. Многочисленные коровайные песни очень мелки, коротки и во многих случаях переходят в поговорку или в простое мелодическое слововыражение. В веснянках, или гаевках, хлеб почти совсем не встречается. Хороводная песня «Мы просо сеяли» касается историко-культурного явления умыкания девиц. Галицкая гаевка о том, что в поле орали два брата, съели принесенное сестрой «снidanье», не дали ей есть, а дали коня держать, и сестра, увидев их неправду, «скочила в сине море» [41, II, с. 679], гаевка эта не имеет отношения к хлебу и требует историко-литературного объяснения. Характерные замечания о хлебе довольно часто встречаются в семейных бытовых песнях, преимущественно малорусских.

Жнивные, или жатвенные, песни по роду обрабатываемых злаков разделяются в некоторых местах Малой и Белой России, например в Витебской губернии, на два главные разряда: на житные, распеваемые при жатве ржи, и ярные, сопровождающие уборку яровых хлебов. Первые служат как бы продолжением

купальских и петровских; последние же приближаются к осенним, свадебным, с которыми они, видимо, и сливаются по складу и содержанию. Оба эти разряда распадаются на три подразделения: на зажиночные, которые поются при начале жатвы, на зажинках, на собственно жнивные, которые поются на ниве в продолжение всего рабочего времени от зажинок до последнего дня уборки и, наконец, на дожиночные, которые составляют необходимую принадлежность празднования дожинок или окончательной уборки последних снопов какого-нибудь хлеба. Они поются и на ниве, и на хозяйском дворе, и за столом во время угощения [208, с. 172]. Из жнивных песен по силе поэтического вдохновения и задушевности, равно как по величине и цельности, выдается встречающаяся в Малой и Белой России песня о разговоре хлебного поля со жницами. В Малороссии в конце жатвенного дня поют:

1. Ой, добра ничь, широкее поле,
 2. Жито ядрянее!
 3. Добра ничь, на здоровья.
 4. Жныци молодьи, серпы золотьи!
 5. Приходите завтра раненько,
 6. Як сонейко вйде, росиця опаде;
 7. Та приносяте по бохону хлиба,
 8. По билому сыру...
 9. Вже сонейко зйшло, росица опала,
 10. А мои жнйки не бували;
 11. Чи повтомилися, чи поморилися,
 12. Чи на мене, нивку, забулися?
 13. Мы не позморилися, не повтомлялися,
 14. И на тебе, нивку, не забувалися
- [204, 3, с. 241].

В Белоруссии песня эта повторяется почти дословно. Варианты:

7. Приносиця один горшок каши,
8. А другой сырокваши.
9. Вы сожниця
10. Широкая поля,
11. Жито ядреная,
12. Да сожниця!
13. Поставляйця
14. У поли копами,
15. А в лузе стогами,
16. Поставляйця!
17. А мы сжали
18. И поля нажали,
19. И поставляли,
20. У поле копами

21. А у гумне стогами

22. Поставляли

[208, с. 190].

Нельзя не признать, что в такого рода народных песнях новейшая искусственная поэзия может почерпнуть себе силу, может ими питаться и укрепляться, и примером такого благотворного влияния народных живых песен может служить малорусское стихотворение Я.И.Щёголева «Косари» [217, с. 86].

Верный историко-литературный и сравнительно-литературный взгляд на народную поэзию не допускает надления одного народа всей полнотой художественного чутья и понимания. У всех народов, не испорченных ложной цивилизацией, есть прекрасные песни. В литовских народных песнях попадаются, например, такие оригинальные перлы поэтического творчества: «Пчелка, лесное насекомое, жужжит по рощам, жалит в руки, в лицо, и дает мед; это ее назначение. Человек, посмотри на пчелу! Довольно тебе жалить в сердце; дай сладкую утеху твоим братьям, — таково ведь назначение человека» [250, с. 19]. Еще более возвышенным и прелестным представляется следующее маленькое стихотворение о громе:

Тихо, тихо гремя,

Идет через море Перун.

Он не портит ни цветов черемухи,

Ни дела пахаря

[177, с. 316].

Даже у народов, стоящих на низкой ступени духовного развития, например у финнов, встречаются прелестные, в высокой степени гуманные и художественные песни. Достаточно указать на песни — руны Вейнемейнена в Калевале [70, 185 и сл.]. Предохраняя от односторонности в суждении об эстетическом достоинстве народной поэзии, сравнительно литературная точка зрения не мешает, однако, признать за многими хлебными песнями — малорусскими и великорусскими — несравненное художественное достоинство.

В жатвенных песнях говорится главным образом о венке и борде. В песнях о венке или прославляется его красота, или находится обращенная к хозяевам поля просьба об угощении, так что наиболее типичными по величине и содержанию и часто повторяемыми в вариантах жатвенными песнями о венке можно признать следующие:

У той чашейце солодок медок.

Е наш венойко красен,

Як месячайко ясен;

Суть на нем колосойки

З озимой пшеничойки:

Суть на нем гранойки
Як на небе звездойки.

Выйди, господиную, до нас,
Купи си венуюко у нас!
Не схочете купити,
Пидемо го пропити
До новаго гостинця
За червенејке нивце
[41, II, с. 532].

Белорусские и малорусские песни о бороде почти тождественны. В этих песнях обнаруживается насмешка и игривое настроение духа. Так, при завивании бороды поют:

Сядзиць козел на меже,
Дзивиуицца бородзе:
Ай чияж гэта борода
Уся дзегцем улита
И бяростой увита?
Змитрокова борода
Уся дзегцем улита...

В малорусских песнях варианты ничтожные: «сидит ворон на коне», «золотом-сріблом обвита», «водой» улита [208, с. 208; 204, 3, с. 227, 228]⁴².

Крошечные коровайные песни не представляют ни историко-литературного, ни эстетического интереса. В них много религиозно-мифических элементов, и потому они заслуживают внимания историка культуры и мифолога. Содержание коровайных песен состоит в изображении того, кто и как приготовил коровай, из какого материала и какой хороший он вышел. В белорусской песне «хорошая учиняла, румяная месила»; в червонорусской песне «голината муку сияла, а рижа росчиняла, а хороша мисыла»; в Мозырском уезде «товстая в печь сажала, а зубатая зазирала, а чорнявая, сердечная из печи виймала»; в Черниговской губернии «кучерявий нич мете, а богатый сажае» [82, с. 245; 35, с. 12; 204, 4, с. 237, 238]. Обращаясь к определению материала, из которого готовится коровай, и его достоинства, нельзя не остановиться на замечательной в данном случае образности и меткости поэтической характеристики коровай. «В течение моей сочинительской карьеры, — писал И.С.Тургенев Я.П.Полонскому, — я никогда не отправлялся от идей, а всегда от образов...» [193, с. 154]. Народ должен сказать то же самое. В народной поэзии, как во всякой истинной поэзии, образ стоит на первом месте, и часто вся суть песни состоит именно в образе, в картине, в сравнении. Замечательно, что в народной поэзии в постоянные и типичные образы вылиты

самые простые и обыденные понятия, например понятия времени, пространства и качества. Народная поэзия почти не знает слов: близко, далеко, давно, никогда, хорошо, дурно; она заменяет их поэтическими образами, которые, как готовый драгоценный капитал, находятся всегда под руками и в распоряжении творческого духа народного поэта, и в значительной степени облегчают ему процесс создания песни.

Так, в народной поэзии вместо слова «никогда», в знак, того, что совершившееся не может возвратиться или повториться, употребляются следующие образные выражения:

Як стане по степу витер повиваты,
Очерет та тырсу по степу розсыпаты
[204, 5, с. 880].

Як синій камень на верх изорне,
А павине перо на дно потоне
[204, 5, с. 907].

Як поросте у свитлоньці
Трава на помості
[204, 5, с. 743].

Колыб уже ты, козаченьку,
Тоди оженився,
Як у млыни на камени
Кукиль уродывся
[204, 5, с. 272].

Посей же ты руту круту на сим камени:
Як та рута, як та крута буде сходити,
Тогди ж ты ся, Ивасеньку, будеш женити
[41, I, с. 75].

Возьми, маты, писку жменю,
Посий его на камени:
Ой коли той писок зийде,
Толи твой сын з вийска прийде
[204, 5, с. 942].

Вместо слова «далеко» в смысле отдаленности и малоизвестности или в дополнение к нему обычны следующие образные выражения:

Степ широкий, край далекий
Милаго не бачу
[204, с. 184].

Повив милый кони
До далекаго краю,
До тихаго Дунаю
[204, 3, с. 46].

Поидемо у мий край,
Поидемо за Дунай
[204, 5, с. 48].

Чого ж мени не легко?
Десь мий милый далеко:
За густыми лозами
Заливается слизами,
За жовтым писочком
Утирается ручничком
[204, 5, с. 67].

В некоторых случаях имя числительное придает выражению силу. Так, в одной малорусской песне казак переночевал одну ноченьку с женой пана. Неожиданно явился пан. На вопрос мужа, почему помяты подушки и на постели лежит казак, жена ответила, что конь сломал ему ноги, и она его приютила. Пан одарил его деньгами.

Казак вскочил на коня и запел веселую песню:

Ой що ж мени Пан Бог дав!
Сим лит паню обіймав,
И ще за те плату взяв
[204, 5, с. 65].

В других песнях:

Запашный василечок три запахи мае
[204, 5, с. 485].

Бидная вдова девьят думок мае
[204, 5, с. 486].

В коровайных песнях числительная обрисовка предмета весьма обычна. Так, при печении коровай поют:

Ой годи, годи, пшенице,
Сим лит у стоzi стояты
[204, 5, с. 216].

Сама ж я не знаю,
Што у гетном кароваю:

Сями поль пшеиченка,
 Сями рек водзиченька
 [208, с. 317].

Достоинство коровая в песнях определяется еще тем, что в него вошла «водыца с Дунаю» [41, 2, 126; 204, 4, с. 244]. В число поэтических характеристик коровайной пшеницы входит еще разговор пшеницы с куколем:

Сварылася пшеиченька с куколем на поленьку:
 Ой ты, чорный куколеньку,
 Не стый ты на поленьку!
 Бо тебе за плит вергут,
 А з мене коровай плещут

[41, 2, с. 638].

В песнях коровай — «красный», «румяный», «высокий», «святый»,

Як день билый,
 Як Бог мылый,
 Як яснее соненько,
 Що свитыть в виконенько
 [204, 4, с. 234].

В особенности коровай отличается величиной:

Де тыи ковали живуть,
 Що золотыи сокиры кують,
 Ковалю-коваленьку,
 Скуй мени сокироньку
 Будемо пич рубати
 Коровай добувати
 [201, 4, с. 232].

Колядки и волочебные песни состоят, как известно, преимущественно в прославлении сил и явлений природы. Главную роль в них играет солнце или его символы — орел, сокол, дивный зверь. В колядках земледелие поставляется в зависимость от солнца и дождя.

Так, в галицких колядках:

Ой в лиску, в лиску, а в жовтим писку*
 Росте деревце тонке, високе,
 Тонке, високе, к верху кудряве**
 На тим кудрявци сив сокол сыдыть***
 Сив сокол сыдыть, далеко видить,

* Т.е. на небе;

** Т.е. мировое дерево, Игдразиль;

*** Т.е. солнце. — *Примеч. авт.*

Ой, видеть, видеть, а в чисто поле,
А в чисто поле, где плужок оре.
Орижь ты, плужку, здрибненька нивку,
Та й посиемо яру пшеницю,
Яру пшеницю, всяку пашныцю;
Та вродит нам ся стебло-серебро;
Женци-молодци, дивки да хлопци.
Та й заждемо ж мы а в дрибны снопы,
Та й складемо а в густы копы...
[41, II, с. 608].

К хозяину приходят в гости солнце, месяц и дождь, и каждый гость похваляется своими услугами. Солнце и месяц освещают горы и долины.

Дробен дождейко: Нет як над мене:
Як я перейду три разы на ярь,
Три разы на ярь месяца мая,
Возрадуются жита, пшеници,
Жита, пшеници и все ярныци...
[41, II, с. 9, 11, 19].

Огромное большинство хлебных песен, как стоящих отдельно, так и вошедших в гаевки, заживные, дожиночные, свадебные, колядки и волочебные, состоит в пожелании урожая. Песенные пожелания урожая начинаются накануне Нового года и затем повторяются при разных случаях семейной и хозяйственной жизни до конца года. Так, в Тульской губернии накануне Нового года поют:

Уроди, Боже, всякого жита по закрому,
Что по закрому да по великому,
А и стало бы жита на весь мир крешеный
[149, 2, с. 3].

В Костромской губернии при заклинании весны поют:

Весна, весна красная!
Прійди весна с радостью,
С великою милостью:
Уроди лен высокий,
Рожь, овес хороший
[208, с. 10].

В словинской весенней песне:

Боже, дай вёдра,
Боже, покоти свое колесо
На наши житницы
И на наше поле...
[198, с. 153].

В Малороссии на весеннего Егория женщины поют:

Ой, выпіймо, родыно,
Щоб нам жито родыло,
И житечко, и овес,
Щоб зібрався рід увесь,
И пшениця, и ячмінь,
Щоб нам житы смачній
[204, 3, с. 32].

В пространной волочечной песне, распеваемой в Белоруссии в день Воскресения Христова, между прочим, находится следующе пожелание урожая:

Отчини окно, зерни у гумно,
Отчини другое, зерни у поле,
Да што же у поле рано гомонило?
Гомонило у поле ядрено жито.
Ядрено жито господаря кличе:
«Да ты, господару, отвейдай мене,
Отвейдай мене у скородзе,
Отвейдай в усыпанне,
Отвейдай мене в красованне,
Отвейдай мене в полованне.
Як пойдем женцов нанимать...
Да уродзи, Боже, ядрено жито,
Ядро з ведро, снопок с пирожок,
А зернышко с орешок,
У поле капами, а у гумне стогами,
Щоб так густо, як на небе звезды,
Ярь и пшеницу и усяку пашныцю»
[208, с. 100].

В другой волочечной песне:

Роди, Божа, жито и пшаницу,
Жито, пшаницу, усякую пшаницу,
Колосом колосисто, ядром ядристо,
Сноп от снопа на две стопы,
Копа от копы на четыре стопы,
С одного колоса бочка жита,
С другога другая, с третьяго третья
[19, с. 2].

Во Владимирской губернии при вождении колоска поют:

Пошел колос на ниву
На белую пшеницу.
Уродня на лето

Рожь с овсом,
С дикушею*, со пшеницею
[11, III, с. 764].

В малорусских колядках:

Дай же ти Боже в поле урожай,
В поле урожай, а в гумно звожай,
А в гумне хлібно, в оборе обильно,
В дому весільно, на славу втішно
[41, II, с. 37].

Щоб ему господину и коровки булы
И неврочливыи и молочливыи,
И овес — самосій, и ячмень — колосій,
И пшениця — сочевиця,
И горох... [204, 3, с. 266].

В польской колядке:

U tego pana
Biała kamienica:
Urodzi się żyto
J jara pszenica
[198, с. 153].

Хлеб довольно часто встречается в начале бытовых и семейных песен, в запевах, и в сравнениях, встречается изредка и в конце песни, в общем выводе, заключении или морализации. Хлебные запевы иногда стоят в неразрывной связи со всем содержанием песни, иногда представляются явлением случайным, приставным и составляют собственно хлебную типичную фразу. В запевах бытовых песен «Из-за горы вятер віс — жито половіе» указывает на необходимость труда [например, 204, 5, с. 169]. «Ой час, маты, жито жаты, — колос похилився», — в песнях обычное выражение пожелания замужества [204, 5, с. 206; 41, I, с. 67]. Такое же значение предполагает запев: «По долу, долу яра пшениця; до пшеницы вбита стеженька» [41, II, с. 86, 92]. Запев в белорусской песне: «говорила и рожь, и пшеница, на нивушке стоя, говорила: я не могу на нивке стояти, колысом махати, только могу у стогах стояти» и проч. [208, с. 216] — представляет собственно дожиночную песню; но такого рода дожиночные песни входят в свадебные, застольные и др. В малорусской песне «Як задумав голубонько диты годоваты» [204, 5, с. 790] аллегорического содержания главная мысль о незаменности родины выражается в двух последних строках типичным хлебным сравнением:

* Гречкой — Примеч. авт.

А на тій же України жито та пшениця,
А на тому та Полісся кукіль та митляця.

Жито, пшеница, ораніе поля входять в народно-поэтические сравнения и употреблення в связи с другими предметами внешней природы, причём отвечают общему ходу народно-поэтического творчества, общим народно-поэтическим приемам сравнения и уподобления. В сравнениях и уподоблениях обнаруживаются характерные черты народного мирозерцания. Более всего сравнений, уподоблений и эпитетов вызывают молодые лета, парень, девушка, любовь в разных фазисах ее развития, замужество, радость и горе. Так, о молодых летах:

Як скоро ти красни цвiты одцвiтають,
Так скоро молодий лiта пропадають
[204, 5, с. 475].

Ой из-за гори, из-за кручи
Орли вылітають, —
Не згадаю я роскоши,
Вже літа минають
[204, 5, с. 83].

Парень сравнивается с солнцем, сободем, орлом, соловьем, селезнем, голубем [204, 5, с. 6, 40, 8, 73, 76, 33]; с дубом, хмелем, ромашкой, квитчатым барвинком [204, 5, с. 13, 19, 11, 44, 14]. Парень, сознающий свое одиночество и желающий жениться: «у чистому поли былина» или суховерхая береза [204, 5, с. 208, 27]. Жених — украшенный терем [187, 2, с. 121], облако [74, с. 2]; шершень:

Прилетев шершень з стели,
Та впал на постеле, —
Де Марусечка спала...
[41, II, с. 114].

Девушка — вечерняя звезда, золото, рыбка, цветок, вишня, зеленая верба, тополь, бузина; белизна ее — бузиновый цвет; очи — шелковичные ягоды; половой орган — «хустына, шовком шитая»; «хриница край перелазу» [204, 5, с. 54]. Девушка-невеста — золотое перо, молодая кукушка [41, II, 100, 104], куница [225, с. 69], самка павлина, розмарин, сиреневая ветка, пчела, шелковинка на катушке или шелковинка, плавающая по морю [74, с. 26, 33, 37, 38, 39].

Возникновение любви — появление цветов; «ой на горн, ненько, зацвило синенько, — ништо мене так не любить, як той Коваленко» [204, 5, с. 111], развитие леса, склонение калины над водой, хождение по роще, повевание ветра, копаніе колодца [204, 5, с. 115, 18, 58, 83, 79, 153]. Символическое выражение

любви в песнях малорусских определяется иногда весьма характерно — сближением двух предметов, стоящих в природе или в домашнем быте в тесной зависимости один от другого. Например:

Плыве човен воды повен,
Плыве и весельце:
Чи так мене верно любишь,
Як я тебе, серце?
[41, III, 299;
204, 5, с. 22].

Ой у поли озерце,
Там плавало видерце:
Соснови клепки, дубове денце, —
Не цураймося, серце!
[204, 5, с. 169, 129, 256].

Сопилочка с калиночки —
Ясенове денце —
Ой хто ж мене та не любить
Рожен ему в серце
[204, 5, с. 10].

Козак спит; девушка его будит, чтобы турки не убили его, не украли его коня, — песенный образ любви [204, 5, с. 19]. Будит, потому что любит. Другой часто встречающийся песенный образ любви и желания выйти замуж — стлание постели [204, 5, с. 23, 44 и др.].

Приглашение девушки-невесты начать общую, супружескую жизнь выражается стихом:

Ой ты, дивчино славного роду,
Возьми квартирушок, ходим до саду,
Нарвем яблук, нарвем грушок,
Нарвем грушок повен квартирушок
[204, 5, с. 75].

Потеря девушкой невинности выражается в народной поэзии разнообразно:

Ишов козак ярмом,
Яром долиною,
Зацвів козак рожою,
Дивка калыною.
Козак ожинився,
Дивка зосталася
[204, 5, с. 85].

Полюбила Гриця чорнобривця...
А я в батька та гуляла,
А в батька нічого не робыла,
Тільки по садочку походыла
Волосский оришок посадыла...
[204, 5, с. 904].

Колодезю мій глыбокій — коли б я не впала, —
Полюбила прейдисвита — тепер я пропала.
Ростут, ростут опенечки край дорожечки;
Покидає парень дівку через ворожечки
[204, 5, с. 262].

Стала слава, стала слава,
Стали й поговори
Да на тую дивчиноньку
Що чорні брови.
Ой зацвіла маковочка
Зачала бринити, —
Иде козак от дівчины
Починає дниты
[204, 5, с. 53].

Ой держала, розум мала
Та упустила в воду
[204, 5, с. 52].

Ой як я встрачу коника вороного
Ой то ты встратышь віночка рутяного
[204, 5, с. 35].

Зацвіла калынонька в лузи
[204, 5, с. 63 и др.].

Кроме того, встречаются другие символические выражения потери невинности: девица дает казаку напиться воды, ночует с мылом в саду; парень часто лазит через плетень, ломает калину. Впрочем, ломание калины часто означает связь со вдовой [204, 5, с. 85, 822].

Женитьба и замужество — переход через реку, срубание дерева; согласная супружеская жизнь — рыба с водою; несогласная — «іден чобіт на обцасі, а другій на корку» или «пишли

наши марно лита, як мисяц кругом свита» [204, 5, с. 52, 494, 146, 1067, 1093].

Людской говор и сплетничество — кресание кремня, шум водяной мельницы, черная туча, стругание дерева, звон [204, 5, с. 547, 74, 144, 145, 225, 201].

Радость, довольство и богатство — восходящее солнце, блеск чешуи щуки на солнце, вишневый сад с травой по колени, поповский сенокос и дяконский колодец [204, 5, с. 1049, 1051, 13, 26].

Горе и плач — схиление травы, дым, усыхание дерева, черные буквы на белой бумаге, пыль по дороге, наступление орды, высыхание воды, колеблемая степным ветром трава, потеря соловьем голоса, восхождение на гору, помутившаяся вода, стрекотание сороки, крик лебедя, течение речки струями [204, 3, с. 235, 124; 204, 5, с. 622, 1028, 1005, 968, 135, 74, 23, 270, 940, 187]. Любопытной в историко-литературном отношении чертой горести представляются следующие символические выражения: «да журба мене вбыла; да сама менша у степу птыця да й та мене была» [204, 5, с. 23], или:

Та журба ж мене изсушила, та журба ж мене извъялила,
Що найменша в степу птыця та й та мене была
[204, 5, с. 447].

В «Слове о полку Игореве» Гзак говорит Кончаку: «Аще его опутаеве красною девицею, ни нама будеть соколыца, ни нама красны девице, то почнуть наю птицы быти в поле половецком» [168, с. 12].

Хлебные сравнения, уподобления и характеристики встречаются в приложении к разным проявлениям жизни: любви, замужеству, житейской роскоши и т.п. Так, неудачная, т.е. лишняя взаимности, любовь выражается следующим образом:

И гору я ралыцю,
Посію я пшеницю:
Не вродыла мни пшениця,
Но кокиль и метлыця
[204, 5, с. 168].

Цель оранки и засева пшеницы выражается в другой песне:

Выорала новыцю,
Посіяла пшеницю,
Щоб нам пшениця родыла,
Щоб нас парубки любили
[204, 5, с. 130].

В галицких коломыйках:

Та я жита не сеяла, само жито сходять:
Я любка не чаровала, сам до мене ходять
[41, II, с. 763].

Гей, зацвела пшениченька на зерно, на колос:
 Ой давно вже я не чула миленького голос
 [41, II, с. 767].

Наклонение пшеницы — поклон милого, а зерно ее — его личное присутствие:

На полю пшениченька через межу похиляється,
 Чую я через люды, шо мий мылий поклоняється.
 Що мени по пшеници, — в ний зеренця нема,
 Що ж мени на поклони, коли ёго самого нема
 [204, 5, с. 4].

Пшеница отцвела — девушка разлюбила. Так, в коломыйке:

Гей, ярая пшениченька
 То ся отгярила, —
 Солодка мя соколина
 То ся отдалила
 [41, II, с. 402].

Стоящее на корне жито наводит на мысль о браке. Так, в прелестной малорусской купальской песне:

Ой чіе жито під горою стояло,
 Иванкове жито під горою стояло.
 Під горою зелененько по місяцю відненько,
 Молода Марьичко ходы жито жаты!
 Як я тебе возьму жито жаты научу.
 Під горою зелененько, по місяцю видненько,
 серденько.
 [204, 3, с. 202].

Посіяно, поорано, та нікому жаты,
 Питається сын у матери, которую браты
 [204, 5, с. 496].

В одной галицкой коломыйке заключение брака поставлено в зависимость от сбора пшеницы.

В чешской народной песне:

Malo pšeníc, malo žít, malo žít,
 Nesmime se oženit, oženit;
 Ječmeny jsou zefeny,
 Musime bejt bez ženy
 [229, 4, с. 274].

Быть в замужестве — жать жито, а потому во сне увидеть жито или пшеницу по противоположности в толковании сновидений означает вдовство.

Первая жена — своевременно вспаханное поле; вторая жена — поздняя пахать:

Лучши рая раная
Чим тая поздная,
А на ранним пшаница,
А на поздним мятлица.
Лучши первая жона,
А чим тая другая:
С первой жонкой дзяцей мець,
А с другой разогнаць

[208, с. 144].

