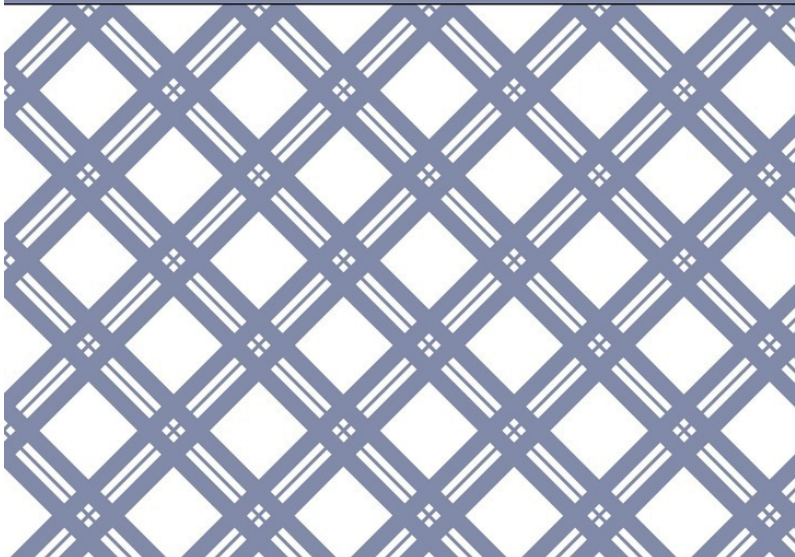


Светлана Жарникова

*Истоки
фольклора
Русского Севера*



Светлана Васильевна Жарникова
Истоки фольклора
Русского Севера

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=31187822

ISBN 9785449062550

Аннотация

Книга выдающегося исследователя С. В. Жарниковой «Истоки фольклора Русского Севера» посвящена исследованию истоков северорусского фольклора.

Содержание

Глава 1	7
Глава 2	30
Глава 3	39
Глава 4	46
Глава 5	55
Глава 6	60
Глава 7	73
Конец ознакомительного фрагмента.	80

Истоки фольклора Русского Севера

**Светлана Васильевна
Жарникова**

Редактор Алексей Германович Виноградов

© Светлана Васильевна Жарникова, 2022

ISBN 978-5-4490-6255-0

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero



Книга выдающегося исследователя С. В. Жарниковой» Истоки фольклора Русского Севера» посвящена исследованию истоков северорусского фольклора. Очень интересно отозвался в 1870 г. по поводу русской культуры Виктор фон Хен: «Россия – страна вечных перемен и совершенно не консервативна, и страна ультраконсервативных обычаев, где живут исторические времена, и не расстанется с обрядами и представлениями как бы к этому ни относились. Современная культура здесь – внешний лоск, она развивается волнообразно, порождает отвратительные явления; то, что со-

хранила Древняя традиция в отношении товаров, обычаев, инструментов и т.д., придумано солидно, разумно, с умом и с умением используется... Они не молодой народ, а старый – как китайцы. Все их ошибки – это не юношеские недоработки, а вытекают из астенического истощения. Они очень стары, древни, консервативно сохранили все самое старое и не отказываются от него. По их языку, их суеверию, их нраву наследования и т. д. можно изучать самые древние времена». В современном мире актуальность проблем этнической истории народов различных регионов нашей планеты очевидна. Для представителя современного урбанизированного общества стало духовной потребностью найти корни своего этнического существования, познать многообразные процессы, приведшие к формированию той этнокультурной среды, сквозь призму которой он воспринимает окружающий мир.

Знание истории собственного народа помогает современному человеку освободиться от узости националистического взгляда на мир, понять роль и значение вклада в общую сокровищницу человеческой культуры всех народов, осознать, что человечество едино.

Глава 1

Ф.И.Буслаев в своей знаменитой речи «О народной поэзии в древнерусской литературе, произнесенной в 1858 г., подчеркнул, что: *„ясное и полное уразумение основных начал нашей народности есть едва ли не самый существенный вопрос и науки и русской жизни“*.¹ Пытаясь сегодня решить хотя бы малую часть этой задачи, мы обязаны обратиться к еще живой народной традиции и попробовать рассмотреть её сквозь призму многотысячелетнего прошлого, в котором скрываются основные начала нашей народности». И основным сравнительным и дешифрующим материалом здесь, как и ранее, будут тексты гимнов «Ригведы» и эпоса «Махабхарата», что обусловлено «как большей степенью соответствия между ведическим и русским в силу лучшей сохранности в нем архаизмов, чем в западных языках, так и большей близостью русской (славянской) мифо-поэтической традиции к индоиранской». ² При этом еще раз подчеркнем, что в восточнославянской традиции вообще, а в севернорусской в особенности, сохранились такие элементы, которые архаичнее не только древнегреческих, но даже и зафиксированных в Веде. Свидетельством тому являются русские народные сказки, песни, заговоры, обряды, народное прикладное искусство.