Строгий муж может, однако, изменить характер жены, что значит в стихотворении:

Чорна гречка, белы крупы:
Не впадайся девча в руки!
Як у руки упадешся,
То по слюбe не скаешся
[41, III, с. 162].

Подобного рода мысль, хотя без указания на ломку характера, мысль, ограничивающаяся преимущественно переходом девушки в положенне замужней женщины, выражена в следующих хлебных сравнениях, в галицкой коломыйке:

Ой так чини, як я чиню,
А з девчины господиню,
А из теста паляныцю,
А з девчины молодыцю
[41, II, с. 400].

В польской песне:

Nieclopoc sie o zonkę,
Da ci Pap Jezus panienkę;
Jest pszeniczka, będzie mąka,
Są dziewczątka, będzie żonka
[246, с. 55].

Пшеница — символ роскоши и ласки. Так, в галицкой коломыйке:

Ой на горе росте сосна — пшениця не буде:
Вже у чужой мамуненьки роскошу не буде
[41, II, с. 790].

В галицкой песне:

Ой поехав Ивасенько на полованье,
Да диставив Настуненьку як малёванье,
Казав ей годоваты пшеничным хлебом...
[41, I, с. 74].

В малорусских и в белорусских песнях обычно сравнение хлебных копен со звездами (так их много), желтых пшеничных колосьев — с рыжими волосами парубка, равно как обычно прославление хорошей жницы и указание на тяжелый и горький хлеб в замужестве за стариком вдовцом [41, II, с. 391, 133; 204, 5, с. 464; 208, с. 209 и др.].

Глава VI

Религиозно-мифическое значение обрядового хлеба. — Культ солнца. — Белун — покровитель земледелия. — Житные духи. — Хлеб как предмет жертвоприношения солнцу, земле, домовому духу, водяным и растительным духам. — Хлеб как символ небесных светил. — Предметы, получившие освящение по своей близости к хлебу: квашня, борона и пр. — Соль

Отличительной особенностью древнего народного мирозерцания представляется олицетворение и обоготворение сил и явлений внешней природы с перенесением на них свойств и особенностей нравственной природы человека, его характера, семейного и домашнего быта. У славян в обоготворенной внешней природе на первом месте стояло солнце. Земледельческому праславянскому народу естественно было прийти к убеждению, что «alles keimet in der Sonne zu der Bauern Lust und Wolle». Солнце дает свет и теплоту. С восходом солнца вся природа пробуждается от ночного сна. Весенние лучи солнца побеждают суровую зиму и, по словам Ф.И.Тютчева, ведут с собой «тихих, теплых майских дней румяный, светлый хоровод». Движения земного шара и окружающей его атмосферы, проявления органической жизни на земле, экономической и даже социальной строй народов зависят от высокого повелителя планетной системы — солнца. Вильгельм Гершель⁴³ полагал, что цена пшеницы зависит от числа солнечных пятен. По мнению Гена, саранча появляется во время минимума пятен, продолжает показываться до максимума и затем пропадает на несколько лет. Ученые астрономы и физики изменения наружного характера полярных стран, внезапные колебания магнитной иглы, появление северного сияния, смерчей и тифонов объясняют электрическими воздействиями солнца, солнечными бурями. Во всяком случае, наукой установлен факт громадного влияния солнца на проявления земной жизни. Древний человек по доводам жизни ощущал и признавал это влияние. При полной зависимости хлебопашества от положения солнца культ солнца, понятно, должен был иметь первепствующее значение в жизни земледельческих народов. В песнях и поговорках, в обрядах и поверьях славянских народов солнце является со значением божества милосердного, благого, приносящего счастье в дом, в который оно заглядывает. Солнце праведное, солнце красное, солнце божье — таковы его эпитеты. В заговорах солнце молят об исце-

лении болезней, о покровительстве и помощи в разных случаях. Его величают в песнях богом, просят его посветить из рая. Что древние русские поклонялись солнцу, как богу, документальные свидетельства находятся в Ипатьевской летописи⁴⁴, в Одном слове Кирилла Туровского⁴⁵, в апокрифе «Хождение Богородицы по мукам»⁴⁶, в разных поучениях духовных лиц.

Наименование бога — солнца, или солнечного бога, в различных славянских странах началось различно. Весьма загадочные фактические данные славянской мифологии требуют от исследователя большой осторожности при определении солнечных божеств. Вряд ли можно признать полезным для науки размножение божеств на основании шатких и подозрительных филологических сближений и сопоставлений собственных имен перечисляемых древними писателями богов и богинь и еще более подозрительных в научном отношении ссылок на географические словари. Плохой почвой для возведения грандиозного здания мифологии представляются также народные песни. Тут легко впасть в заблуждение, приняв замысловатый поэтический оборот, бытовое сравнение или житейский символ за обрывок давно минувшей религиозно-мифической старины. Главными, быть может, единственными наименованиями солнечного бога были Дажьбог, Божич, Белбог, или Белун, Ярило, Ладо. Да и эти наименования, в сущности, загадочны, и некоторые из них, например Белун, Ярило, Ладо, могли быть простыми эпитетами при слове Дажьбог или при другом личном имени солнечного бога, ныне затерянием. Что касается таких наименований, как Припекало, Авсень, Купало, малорусская песенная Ганна, то тут или ровню нет ничего мифологического, или, как в Овсене и Купале, скрывается указание на праздник с обрядовым рассыпанием овса или с обрядовым купаньем.

«К святилищам, — говорит г-н Фаминцын, — в известные дни года и при известных обстоятельствах как общественной, так и частной жизни стекались толпы народа для совершения жертвоприношений и прочих богослужебных обрядов. Здесь, в таинственной чаще леса или под сению величественного дуба, у источника, на берегу реки или озера, у пылающих костров или жертвенников, которыми служили холмы и скалы, или насыпи городищ, или перед чудовищными, фантастически раскрашенными, нередко многолицыми и многоголовыми истуканями, вооруженными копьями, мечами или палицами, или, наконец, в преддверии храмов, в которых стояли или восседали идолы, окруженные священными предметами (знаменами, щитами, копьями, рогами и пр.) и драгоценными сокровищами, народ воздавал божествам своим хвалу и благодарение, испрашивал у них всяких благ, умилоствлял и вопрошал их, исполняя религиозные, обрядовые песни и пляски, предаваясь шумным игрищам, пирам и попойкам. Общественное богослужение соверша-

лось в известные праздничные, т.е. наиболее знаменательные в пастушеской и земледельческой жизни народа, дни, в честь того или другого божества, покровителя стад и полей, плодородия, представителя той или другой стихийной силы; кроме того, в известных, выходящих из ряда случаев народной жизни, например перед выступлением в поход или по возвращении из похода, при появлении в стране тяжелых болезней или иных невзгод (падежа скота, засухи и т.п.), — с целью отстранения этих невзгод» [198, с. 39]. Некоторые события семейной жизни, в особенности свадьба, привлекали общее внимание, теряли частный характер и делались предметом торжественного общественного празднования и общественного богослужения. Частное семейное дело, делаясь общественным делом, вызывало проявление главного культа — культа солнца; если же оно оставалось исключительно частным семейным делом, то, можно думать, большею частью или даже исключительно в древности вызывало поклонение домашнему очагу как ближайшему и в домашней жизни главному выразителю и представителю божественной стихии огня. Как бы то ни было, без религиозного освящения дела или предмета трудно было обойтись, так как религиозные верования проникали народную жизнь насквозь и неразрывно переплетались с малейшими ее проявлениями.

С распространением христианства среди славян произошло двоеверие, выразившееся более всего в смешении языческих богов с христианскими святыми и в перенесении на Спасителя, Богоматерь и святых религиозно-общественных функций языческих богов. Древним слоем народных песен представляется тот весьма небольшой разряд песен, где солнце и святые выступают вместе и действуют сообща. Замечательным образчиком таких песен служит следующая белорусская песня, записанная в пренеманской местности:

Сонейко, сонейко, Ян с Петром ходзяць,
 Сонейко, сонейко, да по межам ходзяць,
 Сонейко, сонейко, да жито глядзяць.
 Сонейко, сонейко, да идучы гаворили,
 Сонейко, сонейко, усе жито доброе...

[208, с. 153].

В большей части религиозно-мифических песен вместо солнца выступают Бог, Богородица, св. Петр, Юрий, Николай и Илья.

Так, в галицкой свадебной песне:

До нас, Боженьку, до нас!
 А в нас теперь гаразд;
 И ты, Божая Маты,
 Вступай же нам до хаты!

[40, 2, с. 102].

В белорусских жатвенных песнях:

Ходзил Бог по полю
Поцерьял корону...
[208, с. 213].

Будзим, сестры, жита жаць,
А у жици Бога искаць.
Нашли Бога за барилочкой,
За красной гарелочкой
[208, с. 177].

В малорусской колядке Бог обещает «вродити сто кип жита» [204, 3, с. 385]. В великорусской подблюдной песне:

Исус Христос у ворот стоит
Он с хлебом, с солью,
Со скатертью, со скатинкою,
С животинкою...
[209, 1, с. 374].

В свадебных песнях «сам Бог коровой месит, Богородица светит, а ангелы воду носят» [208, с. 340]. В галицких колядках «в чистым поли ходыть Господь по тих риленьках» или «сам милый Господь волики гонит», а «Божа Маты істопьки носыть» или «пасыня косыть» [41, II, с. 15, 16, 17, 39].

Так как ко времени жатвы подходит праздник пророка Ильи, то в народных песнях Илья чаще всего является замной древнего бога-покровителя земледелия. В белорусской купальской песне Бог раскладывает огонь и зовет всех святых к себе; «только нету Илли с Пятром; пошов Илля коло жита». В волочебной песне:

Идзець — брядзець святы Илля,
Святы Илля с чистаго поля,
Уросився, умочився — мокрошенек...

Богородица спрашивает, где он был, и Илья отвечает:

По межам ходзив, жито родзив,
Жито, пшаницу, усякую пашницу.

«Святы Илля — старая жнея; яна жала, не уважала, што раз зажнець, то сноп звязнець» [208, с. 84, 85, 86, 90, 152; 209, с. 390].

В малорусской щедровке:

Шов Илья
На Василья,
В ёго пужечка
Житяночка.

Куды ею махнуть, —
 Там жито ростеть.
 Зароды Боже
 Жито, пшеницю,
 А в полі ядром,
 А в дворі добром...
 [204, 3, с. 452].

Изредка встречается св. Николай или Иоанн (Ян). Св. Георгий, или Юрий, — собственно святой пастухов; в земледельческих песнях он встречается редко, но все-таки встречается и при том с таким наименованием, которое подает повод искать в славянской мифологии какого-то Раю. В песнях Юрий как весенний святой отмыкает землю, выпускает росу или, взамен пророка Ильи, ходит по полям и «хліб — жито родыть» [134, с. 433]. В некоторых песнях встречаются выражения: «ходзи, Раек, ко мне во двор», «а прошу Раю, к себе у хату», «ко мне, Добро, у мое гумно», «ходзи, Спорыш⁴⁷, ко мне на двор». Рай, Раек сокращенное имя Юрия через форму Урай, которая встречается в малорусских песнях. Так, в одной волынской песне отпирание неба приписывается Ураю:

Та Урай матку клыче:
 Та подай, матко, ключи
 Одимкнуты небо...
 [204, 3, с. 30].

Под песенным Раем — Ураем — Юрием, Яном, Богом скрывается древний бог плодородия, быть может, Белбог, или Белун. По белорусскому поверью, Белун присутствует на нивах во время жатвы и помогает жницам успешно жать. Он иногда является беднякам в жите с сумою денег на носу. Заметив бедняка, Белун манит его к себе рукою; потом, если бедняк не решается подойти, он сам подходит к нему и просит его утереть ему, Белуну, нос. Если бедняк послушается и утрет ему нос, то из сумы посыплется деньги и Белун исчезает [52, с. 7—8]. Поверье, что есть житные духи, существует среди германцев, литовцев и славян. Славяне дают им названия: полевой дед, полевик, гречуха, жнецень. Когда поселяне начинают жать или косить хлеб, полевик бежит от взмахов серпа и косы и прячется в тех колосьях, которые еще остаются на корню; вместе с последнесрезанными колосьями он попадает в руки жнеца и в последнем — дожиночном снопе приносится на гумно или в дом землевладельца. Вот почему дожиночный сноп наряжают куклою и ставят его на почетном месте под образами. В Германии егпѣрпуре помещается или в переднем углу или на кровле и сохраняется в течение года, до нового егпѣрпуре, из нового жита.

Большую часть кукла эта сберегается только до времени посева; тогда ее обмолачивают и добытыми из нее зернами осе-

меняют поля — с той целью, чтобы житный дух, заключенный в последнем снопе, мог возродиться и заявить свою плодотворную силу в новых всходах. Дожиночный сноп одевают в мужские или женские наряды; в первом случае его называют: немцы — *roggenmann, erntemann, grossvater*; славяне — дед, *dziad, dedek*; во втором случае немцы называют его *kornmutter, erntemutter, roggenalte, grossmutter*, а славяне — баба, житна баба. По литовскому поверью, последний удар, наносимый серпом во время жатвы или цепом во время молотья, падает на житную бабу, и тот, кто его наносит, называется убийцею [11, III, с. 771—772]. В связи с верованием в житных духов стоит обычай завивать бороду в конце жатвы ржи из последних, нарочно оставляемых недожатыми колосьев; оставляют несколько стеблей наилучшего жита, кругом все выполят, потом возьмут стебли в руку, надломают, закрутят их вместе с краюшкой хлеба и с солью и сверху еще пристукнут рукою к земле, чтобы «борода» держалась крепко. Завивание бороды совершается во многих местах Великой, Белой и Малой России, в Германии, в Швеции и других странах. Бороду завивают с целью, по крайней мере в древности завивали с сознательной целью — дать последнее убежище житному духу, прогнанному из своей обширной территории. Бастиан⁴⁸ в статье «*Der Baum in vergleich. Ethnologie*» в пятом томе «*Zeitschrift für Volkspsychologie und Sprachwissenschaft*» Штейнтала и Лазаруса указал на соблюдаемое в Ост-Индии обыкновение при культивировании лесных пространств оставлять пару пней для демонов, лишившихся доселенных своих обиталищ, причем мир духов сосредоточивается на более тесном пространстве [208, с. 176, 510—511].

В пастушеский период народной жизни жертвоприношение богам состояло исключительно из животных. С возникновением и развитием земледелия в жертву стали приносить хлеба разной величины и формы; но все-таки по архаичности народной жизни животные жертвы долгое время преобладали, играли главную роль в богослужении, первенствовали над хлебом, и самое жертвоприношение хлеба первоначально только дополняло или иногда заменяло жертвоприношение животных. Постепенность переходов жертвоприношения животных в жертвоприношение хлеба, обусловленного развитием земледельческой культуры, выразилась в обрядовом употреблении хлеба тем, что хлебу придавались формы животных. Подобного рода замены встречаются у разных народов. Поучительный пример того, каким образом возникает этот род замены, представляют обряды древней Мексики. На древних годовичных праздниках в честь богов вод и гор в храмах совершались настоящие человеческие жертвоприношения; в домах же народа происходили в это самое время ясные по смыслу, но невинные по существу подражания тому же кровавому обряду. С этой целью изготовлялись из теста

изображения жертв, которым сначала воздавалось поклонение, а потом, в подражание истинному обряду, вскрывали грудь, вынимали из нее сердце, отрубали голову, а члены разделялись на куски и поедались. В классических религиях Греции и Рима желание сохранить священные обряды предшествующих, более варварских и кровавых эпох выразилось компромиссами вроде, например, того, что вместо человеческих жертв приносились медные статуи, вместо животных — символические фигуры из теста или из воска. У браманов* замена живых жертв моделями жертвенных животных, приготовленными из муки и масла, также была обычна. К этой категории обычаев относится приношение больным человеком в храм моделей своих пораженных членов с целью умиловления божеств или как благодарственное жертвоприношение после излечения [196, 2, с. 442—444].

Обыкновение это встречалось в Египте, Греции, Германии и ныне еще встречается в Индии и в России. В одних случаях хлебная замена животного жертвоприношения произошла с целью избежать лишения жизни; в других — в большинстве случаев из экономических побуждений.

Люди бедные, которые не в состоянии были принести богам в жертву быка, корову, барана, козла или свинью, приносили сделанное из теста изображение того или другого из этих животных. Таково происхождение встречающегося до сих пор у разных народов обыкновения готовить из теста изображения быков, овец, свиней если не в полном виде, то отчасти, например вылепливать рога или копыта. В Болгарии к баднему вечеру пекут пироги с изображением домашних животных [78, с. 3]. К 11 марта здесь готовят *боговицу* — круглый хлеб, как коровай, но без углубления в середине. На боговице сверху наклеивают из теста лошадок, овечек, рога, хвосты и т.п. Боговицу крошат в миску с вином и потом ее едят, выкрикивая на здоровье скота: му-у-у, му-у-у, бе-е-е-бе, иха-ха-ха [73, с. 193]. В Костромской губернии на Семик пекут *козули*. В некоторых местах Малороссии, в губерниях Вологодской и Архангельской на Рождество Христово готовят из пшеничного теста различные изображения животных, украшают ими столы и окна, рассылают их знакомым [187, 7, с. 37, 38]. Подобного рода обыкновение встречается у народов германских. Так, на германском севере на Иольском празднике убиваем был в честь Фрейра большой вепрь в присутствии короля; над ним клялись подданные в ненарушимой верности королю, положив на кабана руки; затем следовали жертвоприношение и пиршество. Ныне на святках в Скандинавии убивают свиней и пекут пироги наподобие свиней [170, 2, с. 17—18].

* Имеются в виду брахманы. — *Примеч. ред.*

Языческое обыкновение делать хлеба в виде животных получило христианскую окраску. Так, 6-го марта в день Герасима Грачевника пекут хлеба в виде грачей [187, б, с. 19]; 9-го марта в день сорока мучеников пекут 40 жаворонков, т.е. хлебов в форме птичек [187, б, с. 20; 183, с. 9], или 40 хлебных шариков [208, с. 496]; в Болгарии 9-го марта каждая семья печет *кравайче*; число короваев должно соответствовать числу детей в доме; на короваях этих, пока они не посажены в печь, делают дырочки ветками бузины, а когда испекутся, обмазывают их медом [78, 7]. Римское духовенство накануне Рождества Христова рассылает тонкие из теста листки разных цветов с вытиснутыми на них изображениями, относящимися к празднику [170, 2, с. 26].

У древних славян корова составляла, по-видимому, главный предмет богатства и пропитания. Несомненно по данным языка и по обрядам, что животное это некогда, быть может в арийской древности, пользовалось большим уважением. Можно допустить, что корова у ариев была священным животным, наподобие египетского быка Аписа, что ей воздавали божеские почести, и не только ее приносили в жертву, но, быть может, и ей приносили жертву, что могло совершаться одновременно. Слабые черты жертвоприношения корове сохранились в народных обрядах. Так, в Виленской губернии крестьяне в день св. Агафии (3-го апреля) освящают в церкви хлеб, натканый кусками соли, и потом вешают этот хлеб на рога коров [17, с. 20]. Время дня древний арий определял по времени, когда скот идет на пастбище, на водопой, возвращается в село. От наименования коровы заимствовал он названия для некоторых растений и птиц и даже для определения пространства. Богатство определялось числом голов рогатого скота. Войны обыкновенно возникали потому, что одно родовое колено захватывало скот другого колена. Подарить корову значило оказать особенную почесть и внимание. На свадьбах корова имела важное значение: ее посылали в подарок молодому, закалывали в жертву богам, на шкуре жертвенного животного усаживали молодых. Когда умирал человек, убивали корову как средство для пропитания умершего в загробной жизни или как жертвоприношение богу смерти. Наивное воображение пастушеского народа усматривало присутствие коровы даже в небесных пространствах; в весенних и летних облаках видели небесных коров, которые своим молоком (дождем) питают землю; сама земля представлялась коровой, и даже в звездах усматривали небесные стада, предводимые быком — мессяцем. Подобного рода воззрения на внешнюю природу сохранились доныне в сказках, поверьях, поговорках. В них есть нечто поэтическое, художественное. В.А.Жуковский воспользовался древним представлением звезд стадом, месяца — пастухом и создал прелестное стихотворение «На пажити необозримой».

Выдающаяся роль, которую у всех славян, в особенности у южных и восточных, играет коровай в обрядовом употреблении хлеба, объясняется тем, что коровай заменил жертвоприношение коровы. Ясные доказательства такой замены заключаются в названии и в форме коровай.

Существует несколько объяснений слова «коровай». Можно оставить в стороне мнение Терещенко о происхождении славянского коровай от римского *far, libum farreum*. Коровай и *far* возникли самостоятельно, быть может, из одного источника, существовали совершенно независимо друг от друга, и славянский коровай представляет гораздо более архаический и знаменательный остаток древнего мирозерцания и быта, чем римский *libum farreum*.

Г-н Ящуржинский слово *коровай* производит от слова «краять», «кроить» [225, 85]. Пикте название коровай возводит ко временам арийским. В санскр. *urakarika* — 'род пирога' (из *uraka* — 'приготовление'); лит. *karaiszis* — 'пирог', 'хлеб'. Во всех этих словах Пикте усматривает корень *kr* — *facere* [253, 2, с. 313], так что коровай получает значение простого хлеба. Может быть, однако, сделано одно предположение, основательность которого подтверждается важным религиозно-бытовым значением коровы в древности. Если отбросить окончание *ай*, то получится коров-, крав-. Названия хлеба «коровай» и животного «корова» отождествляются, как и следовало ожидать, от жертвенного хлеба, заменившего жертвоприношение коровы. В народных обрядах и песнях до сих пор сохранились намеки на замену короваем коровы. Так, коровай в Болгарии и Белоруссии иногда снабжают рожками из теста. В песнях коровай часто называется рогатым. «А рогат я богат!» [208, с. 340, 341]. Болгарская боговица, представляющая лишь другое наименование коровай, имеет форму длинной булки-витушки с рожками на конце.

В песнях народных находится много доказательств религиозно-мифического значения коровай, его таинственной связи со светилами небесными — солнцем, месяцем и звездами, его сверхъестественных свойств. Приготовление и употребление коровай носят разные наименования: *коровай богаты* [204, 4, с. 215, 216, 218], *гбаты* [204, 4, с. 224], *гбаты* [204, 4, с. 225], *молить*, *вить*, *печь*, *гафтовать*. Наименование «бгаты коровай», как и «молить коровай», весьма характерно; самое слово «бгаты», по-видимому, происходит от слова Бог и означает 'подносить коровай Богу' или 'боготворить коровай'. Что слову «бгаты» можно придавать такого рода значение, можно указать на применение его исключительно к короваю в торжественном случае обрядового употребления коровай и можно сослаться еще на название болгарского обрядового хлеба боговицей. В песнях коровай окружен золотом и серебром: у него золотой обруч, са-

жают его на золоте и серебре в золотую печь [204, 4, с. 227, 230, 235, 244]. Печь, окна, лавки обнаруживают при этом большую радость, пляшут [204, 4, с. 220, 221, и др.]. Радость эта обуславливается тем, то коровой «від пана Бога и від добрых людей», что его смесили Бог и святые, что он из рая; потому он «красный», «святый» [204, 4, с. 231, 234, 224, 216, 245 и др.]. Объяснением коровайного рая могут служить те песни малорусские, где говорит коровай:

Ой бувал же я та на чистесеньким полю,
Ой видал же я місяць над зорою
[41, II, с. 642; 184, 245].

Так как коровай бывает на небе, вблизи месяца, и потом оказывается в печи, то естественно признать за ним способность самостоятельного движения. В песнях действительно «короваево тисто летило через мисто, через все село текло» [204, 4, с. 243; 40, 2, 116].

Вийся, короваю,
Еще вышший вид гаю,
Як душейка по раю,
А рибойка по Дунаю
[204, 4, с. 247].

Прокопий (VI в.) и Ибн Фадлан (X в.) говорят о жертвоприношении славянами хлеба [112, с. 99, 101]. Арабский писатель X в. Ибн Доста говорит, что славяне «во время жатвы берут просяные зерна в ковше, поднимают их к небу и говорят: 'Господи, ты, который снабжал нас (до сих пор) пищей, снабди и теперь ею нас в изобилии'». Саксон Грамматик сообщает, что арконские славяне подносили пирог идолу Святовита. «Жрец, спрятавшись за огромным пирогом, спрашивал у народа: видит ли он его, жреца? Когда руяне говорили, что видят, то он высказывал желание, чтобы год был столь плодороден, чтобы его за пирогом совсем не было видно. Верили, что этот обряд способствует не только благосостоянию народа, но и обилию следующей жатвы» [198, с. 40, 49]. Почти тождественный обряд существует ныне в Малороссии и в Болгарии⁴⁹. Накануне Нового года вечером хозяин садится за стол; перед ним кладут кучу пирогов и кнышей. Зовут детей, которые спрашивают, входя в хату: «А де ж наш батько?» «А хйба вы мене не бачите» — отвечает отец из-за кучи пирогов. «Ни, не бачимо, тату!» — «Дай же, Боже, щоб завше не бачили», т.е., чтобы всегда было такое изобилие хлеба, как в этот вечер [204, 3, с. 438]. В «Слове Христолюбца» говорится: «И тако покладывають им, т.е. языческим богам, требы и короваи им ломят... молсеное то брашно дадут и едят».

В современном обрядовом употреблении хлеба наиболее характерными остатками жертвоприношения солнцу представляются следующие обряды: в Македонии в день *летника* (1-го марта)⁵⁰ девушки и парни встают рано и выходят на двор увидеть какую-нибудь птичку, взяв предварительно в руки целый хлеб, чистое старое серебро и золото. Вышедши на двор, они несколько времени с зажмуренными глазами держат в руках эти предметы [73, с. 188]. В Верхней Силезии девушки к Соботке (24-го июня)⁵¹ пекут пирожки, называемые «*stończeża*», и выходят с ними на заре в поле; положивши их на чистом белом платке, пляшут вокруг, припевают «*graj, stońce, graj, tutaj są twoi stończeża* и потом, встретя солнце и поклонившись ему, делятся пирожками так, чтобы подарить ими всех близких своих» [180, с. 40]. Великорусские поселанки встречают весну с пирогом, который кладут на землю [160, 2, с. 22].

Жертвоприношение хлеба, естественно, сопровождалось разными молитвами и священнодействиями, сохранившимися отчасти до сих пор в заговорах, песнях и обрядах, прсшимуственно свадебных. Наиболее характерным и своеобразным остатком внешней или обрядовой стороны жертвоприношения хлеба солнцу служит поднятие хлеба вверх. На великорусских мирских братчинах оставшиеся после обеда хлебные крохи бросают на воздух, по современному объяснению, чтобы нечистые духи не портили ни деревьев, ни полей [187, 5, с. 150]. В Костромской губернии над головой именинника разламывают хлеб [56, с. 25]. В России (в Олонецкой губернии) [79, с. 113], в Италии (в Абруццах) [202, с. 645] и в других странах иад головой невесты разламывают хлеб. В Болгарии мединик разламывают над головой жениха, делят по маленьким кусочкам и раздают всем присутствующим [203, с. 79]. В Черногории «старый сват», ломая свадебный хлеб над головою, просит Бога, чтобы у молодых хорошо родился хлеб и плодились овцы [148, с. 171]. В Молдавии на голову жениха надевают калач, который тотчас, при громких восклицаниях, разрывают товарищи жениха [129, с. 222]. Во многих местах славянского мира на свадьбах хлеб кладут на голову свахе, свату, жениху или невесте и относят его в опочивальню молодых.

Любопытной чертой жертвоприношения хлеба солнцу представляется сохранившийся в Буковине обычай, что невеста при отъезде в дом мужа смотрит на восток через отверстие калача, крестится при этом и затем — расширив обряда — смотрит через отверстие калача на запад, юг и север [96, с. 498]. В Полтавской губернии молодая после венчания смотрит на молодого через *дывень* — хлеб, имеющий вид бублика [6, с. 246].

В галицкой свадебной песне:

Подыввся Мирусенько, кризь калач
До своего молодого и зобачь!

Вошедши в хату, жених становится перед столом против невесты, которая смотрит на него из-за калача [41, II, 109].

В жертву земле приносили, по-видимому, преимущественно кашу, иногда хлеб. Замечательным остатком жертвоприношения земле представляется соблюдаемое в некоторых местах Малороссии обыкновение, что девушки в первую неделю Великого поста варят кашу с маком и на короткое время закапывают ее в землю [204, 3, с. 12]. В Великойроссии на Рождество Христова хозяин влезает в печь, отодвигает волоковое оконце, выбрасывает за окно три ложки кутьи и говорит: «мороз, кутью ешь, а пшеницы не трогай!» [187, 7, с. 49], обряд, первоначально, быть может, выражавший жертвоприношение земле. В Болгарии 9-го марта в каждом доме пекут круглый хлеб, который называется *кравайче*. Дети берут по одному *кравайче* и идут на гору; они пускают хлеб катиться вниз, и, где он остановится, там они вырезают ямку в земле, а потом и в хлебе; кусочек хлеба кладут в землю, а землю из выкопанной ямки в хлеб. Земля эта употребляется для лекарства, и на месте, где похоронен хлеб, думают, вырастет лекарственная трава [73, с. 192]. В этом замечательном обряде чрезвычайно ясно и наглядно сказалась мысль о бракосочетании солнца и земли в весеннее время. В Украине при основании нового поселка обходят плугом определенное пространство земли и под борозду земли зарывают горшки с хлебным зерном [251, I, с. 156].

У славян видное место занимает верование в могущественных дев судьбы, плетущих нить человеческой жизни, — в *рожениц*, или *судичек*. Они охраняют ребенка во чреве матери, помогают ему при родах появиться на свет, прядут ему жизненную нить. В Вопрошании Кирика говорится о принесении в жертву роду и роженицам хлеба, сыра и меду. В Чехии при рождении ребенка ставят на стол хлеб и соль для судичек [182, 2, с. 104, 107].

Хлеб приносили в жертву воде. В некоторых местностях Болгарии девушки в Вербное воскресенье собираются к реке и бросают в нее куски хлеба, после чего следуют песни, игры и угощение [203, с. 35]. В старинных русских стихотворениях, собранных Киршею Даниловым, Садко приносит реке благодарственную жертву хлебом:

Отрезал хлеба великой сукрой,
А и солью насолил, его в Волгу опустил,
А спасибо тебе, матушка, Волга река
[54, с. 266].

Сохранилось значительное число обрядовых остатков древнего жертвоприношения хлеба домашнему очагу, или домовому. В Галиции невеста бросает в печь два небольших хлеба перед тем, как сажать в нее короваи [35, с. 13]. В Витебской губернии

молодая, входя в дом мужа, бросает в печь вязку баранок [165, с. 88], в Гродненской губернии она кладет на припечке булку [92, с. 80]. В Архангельской губернии свадебный тысяцкий опорожненный горшок каши после свадьбы бросает на печь [62, № 14, с. 102]. В печь бросают кусочек теста, или на печи разламывают пирог, или только бьют пирог о порог, сидя на печи. Подробностями жертвоприношения домовому представляются хождение вокруг печи, прикосновение к печи, колупание печи; поклоны в сторону печки, целование печи. В белорусской купальской песне: «ходили детушки богу помолиться, стоуб обнимали, печь целовали, перяд сапухой крыжом ляжали» [19, с. 29].

Жертвоприношение хлеба духам предков или усопшим встречается довольно редко и проявляется однообразно. Во время поминок оставшиеся после обеда хлебные крохи бросают под стол, чтобы их съели души умерших; выставляют на Рождество Христово блины за окошко на двор на покорм душам; кладут на могилы хлеб.

Древний человек рассматривал предметы растительного царства как живые, способные к самостоятельной деятельности личности. Деревья имеют свое тело и свои органы чувств. Раненные, они плачут, страдают, истекают кровью. Кора — их кожа; зеленая листва — их одежда; шум листьев — говор. Рост человека и рост дерева поставались во взаимное отношение и зависимость. Дерево представлялось обиталищем духа; лес — местом жительства многих духовных или полудуховных существ, тесно связанных с природой дерева. Древесные духи могли действовать в известном смысле на человека, например вредить или содействовать ему в охоте за зверями, заводить его в глушь, обманывая его зрение и слух. Оттого дерево играло довольно значительную роль в древних религиозных обрядах, верованиях, гаданиях и приметах. На деревья вешали хлеб, что служило проявлением жертвы [255, с. 13], или обмазывали их тестом [204, 3, с. 4].

Обрядовый, преимущественно свадебный обрядовый хлеб в древности имел не только жертвенное, но и символическое значение, притом двоякое. Во-первых, свадебный хлеб служил символом небесного семейства: солнца, месяца и звезд; во-вторых, он служил символом молодых, жениха и невесты. В свадебном хлебе иногда заключается мысль о браке солнца и месяца или солнца и земли, причем самому хлебу придается или форма солнца, или форма месяца, и намек на их небесное значение дается во всем ходе их приготовления, в распределении хлебов в печи, в раздаче их потом молодым и гостям. Во многих местах Малой и Белой России коровой знаменует собой все небесное семейство: солнце — мужа, луна — жену и звезды — их детей. В углубление, сделанное в коровае, вделяют приготовленные

из теста изображения солнца и луны [204, 3, с. 229, 672]. В Полтавской губернии дывень сажают в печь так, чтобы он находился между лежнями (хлебы меньшей величины, чем дывень) и вокруг него ставят калачи (маленькие булочки) [143]. Подобное расположение соблюдается при положении свадебных хлебов на столе.

Значительное число хлебных обрядов представляет символику жениха и невесты посредством хлеба. Так, в Тульской губернии мать невесты на девичнике ставит на стол два круглых пирога, знаменующих жениха и невесту [209, с. 418]. В Костромской губернии на другой день после свадьбы подают круглый пирог *шишуле* с разными из теста фигурами (птицы, елки и пр.) и изображениями жениха и невесты [56, с. 26]. В Минской губернии к девосубам (девичнику) готовят калачи — небольшие, в 2—3 фунта хлеба. Одну из сырых еще булок называют именем жениха. Если во время печения калачей Иван или Степан потрескается, счастье жениха непрочно [92, с. 19]. По-видимому, с хлебной символизацией жениха находится в связи поверье, что невеста, отведавшая коровой до свадьбы, не будет любима мужем [187, 2, с. 133].

Религиозно-обрядовый хлеб придал большее или меньшее освящение тем предметам, которые стоят к нему в известной близости, именно: гумну, снопу, квашне и вику (крышка от квашни), плугу, бороне, решету, ситу, соломе. Ребенка проводят на току в Светлое Воскресенье, чтобы он начал скорее ходить [114, с. 218]. Зимой в житнице сидит «дедко», или житный дух [11, III, с. 773]. На свадьбах танцуют на току; молодых укладывают спать на гумне (в клуне, в пуньке); после свадьбы женщин угощают на гумне [208, с. 288; 212а, 16]. Сноп играет большую роль при дожинках, на свадьбах, в гаданиях. Квашня, или дежа, служит иногда в песнях и загадках символом солнца; например: «за лисом, за трилисом золотая дижа сходить» [251, II, 269]. Вокруг дежи обводят молодых, танцуют коровайницы, гадают на квашне, причем квашня знаменует собой замужество [187, 7, с. 268]. При гаданиях девушки в Казанской губернии надевают квашню на голову и, если прямо при этом выходят из двора на улицу через открытые ворота, то, значит, выйдут замуж [125, с. 100]. В Малороссии на свадьбах на Рождество иногда кладут плуг на стол. В Малороссии на свадьбах готовят хлеб в виде бороны [132, с. 370]; здесь существует поверье, что из-за осиновой бороны в Великий четверг можно увидеть ведьму [204, 3, с. 13]. На решете гадают [187, 7, с. 258]; в Тульской губернии кусок от решета кладут невесте в правый сапог, чтобы ее кто не околдовал [173, № 12]; в Сербии невеста бросает сито на крышу дома; сваты ловят сито и рвут в куски [120, с. 135]. Соломой устилают дом у поляков накануне Рождества Христова, у сербов накануне Нового года, во многих

местах Великой и Малой России на новоселье и на свадьбах. У древних индусов и в современной Германии и России молодую сажают на солому [184, с. 185]. В Малой России 24-го декабря перевязывают деревья «соломенным перевеслом», чтобы они хорошо родили [204, 3, с. 262], устилают стол на Рождество, гадают по соломинкам.

В обрядовом употреблении хлеба соль имеет значение, так сказать, дополнительное. Так как в азиатских ветвях индоевропейских языков, по-видимому, недостает соответствующего названия для соли в европейском смысле, то в силу этого обстоятельства возникло мнение, что индоевропейцы научились употреблению этого минерала во время своего переселения. Когда европейцы поднялись из предполагаемой первобытной страны, те из них, которые пошли на запад, должны были встретить естественные молярные россыпи в окрестностях Аральского озера, потом морей Черного, Адриатического и Средиземного [37, 321, примеч. 2]. Ознакомившись с солью, ею стали очень дорожить. Возникали даже кровопролитные войны за соляные источники. В славянстве по богатству соли важное место заняла Галиция, откуда соль шла в Киевскую область. В древнейшем своем виде обрядовое употребление соли совершалось при жертвоприношении животных; последних посыпали солью, чтобы они пришлись богам по вкусу. Так, у древних евреев жертвенных животных посыпали солью. Платон называет соль веществом «любимым богами». Как предмет жертвоприношения соль получила значение предохранительного средства от чародейства. Соль, в дальнейшем историческом развитии значения ее обрядового употребления, неразрывно соединилась с хлебом во всех тех случаях его употребления, когда хлеб выражает богатство. Так, молодых благословляют хлебом и солью; на новоселье присылают хлеб и соль; отправляющемуся в далекий путь дают хлеб и соль. В Великой и Малой России гость, застающий хозяев дома за обедом, говорит: «хлеб-соль вам», «хлеб та силь», что служит пожеланием богатства⁵².

Г л а в а VII

Юридическое и бытовое значение хлеба. — Хлеб как внешний знак уполномочения и брачного договора. — Хлеб как выражение пожелания благополучия и богатства. — Хлеб — плата за труд. — Хлеб как угощение и пища

Хлеб служит знаком уполномочения. Так, в Великой, Малой и Белой России свата или сваху в дом невесты отправляют с хлебом в руках. В России, Болгарии и Чехии с хлебом в руках приглашают гостей на свадьбу [16, с. 25; 187, 2, с. 167, 289; 251, I, с. 175; 28, с. 31].

Хлеб служит знаком заключенного договора или соглашения. Так, при заключении важной сделки меняются хлебами. В Ярославской губернии во время рукобитья сват соединяет руки отца невесты и отца жениха, три раза переводит пирог через их руки, потом переламывает его пополам и одну половину дает отцу невесты, а другую — отцу жениха [218, с. 20]. В великорусской песне невеста просит своих родителей:

Не бейте вы полу о полу,
 Не хлопайте вы пирог о пирог,
 Не давайте вы меня горькую
 На чужую, дальнюю сторонущку
 [160, 3, с. 160].

Хлеб на свадьбах служит символом брачного союза и внешней формой его юридического скрепления. Так, в некоторых местах Великой России жених и невеста на свадьбе кладут руки на один хлеб [123, с. 20]. У словаков жених и невеста на стоворе подают друг другу руки через хлеб [270, с. 92]. В Саратовской губернии и у поляков жених и невеста съедают вместе один хлеб [187, 2, с. 357; 239, с. 75]. В польской песне:

A jak pojedziesz na zalety, weź że chleba dla kobiety,
 Żeby jadła, żeby piła, żeby z tobą dobrze żyła.

У чехов и словаков после стовора дают жениху большой хлеб, одна половина которого остается у жениха, другая идет невесте. Обе половины разрезают на столько частей, сколько ждут гостей, и по куску посылают в дом тех, которых приглашают на свадьбу; получившие хлеб платят за него немного денег [270, с. 92]. В Болгарии свадебные медники пекут в доме

жениха и в доме невесты из одной и той же закваски [28, с. 31; 18, 2, с. 24; 64, с. 170].

Хлеб иногда символизирует участие общины, мира — народа в частном деле. Так, в Галиции собирается в дом отца жениха вся родня его во время печения коровая. В Великой и Малой России, когда коровой сажают в печь, то за лопату держатся все присутствующие в доме. На свадьбе короваем угощают всех родных [41, II, с. 639; 187, 2, с. 612; 204, 3, с. 380].

На родинах, крестинах, новоселье, именинах, свадьбе хлеб часто служит выражением благополучия и богатства. Чуть не каждый шаг жениха и невесты на свадьбах сопряжен с обрядовым употреблением хлеба, с предварительным расчетом надлить молодых, хотя бы символическим образом, обильным урожаем хлеба, что так необходимо для крестьянского семейного благополучия.

Хлеб часто служит подарком или платой за труд. Так, священнику после свадьбы, крестин, иногда после жатвы дают хлеб. Хлеб приносят также родильнице или дарят его повивальной бабке. В старинное время хлеб приносили учителям. У Квитки-Основьяненка «судяшин» получают от бедной крестьянки взятку бубликами.

Наконец, хлеб является простым угощением, независимо от религиозно-мифического и юридического его обрядового употребления. В таком значении «ржица-матушка», «ржица-кормилица» — источник веселья, семейной и общественной радости, почета и ласки.

А я ржи напашу, да во скирды складу,
Во скирды сложу, домой выволочу,
Домой выволочу, да дома вымолочу.
Драни надеру, да пива наварю,
Пива наварю, да мужичков напою,
Станут мужички меня покликивати:
Молодой Мнкулушка Селянинович!

КОММЕНТАРИИ

Текст настоящей книги составляют две наиболее крупные работы Н.Ф.Сумцова — «О свадебных обрядах, преимущественно русских» и «Хлеб в обрядах и песнях». Обе работы до настоящего времени не переиздавались и стали труднодоступными даже для специалистов.

При подготовке публикации составитель стремился по возможности сохранить особенности первого издания. Изменения коснулись главным образом орфографии и пунктуации, которые приближены к современным нормам. Текст воспроизведен с минимальными сокращениями. Конъектуры от составителя помещены в тексте угловыми скобками. Слова, введенные в текст для более точного понимания смысла, даются в квадратных скобках. Сохранен разбой в написании отдельных слов. Терминология Сумцова оставлена без изменений. Источники, на которые ссылается Сумцов, сведены в библиографию, основанную на алфавитном принципе со сплошной нумерацией. В тексте в скобках указывается порядковый номер цитируемого источника и страница. Там, где это необходимо, указан номер тома или выпуска. Переводы иноязычных текстов даются в подстрочных примечаниях. Тексты на славянских языках приводятся без перевода.

Раскрыты сокращения названий источников. Во многих случаях библиографические ссылки Сумцова уточнены. Проведена частичная сверка цитат. При этом обнаружилось, что Сумцов весьма вольно обращался с источниками (заменял или переставлял отдельные слова, переводил орфографию источника на более современную и т.п.). Мелкие неточности и опечатки исправлены без специальных оговорок. Неточности, ведущие к искажению смысла, отмечены в комментариях. Большую работу по сверке цитат выполнил А.Л.Топорков, которому выражаем глубокую благодарность. Составитель признателен также специалистам, взявшим на себя труд просмотреть иноязычные тексты: М.Ф.Альбедиль — санскрит, И.А.Левинской — латинский язык, Е.Б.Захарину — немецкий язык.

О свадебных обрядах, преимущественно русских*

¹ И.М.Снегирев (1793—1868) — русский фольклорист и этнограф. Приверженец идеи общности происхождения славян. Один из апологетов «официальной народности». Издал сборник русских пословиц (1831—1834). Автор исследования о русских лубочных картинках (1861). Наиболее значительный труд — «Русские простонародные праздники и суеверные обряды» (вып. 1—4, М., 1837—1839).

* Текст печатается по изданию: Н.Ф.Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.

² Эти слова остаются справедливыми и по настоящий день. Со времени выхода книги Н.Ф.Сумцова появилось много работ, посвященных отдельным аспектам русского свадебного обряда, однако обобщающей работы нет. Важнейшие из них: *Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР*. Л., 1926; *Казаров Е.Г.* Состав и происхождение свадебной обрядности. — Сборник МАЭ. Л., 1929, т.8; *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978; *Жирнова Г.С.* Брак и свадьба русских горожан в прошлом и настоящем. М., 1980; *Зорин Н.В.* Русская свадьба в Среднем Поволжье. Казань, 1981; *Piprek J.* Slawische Brautwerbungs und Hochzeitgebräuche. Stuttgart, 1914; *Mahler E.* Die russischen dörflichen Hochzeitgebräuche. В., 1960.

³ Речь идет о книге А.В.Терещенко «Быт русского народа» (ч. 1—7, М., 1848).

⁴ Этим термином в этнографии XIX в. обозначались беспорядочные половые отношения между людьми, якобы существовавшие в первобытном обществе. Автором концепции был И.Я.Баховен. Материалом для ее создания послужили однозначно трактуемые данные обрядов и мифологии, а также обычай полиандрии (многомужества) у некоторых народов. Сходные представления о начальной стадии половых отношений между мужчинами и женщинами были свойственны Л.Г.Моргану, Дж.Мак-Леннану, Дж.Леббоку. Гетеризм синонимичен первобытному промискуитету. Теория гетеризма подверглась решительной критике еще в XIX в. (Ч.Дарвин, Г.Мэн и особенно Ш.Летурно, доказавший несостоятельность этой теории).

⁵ Умыкание невесты Н.Ф.Сумцов вслед за И.Я.Баховеном, Дж.Мак-Леннаном и Л.Г.Морганом считал реально существовавшей формой брака. Эта точка зрения высказывалась и позже. Применительно к славянским свадебным обрядам ее отстаивали Ф.Волков, М.Довнар-Запольский, В.Охримович и др. Эта концепция была оспорена Н.С.Державиным в работе «Обычай „умыкания“ невест в древнейшее время и его переживания в свадебных обрядах у современных народов» (Сборник статей, посвященных В.И.Ламанскому, СПб., 1907, ч.2, с. 261—293). Основываясь на широком сравнительном материале, Н.С.Державин пришел к выводу, что умыкание невест носило не реальный, а символический характер. Справедливость его выводов, подтвержденных дальнейшими разысканиями, в настоящее время не вызывает сомнений. Умыкание невесты в свадебном ритуале можно рассматривать в качестве одного из способов реализации (кода) содержания свадьбы. В этом смысле умыкание и соответствующие мотивы свадебных песен находятся в одном ряду с описаниями свадьбы с использованием терминов войны, пленения, захвата города («военный» код), купли-продажи («торговый» код), охоты и др. Все это — разные способы кодирования содержания свадебных обрядов с точки зрения партии невесты. Таким образом, в приводимых Н.Ф.Сумцовым материалах речь идет не о реальных фактах умыкания, пленения, захвата невесты, а о символических описаниях свадьбы как кумыкания, войны и т.п.

⁶ Куявяне, куявяне — этнографическая группа поляков.

⁷ О мотиве охоты в свадебном обряде см. подробнее: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала — *Sign. Language. Culture.* The Hague—Paris, 1971, с. 383—389.

⁸ Такие преграды в свадебном ритуале обозначали основную мифологическую границу между «своим» и «чужим» миром. См. подробнее: *Байбурич А.К., Левинтон Г.А.* К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — *Русский народный свадебный обряд*. Л., 1978, с. 89—105.

⁹ О семантике стрельбы, шума в свадьбе см.: *Кагаров Е.* Состав и происхождение свадебной обрядности, с. 157. Здесь же критика толкования Н.Ф.Сумцовым стрельбы как следа брака-умыкания. См. также: *Коморовски Ян.* К семантике свадебных обрядов — *Македонски фолклор*. 1972, № 9—10, с. 12.

¹⁰ Мыяки — этнографическая группа болгар Верхней Македонии.

¹¹ Рисанские сербы — сербское население в местечке Рисан в Черногории.

¹² Угорская Русь — так назывался район Закарпатья на границе Венгрии, Галиции и Буковины, населенный славянами, называвшими себя русскими или руснаками.

¹³ Лаборские русские — группа русинов Закарпатья.

¹⁴ Обычай провожать молодого непременно на лошадях связан, по всей вероятности, с тем, что обычно путь в ритуале всегда мыслится как дальний путь. См.: *Байбурич А.К., Левинтон Г.А.* К описанию, с.100.

¹⁵ О мифологической семантике и функциональной роли ворот в свадьбе см.: *Байбурич А.К., Левинтон Г.А.* К описанию, с. 93—95.

¹⁶ Марваки — потомки романского населения Венецианской Далмации.

¹⁷ О ритуальной функции окна см.: *Байбурич А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983, с. 134—145; *Топоров В.Н.* К символике окна в мифологической традиции — *Балто-славянские исследования*, 1983. М., 1984.

¹⁸ В свадьбе вообще исключительно велика роль даров и взаимных обменов. Свадьба сама по себе может рассматриваться как один из видов универсального обмена (обмен женщинами по Леви-Строссу).

¹⁹ Обычай входить в дом невесты, не снимая шапки и не здороваясь, основан на главном для свадьбы противопоставлении своего и чужого. В этом обычае подчеркивается «чуждость», «инакость» представителей партии жениха миру невесты.

²⁰ Конды (гонды) — народ в Центральной Индии, населяющий историческую область Гондвана.

²¹ Изображение в песнях жениха «ворогом», а свадьбы — «воровством» является еще одним способом кодирования содержания свадьбы, наряду с «умыканием», «тлениением», «охотой», «торговлей».

²² Бачка, Бач — венгерский комитат, занимавший пространство между Дунаем и Тиссой.

²³ Купля невесты, вопреки мнению Н.Ф.Сумцова, не является особой «формой древнего бракосочетания». Как уже было сказано выше (примеч.5), это один из нескольких принятых у восточных славян способов описания свадебного ритуала. Торговый код — один из наиболее распространенных, благодаря его связи с исключительно важной для свадьбы идеей символического обмена (см. примеч.18).

²⁴ О символике куницы в свадебном обряде см.: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала, с. 383 и далее.

25 Песня записана в Кобринском уезде Гродненской губернии.

26 Это один из примеров псевдорационалистического толкования обычаев. Обычай присаживаться был принят перед отправлением в дальний путь, а в свадьбе, как уже говорилось (см. примеч.14), моделируется именно дальний путь даже в том случае, если жених и невеста из одной деревни.

27 О небесном браке см.: *Левинтон Г.А.* Священный брак. — Мифы народов мира. М., 1982. Т.2, с. 422—423.

28 У Сумцова неточно. Родители благословляют невесту словами: «... щоб ти була, як оця святая земля».

29 Об имени *Сварог* см.: *Яковсон Р.О.* Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1970, т.5; *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 17.

30 Сумцов, скорее всего, сконтаминировал два сказочных сюжета, представленных в данном источнике: сказки, в которых даны различные олицетворения солнца (№ 1, 2, 76) и сказки «про дівчину, що як кашляне, то золото пада, а як заплаче, то жемчуг сыплется» (№ 7, 27—35).

31 О Кузьме-Демьяне и мотиве выковывания свадьбы см.: *Иванов Вяч.Вс. и Топоров В.Н.* Этимологическое исследование семантически ограниченных групп лексики в связи с проблемой реконструкции праславянских текстов. — Славянское языкознание. VII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1973, с. 157—158.

32 В соответствии с мифом Идас похитил Марпессу, дочь Эвена, во время сватовства к ней Аполлона. Для похищения Марпессы Идас воспользовался крылатой колесницей, подаренной ему Посейдоном. Аполлон догнал Идаса лишь в Мессене, где произошла схватка. Зевс разнял их и предложил Марпессе самой выбрать мужа. Марпесса выбрала Идаса, человека, а не бога, так как полагала, что Аполлон бросит ее, когда она состарится.

33 «... хождение девичьего кола по деревне...» — имеется в виду девичий хор.

34 Лука Жидята (ум. 1059/1060) — епископ Новгородский, автор поучений.

35 Судя по многочисленным данным, красный цвет одежды был связан с идеей плодородия и маркировал фертильный возраст. См.: *Гринкова Н.П.* Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды). — СЭ, 1936, № 2, с. 21—54; о цветовой символике одежды см. также: *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984, с. 40—41; *Матейко К.І.* Український народний одяг. Київ, 1977, с. 115.

36 Бурмитский жемчуг — так назывались крупные окатистые жемчужины.

37 Кгречная панна — «любезная (от польск. kłебny) панна».

38 Геллий (Aulus Gellius), II век — римский писатель.

39 Атрий (лат. atrium) — средняя часть древнеримского дома, закрытый внутренний двор, куда выходили остальные помещения.

40 «Стоглав» — свод постановлений и суждений церковного собора 1551 г.

41 Гадание девушек накануне дня св. Андрея.

42 Более современные взгляды на этимологию этого слова см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1971. Т.3, с. 774.

43 Фаллическая символика палки и плетки жениха рассмотрена в трудах: *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение, с. 176; *Байбурин А.К., Левинтон Г.А.* Тезисы к проблеме «волшебная сказка и свадьба» — *Quinquagenario*. — Сб. статей молодых филологов к 50-летию проф. Ю.М.Лотмана. Тарту, 1972, с. 70—71.

44 В источнике речь идет об осыпании овсом, а не хмелем.

45 Лемки — этнографическая группа украинцев на Карпатах.

46 Свадебная баня была специально рассмотрена в книге: *Vahros I.* Zur Geschichte und Folklore der Grossrussischen Sauna. Helsinki, 1966.

47 В источнике — это слова из песни.

48 Зендская Кхорда—Авеста — перевод Авесты на ср.-персидский язык.

49 Салический закон (*Lex Salica*) — то же самое, что салическая правда, — памятник обычного права салических (приморских) франков. Являлся правовой основой для большей части населения Франкского государства. Записан на вульгарной латыни в начале VI в. по распоряжению короля Хлодвига. В дальнейшем подвергался многочисленным переработкам.

50 День Преполовения — среда четвертой недели по Пасхе, средопятидесятница.

51 О связи названий «коровай» и «корова» см.: *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала, с. 370—383; см. также: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1967, т.2, с. 332.

52 Этимология слова «колач», по-видимому, связана с его круглой формой и восходит к *коло* (колесо). См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь, т.2, с. 285.

53 Д е д ы — Дзѣды, Дзяды — день Симеона Иуды, 28 окт. (по ст. ст.). В Белоруссии — день поминовения умерших.

54 *Пенязь* (от старо-англ. *Penig*) — название серебряной монеты в Древней Руси. Первоначально так назывались англосаксонские пеннинги, во множестве обращавшиеся в России в IX—XI вв. Позже (XV—XVI вв.) пенязями называли польскую серебряную монету.

55 *Корб И.Г.* — автор «Дневника путешествия в Московию (1698 и 1699 г.г.)» — *Korb J.-G.* *Diarium itineris in Moscoviam.* Wienn, 1700.

56 «Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» — сочинение домонгольского периода, направленное против языческих верований и обрядов.

57 Лаки, лакцы — народность Дагестана.

58 Обряды и представления, связанные с волосами, после Н.Ф.Сумцова были неоднократно предметом исследования. См.: *Гаген-Торн Н.И.* Магическое значение волос и головного убора в свадебных обрядах Восточной Европы. — СЭ, 1933, № 5/6; *Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Успенский Б.А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.

59 Об обрядовом покрывании головы невесты кроме указанной в комментарии к работе Н.И.Гаген-Торн см. также: *Зеленин Д.К.* Женские головные уборы восточных славян. — *Slavia*, 1926, В.2; *Маслова Г.С.* Народная одежда.

60 Русск. *фата* является заимствованием из тур. *fata, fota* — «передник, полосатая ткань индийского производства» (*Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. М., 1973, т.4, с. 187).

61 Скоморохи позже были предметом специального рассмотрения в следующих работах: *Фаминцын А.С.* Скоморохи на Руси. СПб., 1889; *Финдейзен Н.* Очерки по истории музыки в России с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1928, т.1; *Морозов А., Кривополенова М.Д.* Былины, скоморошины, сказки. Архангельск, 1950; *Всеволодский-Гернгросс В.Н.* Русская устная народная драма. М., 1959.

62 Краледворская рукопись — фальсификация В.Ганки и И.Линда. Якобы найдена Ганкой в 1817 г. Стихотворная рукопись проникнута национально-патриотическими мотивами, воспеваает старину. Источниками послужили эпические песни, былины, в том числе «Слово о полку Игореве» и др. В течение почти полувека Краледворская рукопись считалась подлинной и оказала большое влияние на чешскую культуру. Факт подложности рукописи был доказан в 80-е годы XIX в.

63 Загадки на свадьбе, видимо, входят в структуру диалога между своим и чужим с его выраженной вопросно-ответной формой. См.: *Вайбурич А.К.* Функция загадки в свадебном обряде. — Материалы XXV научной студенческой конференции. Тарту, 1970, с. 11—12.

64 У Сумцова неточно. Это песня, которую поют жениху-сироте.

65 Этот свадебный символ рассмотрен в работах: *Гринкова Н.П.* Красота. Л., б/г.; *Колесницкая И.М., Телегина Л.М.* Коса и красота в свадебном фольклоре восточных славян. — Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977, с. 112—122; *Бернштам Т.А.* Обряд «расставание с красотой» (к семантике некоторых элементов материальной культуры народов Европы и европейской части СССР). — Сб. МАЭ. Т.38. Л., 1982, с. 43—66.

66 «Духовный регламент» (1720 г.) — главный акт петровского законодательства о церкви, разработанный Феофаном Прокоповичем.

67 Сербские *отмичары*; здесь — умыкальщики.

68 В источнике также сообщается, что, «по преданию, на этом месте съехались некогда две боярские именитые свадьбы, проезд был узкий, ни тот, ни другой поезд не хотели уступить друг другу: передрались, перерубились и на их-то крови выросли будто эти деревья» (с. 68—69).

69 «Калина изредка в Белой России заменяет сосну; ее рубают на загнет коровая», — видимо, Сумцов имел в виду случаи, когда калину вместо сосны использовали для растопки (загнета — «щепа», «лучина», «растопка»).

70 О семантике растительных (вегетативных) символов в обрядах см.: *Зеленин Д.К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937; *Токарев С.А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX в. М.—Л., 1957; *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913; *Топаров В.Н.* Растения. — Мифы народов мира. Т.2, с. 368—371.

71 *Крейцер* — мелкая монета.

72 К разделу «Дом и его части в свадебных обрядах» см. также: *Байбурина А.К.* Жилище в обрядах.

73 К разделу «Обрядовое употребление на свадьбах стола» кроме указанной выше работы А.К.Байбурина см. также: *Топорков А.Л.* Происхождение элементов застольного этикета у восточных славян. — Этнические стереотипы поведения. Л., 1985, с. 223—242.

74 У Сумцова неточно. В источнике речь идет о том, что сваха надевает красный кушак, отправляясь сватать.

75 У Сумцова ошибка. В источнике говорится о хануне дня св. Андрея (29 ноября ст. ст.).

76 Об одежде молодых см.: *Маслова Г.С.* Народная одежда, с. 8—84 и 156—200.

77 О молчании молодой см. также: *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение, с. 167; *Цивьян Т.В.* Оппозиция шум/тишина в ритуале. — Фольклор: Проблемы сохранения, изучения и пропаганды. М., 1988, с. 149—151.

78 К разделу «Разбивание посуды» см. также: *Кагаров Е.Г.* Состав и происхождение, с. 169—170; *Топорков А.Л.* Домашняя утварь в обрядах и обычаях Полесья — Дисс. Л., 1986.

79 Термины «князь» и «княгиня» были специально рассмотрены в работе: *Байбурин А., Левинтон Г.* «Князь» и «княгиня» в русском свадебном величании (к семантике обрядовых терминов). — Русская филология, IV. Тарту, 1975, с. 58—77.

Хлеб в обрядах и песнях*

1 Амазонки, паляницы — в мифах разных народов девы-воительницы.

2 Халдейская литература — здесь имеется в виду ассирийская литература.

3 Туранские номады — кочевники Средней Азии и Казахстана.

4 Георгики — земледельческие песни, жанр античной поэзии. Георгики писали Гесиод и Вергилий.

5 Двенадцать таблиц — свод римских законов (451—450 г. до н.э.), являвшийся основой для всего римского права.

6 Ген (Неһл) Виктор (1813—1890) — немецкий историк культуры, лингвист, ботаник.

7 Млин (пр. русск.) — «мельница».

8 Миклошич Франц (1813—1891) — один из крупнейших филологов-славистов XIX в.

9 Бенфей (Benfey) Теодор (1809—1881) — филолог-ориенталист, автор «теории заимствований».

10 Де Кандоль (Candolle) Огюстин (1778—1841) — французский ботаник.

11 Действительно, греча попала на Русь двумя путями — южным (и приобрела название «греча») и восточным, и отсюда ее название «татарка».

12 Линней (Linnæus) Каролус — знаменитый шведский естествоиспытатель.

* Печатается по изданию: *Н.Ф.Сумцов.* Хлеб в обрядах и песнях. Харьков, 1885.

13 Зонара — путешественник XII в.

14 *Бадняк* — о новой этимологии этого слова в связи с семантикой соответствующего ритуала см.: *Топоров В.Н.* ΠΥΘΩΝ, Αἱ Βυθνῆς, ΒΑΔΙΑΚ и др. — *Этимология*, 1974. М., 1976, с. 3—10.

15 *Полажайник, полазник*. О нем см. подробнее: *Богатырев П.Г.* Полазник у южных славян, мадьяр, словаков, поляков, украинцев. — *Lud Stowiański*, 1933, т.3, *Zesz.1*, ser.B (etnografia); 1934, т.3, *Zesz.2*; *Усачева В.В.* Обряд «Полазник» и его фольклорные элементы в ареале сербохорватского языка. — *Славянский и балканский фольклор*. М., 1978, с. 27—47.

16 *Ожег (ватраль)* — сербохорв. «кочерга».

17 Пинчуки — жители Пинского края.

18 Додола — в южнославянской мифологии женский образ, появляющийся в обрядах вызывания дождя.

19 Современный взгляд на историю и этимологию этих слов представлен в книге: *Трубачев О.Н.* Из истории названий каш в славянских языках. — *Slavia*. 1960. Ročník, т.29, Seš. I.

20 Бока Которская — город в современной Боснии и Герцеговине.

21 Миф о Девкалионе и Пирре — Девкалион и его жена Пирра были единственными, кто спасся от гнева Зевса, решившего погубить род человеческий. По совету оракула, Девкалион и Пирра, бросая «кости праматери» (камни), возрождают человеческий род. Камни, брошенные Девкалионом, превращались в мужчин, а Пиррой — в женщин.

22 Об обрядовом употреблении каши см.: *Потемня А.А.* Слово и миф. М., 1989, с. 421—429.

23 Об обрядовом разбивании посуды см. примеч.78 к работе «О свадебных обрядах, преимущественно русских».

24 «Цветник» — в древнерусской традиции — сборники, составлявшиеся из отрывков произведений различных жанров.

25 Имеется в виду «Слово некоего Христолюбца и ревнителя по правой вере» — см. примеч.56 к работе «О свадебных обрядах, преимущественно русских».

26 «Вопрошание Кирика, иже вопросы епископа Нифонта в инех» — сочинение диакона и доместика Новгородского Антониева монастыря Кирика, жившего в XII в. Посвящено главным образом вопросам канонически-догматического характера, обсуждавшимся в среде прихожан Древнего Новгорода.

27 Слово *калета*, вопреки мнению Н.Ф.Сумцова, вряд ли имеет какое-то отношение к *коляде*. Скорее его можно сопоставить с северо- и западнорусским *калита*, *калитка* — «ватрушка», «шаньга», «лепешка с кашей, творогом» и т.д.

28 См. примеч.54 предыдущего раздела.

29 О символике свадебного хлеба, и, в частности, коровая, см.: *Новиков Вяч.Вс.*, *Топоров В.Н.* К семиотическому анализу мифа и ритуала, с. 370—383; *Янева Ст.* Български обреди хлябове. София, 1989.

30 Это утверждение не вполне справедливо. Поминальный хлеб имеет свои особенности. В частности, его нарочито готовят из муки грубого помола, недопекают. Такая «недоделанность» характерна и для других атрибутов погребальной обрядности (гроб делается из плохо отесанных досок, саван шьется на живую

штку и т.п.), что может пониматься как указание на промежуточное состояние главного объекта ритуала между «культурой» и «природой».

31 Июльские дни — святочные праздники древних германцев.

32 Возведение рус. *каляда* к лат. *calendae* при всей своей спорности остается в качестве одной из возможных этимологий.

33 *Салический закон* — см. примеч.49 к с. 253.

34 *Каливо* (вар. *калево*) — поминальное блюдо, кутья.

35 О символике некоторых из перечисленных печений см.: *Страхов А.Б.* Русское обрядовое печенье «христовы (боговы, божьи) онучи» в связи с функцией обуви в славянских похоронных ритуалах. — *Этиогенез, ранняя этническая история и культура славян.* М., 1985, с. 77—79.

36 О семицких и троицких хлебах см.: *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979, с. 185—212.

37 Густынская летопись — летописный свод XVI—XVII вв. Назван по списку Густынского монастыря близ Полтавы.

38 Иннокентий Гизель (ок. 1600—1683) — украинский исторический и политический деятель, выходец из Пруссии, ректор Киевской коллегии, с 1615 г. — архимандрит Кисво-Печерской Лавры. Ему приписывают составление *Синописа*.

39 Группа балтийских славян, проживавших в г.Аркона на балтийском острове Ругане (Рюгене) в X—XII вв.

40 Спорышевые песни — посвящены духу Спорышу (белор. *Спарыш*), воплощавшему идею плодородия.

41 Номис — Симонов М.Т. (род. в 1823 г.), украинский этнограф, составитель сборника украинских пословиц «Украински приказки».

42 Об обряде «завивания бороды» см.: *Терновская О.А.* Славянский доминальный обряд (терминология и структура). — *Канд. дис.* М., 1976 (машинопись).

43 Гершель (Herschel) Вильгельм (1738—1822) — немецкий астроном.

44 Ипатьевская летопись — южнорусский летописный свод, дошедший в списке XV в., принадлежавшем Костромскому Ипатьевскому монастырю. Открыт Н.М.Карамзиным.

45 Кирилл Туровский (1130—1182) — русский церковный деятель и писатель, автор «слов» и «поучений».

46 «Хождение богородицы по мукам» — переводной апокриф XII—XIII вв.

47 См. примеч. 38 к данному разделу.

48 Бастиан (Bastian) Адольф (1826—1905) — немецкий этнограф и путешественник.

49 Интерпретацию этого обряда см.: *Талстой Н.И.* Фрагмент славянского язычества: архаический ритуал (диалог). — *Славянский и балканский фольклор: Этиогенетическая общность и типологические параллели.* М., 1984, с. 5—72.

50 Летник — день встречи весны в Македонии.

51 Сobotка — день летнего солнцеворота в Силезии.

52 О двойственном значении соли в традиционных представлениях см.: *Elena Hellberg-Hiru.* Хлеб — соль: магическая птица. — *Studia slavica finlandensia.* T. VII. Helsinki, 1990, с. 137—160.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ, ЦИТИРУЕМЫХ И С. СУМЦОВЫМ*

1. *Авдеева К.А.* Записки о старом и новом русском быте. СПб., 1842.
2. *Андреев В.* Исторические очерки. Киев, 1377
3. [Анимелле Н. и др.] Быт белорусских крестьян (статья вторая). — Вестник Имп. РГО. 1853, ч.9, кн. 5—6.
4. [Анимелле Н. и др.] Быт белорусских крестьян. — ЭСб. СПб., 1854, вып. 2.
5. *Антонович Вл., Драгоманов М.* Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова. Киев, 1874, т. 1.
6. *Арандаренко Н.* Записки о Полтавской губернии, составленные в 1846 году, в трех частях. Полтава, 1848, 1849, 1852.
7. *Аристов Н.* Промышленность древней Руси. СПб., 1866.
8. *Архангельский А.* Село Давшино, Ярославской губернии Пошехонского уезда. — ЭСб. СПб., 1854, вып. 2.
9. [Ауновский, Извозчиков, Петровский]. Свадебные песни. — Симбирский сборник. Симбирск, 1870, т.3.
10. *Афанасьев А.Н.* Сказка и миф. — Филологические записки. Воронеж, 1864, вып. I—II.
11. *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. М., 1865—1869, ч. I—III.
12. *Афанасьев-Чужбинский А.С.* Словарь малорусского наречия. СПб., 1855.
13. *Афанасьев-Чужбинский А.С.* Быт малорусского крестьянина (преимущественно в Полтавской губернии). — Вестник Имп. РГО. 1855, ч.13, кн.1/2, отд. II.
14. *Барщевский Я.* Очерк северной Белоруссии. — Иллюстрация. 1846, т.2, № 10.
15. *Беляев И.Д.* Несколько слов о земледелии в Древней России. — Временник Имп. Моск. Общества истории и древностей Российских. М., 1855, кн. 22.
16. *Берлин М.* Очерк этнографии еврейского народонаселения в России. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 5.
17. *Берман И.* Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда. — Зап. Имп. РГО по отделу этнографии. 1873, т.5.
18. *Бессонов Л.* Болгарские песни из сборников Ю.И.Венегииа, Н.Д.Катранова и других болгар. М., 1855, вып. 1 и 2.
19. *Бессонов Л.* Белорусские песни. М., 1871.
20. *Богуславский Ф.* Село Юриновка (Новгород-Северского уезда, Черниговской губернии) в историческом и этнографическом отношениях. — Черниговские губернские ведомости. 1855, № 20, 21.
21. *Боплан Гильом Левассер де.* Описание Украины от пределов Московии до границ Трансильвании, составленное Гильомом Левассер де Боплан. — Мемуары, относящиеся к истории Южной Руси. Киев, 1896, вып. 2.

* Составлен А.К.Байбуриным.

22. *Будилович А.* Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным. Киев, 1878—1879, ч. I—II.
23. *Бурнашев В.* Крестьянская свадьба в Нижегородской губернии. — Отечественные записки, 1843, т. 26, № 1/2.
24. *Буслаев Ф.И.* О народной поэзии в древнерусской литературе. М., 1859.
25. *Буслаев Ф.И.* Эпическая поэзия. Статья первая. — Отечественные записки. 1851, № 7, отд. II.
26. *Быковский В.* Свадебные обряды и песни в Пинском уезде Минской Губернии. — Памятная книжка Виленского генерал-губернаторства на 1868 год. СПб., 1868.
27. *Вац-дер-Берг.* Египет. — Краткая история Востока. СПб., 1880, ч. I.
28. *Верхович С.* Описание быта болгар, населяющих Македонию. — Труды этнографического отдела Известий Имп. общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1874, кн. 3, вып. I.
29. *Веселовский Н.* Свадебные обряды в Мордвиновской волости, Гороховецкого уезда. — Труды Владимирского статистического комитета. Кн. 3. Владимир, 1864.
30. *Вестфаль Р.Г.* О русской народной песне. — Русский Вестник. 1879, вып. 9.
- 30а. Подробнее см. Воронежские губернские ведомости. 1861, № 29.
31. *Воронов П.* Вельские свадебные обряды и причеты. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 9.
32. *Воцель Я.Э.* Древнейшая бытовая история славян вообще и чехов в особенности. Пер. с чешск. Киев, 1875.
33. *Г-а Н.* Свадебные обряды и песни крестьян Тульской губернии. — Москвитянин. 1853, т. 4, № 14, отд. VII.
34. *Галсан-Гомбоев Лама.* О древних монгольских обычаях и суевериях, описанных у Платона Карпини. — Записки Имп. Археологического общества. 1859, т. 13.
35. [*Галько И.*] Русинське весілля над Збручем. — Основа. Южно-русский литературно-ученый вестник. 1862, № 4.
36. *Гаркави А.Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. С половины 7-го века до конца 10-го по Р.Х. Собрал, перевел и объяснил А.Я.Гаркави. СПб., 1870.
37. *Ген В.* Культурные растения и домашние животные в их переходе из Азии в Грецию и Италию, а также в остальную Европу: Историко-лингвистические эскизы. Пер. с нем. СПб., 1872.
38. *Гильфердинг А.Ф.* Остатки славян на южном берегу Балтийского моря. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 5.
39. *Глушков И.* Топографическо-статистическое и этнографическое описание города Котельнича. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 5.
40. *Головацкий Я.Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. — ЧОИДР. 1866, кн. 1, 1871, кн. 1, 2, 4, 1872, кн. 1, 3.
41. *Головацкий Я.Ф.* Народные песни Галицкой и Угорской Руси. М., 1878, ч. I—III.
42. *Грабовский Н.Ф.* Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1869, вып. 2.
43. *Грабовский Н.Ф.* Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа. — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870, вып. 3.
44. *Гуляев С.* Этнографические очерки Южной Сибири. I. Свадебные обряды. — Библиотека для чтения. 1848, т. 90, отд. III.
45. *Гуляев С.Н.* Былныи, записанные в Сузунском заводе. — Известия Имп. Академии наук по ОРЯС. 1853, т. 2; прибавления.
46. *Даль В.* Пословицы русского народа. М., 1862.

47. Д[а]шк[о]в В. Свадебные обряды олончан. — Отечественные записки. 1839, т.5, № 8/9.
48. [Без автора]. Дело о семнадцати крестьянах, обвиняемых в сожжении солдатки Игнатьевой, слышшей в среде крестьян коздунью. — Современные известия. 1879, № 291.
49. Дешко А.П. Свадьба на Угорской Руси. — Зап. Имп. РГО по отделу этнографии. 1867, т.1.
50. Дмитриев М.А. Обряды и обычаи западно-русских крестьян. I. Заручины и свадьба. — Гродненские губернские ведомости. 1867, № 30, 31.
51. Доброзраков М. Село Ульяновка Нижегородской губернии Лукояновского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып. I.
52. Драгоманов М. Малороссийские народные предания и рассказы. — Записки Юго-Западного отделения РГО. Киев, 1876, т.3.
53. Дреалянский. Белорусские народные предания. — Прибавления к ЖМНП. СПб., 1846, кн.1.
54. [Данилов Кириа]. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1818, 2-е изд.
55. Дринов М.С. Заселение Балканского полуострова славянами. М., 1873.
56. Дубенский Д. Некоторые черты нравов и обычаев жителей Перехотского уезда. — ЧОИДР. 1846, № 2.
57. Ефименко П. Памятники украинской народной словесности. — Черниговские губернские ведомости. 1859, № 17.
58. Ефименко П.С. О Яриле, языческом божестве русских славян. — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. 1869, т.2.
59. Ефименко П.С. Приданое по обычному праву крестьян Архангельской губернии. — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. 1873, т.3.
60. Ефименко П.С. Сборник малорусских заклинаний. М., 1874.
61. Ефименко П.С. Материалы по этнографии русского населения Архангельской губернии. Ч.1. Описание внешнего и внутреннего быта. — Труды ЭОЛЕАЭ. М., 1877, кн.5, вып.1; Ч.2. Народная словесность. — Труды ЭОЛЕАЭ. М., 1878, кн.5, вып.2.
62. Жаров А. Сельские свадьбы Архангельской губернии. — Москвитянин. 1853, 14, № 13.
63. Забелин И.Е. Домашний быт русских цариц. М., 1862—1869.
64. Здр-кий П.Э. Болгаре, поселенцы Новороссийского края и Бессарабии. — Москвитянин. 1845, ч.4, № 12.
65. [Зеньковский М.] Некоторые народные малороссийские обычаи Полтавской губернии. Обряды при сватанье и свадьбе. — Полтавские губернские ведомости. 1864, № 51.
66. Иваница А. Домашний быт малоросса Полтавской губернии Хорольского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып. I.
67. Ивановский К. Свадебные обычаи в Городецко-Николаевском приходе Устюжского уезда (этнографический очерк). — Вологодские губернские ведомости. 1880, № 24.
68. Из Тамбова (б/а) — Современные известия. 1880, № 154.
69. Кавелин К.Д. Сочинения К.Д.Кавелина. М., 1859, т. IV.
70. Калевала. Финский народный эпос. Пер. Э.Гранстрема. СПб., 1881.
71. Калиновский Гр. Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии, также и в Велико-русских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых. СПб., 1777.
72. Калинин И. Из церковно-народного русского месяцеслова: месяц август. — Душеполезное чтение. 1871, № 8.
73. Каравелов Л. Памятники народного быта болгар. М., 1861, кн.1.
74. Каравич Вук. Српске народne pjesme. Беч, 1841—1865, кн. 1--5.

75. *Карачич Вук*. Ковчежић за историју, језик и обичаје срба сва три закона. Беч, 1849.
76. [*Касьянов И.А.*]. Свадебные обычаи и песни в Толвуйской волости. — Зап. Имп. РГО по отделу этнографии. 1873, т.3.
77. *Катанский А.Л.* К истории литургической стороны таинства брака. — Христианское чтение. 1880, № 1/2.
78. *Кочановский*. Памятники болгарского народного творчества. Вып. I. Сборник западно-болгарских песен с словарем. Собрал Владимир Качановский. СПб., 1882.
79. *Квашин-Самарин И.* Очерк славянской мифологии. — Беседа. 1872, кн.4.
80. [*Киреевский П.В.*]. Песни, собранные П.В.Киреевским. М., 1860—1874, вып.1—10.
81. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию (статья первая). — Вестник Имп. РГО. 1857, т.20.
82. *Киркор А.* Этнографический взгляд на Виленскую губернию. — ЭСб., СПб., 1858, вып.3.
83. *Кирпичников Св. Георгий и Егорий Храбрый*. Исследование литературной истории христианской легенды. — ЖМНП. 1878, № 12; 1879, № 1, 2.
84. *Княжеский В.* Обычаи болгар при свадьбе, рождении и крещении детей и погребении. — Приблвление к ЖМНП. 1846, № 3.
85. *Кориновиц*. Деревенские свадьбы. — Вологодские губернские ведомости. 1865, № 13.
86. *Костомаров Н.И.* Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860.
87. *Костомаров Н.И.* Историческое значение южно-русского народного песенного творчества. — Беседа. 1872, кн.4—12.
88. [*Котляревский А.*]. О погребальных обычаях языческих славян. Исследование А.Котляревского. М., 1868.
89. *Котляревский А.А.* Об обычаях у славян при рождении дитяти до его возмужалости. — Чтения в Историческом обществе Нестора Летописца. 1879, кн.1.
90. *Котошихин*. О России в царствование Алексея Михайловича. Б/г., б/м.
91. *Кохановская*. Несколько русских песен. — Русская беседа. М., 1860, кн.1.
92. *Крачковский Ю.* Быт западно-русского селянина. — ЧОИДР. 1873, кн.4.
93. Крестьянские свадьбы в Елабужском уезде. — Вятские губернские ведомости. 1861, № 2.
94. *Кривошапкин М.Ф.* Енисейский округ и его жизнь. СПб., 1865.
95. *Кулиш П.А.* История воссоединения Руси. СПб., 1874—1877, т.1—3.
96. [*Купчанко Г.И.*]. Песни буковинского народа. — Записки Юго-Западного отдела Имп. РГО. 1875, т.2.
97. Лаврентьевская летопись. — ПСРЛ. СПб., 1846.
98. *Лавровский П.* Разбор исследования «О мифическом значении некоторых поверий и обрядов». Сочинение А.Потебни. М., 1865. — ЧОИДР, 1866, кн.2.
99. *Ландышев П.М.* Свадебный обычай в селе Заястребье Судогодского уезда. — Владимирские губернские ведомости, 1876, № 44.
100. *Ландышев П.М.* Свадебный обычай в селе Заястребье Судогодского уезда. — Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. 1877, т.1. вып.2.
101. *Л-ев В.* К этнографии Олонекской губернии. Статья III. Причитанья и свадебные припевы. — Биржевые ведомости. 1872, № 292.
102. *Л-ев В.* К этнографии Олонекской губернии. Статья IV. Свадебные обычаи и свадьба уводом. — Биржевые ведомости. 1872, № 297.
103. *Левбок Джон*. Начало цивилизации. СПб., 1876.

104. *Лебедев Н.* Быт крестьян Тверской губернии Тверского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып. I.
105. *Левченко М.М.* Несколько данных о жилищах и пище южноруссов. — Записки Имп. РГО. 1875, т. 2, отд. 2.
106. *Лукашевич Н.* Малороссийские и червонорусские народные думы и песни. СПб., 1836.
107. *Львов Н.* Домашняя и семейная жизнь дагестанских горцев аварского племени. — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870, вып. 3.
108. [*Магафи*]. Древне-греческая жизнь. Сочинение профессора Магафи. СПб., 1879.
109. *Магницкий В.* Песни села Беловолжского Чебоксарского уезда Казанской губернии. — Известия и ученые записки Имп. Казанского университета, 1877, № 2.
- 109а. *Майков Л.Н.* Великорусские заклинания. — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. СПб., 1869, т. 2.
110. *Майков А.Н.* Полное собрание сочинений. СПб., 1884, изд. 4, т. 3.
111. *Максимович М.А.* Собрание сочинений. Киев, 1877, т. 2.
112. [*Макушев В.*] Сказания иностранцев о быте и нравах славян. Рассуждение Викентия Макушева. СПб., 1861.
113. *Макушев В.* Задунайские и адриатические славяне: Очерки статистические, этнографические и исторические. СПб., 1867.
114. *Малыхин Н.* Быт крестьян Воронежской губернии Нижнедевицкого уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып. 1.
115. *Мартиновский В.* Черты нравов молдаван. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 5.
116. [*Махневич*]. Колядки горцев карпатских с верховий Днестра. — Известия Имп. Академии наук по ОРЯС. 1852, т. 1.
117. *Машкин А.С.* Быт крестьян Курской губернии Обоянского уезда. — ЭСб. СПб., 1862, вып. 5.
118. *Метлинский А.* Народные южно-русские песни. Киев, 1854.
119. *Миладиновы.* Български народни песни собрани од братя Миладиновци Димитр и Константина и издани од Константина. Загреб, 1861.
120. *Милићевич М.Б.* Живот Срба. — Гласник Српског ученог друштва. 1867, кн. 5.
121. *Милићевич М.Б.* Живот Срба селака. Друга збирка. — Гласник Српског друштва, 1873, кн. 37.
122. *Миллер В.* Очерки арийской мифологии (Асвины—Диоскуры). М., 1877.
123. *Миллер О.* Опыт исторического обозрения русской словесности. СПб., 1866, ч. I.
124. *Миллер О.* Заключительное примечание к статье И. Бермана «Календарь по народным преданиям в Воложинском приходе Виленской губернии, Ошмянского уезда». — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. 1873, т. 5.
125. *Можаровский А.С.* Святочные песни, игры и гадания Казанской губернии. Казань, 1873.
126. *Морачевич И.* Село Кобылья, Вольнской губернии Новград-Вольнского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып. I.
127. *Мюллер М.* Сравнительная мифология. — Летописи русской литературы и древности. М., 1863, т. 5, отд. 1.
128. *Назукин И.* Свадебные обряды у обвинских крестьян. — Пермские губернские ведомости. 1875, № 75.
129. Народы России. СПб., 1878, вып. I—III; 1879, вып. IV.
130. *Небольсин Пав.* Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852.
131. *Нефедьев Н.А.* Подробные сведения о волжских калмыках, собранные на месте. СПб., 1834.
132. *Николайчик Ф.* Новые свадебные малорусские песни в общем ходе свадебного действия. — Киевская старина. 1883, т. 1—5.

133. *Новицкий И.* Народные песни, собранные в Киевской губернии. — Киевские губернские ведомости. 1867, № 98.
134. [*Номис М.*] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В.Марковича і др. Спорудив М.Номис. СПб., 1864.
135. [*Носович И.И.*] Белорусские песни, собранные И.И.Носовичем. — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. СПб., 1873, т.5.
136. Одиссея Гомера. Пер. В.А.Жуковского. М., 1871.
137. [*Олеарий*]. О состоянии России в царствование Михаила Федоровича и Алексея Михайловича (третья книга «путешествия» Олеария). — АИЮС. СПб., 1859, кн.4.
138. *Омаров А.* Как живут лаки. — Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870, вып.4.
139. О свадебных обрядах в Олонецкой губернии. — Беседа. 1872, кн. 6.
140. *Пассек В.* Очерки России. М., 1842, т. I—IV.
141. *П.Г.* Село Баглачево, его происхождение и обычаи. — Известия Имп. РГО. 1878, вып.5.
142. *Переалеский П.* Свадебные обряды и обыкновения у крестьян Ярославской губернии. — Москвитянин. 1842, ч.4, № 8.
143. *Петрановић Б.* Обичаји српског народа у Босни. — Гласник Српског ученог друштва. 1870, кн.11 (свеска 28 старого реда).
144. *Петров Н.* О народных праздниках в юго-западной России. — Труды Киевской духовной академии. 1871, № 9, отд.5; № 10, отд.5.
145. *Плюсс Г.* Воззрения на ребенка у диких и культурных народов. — Знание. 1877, № 2. Приложение.
146. *Погодин М.П.* Древняя русская история до монгольского ига. М., 1871, т.1—3.
147. *Попов.* Из первобытной жизни человека. — Природа и люди. 1879, вып.12.
148. *Попович-Липовац И.* Черногорские женщины. — Вестник Европы. 1879, кн.9.
149. *Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. — ЧОИДР, 1865, кн. 1—3.
150. *Потебня А.А.* Переправа через воду как представление брака. — Древности: Археологический вестник, издаваемый московским Археологическим обществом. 1868, вып.1.
151. *Предтеченский Я.* О свадебных обрядах г.Чердыни. — Пермский сборник. М., 1859, кн.1, отд.2.
152. *Преображенский А.* Волость Покрово-Ситская Ярославской губернии Моложского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып.1.
153. *Преображенский А.* Приход Станиловский на Сити Ярославской губернии Моложского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып.1.
154. Причитанье невесты из Вологодской губернии. — Москвитянин. 1841, ч.4, № 12.
155. *Разумихин С.* Село Бобровки и окружный его околоток Тверской губернии Ржевского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып.1.
156. [*Р-в Абр.*] Свадебные обычаи и песни у крестьян Саранского уезда (Из записок г. Абр. Р-ва). — Пензенские губернские ведомости. 1864, № 17, 19.
157. [*Рейтенфельс Я.*] Извлечение из сказаний Якова Рейтенфельса о состоянии России при царе Алексии Михайловиче. — ЖМНП. 1839, ч.23, отд.2.
158. *Рогов [Н.]* Материалы для описания быта пермяков. — Пермский сборник. М., 1860, кн.2, отд.II.
159. Руководство для сельских пастырей. М., 1864.
160. [*Сахаров И.*] Сказания русского народа о семейной жизни своих предков, собранные И.Сахаровым. СПб., 1837, изд.2, ч.1—16.
161. Сборник памятников народного творчества в Северо-Западном крае. Вильна, 1866, вып.1, 128.

162. Свадебные обряды малороссиян слободы Воронцовки Павловского уезда. — Воронежская беседа на 1861-й год. СПб., 1861.
- 162а. Свадебные обряды у обвинских крестьян. — Пермские губернские ведомости. 1875, № 75.
163. *Семевский Мих.* Великие Луки и Великолуцкий уезд. Историко-этнографические заметки о Великих Луках и Великолуцком уезде. СПб., 1857.
164. *Семенов Д.* Отечествоведение. Россия по рассказам путешественников и ученым исследованиям. Учебное пособие для учащихся. СПб., 1864, вып.1; 1866, вып.2—3.
165. *Серебренников Ф.* Обычаи и обряды крестьян Себежского уезда при крестинах, свадьбах и похоронах. — Памятная книжка Витебской губернии на 1865 год. СПб., 1865, ч.1.
166. Синописис. Киев, 1798.
167. Слобода Трехъизбянская. — ЭСб. СПб., 1858, вып.3.
168. Слово о полку Игореве. Издано для учащихся Николаем Тихонравовым. Изд. второе, дополненное. М., 1868.
169. *Смирнов А.Г.* Очерки семейных отношений по обычному праву Русского народа. — Юридический вестник. 1877, 1—12 (Отдельно: М., 1877).
170. *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды. М., 1837—1839, вып.1—4.
171. *Снятков А.А.* О Кике. — Филологические записки. 1864, вып.5.
172. *Сокальский П.* Свадебные обычаи в Ржевском уезде. — ЭСб. СПб., 1862, вып.5.
173. *Соколов Г.* Этнографический взгляд на казенных крестьян Тульской губернии. — Тульские губернские ведомости. 1865, № 12—17.
174. *Соловьев С.* История России с древнейших времен. М., 1852—1877, т.1—29.
175. *Спенсер Г.* Основания социологии. Пер. с англ. М., 1876—1877, т.1—2.
176. *Сперанский Ф.* Девишник у крестьян Подольской волости Владимирского уезда. — Владимирские губернские ведомости. 1873, № 40.
177. [*Спрогис Иван*]. Памятники латышского народного творчества. Собраны и изданы Иваном Спрогисом. Вильна, 1868.
178. *Срезневский И.И.* Дополнения к «Замечаниям о праздниках у малороссиян». — Маяк. 1843, т.11, отд.3.
179. *Срезневский И.И.* Мысли об истории русского языка. СПб., 1850.
180. *Срезневский И.И.* Об обожании солнца у древних славян. — ЖМНП. 1846, № 7.
181. *Срезневский И.И.* Исследование о языческом богослужении древних славян. — Финский вестник. 1847, ч.21.
182. *Срезневский И.И.* Роженицы у славян и других языческих народов. — АИЮС. 1855, кн.2, половина 1.
183. *Страшкевич К.Ф.* Краткий очерк греческих древностей. 2-е изд. Киев, 1874.
184. *Сумцов Н.Ф.* О свадебных обрядах, преимущественно русских. Харьков, 1881.
185. *Сухомлинов М.И.* О древней русской летописи как памятнике литературном. СПб., 1856.
186. *Сэйс А.Г.* Ассиро-вавилонская литература. СПб., 1879.
187. *Терещенко А.* Быт русского народа: народность, жилища, домоводство, образ жизни, музыка, свадьба, армячисление, крещение и пр. СПб., 1848, ч.1—7.
188. *Тиханович П.В.* Брак и свадебные обряды древних римлян. — Прописки. Сборник статей по классической филологии. М., 1854, кн.4.
189. [*Тихонравов Н.*] Пять древнерусских поучений. — Летописи русской литературы и древности. М., 1863, т.5.

190. *Тихонравов Н.* Некоторые народные предания и поверья во Владимирской губернии. — Ежегодник Владимирского губернского статистического комитета. Владимир, 1878, т.2.
191. *Троцкий П.* Село Липицы и его окрестности (Тульской губернии Каширского уезда). — Вестник Имп. РГО, 1853, ч.7.
192. *Трунов А.Н.* Понятия крестьян Орловской губернии о природе физической и духовной. — Записки Имп. РГО по отделу этнографии. 1869, т.2.
193. [Тургенев И.С.] Первое собрание писем И.С.Тургенева. СПб., 1884.
194. *Тэйлор Эд.Б.* Антропология (Введение к изучению человека и цивилизации). Пер. с англ. СПб., 1882.
195. *Тэйлор Эд.Б.* Доисторический быт человечества и начало цивилизации. Пер. с англ. М., 1868.
196. *Тэйлор Э.Б.* Первобытная культура: Исследования развития мифологии, философии, религии, искусства и обычаев. Пер. с англ. СПб., 1872—1873, т.1—2.
197. *Фаворский И.* Обычаи и нравы малороссийской свадьбы по Астраханской губернии. — Газ. Волга. 1864, № 51.
198. *Фамянцын Ал.С.* Божества древних славян. СПб., б/г.
199. *Флоринский* Русские простонародные травники и лечебники. — Казанские университетские известия. 1879, ч.2.
200. *Фридлендер Л.* Картины из истории римских нравов от Августа до последнего из Антонинов. Необходимое пособие при изучении римских классиков. СПб., 1873, т.1.
201. *Хрущов И.П.* Заметки о русских жителях берегов реки Ояты. — Зап. Имп. РГО по отделу этнографии. 1869, т.4.
202. *Цветаев И.В.* Народные обычаи Аbruцц. — Исторический вестник. 1881, т.4.
203. [Чолаков В.] Българский народен сборник. Събран, пореден и издаден от Василия Чолакова. Болград, 1872.
204. *Чубинский П.Л.* Труды этнографо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872—1878, т.1—7.
205. [Чулков М.] Абевера русских суеверий... сочиненная М.Ч[улковым]. М., 1786.
206. *Шанаев Д.* Свадьба у северных осетин. — Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис, 1870, вып.4, отд.3.
207. *Шейковский К.* Опыт южнорусского словаря. Киев, 1861, т.1, вып.1.
208. *Шейн П.В.* Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями, с приложением объяснительного словаря и грамматических примечаний. СПб., 1874.
209. [Шейн П.В.] Русские народные песни, собранные П.В.Шейном. Ч.1. Песни свадебные города Пскова, Псковской, Архангельской и разных губерний, также похоронные. Вып. 7—12. — ЧОИДР. 1868, кн.1, с. 1—82; кн.2, с. 83—244; 1870, кн.1, с. 511—568.
210. *Шеплинг Д.О.* Опыт первоначальной истории земледелия и отношение его к быту и языку Русского народа. — ЧОИДР. 1861, № 4.
211. *Шеплинг Д.О.* Символика драгоценных камней. — Древности: Труды Московского археологического общества. М., 1867, т.1, вып.2.
212. *Шерр И.* История цивилизации Германии. 1-я половина. СПб., 1868; 2-я половина. СПб., 1869.
213. *Шиллер Ф.* Элевзинский праздник. Пер. В.Жуковского. — Новоселье. 1833, ч.П.
214. *Ш-ч.* Свадебные обычаи и обряды простонародья в Борисовском уезде. — Минские губернские ведомости. 1865, № 23, 26.
215. *Шапов А.* Историко-географическое распределение русского народонаселения. — Русское слово. 1865, № 9.

216. [Щепкин М.С.] Два отрывка из записок артиста М.С.Щепкина. — Комета. М., 1851.
217. Щоголев Я.И. Ворскло. Лірна поезія. Харьков, 1883.
218. Юркевич И. Приход Остринский Виленской губернии Лидского уезда. — ЭСб. СПб., 1853, вып.1.
219. Юшкевич. Литовские народные песни. — Записки Академии наук. 1868, вып.12.
220. Ягич В. О славянской народной поэзии. Ч.1. Исторические свидетельства о пении и песнях славянских народов. — Славянский ежегодник. Сборник статей по славяноведению. Сост. Н.Задерацкий. Киев, 1878.
221. Языков Д. Изыскание о старинных свадебных обрядах у русских. — Библиотека для чтения. 1834, т.6.
222. Языческие жертвоприношения. — Современные известия. 1880, № 169.
223. Якушкин Е.И. Обычное право русских инородцев. М., 1899.
224. Якушкин Е.И. Обычное право. Материалы для библиографии обычного права. Ярославль, 1875, вып.1; 1896, вып.2; 1908, вып.3.
225. Яцуржинский Х. Лирические малорусские песни, по преимуществу свадебные, сравнительно с великорусскими. — Русский филологический вестник. 1880, т.3, № 1.
226. Augusti J.C.W. Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. Lpz., 1817—1831, Bd. 1—12.
227. Büttiger C.U. Aldobrandische Hochzeit. Dresden, 1810.
228. [Дошон А.] Български народни песни. — Chansons populaires bulgares inédites. Publiées et traduites par Auguste Dozon. P., 1875.
229. [Erben K.J.] Prostonárodní české písně a říkadla. Sebral a vydal Karel Jaromír Erben. Praha, 1862—1864, t.1—6.
230. Grimm J. Deutsche Mythologie. B., 1875—1878, Bd.1—4 (Göttingen, 1835).
231. Gubernatis A. de. Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Lpz., 1874.
232. Hammerle A.J. Zalzburg. Hochzeitgebräuche. Zalzburg, 1879.
233. Hanush J.J. Die Wissenschaft des slawischen Mythus. Lemberg, Stanislawów und Tarnów, 1842.
234. Haupt L. und Smoler J.E. Volkslieder der Wenden in den Ober- und Nieder-Lausitz. B., 1841—1843, 1—2.
235. Heine's Sämmtliche Werke. Bd.15.
236. Ilić L. Narodni slavonski običaji, sabrani i propisani po Luci Iliću, Oriovcaninu. Zagreb, 1846.
237. Kanitz F. Serbien Historisch-ethnographische Reisestudien aus den Jahren 1859—1868. Lpz., 1868.
238. Klemm G. Allgemeine Kulturwissenschaft. Lpz., 1854—1855. Bd.1—2.
- 238a. Klemm G. Die Frauen. Dresden, 1854—1859, Bd.1—6.
239. Kolberg O. Lud, jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania, przysłowia, obrędy, zabawy, pieśni, muzyka i tanze... Warszawa, 1865—1875, t.1—8.
240. Kraszewski J.J. Litwa. Starożytno dzieje, ustawy, wiara, język, obyczaje, pieśni, przysłowia, podania i t.d. T. I. Historia do XIII wieku. Warszawa, 1847.
241. Kühn Ad. Märkische Sagen und Märchen. B., 1843.
242. Kühn Ad. Sagen, Märchen und Gebräuche aus Westfalen. Lpz., 1859.
243. Kühn Ad. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes. B., 1859.
244. Kalda B.M. Horlivý a veselý Budiček v rodinách krest'anských. Sešitek III. Svadba v národě Česko-slovanskem. Brno, 1858.
245. Liebrecht F. Zur Volkskunde. Heilbrom, 1879.
246. [Lipinski J.J.] Piosnki ludu wielkopolskiego zebrat i wydał J.J.Lipinski. Częsz pierwsza. Poznan, 1842.
247. Mannhardt W. Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarsämme. B., 1875.
248. Maury A. Histoire de Religions de la Grèce antique. P., 1857—1859, t.1—3.

249. *Mülhause E.* Die Urreligion des deutschen Volkes. Kassel, 1860.
250. *Nesselman G.* Littawische Volkslieder gesammelt, kritisch bearbeitet und metrisch übersetzt von G.H.F. Nesselmann. B., 1853.
251. *Nowosielski A.* Lud Ukrainski, jego piesni, bajki... T. I—II. Wilno, 1857.
252. *Pfahler G.* Handbuch deutscher Alterthümer. Frankfurt, 1864.
253. *Pictet A.* Les origines indoeuropéennes ou les Aryas primitifs. P., 1859—1863, t.1—2.
254. *Rajacich B.* Das Leben, die Sitten und Gebräuche, der im Kaiserthume Oesterreich lebenden Südslaven. Wien, 1873.
255. *Reinsberg-Duringsfeld O.* Fest Kalender aus Böhmen. Prag, 1864.
256. *Rosbach A.* Die römische Ehe. Stuttgart, 1853.
257. *Schoemann G.F.* Griechische Alterthümer. B., 1855—1859, Bd. 1—2.
258. *Seemann E.A.* Kunsthistorische Bilderbogen. Lpz., 1888.
259. *Šumlorč (Krolmus) V.S.* Staročeske pověsti, zpěvy, hry, obyčaje, slavnosti a nápěvy, ohledem na bájeslovi českoslovanské. Praha, 1845—1851, t.1—2.
260. *Sušil F.* Moravské národní písně s nápěvy do textů vřádenými. Brně, 1860.
261. *Toeppen M.* Aberglauben aus Masuren. Danzig, 1867.
262. *Wachsmuth W.* Hellenische Alterthumskunde. Halle, 1846, Bd. 1—2.
- 262a. *Wachsmuth W.* Allgemeine Kulturgeschichte. Lpz., 1850—1852, Bd.1—2.
263. [Weber A. Her. von] Indische Studien. Zeitschrift für die kunde des indischer Alterhums. B.—Lpz., 1850—1898, Bd. 1—18.
- 263a. *Welcker F.* Griechische Götterlehre. Göttingen, 1857—1863. Bd. 1—3.
264. *Wolfs J.* Beiträge zur deutschen Mithologie. Bd.1. B., 1852; Bd.2. B., 1857.
265. *Wóycicki K.W.* Pieśni ludu Biało-chrobotów, Mazurow i Rusi znad Bugu. Warszawa, 1836, t. 1—2.
- 265a. *Wóycicki K.W.* Historyja literatury Polskiej. Warszawa, 1845—1846, t. 1—4.
266. *Wuttke A.* Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart. B., 1869.
267. *Zegota P.* Piesni ludu ruskiego w Galicyi. Lwów, 1839, t. 1—2.
268. *Zeysner L.* Pieśni ludu Podhalan czyli gordei Tatrowych polskich zebrat i wiadomść o Podhalanach skreślił... Warszawa, 1845.
269. *Zingerle I.V.* Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler-Volkes. Innsbruck, 1871.
270. Časopis Musea krolovstí Českeho, 1859, sv.1.

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

- АИЮС — Архив историко-юридических сведений, относящихся до России, изд. Н.Калачевым.
- ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения. СПб.
- ОРЯС — Отделение русского языка и словесности Академии наук. СПб.
- ПСРЛ — Полное собрание русских летописей. СПб.—М.
- РГО — Русское Географическое общество.
- ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете.
- ЭООЛЕАЭ — Этнографический отдел общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.
- ЭСб — Этнографический сборник. СПб.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Николай Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики

В истории отечественной этнографии и фольклористики Николай Федорович Сумцов занимает особое место. Ученый, не создавший основополагающих в теоретическом плане трудов, своей школы, он тем не менее сыграл видную роль в развитии науки. Это неоднократно отмечалось и современниками в связи с присуждением ему в 1916 г. высшей награды Русского Географического общества — большой золотой медали, и в отзывах о его трудах авторитетных специалистов в области этнографии. Яркой иллюстрацией является письмо к Н.Ф.Сумцову В.И.Харузиной — первой в России женщины-профессора этнографии. Обращаясь к нему с просьбой помочь в научной работе этнографу Р.С.Данковской, она заканчивает письмо словами, искренность которых не вызывает сомнений: «Вы сами знаете, как многим обязана Вам русская этнография, и отношение к Вам нашего поколения, полное уважения, позволяет мне смело обратиться к Вам с этой просьбой»¹.

Избрав со студенческой скамьи объектом своих исследований народ, его быт и художественное творчество, Н.Ф.Сумцов почти полвека не прекращал напряженной научной работы, оставив после себя богатейшее наследие: свыше 800 опубликованных статей, монографий, заметок, рецензий, и т.д. и около 70 печатных листов неопубликованных работ как в области этнографии и фольклористики, так и других гуманитарных дисциплин, включая литературоведение, историю искусства, славяноведение, историю русской и украинской литературы. За заслуги на научном поприще он был избран академиком Пражской и Украинской Академий наук, членом-корреспондентом Российской Академии.

Диапазон фольклорно-этнографических интересов Н.Ф.Сумцова был настолько обширен, а необычайно энергичная деятельность по их творческому осмыслению и интерпретации столь разнообразной и плодотворной, что уже к 90-м годам прошлого столетия он приобрел европейскую известность и признание в славянском научном мире. В 1895 г. его биография и основной перечень работ были включены в международный словарь фольклористов².

Фольклорно-этнографические работы Н.Ф.Сумцова, публиковавшиеся в основном в таких периодических изданиях, как «Киевская старина», «Этнографическое обозрение», «Сборники» и «Вестники» Харьковского историко-филоло-

¹ ЦГИА УССР, Киев, ф.794, оп.1, ед.хр.1269, л.1, 19.V.1915.

² Dictionnaire internationale des folkloristes contemporaines. Pt. 1, P., 1895, с. 61.

гического общества, вызывали постоянный интерес в кругах специалистов. Отзывы, рецензии и просто аннотации на большинство из них появлялись не только в русской и украинской периодике, но и в болгарских, польских, чешских, немецких, французских и других западноевропейских научных изданиях. Общая точка зрения на труды Н.Ф.Сумцова за рубежом была однозначной и наиболее полно была сформулирована редакцией чешского этнографического ежемесячника «Česky Lid», писавшей в 1892 г., что его книги «помогают всем, кто занимается народоведением» [1, с. 90—91]³.

Высоко оценивая вклад Н.Ф.Сумцова в развитие этнографии и фольклористики, исследователи не могли достаточно четко охарактеризовать его научное мировоззрение и методологические принципы. И это вполне объяснимо, если принять во внимание, с одной стороны, отсутствие полной библиографии его трудов, рассыпанных в различных периодических изданиях, в том числе и зарубежных, и, с другой, — односторонний подход при оценке наследия ученого. Многие констатировали эклектизм научного мировоззрения Н.Ф.Сумцова, отказывая ему в оригинальности и цельности творческой деятельности. Действительно, Н.Ф.Сумцов до начала XX столетия не принял полностью ни одного направления в современной ему науке, но и ни одно не обошел. Эклектизм этот был далеко не ординарен и как нельзя лучше объясняет своеобразность его научного дарования, хотя и не приведшую к созданию своей научной системы, концепции, но и не позволившую ему попасть под влияние взглядов, которые господствовали в этнографии и фольклористике того времени. Критически относясь к этим взглядам и отвечая на упрек безымянного рецензента, почему он не следует ни одной из общепризнанных теорий в науке, Н.Ф.Сумцов писал в начале 90-х годов: «Нужно быть крайним педантом, чтобы при современном развитии этнографии носиться с одной научной теорией, как с писаной торбой, и в одностороннюю теоретическую рамку втискивать все разнообразие народной жизни»⁴.

Только к началу XX столетия он становится последовательным и убежденным сторонником идеи эволюционизма, посвятив ее популяризации большую статью в краевой печати, которая затем с его согласия была опубликована редакцией «Этнографического обозрения» под заглавием «Влияние Дарвина на развитие лингвистики и этнографии»⁵.

Воспитанник Харьковского университета, ученик А.И.Кирпичникова, Н.А.Лавровского, А.А.Потебни, М.С.Дринова, Н.Ф.Сумцов, еще будучи студентом, проявил незаурядные способности, написав в 1873 г. большую работу «Исторический очерк христианской демонологии», признанную рецензентами выдающейся и отмеченной золотой медалью историко-филологического факультета. Позднее значительно расширенная за счет дополнительной главы о русской демонологии и подготовленная к печати рукопись была уничтожена по требованию церковных властей, а на автора легла тень неблагонадежности. Лишь со-

³ Более подробные выходные данные см. в «Списке источников, цитируемых Н.Ф.Сумцовым».

⁴ Сумцов Н.Ф. Мысль в народной словесности. — Этнографическое обозрение. 1891, № 1, с. 92.

⁵ 1909, № 1, с. 40—44.

хранившийся отзыв, опубликованный спустя 36 лет⁶, и воспоминания самого Н.Ф.Сумцова⁷ позволяют судить о значимости этого первого и долгое время единственного в своем роде научного исследования в России. Необходимо было иметь гражданское мужество, чтобы показать сектантов не как вероотступников, а как людей, приносящих в явления окружающего мира критическую мысль. В 1878 г. ему удалось опубликовать небольшую часть этой работы под заглавием «Очерк истории колдовства в Западной Европе».

Широкое знакомство Н.Ф.Сумцова с обрядовой поэзией славянских народов позволило ему в 1881 г. успешно защитить магистерскую диссертацию «О свадебных обрядах, преимущественно русских», получившую высокую оценку в отзывах В.Ягича и А.И.Кирпичникова. Крупный знаток отечественного и западноевропейского фольклора А.И.Кирпичников, отметив актуальность избранной автором темы, сложность поставленных задач, полное исполнение которых далеко превышало силы одного человека, наконец неизбежность привлечения мифологии, которая к тому времени, по его словам, как научное направление «уже не в аванже обреталась», справедливо указывал, что будущие исследователи «этого отдела русской старины и народности» могут найти пробелы, могут не соглашаться с отдельными выводами, но не смогут обойти молчанием этот труд, представляющий собой весомый вклад в науку. «Критике, — писал он, — предстоит те же трудности, которые предстали и автору: ей придется перерывать многие сотни томов, чтобы добыть факты, оставшиеся неизвестными Сумцову и взяться за геркулесовский труд очищения авгиевых конюшен индоевропейской мифологии»⁸.

Параллельно с исследованием столь сложной проблемы молодой ученый углубленно работал над воссозданием истории украинской литературы XVII в., следствием чего явилась подготовленная в 1884 г. к защите докторская диссертация, посвященная литературной деятельности Лазаря Барановича. Но от ее защиты пришлось отказаться из-за выдвинутых обвинений в «украинофильстве». Опубликованная в 1885 г. эта «прекрасная», по определению И.Я.Франко, монография явилась для него одним из первых импульсов к обстоятельному изучению украинской литературы⁹.

За поразительно короткий срок, не прерывая университетских занятий, Н.Ф.Сумцов пишет новую работу «Хлеб в обрядах и песнях», защищенную в качестве докторской диссертации в 1885 г. Одним из официальных оппонентов на защите был А.А.Потебня, заключивший свою краткую, но чрезвычайно насыщенную фактами рецензию следующими словами: «Хотя сочинение г-на Сумцова дает не мало поводов к возражениям по свойству предмета и обилию затронутых автором частных фактов, но, мне кажется, оно принадлежит к числу тех, кото-

⁶ Лебедев А.С. Первый научный труд проф. Н.Ф.Сумцова. — Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т.18. Харьков, 1909, с. 1—10.

⁷ Академик Н.Сумцов. Кладбище рукописей. — Наука на Украине. 1922, № 2, с. 27—28.

⁸ Кирпичников А. О свадебных обрядах, преимущественно русских, соч. Н.Сумцова. — Журнал Министерства народного просвещения. 1881, № 7, с. 174.

⁹ ЦГИА УССР. Киев, ф.794, оп.1, ед.хр.1256, № 1. Из письма И.Я.Франко Н.Ф.Сумцову. 6.XI.1900.

рые имеют не одно лишь обстоятельное значение, но и приносят пользу последующим исследователям»¹⁰. Предлагаемое на страницах этой книги переиздание вышеназванной работы дает возможность читателям по достоинству оценить несколько сухое, но подчеркнуто объективное заключение выдающегося ученого.

Это заключение с полным основанием можно отнести и к большинству других работ Сумцова, будь то небольшая статья, заметка или солидное исследование. Снабженные тщательно подобранной библиографией, они нередко побуждали исследователей к дальнейшей разработке тем и вопросов, впервые поставленных или извлеченных ученым из забвения. Характерны в этом отношении его многочисленные статьи по былинным и песенным сюжетам, народнопозитической ботанике и зоологии, народной медицине и изобразительному искусству, где особенно выделяются «Писанки», «совершенно обезоружившие» Н.Я.Янчука, одного из самых строгих редакторов «Этнографического обозрения»¹¹.

Прекрасный знаток и ценитель народного изобразительного искусства, Н.Ф.Сумцов не случайно обратился к изучению этого угасающего к тому времени обычая приготовления «писанок» к пасхальным праздникам. Рассмотрев историографию вопроса, тщательно проследив технологию их изготовления, включая описание инструментов, естественных красителей и сопутствующих компонентов, последовательность нанесения красок, сделав подробные экскурсии в историю происхождения различных орнаментов и выделив регионы их распространения, исследователь сумел показать общие с другими народами и национально-самобытные черты в украинских росписях, выявить эстетическое значение народного искусства.

В конце 80-х годов Н.Ф.Сумцов приступил к написанию небольших статей, публиковавшихся в «Киевской старине» под общим названием «Культурные переживания». Вышедшие в 1890 г. отдельной книгой и включавшие до двухсот «*belles études ethnographiques*», оцененных польскими учеными как выдающееся явление в этнографической науке, они более сдержанно были встречены соотечественниками, упрекавшими автора в «разбросанности и распылении сил», в краткости и фрагментарности отдельных статей, на что он в заключении своей работы, нисколько не сомневаясь в правильности избранного курса, писал своим оппонентам: «Один почтенный ученый в разговоре со мной высказал мнение, что отечественная этнография выиграла бы более, если бы я сосредоточился на немногих специальных вопросах, не разбрасываясь в массу разнородных тем по фольклору. Одно другому, по моему мнению, не мешает. Научная разработка мелочей должна предшествовать крупным научным работам, готовить для них материал и отчасти выводы. Более того, мне кажется, что в настоящее время большие сравнительно-этнографические работы по специальным вопросам не могут быть выполнены удовлетворительно, в смысле разностороннего научного исследования... Повсюду идет еще черная работа накопления проверенного фак-

¹⁰ Айзентшток Я. Безсоновщина (3 матеріалів до життяпису О.О.Потебні). — Записки Історично-філологічного відділу Академії Наук УРСР. Київ, 1928, кн.16, с. 153.

¹¹ ЦГИА УССР. Київ, ф.794, оп.1, ед.хр.1427, л.1. Из письма Н.Я.Янчука Н.Ф.Сумцову 3.XII.1891.

тического материала и частных сближений и сопоставлений¹². В этих словах и трезвая оценка состояния и возможностей молодой этнографической науки, и осознанная, без чувства ложной скромности необходимость продолжения начатой им работы. Поразительная наблюдательность Сумцова, его остроумные «сближения и сопоставления» выходили далеко за рамки обычного представления о «черной работе», так как они или предваряли осмысление многих частных вопросов, или же готовили почву для их разрешения в ближайшем будущем. В этом отношении бесспорный научный интерес в «Культурных переживаниях» представляют серии небольших заметок по родинным и свадебным украинским обрядам, ремеслам и промыслам, одежде и пище крестьян, музыкальным инструментам, общественным организациям, праздникам, играм, демонологии, обрядам и поверьям, связанным с домостроительством и домашней утварью.

* * *

Изучению славянской обрядности и обрядового фольклора посвящены включенные в настоящее издание работы Н.Ф.Сумцова: в первой из них исследуются свадебные обряды, во второй — песни и обряды, связанные с хлебом. В обоих случаях Н.Ф.Сумцов выступил в роли «первопроходца». Дело в том, что ко времени написания этих работ уже был накоплен обширный материал, разбросанный по различным изданиям, но не было попыток его систематизации, а тем более — осмысления. Разумеется, отдельные элементы свадебной и земледельческой обрядности рассматривались в работах предшественников Сумцова, но из этих фрагментов не складывалась сколько-нибудь целостная картина того или иного обрядового комплекса. Естественно, что в такой ситуации перед исследователем в первую очередь стояла задача упорядочить имеющийся в его распоряжении материал. Н.Ф.Сумцов справедливо полагал, что один из принципов систематизации столь сложного действия, каким является свадебный обряд, «заложен» в самой его пространственной организации. «Свадебные обряды всех индоевропейских народов вообще и народов славянских в частности естественным образом распадаются на три отдела: 1) обряды, которые совершаются в доме отца невесты, 2) обряды, имеющие место при отправлении молодой в дом новобрачного, и 3) обряды в доме новобрачного» (с. 8). Проведенное в наше время более углубленное исследование свадебной обрядности, *sub specie* ее пространственных характеристик показало, что именно ритуальная «топография» является структурным и содержательным стержнем обряда¹³. К сожалению, Н.Ф.Сумцов считал более удобным другой принцип группировки материала, в соответствии с которым все свадебные обряды можно разделить на «юридические» и «религиозно-мифические». Впрочем, он тут же отмечает условность и сложность такого разграничения.

В «юридическом» плане ученый выстраивает своего рода историческую типологию форм заключения брака у славян. По его мнению, древнейшей формой является умыкание невесты, на смену которой приходит кугля невесты и, нако-

¹² Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890, с. 402—403.

¹³ См., например: Байбурич А.К., Левинтон Г.А. К описанию организации пространства в восточнославянской свадьбе. — Русский народный свадебный обряд. Л., 1978; Седякова О.А. Пространственный код погребального обряда. — Структура текста—81. М., 1981.

нец, высшей формой становится договорный брак. Такого рода построения весьма характерны для наивного эволюционизма последней четверти прошлого столетия, да и более позднего времени. Однако в самых различных описаниях свадьбы все три формы заключения брака прекрасно уживаются друг с другом. Поэтому имеется основание предположить, что умыкание, купля, договор (как и мотивы войны, пленения, охоты) носят символический характер и по сути дела являются различными способами выражения основной коллизии свадьбы — отношений между партией жениха и партией невесты, их взаимной чужести. Другими словами, речь может идти не о диахронической последовательности форм заключения брака, а о синхронном сосуществовании различных способов ведения диалога между двумя партиями. Разнообразие форм выражения одного и того же глубинного содержания — характерная особенность обрядовых и мифологических текстов.

Отдав долг эволюционизму, Н.Ф.Сумцов посвятил несколько разделов мифологическому истолкованию брака. Широко распространенный в мифологии мотив священного брака ученый склонен трактовать как перенесение черт чело-веческого брака на другие сферы. Затем совершается как бы обратный ход: освященный на небесах брак становится образцом для брака земного, придает ему статус таинства. Более того, мифологические персонажи (боги, светила) принимают участие в свадебном обряде (и особенно в приготовлении таких обрядовых символов, как коровай) либо отождествляются с женихом и невестой.

В истолковании конкретных вариантов брачных мотивов (неба и земли, солнца и земли, месяца и солнца и др.) Н.Ф.Сумцов исходит из представлений об их самоценности, т.е. о существовании в прошлом самостоятельного брачного мифа. Как показали более поздние исследования, брачные мотивы чаще реализуются в связи с темой установления брачных норм культурными героями¹⁴.

В духе мифологической школы Н.Ф.Сумцов склонен был интерпретировать многие элементы свадебной атрибутики. Кольца, венки, яблоко — символы солнца; костры, свечи — символы небесного огня; стрела, плеть сопоставлялись с солнечным лучом, а свадебному колокольчику приписывалось значение грома. В этом же ключе обрядовое осыпание молодых зерном, орехами, равно как и их обливание, помазывание волос брачащихся маслом рассматривались как свадебные варианты грозы, дождя, несущего оплодотворяющую влагу.

Плодотворной является мысль Н.Ф.Сумцова о том, что у древних славян (как, впрочем, и у других народов) существовало устойчивое представление о своего рода договоре между миром людей и иным миром. В соответствии с «условиями» этого договора человек приносит жертвы, а божества наделяют его долей жизненных сил, богатства, благополучия. Следует только добавить, что любое жертвоприношение является напоминанием о «первой» жертве — исходном материале творения мироздания, т.е. содержит и креационный смысл. Описание Н.Ф.Сумцовым свадебных жертвоприношений до сих пор является наиболее полным. Что же касается раздела об обрядовом использовании хлеба, то уже первые рецензенты говорили о нем как о книге в книге¹⁵. Публикуемая в настоящем издании вторая работа Сумцова («Хлеб в обрядах и песнях») является

¹⁴ Левинтон Г.А. Священный брак. — Мифы народов мира. М., 1982, с. 422—423.

¹⁵ Кирпичников А. О свадебных обрядах, преимущественно русских, с. 175.

исследованием, выросшим из этого раздела. Отсюда неизбежны повторы, так как в настоящем издании соединены две книги Н.Ф.Сумцова.

Н.Ф.Сумцов впервые систематизировал славянский материал, относящийся к свадебному изменению прически молодых и — шире — обрядов, связанных с волосами (обрезание косы невесты, расплетение косы, надевание бабьего головного убора, подпаливание волос и т.п.). До сих пор эти действия не имеют удовлетворительного объяснения. Связь волос с идеями жизненной силы, судьбы, плодородия мало что дает для истолкования манипуляций с волосами во время свадьбы и в других обрядах перехода. Скорее, можно предположить, что изменение прически являлось одним из способов демонстрации кардинальной «переделки» героев ритуала, в том числе и их внешнего облика в связи с изменением их статуса.

В отличие от своих предшественников, рассматривавших отдельные аспекты свадебной обрядности, Сумцов видел в ней органическое единство разноплановых явлений. Отсюда — его пристальное внимание не только к этнографической стороне обряда, но и к музыке, хореографии, словесным текстам. И все же основное внимание ученый уделял ключевым обрядовым символам, вокруг которых создавалось поле притяжения ритуальных действий, насыщенных разнообразным содержанием. К их числу относятся, например, украинское свадебное вильце и другие варианты обрядового дерева, в которых Н.Ф.Сумцов не без оснований видит образ древа жизни. И вновь возникает тема творения и устройства вселенной, символом которой является мировое дерево. Образы растительного мира (калина, яблоня, явор, береза, рябина, барвинок, осина) неизменно присутствуют в свадебных песнях, и автор детально описывает контексты, в которых они встречаются.

Другой универсальный символ — дом и его части, приобретающие в обряде экстраутилитарный смысл. Дом — центр своего мира, наиболее освоенная его часть. С этой идеей непосредственно связаны актуальные для свадьбы мотивы пронцаемости/непронцаемости границ домашнего и остального пространства (ср. роль дверей, порогов, запоров, приобретающих в контексте свадьбы и генитальную семантику). В ритуале дом является и «сценической площадкой». Особое значение придается двум его наиболее ценным (в обрядовом смысле) частям — красному углу, в котором находится свадебное деревце или его эквиваленты, жертвенный алтарь (стол), и очагу, приобщение к которому символизирует включение «чужого» (например, невесты) в число «своих»¹⁶.

Н.Ф.Сумцовым впервые была специально рассмотрена и обрядовая одежда молодых (сорочка невесты; сеть, надеваемая на голое тело в качестве защиты от колдовства; пояс с его исключительно широким спектром значений; платок и полотенце). Лишь сравнительно недавно появилась монография, специально посвященная обрядовым функциям одежды у восточных славян¹⁷.

В разделе «Дополнения» Сумцов поместил маргиналии, похожие на те этюды, которые составили его книгу «Культурные переживания». Характерно, что через сто лет исследователи свадебной обрядности вновь обратились к изуче-

¹⁶ О символике дома и его частей см. подробнее: *Байбурич А.К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

¹⁷ *Маслова Г.С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984.

нию сюжетов сумцовских «Дополнений». Новые интерпретации получили такие сюжеты, как «молчание молодой», «разбивание посуды», называние жениха «князем», а невесты «княгиней»¹⁸. Следует только помнить, что первоотчетчиком к их изучению было исследование Н.Ф.Сумцова.

* * *

Для сельскохозяйственных народов, к которым издавна относятся и славяне, характерно особое отношение к зерну и хлебу. Наряду с домом хлеб являлся ключевым символом культуры, вокруг которого сложилась целая система обрядов, верований, представлений. Весь этот богатейший материал до работы Н.Ф.Сумцова «Хлеб в обрядах и песнях» представлял собой рассыпанный по различным источникам набор фрагментарных сведений, которые, как правило, лишь косвенно относились к теме хлеба. Столь же смело, как и в случае со свадебными обрядами, Н.Ф.Сумцов взялся и за эту, казалось бы, непосильную задачу. Правда, определенным «заделом» являлась соответствующая глава в предыдущей книге, но грандиозность нового замысла резко снижала ее значение. Суть этого замысла состояла в том, чтобы проследить символическую роль хлеба во всех проявлениях духовной жизни славян.

Сложившаяся к тому времени научная традиция диктовала свои правила. В частности, большая работа должна начинаться *ab ovo*. Сумцов так и поступил. В первой главе рассматривается происхождение земледелия, основные этапы и ареалы его распространения. Пожалуй, это наиболее слабая часть книги, что и естественно: автор не был специалистом в этой области и пользовался чужими схемами и построениями. Но как только формальности были соблюдены, заговорил профессионал высокого уровня.

Основная мысль работы может быть оценена по достоинству лишь сейчас, когда пересматриваются, казалось бы, незыблемые положения. Н.Ф.Сумцов считал, что в жизни славян хлеб имел не только и даже не столько хозяйственное, утилитарное, сколько ритуальное значение. Обязательность использования хлеба в пищевом рационе, причем в явно избыточном количестве, является следствием отношения к хлебу как к «божьей благодати», тому, что по закону обмена человек получает от Бога и должен вкушать как жертвенную пищу. Кстати, такие признаки использования хлеба в меню восточных славян, как «обязательность» и «избыточность», сохранились и в наши дни.

Обмен предполагает и ответное действие: жертву богам. И в этом случае на первом месте оказывается зерно, но уже в ином, преобразованном виде. Другими словами, человек получает материал, а отдает готовое изделие. Этот процесс переделывания чужого в свое, необработанного в обработанное — суть механизма культуры. Приготовление хлеба из зерна и его поедание — весь этот «технологический» цикл — искусственный аналог того, что происходит с зерном

¹⁸ См., например: *Цивьян Т.В.* К структуре славянского текста о небесной свадьбе (реконструкция фрагмента). — История, культура, этнография и фольклор славянских народов. X Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М., 1988, с. 340—351; *Байбурик А., Левинтон Г.* «Князь» и «княгиня» в русском свадебном величании (к семантике обрядовых терминов). — Русская филология. Вып. IV. Тарту, 1975, с. 58—76.

в естественных условиях: рождение — умирание и вновь рождение. Но в том-то и состоит отличие архаических (и традиционных) форм преобразования естественного в искусственное, что это не просто технологические процессы, но и в не меньшей мере — семиотические.

Кулинарная технология в этом смысле, наверное, наиболее показательна. Ежедневно человек занимается тем, что на другом уровне под силу только богам. Причем каждое приготовление пищи и последующая трапеза напоминает о первом и самом главном событии — творении мира, его «изготовлении» и разделе между богами, людьми и всеми другими существами. Вот почему любая трапеза имеет ритуализованный характер.

Ритуальная пища имеет максимально высокий семиотический статус и приобретает дополнительные смысловые оттенки. Выявлением и описанием всего этого поля значений и занимается Н.Ф.Сумцов на большей части страниц своей работы. Последовательно рассматривается использование зерна и изделий из него во всех узловых моментах жизни человека и коллектива (рождение, свадьба, похороны, поминальные обряды; Рождество, святки, встреча весны, день Ивана Купала, жатвенная обрядность), в гаданиях и заговорах. Метафорика зерна, каши, хлеба, корова, печений настолько проста и вместе с тем неисчерпаема, что это парадоксальное сочетание явного и неистощимого позволяет передать смысл любого из отечественных ритуалов на «языке» хлебной обрядности. Не случайно деградированные формы ритуала сводятся к угощению приготовленными особым образом или в необычных (заведомо избыточных) количествах еды и напитков. Любой элемент обрядового характера может по той или иной причине исчезнуть, оказаться «забытым», кроме ритуального угощения, в котором так или иначе «закодирован» необходимый и достаточный набор смыслов, позволяющий рассматривать данную ситуацию в качестве ритуала.

Исследуя песенные мотивы, посвященные теме хлеба и славян, Н.Ф.Сумцов выходит далеко за пределы этой темы. Им сделаны первые шаги к составлению своего рода толкового словаря песенных метафор. Это направление будет активно развиваться А.А.Потебней, представителями марристской фольклористики (О.М.Фрейденберг, Франк-Каменецкий), а позже в работах, посвященных реконструкции индоевропейских поэтических текстов, и в частности формул.

Сакральность хлеба определила и особый статус утвари, связанной с приготовлением хлеба. Сито, квашня, хлебная лопата и другие предметы требуют к себе особого отношения, а их символика имеет подчеркнуто ритуальный характер инструментов, с помощью которых было совершено главное событие — создание мира.

Разумеется, многие положения публикуемых работ Н.Ф.Сумцова сейчас могут показаться несколько наивными, но именно им было положено начало изучению славянской обрядовой символики, и его наследие, как видим, сохраняет свою ценность как для специалистов, так и для широких слоев любителей славянской старины.

А.К.Байбурин, В.З.Фрадкин

БИБЛИОГРАФИЯ
ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ТРУДОВ
Н.Ф.СУМЦОВА*

1878

Бытовая сторона сочинений Г.Ф.Квтки. — газ.Харьков. 19—22. XII.
Очерк истории колдовства в Западной Европе. — Харьков, 34 с.

1879

Два слова по поводу заметки г-на Фесенко о художественно-промышленном музее и его значении для Харькова. — Харьков. 21.VII.
Кое-что о народной медицине. — Харьков. 19—20.II.
Несколько заметок о народной поэзии. — Харьков. 13.III.
Несколько слов о том, чем местные жители могут быть полезны Харьковскому историко-филологическому обществу. — Харьков. 2.XI.
О собирании этнографического материала (статья и программа. — В.Ф.). — Харьков. 4.V.
Пасхальное яйцо и поросенок. — Харьков. 23.III.
Предки европейцев. — Харьков. 12.VIII.

1880

Заметки о кобзарях Харьковской губернии. — Харьковские губернские ведомости (далее ХГВ). 26.II.
Заметки о некоторых вредных свадебных обычаях и поверьях местных крестьян. — ХГВ. 18.V.
К истории сочинений Г.Ф.Квтки. — ХГВ. 5.III.
Колядки — газ.Южный край. 24.XII.
О славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка. — Журнал Министерства народного просвещения, № 11, отд.2, с. 68—94; отдельный оттиск б/г.
О сочинениях И.И.Срезневского, относящихся к Южной России вообще и Харьковской губернии в частности. — ХГВ. 31.III; 1.IV.
Слобода Ново-Екатеринослав. Очерк слободского быта (К опубликованию работы К.Щелкова). — ХГВ. 29.XI.
Срезневский И.И. (Некролог). — ХГВ. 15.II.

1881

Вечерницы (Историко-культурный очерк) — Мир, № 11, с. 206—215.
О свадебных обрядах, преимущественно русских. Магист.дис., Харьков, 206 с.
Черта из южно-русской старины. — Южный край. 13.IV.

* Составлена В.З.Фрадкимым.

1882

- Заметка о нищих юго-западного края. — Южный край. 24.III.
 О церковных братствах. — Южный край. 13.IV.
 Отношение малорусской крестьянки к кабаку по пьяницким песням. — Южный край. 12.III.
 По поводу выхода в свет первых двух книжек «Киевской старины». — Южный край. 18.III.

1883

- К истории южно-русских свадебных обычаев. — Киевская старина, № 11, с. 510—514.

1884

- К истории малорусских нравов XVII века. — Киевская старина, № 3, с. 332.
 К истории слободско-украинского чумачества. — Киевская старина, № 3, с. 493—498.
 Малоизвестные и неизвестные источники сведений о минувшей жизни Полтавщины. — Киевская старина, № 4, с. 684—688.

1885

- Библиографическая заметка об издании А.Н.Майковым «Краткого описания Остяцкого народа, сочиненного г-ном Новицким». — Киевская старина, № 3, с. 551—552.
 Губернские ведомости как пособие при изучении русской истории и этнографии. — Киевская старина, № 2, с. 391—399 и отдельный оттиск.
 Малорусские фамильные прозвания. — Киевская старина, № 2, с. 215—228.
 Новый вариант думы про Алексея Поповича. — Киевская старина, № 1, с. 182—191.
 Опыт объяснения малорусской песни о Журиле. — Киевская старина, № 7, с. 417—431 и отдельный оттиск.
 Песня на князя Доминика Заславского. — Киевская старина, № 9, с. 185.
 Религиозно-мифическое значение малорусской свадьбы. — Киевская старина, № 3, с. 417—436 и отдельный оттиск.
 [Рец. на:] *Dankschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien*. 1884, XXXIV—XXXV, В—е. (Памятники императорской академии наук в Вене, 1884). — Киевская старина, № 4, с. 755—760 и отдельный оттиск под заглавием «Заметка об исследовании Миклошича о тюркских элементах в языках Южной и Восточной Европы». Киев, с. 6.
 Хлеб в обрядах и песнях (славянских народов). — Докт. дис. Харьков, с. 140.

1886

- Бессоновское туранство малороссиян (Под псевдонимом Семен Тындытников). — Киевская старина, № 2, с. 395—398.
 Досветки и посиделки. — Киевская старина, № 3, с. 421—444 и отдельный оттиск.
 К вопросу о влиянии греческого и римского ритуала на малорусскую свадьбу. — Киевская старина, — № 1, с. 17—40 и отдельный оттиск.
 К истории малорусских ремесленных изделий. — Киевская старина, № 12, с. 746—747.
 Коломыйки. — Киевская старина, № 4, с. 635—658 и отдельный оттиск.
 Малорусская географическая номенклатура. — Киевская старина, № 7, с. 457—489 и отдельный оттиск.

- Малорусские пьяницкие песни. — Киевская старина, № 6, с. 267—292.
 Местные названия в украинской народной словесности. — Киевская старина, № 10, с. 265—298 и отдельный оттиск.
 Научное изучение колядок и щедриков. — Киевская старина, № 2, с. 237—266 и отдельный оттиск.

1887

- Библиографическая заметка о книге Доброворского «Кустарные промыслы Курской губернии». Курск, 1886. — Киевская старина, № 1, с. 157—161.
 К истории пословиц. — Киевская старина, № 8, с. 779—780.
 Мнение Шухардта о Крачуне (Крачун — Корчун в «Archiv für slavische Philologie». 1886, т.11). — Киевская старина, № 1, с. 161.
 Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен. — Киевская старина, № 6—7, с. 215—268; № 9, с. 1—54; № 11, с. 401—455 и отдельный оттиск. Киев, 1888, с. 161.
 По поводу 25-летия «Филологических записок» (Воронеж). — Киевская старина, № 3, с. 586—588.
 По поводу тридцатилетия служебной деятельности профессора А.А.Потебни. — Киевская старина, № 6—7, с. 567—572.
 [Рец. на:] Сборник статистических сведений по Екатеринославской губернии. Т. II. Бахмутский уезд. Екатеринослав, 1886. — Киевская старина, № 1, с. 155—157.
 Тур в народной словесности. — Киевская старина, № 1, с. 65—90 и отдельный оттиск.

1889

- Библиографическая заметка о польском географо-этнографическом журнале «Wisla» за 1887—1888. — Киевская старина, № 10, с. 214—217.
 Вниманию сельских жителей (о значении этнографических музеев и программа для собрания писанок — В.Ф.). — ХГВ. 23.III.
 Культурные переживания. — Киевская старина, № 1, с. 64—89; № 2, с. 403—423; № 3, с. 665—684; № 4, с. 124—140; № 5—6, с. 485—506; № 7, с. 28—46; № 8, с. 402—427; № 9, с. 631—652; № 10, с. 18—54; № 11, с. 281—327; № 12, с. 582—603.
 Описание свадебных украинских простонародных обрядов. (Предисловие к работе «Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии також и в Великороссийских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых. Сочиненное Григорием Калиновским, армейских пехотных полков, состоящих в Украинской дивизии, прапорщиком. В Санктпетербурге 1776»). — Харьковский сборник. — Литературно-научное приложение к Харьковскому календарю на 1889 г. Вып. 3, отд. II. Харьков, 1889, с. 160—162.
 Памяти Ф.Г.Лебединцева. — Киевская старина, № 3, с. 1—6.
 [Рец. на:] В.Жуковский «О персидских песнях». — Wisla, № 3, с. 427—429.
 [Рец. на:] «Этнографическое обозрение». — Новое время. 8.XI.
 Феофан Гаврилович Лебединцев, редактор журнала «Киевская старина». — Русская старина, № 6, с. 725—732.
 Этнографические заметки. — Этнографическое обозрение (далее ЭО), № 3, с. 111—133 и отдельный оттиск.

1890

- Ворон в народной словесности. — ЭО, № 1, с. 61—86 и отдельный оттиск.
 Женитьба свечки. Киев, с. 16 (отдельный оттиск из «Культурных переживаний». Киев, 1890, с. 369—384).

Заметки о писанках. — ХГВ. 17.Ш.

К вопросу об укрощении змей. — ЭО, № 2, с. 257—259.

К истории сказаний об искусном стрелке. — ЭО, № 2, с. 130—141 и отдельный оттиск.

Культурные переживания. — Киевская старина, № 1, с. 60—90; № 2, с. 320—333; № 4, с. 84—100; № 5, с. 327—341; № 6, с. 478—493; № 7, с. 59—87; № 10, с. 49—73 и отдельный оттиск. Киев, 408 с.

Леонард Зенонович Колмачевский (Некролог). — ХГВ. 24.1.

Отголоски христианских преданий в Монгольских сказках. — ЭО, № 3, с. 1—20.

Предисловие к сборнику П.В.Иванова «Игры крестьянских детей в Купянском уезде». — Сборник Харьковского историко-филологического общества (далее ХИФО). Т.2., Вып.2. Харьков, с. 3—8.

Starodawne sposoby przyzrodzania chleba. — Wiśta. Т.4, № 3, с. 639—657; № 4, с. 873—875.

Феликс Либрехт (Некролог). — ЭО, № 4, с. 164—165.

1891

Boginki — Mamy. — Wiśta, № 3, с. 572—587.

Защит в народной словесности. — ЭО, № 3, с. 69—84.

К вопросу о происхождении песни и обряда «Сая». — Русский филологический вестник. Варшава, Т.25, № 1, с. 8—16.

К объяснению малорусских гаданий. — Киевская старина, № 8, с. 314—316 (дополнение к § 127 «Культурных переживаний»).

Колдуны, ведьмы, упыри (Библиографический указатель). — ХИФО. Т.3, с. 229—278 и отдельный оттиск.

Мертвая рука. — Киевская старина, № 6, с. 482—483 (дополнение к § 116 «Культурных переживаний»).

Мышь в народной словесности. — ЭО, № 1, с. 49—94.

Писанки. — Киевская старина, № 5, с. 181—209; № 6, с. 363—383 и отдельный оттиск.

Программа для собирания сведений о крестьянском населении Харьковской губернии. — Харьковский сборник. Вып.5, с. III—IV.

[Рец. на:] Харьковский сборник. Вып.5. Литературно-научное приложение к Харьковскому календарю на 1891. — Киевская старина. 1891. № 10, с. 161—164.

1892

А.А.Потебня (Некролог). — Живая старина. Вып.1., с. 150.

А.А.Потебня. — Cesky Lid, № 3, с. 314—315.

Александр Афанасьевич Потебня (Некролог). — ЭО, № 1, с. 179—181.

Былины о Добрыне и Марине и родственные им сказки о жене волшебнице. — ЭО, № 2—3, с. 143—169 и отдельный оттиск.

Дополнения к литературе о Доле и Недоле. — ЭО, № 4, с. 169—170.

Заговоры. — ХИФО. Т.4, с. 258—273 и отдельный оттиск.

К статье Иванова «Народные сказки о Доле». — ХИФО. Т.4, с. I—IX.

Народно-песенный комментарий к галицкой эмиграции. — Славянское обозрение. Т.3, вып. 10, с. 188—192.

Памяти А.А.Потебни. — ХИФО. Т.4, с. 8—9.

Песни о госте Терентии и родственные им сказки. — ЭО, № 1, с. 106—119.

[Рец. на:] Харьковский сборник. Вып.6. — Киевская старина, № 9, с. 439—446.

[Рец. на:] статью Ф.Ржегоржа о народной медицине галицийских крестьян (Rehoř Ldova léčba u halicckých Malorusů — Časopis Musea českého. 1891, № 2, с. 281—297). — Киевская старина, № 1, с. 163—164.

Современная малорусская этнография. — Киевская старина, № 1, с. 1—10, № 2, с. 206—225; № 3, с. 409—423, № 4, с. 22—36; № 5, с. 176—192; № 7, с. 85—94; № 8, с. 141—159; № 9, с. 333—349, № 10, с. 35—50; № 11, с. 176—187, № 12, с. 379—390.

Программа для собирания сведений о крестьянском населении Харьковской губернии. — Киевская старина, № 7, с. 120—123.

1893

Вместо введения к первому выпуску «Современной малорусской этнографии». — Киевская старина, № 3, с. 528—531.

Г. Ф. Квитка как этнограф (По поводу 50-летия со дня кончины его). — Киевская старина, № 8, с. 190—214 и отдельный оттиск.

Дополнение к библиографии заговоров. — ХИФО. Т. 5, с. 281—282.

Дополнение к статьям: «Народные песни о смерти солдата» и «Песни о госте Терентии». — ЭО, № 3, с. 164.

Дринов Марин Степанович. — Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (далее ЭБЭ). Т. 21, с. 158.

Из сказаний о пчелах. — ЭО, № 2, с. 176—182.

Легенда о грешной матери. — Киевская старина, № 5, с. 195—208 и отдельный оттиск.

Муж на свадьбе своей жены. — ЭО, № 4, с. 1—25 и отдельный оттиск.

Народные песни о смерти солдата. — ЭО, № 3, с. 44—60 и отдельный оттиск.

Народные песни об отравлении змеиным ядом. — Киевская старина, № 11, с. 241—261.

Некоторые черты сходства «Слова о полку Игореве» с южно-славянскими старинными песнями. — Киевская старина, № 7, с. 84—89 и отдельный оттиск.

Памяти И. И. Манжуры. — Киевская старина, № 10, с. 80—90.

По поводу рецензии г-на Я. Ш. на мою статью о Добрыне и Марине во 2-й книге «Киевской старины». — Киевская старина, № 3, с. 546—547.

Прибавление к статье «Муж на свадьбе своей жены». — ЭО, № 4, с. 151.

[Рец. на:] «Сборник за народни умотворения, наука и книжина, издава Министерството на народното просвещение» (кн. 9. София, 1893). — ЭО, № 4, с. 201—202.

Современная малорусская этнография. Ч. I. Киев, 168 с.

Французская народная поэзия. — Книжки «Недели», № 11, с. 177—192.

Этюды об А. С. Пушкине. Вып. I. Варшава, 1893, 81 с.

1894

Дополнения и поправки к статье о Марке Богатом. — ЭО, № 2, с. 176—177.

Дополнение к статье о «Думе» про Алексея Поповича. — Киевская старина, № 2, с. 324—326.

Дума об Алексее Поповиче (посвящается памяти Ф. Г. Лебединцева). — Киевская старина, № 1, с. 1—20 и отдельный оттиск.

Легенда о благочестивом живописце. — Киевская старина, № 10, с. 20—24 и отдельный оттиск.

Малорусские сказки по сборникам Кольберга и Мошинской. — ЭО, № 3, с. 97—135.

Песни и сказки о живом мертвце. — Киевская старина, № 3, с. 440—458.

Предисловие к сборнику «Малорусские сказки, предания, пословицы и поверья, записанные И. И. Манжурой в Екатеринославской губернии». — ХИФО. Т. 6, с. 161—162.

- Разбор этнографических трудов Е.Р.Романова. — Отчет о 5-м присуждении премий Махария, митрополита Московского. СПб., 1893, с. 129—231 и отдельный оттиск. СПб., 1894, 103 с.
- Сказки и легенды о Марке Богатом. — ЭО, № 1, с. 9—29 и отдельный оттиск.

1895

- Заметки о малорусских думах и духовных виршах (По поводу сочинения П.И.Житецкого «Мысли о народных малорусских думах»). — ЭО, № 1, с. 79—107 и отдельный оттиск.
- Карлович Ян. — ЭБЭ. Т.28, с. 517.
- Квитка Г.Ф. — ЭБЭ. Т.28, с. 880—881.
- Кольберг Оскар. — ЭБЭ. Т.30, с. 785.
- Программы для составления этнографических статей для народного чтения. — Отчет Харьковского общества распространения в народе грамотности за 1894 год. Харьков, 1895, с. 190—194.
- [Рец. на дис.:] М.Г.Халанский. Южно-славянские сказания о Кралевице Марке. Варшава, 1893—1895, ч. 1—3. — Записки Харьковского университета (далее ЗХУ), кн.3, с. 10—20.
- Современная малорусская этнография. — Киевская старина, № 2, с. 195—206; № 5, с. 186—198; № 7—8, с. 36—49, № 9, с. 88—96.

1896

- К библиографии старинных малороссийских религиозных сказаний. — ХИФО. Т.8, с. 306—313 и отдельный оттиск.
- Либрехт Ф. — ЭБЭ.Т.34, с. 643.
- Манжура И.И. — ЭБЭ.Т.35, с. 536—537.
- Метлинский А.Л. — ЭБЭ.Т.37, с. 186.
- Милетич Л. — ЭБЭ.Т.37, с. 292.
- Милорадович В.П. — ЭБЭ.Т.37, с. 310.
- Памяти Ивана Петровича Сокальского. — ХГВ. 4.V; *то же*. — ЗХУ. Кн.3, с. 113—120 и отдельный оттиск.
- Сказания о провалившихся городах и монастырях. — ХИФО. Т.8, с. 297—305 и отдельный оттиск.
- Современная малорусская этнография. — Киевская старина, № 7—8, с. 133—150; № 9, с. 262—274, № 11, с. 166—177.

1897

- Бодянский Осип Максимович, знаменитый славист. — Венгеров С.А. Критико-библиографический словарь русских писателей и ученых (от начала образования до наших дней). Т.5. СПб., с. 51—75.
- Жаба и лягушка в народных поверьях и сказаниях. — ХИФО. Т.9, с. 242—243.
- Литературная родня рассказа гр. Л.Н.Толстого «Чем люди живы». Легенды о покаянии ангела, преимущественно малорусские. — ХИФО. Т.9, с. 132—139 и отдельный оттиск.
- Личные обереги от сглаза. — ХИФО. Т.9, с. 93—112 и отдельный оттиск.
- Мошинская. — ЭБЭ. Т.39, с. 92.
- Мурко М. — ЭБЭ. Т.39, с. 213.
- Новая наука г-на Бессонова. — Киевская старина, № 1, с. 112—124 и отдельный оттиск.
- Новицкий Я.П. — ЭБЭ. Т.41, с. 258.
- О том, какие сельские поверья и обычаи особенно вредны. Харьков, 31 с.
- Об издании сборника этнографических материалов, собранных В.П.Милорадовичем. — ХИФО. Т.10, с. III—IV.
- Обереги. — ЭБЭ. Т.42, с. 500.

- Обычай ломать скорлупу яйца. — Киевская старина, № 12, с. 70—71.
 Опыт исторического изучения малорусских пословиц. — ХИФО. Т.9, с. 231—241.
 Отзыв о студенческом сочинении, представленном для соискания медали на тему «О заговорах». — ЗХУ. Кн.2, с. 173—175.
 Песни о Травине. — ХИФО. Т.10, с. 59—64.
 Пожелания и проклятия (преимущественно малорусские). — ХИФО. Т.9, с. 183—208 и отдельный оттиск.
 Современная малорусская этнография. Ч.2. Киев, 85 с.
 Утилитарная этнография (из личных сельских наблюдений). — ХГВ. 22.VIII и отдельный оттиск. Харьков, 29 с.

1898

- Исследования М.П.Драгоманова по фольклору в болгарском «Сборнике за народни умотворения» — ЗХУ. Кн.4. Разд. Библиография, с. I—II и отдельный оттиск.
 О мотивах поэзии Т.Г.Шевченко. — Киевская старина, № 12, с. 210—228 и отдельный оттиск.
 Отзыв о сочинении А.Р.Пельцера на тему «Происхождение анекдотов в русской народной словесности». — ЗХУ. Кн.2, с. 222.
 Переживания. — ЭБЭ. Т.45, с. 208—209.
 Потешня А.А. — ЭБЭ. Т.48, с. 727—728.
 Превращения. — ЭБЭ. Т.49, с. 4—5.

1899

- Английские и шотландские баллады и параллели к ним в русской народной словесности. — ХИФО.Т.II, с. XXIII—XXIV; *то же*. — Труды Педагогического отдела ХИФО. Вып. 5, с. XXIII—XXIV.
 К истории изданий малорусских исторических песен. — Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т.4, кн.3, с. 939—953.
 Разбойничьи песни. — ЭБЭ. Т.51, с. 115—117.
 Разыскания в области анекдотической литературы. Анекдоты о глупцах. — ХИФО. Т.II, с. 118—315 и отдельный оттиск.
 Родины. — ЭБЭ. Т.52, с. 909—911.
 Роза в песнях, преданиях и поверьях. — ЭБЭ. Т.52, с. 958—959.
 Романов Е.Р. — ЭБЭ. Т.53, с. 47.

1900

- К вопросу об археологической этнографии. — Южный край. 20.VI.
 К вопросу об устройстве в Харькове этнографической выставки. — Южный край. 5.VI.
 О собирании этнографических материалов (программа). — ХИФО. Т.12. Приложение, с. 1.
 Повесть о том, как черт рассорил супругов. — Юбилейный сборник в честь Всеволода Федоровича Миллера, изданный его учениками и почитателями. Под ред. Н.А.Янчука. М., с. 169—171 и отдельный оттиск.
 Программа для собирания писанок и сведений о них. — ЗХУ. Кн.3, с. 36—37.
 Программа для собирания сведений о кобзарях и лирниках. — ЗХУ. Кн.3, с. 32—35.
 Программа для собирания этнографических предметов к выставке на предстоящем в 1902 г. в Харькове XII археологическом съезде. — ЗХУ. Кн.3, с. 29—32.
 Свадьба. — ЭБЭ. Т.58, с. 911—912.
 Сказки. — ЭБЭ. Т.59, с. 162—164.

- Собестианский И.М. — ЭБЭ. Т.60, с. 669.
Сокальский П.П. — ЭБЭ. Т.60, с. 720.
Соколовский Л.А. — ЭБЭ. Т.60, с. 726.
Солнце. — ЭБЭ. Т.60, с. 776—777.

1901

- Вильгельм Телль. — ЭБЭ. Т.64, с. 821—823.
Вирхов как этнолог. — Южный край. 10.X.
Из этнографических экскурсий. — Южный край. 24.IX; 29.IX; 25.X, 15.XII.

1902

- Вирхов как этнолог. — ЭО, № 4, с. 105—111.
Очерки народного быта. Из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии. — ХИФО. Т.13, с. 1—57; Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII археологического съезда. Т.2, ч.2, с.1—57 и отдельный оттиск.
Современная городская колонизация. — Южный край. 21.XI.
Этнографическая заметка. — Южный край. 20.III.

1903

- А.Н.Пыпин (По поводу пятидесятилетия его научной деятельности). — Южный край. 25.III.
Международная выставка костюмов. — Южный край. 2. I.
Халанский М.Е. — ЭБЭ. Т.73, с. 2.
Шевченко Т.Г. — ЭБЭ. Т.77, с. 355—361.
Университетский этнографический музей. — Южный край. 28. I; *то же*. — Киевская старина, № 3, с. 162.

1904

- А.Л.Метлинский. — Южный край. 10.I.
Из старинных отзывов о малороссах. — Киевская старина, № 2, с. 58—61.
Изучение кобзарства. — Южный край. 15.IX; *то же*. — Киевская старина, № 10, с. 11—16.
Rameici Jana Karłowicza. — Wista, № 1, с. 50—55.
Пятидесятилетие сборника А.Л.Метлинского «Народные южно-русские песни». — Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т.9, кн.3, с. 1—18 и отдельный оттиск.

1905

- Бытовая сторона в «Энеиде» И.П.Котляревского. Из украинской старины. — ХИФО. Т.16, с. 142—163.
Г.Ф.Квитка как этнограф. — ХИФО. Т.16, с. 182—209.
Заметки о народной словесности (По поводу «Введения в историю русской словесности» проф. П.В.Владимилова). — Русский филологический вестник. Варшава, № 1, с. 87—109.
И.И.Манжура как поэт и этнограф. — ХИФО. Т.16, с. 242—265.
Из украинской старины. — Харьков, 162 с.; ХИФО. Т.16, с. 130—275.
К истории украинской иконописи. — ХИФО. Т.16, с. 131—141.
Малорусская цензура. — Русские ведомости. 17.III.
О покровительстве кобзарям и лирникам. — Труды XII археологического съезда в Харькове 1902 г. Т.3. М., с. 402—405.

- Об этнографическом изучении Екатеринославской губернии. — Сборник статей
Екатеринославского научного общества. Екатеринослав, с. 1—10.
Памяти Э.Коваржа. — ХИФО. Т.14, с. X—XI.
Потебня А.А. — Русский биографический словарь. Т.14, с. 643—646.
Предисловие к статье П.В.Иванова «Дни недели». — ХИФО. Т.16, с. 276.
Профессор Александр Иванович Кирпичников. — ХИФО. Т.14, с. 42—58 и
отдельный оттиск.
Современное изучение кобзарства. — ХИФО. Т.16, с. 271—275.

1906

- Б.Д.Гринченко. — Южный край. 20.XII.
Защита диссертации приват-доцентом Е.В.Аничковым «Весенняя обрядовая
песня на Западе и у славян». — Южный край. 21.XI.
История и этнография Малороссии как предметы преподавания в Харьковском
университете. — Южный край. 31.V; *то же*. — Киевская старина, № 5—6,
с. 37—43.
М.Е.Халанский. — Южный край. 9.XI.
Описание этнографического музея Харьковского университета. Письмо в редак-
цию. — Южный край. 13.IV.
[Рец. на:] *М.Д.Кушень*. Литературные элементы летних русско-славянских на-
родных праздников купальского цикла. — ЗХУ.Кн.2, с. 204.

1907

- Бандурист Кучеренко. — Южный край. 12.XII.
Богдан Хмельницкий в оценке народных песен. — Южный край. 22. VIII.
Василий Петрович Горленко, историк и этнограф. — Южный край. 16.V.
О кустарной выставке в Харькове. — Южный край. 18.IX.
П.В.Иванов. — Южный край. 15.XII.

1908

- Вступление А.А.Потебни на ученое поприще и участие в этом деле М.С.Дри-
нова. — ХИФО. Т.15, с. 129—141.
Заговоры инкантиации. — Труды XIII археологического съезда в Екатеринославе
в 1905 г. Т.2. М., с. 145—152.
Из записной книжки. Швейцария и Италия. — Южный край. 6.VIII; 10.VIII;
13.VIII; 15.VIII; 20.VIII; 30.VIII; 18.IX; 8.X.
Лавровский Н.А. Историко-филологический факультет Харьковского универси-
тета за первые 100 лет его существования (1805—1905). Харьков, с. 88—95.
Малорусский язык и волашок. — Южный край. 31.I.
Метлинский А.Л. Историко-филологический факультет Харьковского универси-
тета за первые 100 лет его существования (1805—1905). Харьков, с. 82—88.
Небесный вогонь. — Литературно-научный вісник. Т.41. Кн.1. Київ, с. 98—102.
Памяти В.Б.Антоновича. — Южный край. 11.III.
Памяти Н.В.Дашкевича. — Южный край. 25.I.
Памяти Марина Степановича Дринова. — ХИФО. Т.15, с. 5—7.
Потебня А.А. Историко-филологический факультет за первые 100 лет его суще-
ствования (1805—1905). Харьков, с. 95—104.
[Рец. на:] *А.С.Федоровский* и *П.П.Ефименко*. Археология и этнография Южной
Руси по харьковским изданиям (1881—1904 гг.). — ЗХУ. Кн.1, с. 12—17.
Срезневский И.И. Историко-филологический факультет Харьковского универси-
тета за первые 100 лет его существования (1805—1905). Харьков, с. 54—57.
Чого бажають в селах на Новий рік. — Южный край. 8.I.

1909

- Влияние Дарвина на развитие историко-филологических наук. — Южный край. 17.III; *то же*, но с измененным названием «Влияние Дарвина на развитие лингвистики и этнографии». — ЭО, № 1, с. 40—44.
- Кн. А.Р.Церетели. — Южный край. 10.II.
- О значении научных премий Харьковского историко-филологического общества. — Южный край. 10.II.
- [Рец. на:] А.Краков. О мотивах купальских песен. — ЗХУ. Кн. I, с. 29—30. Testimonium purgatum (О значении премии им. Н.В.Гоголя за труды по истории Южной России и малорусской этнографии, учрежденной в 1905 г. Полтавским земством для Академии наук и отмененной в 1909 г.). — Южный край. 13.I.
- [Рец. на:] Е.В.Амичков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян (ч. I, СПб., 1907). — Известия Имп. Академии наук. Т. 2, № 1—18, с. 223—234.

1910

- Вага і краса української народної поезії. Харків, 31 с.
- Діачі українського фольклору. Харків, 37 с. (отдельный оттиск главы из книги Н.Ф.Сумцова «Малюнки з життя українського народного слова»)
- Елена Петровна Радакова (Некролог). — Южный край. 1.VI.
- Заседание Историко-филологического общества. — Южный край. 16.II.
- М.С.Грушевский (К 25-летию литературной и 20-летию научной деятельности). — Южный край. 24.VI.
- Малюнки з життя українського народного слова. Харків, 144 с.
- На Западе и дома (Этюды путешественника). М., 1910, 160 с.
- О бідна та Русь, бідна. — Южный край. 30.VI.
- Памяти М.Е.Халанского. — Южный край. 2.IV.
- Памяти А.С.Лебедева. — Южный край. 28.I.
- Профессор А.Л.Погодин. — Южный край. 26.I.
- Старі зразки української народної словесності. Харків, 20 с.
- Украина в Праге (К вопросу об учреждении при Пражском чешско-славянском этнографическом музее Украинского отдела). — Южный край. 22.V.
- Українські спілці і байкарі. Харків, 19 с.; 2-е изд., видавництво «Січ», б/д, 42 с.

1911

- Новости по истории украинского искусства. — Вестник ХИФО. Вып. I, с. 58—59.
- П.И.Житецкий. — Южный край. 20.IV; *то же*. — Вестник ХИФО. Вып. I, с. 35—38.
- Т.М.Пархоменко. — Вестник ХИФО. Вып. I, с. 43—45.
- Умер певец (На смерть Пархоменко — кобзаря). — Южный край, 10.VI.
- Харьков и Шевченко. — Вестник ХИФО. Вып. I, с. 3—11.

1912

- Из новых местных изучений. I. Научно-музыкальная экскурсия в Украину. II. Описание народных танцев. — Южный край. 25.V.
- К славянской выставке в Праге в 1914. — Южный край. 12.IV.
- Н.В.Лысенко. — Южный край. 28.X.
- На дорогу доброму пасхальному яичку. — Южный край. 8.III.
- Новости по истории украинского искусства. — Вестник ХИФО. Вып. 2, с. 51—58.
- Новые местные изучения. I. Малороссия Елизаветинского времени по Харьковскому историческому архиву. — Южный край. 17.VI.
- Новые местные изучения. II. Наши соседи. — Южный край. 18.VI.

Pavel Jgnatievič Žiteckiy. — Archiv für slavische Philologie. T.33, с. 628—631.
Писанки. — Южный край. 8.III, 25.III.
Украинский этнографизм. — Украинская жизнь, № 4, с. 17—21.
Фр.Палацкий. — Южный край. 16.VI.

1913

Д.И.Эварницкий. — Южный край. 24.II.
Злыдни в бочке. К сказаниям о заключенном бесе. — Сборник в честь 70-летия профессора Дмитрия Николаевича Анучина. М., с. 59—67.
И.И.Срезневский (К 100-летию со дня рождения). — Южный край. 15.I, то же. — Вестник ХИФО. Вып.3, с. 52—55.
Местные церковно-археологические музеи. — Южный край. 23.V.
На южнославянскую тему. — Южный край. 24.VII.
Опасность братоубийственной войны. — Южный край. 9.V.
Памяти В.Ф.Миллера. — Южный край. 8.XII.
Предисловие к исследованию А.Д.Твердохлебова («Ахтырский уезд накануне 19 века»). — ХИФО. Т.19, с. 429.
Отзыв о медальном сочинении на тему: «Св. Николай в русской народной словесности». — ЗХУ. Кн.4, с. 35—39.
Этнографизм Шевченко. — ЭО, № 3—4, с. 88—102.

1914

Любимые народные песни Шевченко. — Украинская жизнь, № 2, с. 18—23.
Памяти П.П.Чубинского. — Украинская жизнь, № 1, с. 31—33.
Слобідсько-українські історичні пісні. Київ, 16 с., отпечаток из кн. «Український Етнографічний Збірник». Кн.I.
Современная болгарская археология. — Вестник ХИФО. Вып.5, с. 42—49 и отдельный отпечаток.
Українські думи. — Записки наукового товариства імені Шевченка рік 1913. Т.117 и 118. Львів, с. 227—234; то же — отдельный отпечаток из литературно-научного сборника «Привіт І.Франкові в 40-ліття його письменницької праці, 1874—1914». Черкаси, 1918.
Харьковский период научной деятельности И.И.Срезневского.
Отдельный отпечаток из сборника «Памяти Измаила Ивановича Срезневского». Кн.I. Пг., с. 69—93.

1915

Иллюст. — Южный край. 2.XII (К истории заселения местечка на Западной Двине).
О восстановлении малорусской печати. — Южный край. 30.VIII; то же. — Под названием «О восстановлении украинской прессы». — Украинская жизнь, № 8—9, с. 110—112.
О слепородных. — Южный край. 9.XI.
Песни о Марке Кралевиче. — Южный край. 12.X.
Покутье. — Южный край. 19.VI.
Тридцатилетие научной деятельности Н.А.Янчука. — Южный край. 7. VII.

1916

О Черногории. — Южный край. 13.I; 15.I.
Памяти И.Л.Франко. — Южный край. 10.VI.
Этюды по человеконенавистничеству. — Южный край. 10.II.

1917

Вага і краса української народної поезії. Черкаси, 64 с.

1918

Начерк розвитку української мови. Харків, 40 с.

Слобідсько-українські історичні пісні. Вид. 2. Черкаси, 21 с.

Слобжане. Історично-Етнографічна Розвідка. Харків—Полтава, 228 с.

Старі зразки української народної словесності. Черкаси, 32 с.

Хрестоматія по українській літературі для народних вчителів, шкіл учительських та середніх і для самоосвіти. Ч. I. Народна словесність і стара література (XI—XVIII ст.). Харків, 102 с.

Этнографический очерк Харьковской губернии. Природа и население Слободской Украины. Харьковская губерния. Харьков, с. 261—283 и отдельный оттиск.

1919

Народна словесність. Хрестоматія по українській літературі для народних вчителів, шкіл учительських та середніх і для самоосвіти. Харків, 87 с.

Пантелеймон Куліш (3 приводу 100-ліття народження 27 липня 1819е). Полтава, 54 с.

1922

Академик Н.Сумцов. Кладбище рукописей. — Наука на Украине, № 2, с. 127—128.

Академик Хведір Кондратович Вовк (1847—1922). (Некролог). — Наука на Украине, № 2, с. 174—176.

Нові словники Української мови(огляд). — Наука на Украине, № 2, с. 158—159.

Хрестоматія по українській літературі. 4-е вид. виправ. та значно поширене. Т. I. Народна словесність. — Письменство XI—XVIII вв. — Матеріали до «Слова о полку Игоревім». — Темі для студій над Т.Шевченком. Харків, 246 с., додаток 38 с.

Хрестоматія по українському письменству. 3-е вид., поширене. Т. I.

Народна словесність. Письменство XI—XVIII. Харків, 219 с.

Янчук Николай Андреевич (1859—1921) (Некролог). — Наука на Украине, № 3, с. 282—285.

1925

[Рец. на:] *М.Грушевський*. Початки громадянства (Генетична соціологія). Вена, 1921, 328 с. — Україна. Науковий двомісячник українознавства № 1—2, Київ., с. 153—155.

1928

Дума про бурю на Чорнім морі. Варіант з рукописної збірки проф. М.Ф.Сумцова. Підготував Ів.Ерофіїв. — Бюлетень Музею Слобідської України, № 4—5, с. 49—52.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

- Агни — в ведийской и индуистской мифологии бог огня, домашнего очага.
- Аполлон — в греческой мифологии олимпийский бог, сын Зевса и Лето. Образ А. включает догреческие архаические черты.
- Ариадна — в греческой мифологии внучка солища Гелиоса, дочь критского царя Миноса. Спасла Тесея, заблудившегося в лабиринте на Крите, дав ему клубок ниток («нить Ариадны»).
- Ариман — в Древнем Иране и Средней Азии злой бог, ведущий борьбу с покровителями земледелия и оседлой жизни.
- Асвины, Ашвины — в ведийской и индуистской мифологии божественные братья-близнецы, рожденные небом.
- Артемид — в греческой мифологии богиня охоты, дочь Зевса и Лето, сестра-близнец Аполлона.
- Афродита — в греческой мифологии богиня любви и красоты.
- Ахилл, Ахиллес — в греческой мифологии один из героев Троянской войны, сын царя мирмидония Пелея и морской богини Фетиды.
- Белбог, Белобог (Белун) — в западнославянской мифологии бог удачи и счастья.
- Белла-Пенна — бог солнца у гондов (Индия).
- Берта, Берхта — см. Голле, Гольда.
- Божич — в южнославянской мифологии персонаж, связанный с началом нового солнечного цикла.
- Брунхильда, Брунильда — героиня германо-скандинавской мифологии и эпоса, богатырша.
- Веретрага, Веретрагна — бог войны и победы в иранской мифологии.
- Вишну — в индуистской мифологии один из трех высших богов (наряду с Брахмой и Шивой).
- Волос, Велес — в славянской мифологии бог-покровитель домашних животных, бог богатства.
- Вотан, Воутан, Водан — в германской мифологии верховный бог, наделенный магической силой и шаманским даром, покровитель воинов.
- гандарвы, гандхарвы — в древнеиндийской мифологии группа полубогов, духи воздуха, лесов, вод.
- Гера — в греческой мифологии верховная олимпийская богиня, супруга и сестра Зевса.
- Гея — в греческой мифологии мать-земля.
- Гименей — в греческой мифологии бог брака, сын Диониса и Афродиты.
- Гипполит, Ипполит — в греческой мифологии божественный охотник, почитатель девы-охотницы Артемиды.
- Голле, Гольда — в германской мифологии один из низших персонажей, злая (ведьма) или, наоборот, добрая женщина, одаривающая хороших и наказывающая злых людей; связана с культом земли.
- Гор — в египетской мифологии божество, борющееся с мраком (его глаза — солнце и луна). Изображался в виде сокола, крылатого солнца.
- Дажьбог, Дажьбог — в восточнославянской мифологии солнечное божество.
- Девкалион — в греческой мифологии прародитель людей, сын Прометея.

- Деметра — в греческой мифологии богиня плодородия и земледелия, сестра и супруга Зевса.
- Джемшид, Джамшед (фарси) — в иранской мифологии и эпосе культурный герой. Д. царствовал в течение семисот лет («золотой век»).
- Диана — в римской мифологии богиня растительности, плодородия, олицетворение луны.
- Дионис — в греческой мифологии бог растительности, виноградарства и виноделия.
- Донар, Тор — в германской мифологии бог-громовник. Соответствует скандинавскому Тору.
- Зевс — в греческой мифологии верховный бог, отец богов и людей.
- Зигурд, Сигурд, Зигфрид — в германо-скандинавской мифологии и эпосе герой, прославившийся своими подвигами (победа над драконом Фафниром, сватовство к Брунхильде, преодоление огненного вала и др.).
- Идас — в греческой мифологии один из двух братьев, соперников Диоскуров. Участник каллидонской охоты и похода аргонавтов.
- Изида, Исида — в египетской мифологии богиня плодородия.
- Инах — в греческой мифологии бог одноименной реки и царь Аргоса, области, где она протекает.
- Индра — в древнеиндийской мифологии глава богов, бог грома и молнии.
- Иола — в греческой мифологии возлюбленная Геракла.
- Ифиноя — одна из дочерей Протея, морского божества в греческой мифологии.
- Калипсо — в греческой мифологии нимфа, владелица о-ва Огигии, где семь лет провел Одиссей.
- Кибела — в греческой мифологии богиня фригийского происхождения, мать богов. Культ К. носил оргиастический характер.
- Кришна — (букв. «темный», «черный») — в индийской мифологии защитник, избавитель, в частности, от засухи (соотносится с цветом дождевой тучи).
- Ксиутевкли — бог солища в мифологии толтеков.
- Купало, Купала — в восточнославянской мифологии центральный персонаж праздника летнего солнцестояния.
- лары — в римской мифологии покровители домашнего очага, соседской общины.
- лемуры — в римской мифологии призраки мертвецов, не получивших должного погребения.
- маны — духи умерших в римской мифологии.
- Марпесса — в греческой мифологии дочь Эвена, из-за которой произошла схватка между Идасом и Аполлоном.
- Менат — в арвбской мифологии божество, связанное с месяцем.
- Меркурий — в римской мифологии бог торговли.
- Нерта — богиня земли у древних германцев.
- нимфы — в греческой мифологии божества рек, озер, лесов.
- Нума, Хнум — в египетской мифологии бог плодородия.
- Озирис, Осирис — в египетской мифологии повелитель загробного мира и бог природных сил.
- Остара — богиня утренней зари у древних германцев.
- Ормузд — в иранской мифологии верховное божество.
- Орфей — в греческой мифологии божественный певец и музыкант.
- Папу — в мифах коренного населения Новой Зеландии родоначальница человеческого рода.
- Парки — в римской мифологии богини судьбы (ср. греческие мойры).
- Перахта — см. Голле, Гольда.
- Перун — в славянской мифологии бог-громовержец.
- Пуруравас — в индуистской мифологии первый царь Лунной династии, смертный, удостоившийся любви Урваши (см.).
- Пушан — в древнеиндийской мифологии божество плодородия.

- Радха — в индуистской мифологии пастушка, возлюбленная Кришны.
- Ранги — в мифах коренного населения Новой Зеландии родоначальник человеческого рода.
- Сварог, Сварожич — в славянской мифологии бог огня.
- Святовит, Свентовит — в западнославянской мифологии высший бог-воитель.
- Сейя, Сегеста — в итальянской и римской мифологии земледельческие богини, которых сменила Церера.
- Сома — в древнеиндийской мифологии божество священного напитка, а также божество луны.
- Сурия, Сурья — в древнеиндийской мифологии солнечное божество.
- Тари-Пенна — богиня земли у гондов.
- Тесей, Тезей — в греческой мифологии представитель старшего поколения героев.
- Тифон — в греческой мифологии чудовищный сын Геи и Тартара.
- Тизн и Ту — мировые родители у древних китайцев.
- Торонгмавагона — в мифологии ирокезов бог неба.
- Уран — в греческой мифологии бог неба.
- Урваши — в древнеиндийской мифологии небесная нимфа.
- Ушас — в древнеиндийской мифологии богиня утренней зари.
- Фемида — в греческой мифологии богиня правосудия.
- Флора — в римской мифологии богиня растительности.
- Фрейр — в скандинавской мифологии божество плодородия.
- Фригте — скорее всего, имеются в виду Фригт или Фриа — богиня брака и семейного очага в германно-скандинавской мифологии.
- Фро — солнечный бог древних германцев.
- Фроува — богиня луны у древних германцев, супруга Фро.
- Хорс — в славянской мифологии солнечное божество.
- Церера — в итальянской и римской мифологии богиня производительных сил земли, покровительница брака и материнства.
- Шива — в индуистской мифологии один из трех (вместе с Брахмой и Вишну) верховных богов.
- Ярила, Ярило — в славянской мифологии божество плодородия.

CONTENTS

On Marriage Rites (Mostly Russian)	6
Foreword	6
Songs and Rites Connected with Abduction of the Bride	9
Songs and Rites Connected with Buying the Bride Out	24
Songs and Rites That Testify to Contracted Marriages	33
Marriages Performed on the Sky	35
1. The Sky and the Earth	36
2. The Sun and the Earth	38
3. The New Moon and the Sun	38
4. The Sun and the Dawn	46
5. The New Moon and the Star	48
6. The Morning Star and the Dawn	52
7. The Thunder God and the Cloud Virgin	53
Luminaries' Participation in Arranging Marriages Among Humans	53
Best Time for Marriages	56
Traits of the Marriages of the Sky in Human Marriages	62
Marriage Symbols of the Sun, Thunder and Rain	67
Ritual Use of Water during Marriage Rites	82
On Marriage Sacrifices	86
Rites, Customs and Signs Connected with Bread	100
Ritual Use of Salt in Marriage Rites	116
Sacrificial Ablations. Sprouting Wine	117
Marriage Sacrifice of the Hair. Posad	119
Ritual Cover of the Bride's Head	122
Music and Dances	126
Prayers	129
Religious Marriage Songs	132
Viltse	136
Significance of the Floral Kingdom in Marriage Rites	139
Ritual Uses of Hay and Straw	143
Significance of the House and Its Parts in Marriage Rites	143
Rites Connected with the Table	148
Rites Connected with the Broom	149
Rites Connected with Litter	149
Clothes of the Newly-Weds	150
Additional Information	154
Bread in Rites and Songs	158
Chapter I. Bread Rites and Songs. — How They are Related. — The Methods of Study. — Beginning of Agriculture. — Its Historical and Cultural Significance. — Agriculture Among the Ancient Peoples of the East. — The Aryans. — Agriculture Among the Graeco-Romans, Germans and Slavs. — Early Documentary Evidence of Agriculture in Russia. — Grains in Old Russia. — Wheat and Rye. — Buckwheat	158

Chapter II. Ritual Use of Grains and Porridge for Healing, Marriages, the Christmas-tide, after Births and Burials. Hop as Used Instead of Grain. Religious-Mythological and Everyday Significance of Ritual Grain and Porridge	175
Chapter III. Ritual Use of Bread at Births and Baptism. — Evening Meetings. — Kaleta. — Marriage Bread in Great and Little Russia. — Bread Loaves. — Dyven. — Ritual Use of Bread at Burials	188
Chapter IV. Seasonal and Daily Bread Rites. — Christmas-Tide. — Prizhanina — Krachun — Shrove-tide. — Pancakes. — Fasting Breads. — Greeting Spring with Bread. — The Ivan Kupalo Day. — Harvest. — Bread as Used in Magic Rites and Signs	201
Chapter V. Songs about Bread in Folk Poetry. — Byelorussian, Ukrainian and Russian Songs About Bread. — Their Artistic Merits. — Bread in the Harvest, Loaf and Kolyada Songs. — Bread in Refrains and Comparisons	214
Chapter VI. Religious and Mythological Significance of Ritual Bread. — The Sun Cult. — Belun as a Patron of Agriculture. — The Zhito Spirits. — Bread as a Sacrifice to the Sun, Earth, the House Spirit, the Spirits of Water and Plants. — Bread as a Symbol of Luminaries. — Objects Sanctified as Being Closely Related to Bread: Leavened Dough, Harrow, etc. — Salt	232
Chapter VII. Legal and Everyday Meaning of Bread. — Bread as a Sign of Authority and Marriage Contract. — Bread as a Sign of Good-Wishing. — Bread as Remuneration of Labor. — Bread as a Treat and Everyday Food	247
Commentaries	249
The Quoted Sources	258
List of Abbreviations	268
Afterword	269
N.Sumtsov's Bibliography	278
Index of Mythological Names	290

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
О свадебных обрядах, преимущественно русских	6
Предисловие	6
Песни и обряды, относящиеся к умыканию невесты	9
Песни и обряды, относящиеся к купле невесты	24
Песни и обряды, свидетельствующие о договорном браке	33
Небесные браки	35
1. Небо и земля	36
2. Солнце и земля	38
3. Месяц и солнце	38
4. Солнце и заря	46
5. Месяц и звезда	48
6. Утренняя звезда и заря	52
7. Громовник и облачная дева	53
Участие небесных светил в устройении человеческих браков	53
Время совершения свадеб	56
Черты небесного брака в браке человеческом	62
Свадебные символы солнца, грома и дождя	67
Обрядовое употребление на свадьбах воды	82
О свадебных жертвоприношениях	86
Обряды, обычаи и приметы, связанные с хлебом	100
Обрядовое употребление на свадьбах соли	116
Жертвенные возлияния. Плескание вверх вином	117
Посвящение волос. Посад	119
Обрядовое покрывание головы невесты	122
Музыка и танцы	126
Молитва	129
Свадебные религиозные песни	132
Вильце	136
Значение растительного царства в свадебных обрядах	139
Обрядовое употребление сена и соломы	143
Дом и его части в свадебных обрядах	143
Обрядовое употребление на свадьбах стола	148
Обрядовое употребление на свадьбах веника	149
Обрядовое употребление сора	149
Одежда молодых	150
Дополнения	154
Хлеб в обрядах и песнях	158
Г л а в а I. Хлебные обряды и песни. — Их взаимное отношение. — Метод изучения. — Начало земледелия. — Его историко-культурное значение. — Земледелие у древних народов Востока. Арии. — Земледелие у греко-италийцев, германцев и славян. — Древние документальные свидетельства о земледелии в России. — Хлебные растения в древней России. — Рожь и пшеница. — Греча	158
Г л а в а II. Обрядовое употребление хлебного зерна и каши в заговорах, на свадьбах, на святках после родин и похорон. Хмель как замена хлебного зерна. Религиозно-мифическое и бытовое значения обрядового хлебного зерна и каши	175
Г л а в а III. Обрядовое употребление хлеба на родинах и крестинах. — Вечерницы. — Калета. — Свадебный хлеб в Великой и Малой России. — Коровай. — Дывень. — Обрядовое употребление хлеба на похоронах	188