Говоря о русской народной волшебной сказке, Ф.И.Буслав подчёркивал, что: «Как обломок доисторической старины, сказка содержит в себе древнейшие мифы, общие всем языкам индоевропейским, но эти мифы потеряли уже смысл в позднейших поколениях, обновленных различными историческими влияниями, потому сказка относительно позднейшего образа мыслей стала нелепостью, складной, а не былью. Но в отношении сравнительного изучения индоевропейских народностей она предлагает материал для исследования того, как каждый из родственных народов усвоил себе общее мифологическое достояние».³ Обращаясь к русским народным волшебным сказкам, широко распространенным и на европейском севере нашей страны, мы отнюдь не ставим перед собой задачи систематизации их типов, что давно сделано А. Аарне, В.Я.Проппом и другими исследователями. Нас интересуют те мотивы, которые являются *абсолютными* аналогами древних индоиранских мифологических сюжетов или расшифровываются на их основе. В связи с этим кругом задач, имеет смысл прежде всего обратиться к той сказке, сюжет которой уже в какой-то мере анализировался выше. Итак «Сказка о Царе Салтане, сыне его – князе Гвидоне и прекрасной Царевне Лебеди» А.С.Пушкина, который трижды записывал её: в Кишиневе (1822 г.), от своей няни Арины Родионовны (1824 г.) и еще один раз, в 1828 г., правда, источник остался не известен.⁴ Все это свидетельствует о том, что данный сюжет был достаточно широко распро-

странен и стойко хранился в народной памяти. Говоря о символическом языке русской прялки, мы уже отмечали, что зачин сказки «О Царе Салтане» берет свое начало в древнейших пластах индоевропейской мифологии. Действительно, идея трех изначальных нитей – гун, творящих все во Вселенной (белой, красной, черной), известная еще ведической мифологической традиции, трех прях-богинь судьбы в древнегреческой мифологии, очень четко зафиксирована в русской народной сказке. Дальнейшее развитие сюжета свидетельствует о том, что именно ведические мифологемы легли в основу данной сказки. Вспомним, что сделали бояре с царицей-пряхой, матерью князя Гвидона и её сыном-богатырем, «росшим не по дням, а по часам» (что обычно человеку не свойственно, а присуще только божественным персонажам, пришедшим в человеческом облике в мир людей и обязательно возвращающимся в мир богов). В отличие от многих, широко распространенных сюжетов с вынужденным отправлением младенца в лодке, коробе и т. д. по водам (во имя его спасения, или с надеждой на это спасение), здесь совершается целенаправленное убийство. Бояре «царицу... в бочку с сыном посадили, засмолили, покатали и пустили в Окиян». Отданный стихии воды *Гвидон* именно в бочке начинает стремительно расти, именно ему, а не его матери, подчиняются волны. И это закономерно, ведь само его имя – Гвидон говорит о связи с водой, водными глубинами: древнеиранское Дон, Днепр, Днестр и русское слово

«дно» – родные братья. В дальнейшем сюжет строится таким образом, что убийство превращается в свою противоположность – вечную счастливую жизнь на чудесном острове Буяне, где сбываются все желания, где «все богаты, изобилует, везде палаты». И здесь имеет смысл вспомнить один из сюжетов зачина Махабхараты – рассказ о Бхишме. Суть его такова: за провинность перед Творцом Брахмой восемь бессмертных богов были наказаны тем, что каждый из них должен был в человеческом облике прожить человеческую жизнь в мире людей. Но они упростили богиню священных вод Гангу избавить их от этой участи. Она согласилась семерых богов вернуть на небо, однако один из них (в образе воина Бхишмы) должен был остаться среди людей. Став женой царя Шантану, Ганга родила ему одного за другим семь сыновей и каждого новорожденного она топила в реке. Отдавая царю восьмого сына – Бхишму, царица сказала: «Знай, я богиня этой реки и мое имя Ганга. Блажен, кто оканчивает свою жизнь здесь, в волнах, – он обретает бессмертие и живет в обители богов».⁵ Таким образом в сказке «О Царе Салтане» брошенные в море-океан (представление о котором в древности было связано с космическим, небесным океаном) мать и сын приплывают на остров-Буян, где на зеленом холме растет «дуб единый». Здесь имеет смысл обратиться к русской фольклорной традиции и, в частности, к народным заговорам. Известно, что действие эпических заговоров происходит, как правило, именно «на Море-Океа-

не, на острове Буяне», а в севернорусских диалектах «буян», «буй», «буево», «буевище – это кладбище, т.е. «тот свет». Примеров заговоров, в которых фигурирует остров Буян» очень много, вот некоторые из них:

«На море, на океане, на острове на Буяне стоит дуб таратынский. На тот дуб слетались двенадцать недуг, Двенадцать золотух»...;

«На море, на океане, на острове Буяне, растет дубище, на дубище – сучище, на сучище сидит котище...»;

«На море-океане, на большом Буяне, стоит дуб, старадуб...»;

«На море Океане, на острове Кургане стоит сыр дуб...»;

«На море-океане, на острове Буяне стоит дуб-карколист, вверх корнями, вниз ветвями...»;

«На море на Океане, на острове Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями...

И здесь уместно вспомнить строки древнеарийского текста «Брахман»:

«Светлый помыслами, Царь Варуна держит крону дерева в бездонном пространстве, *корни вверх, а ветви его вниз смотрят*. Да проникнут лучи их в сердце наше». ⁶ Общеизвестно, что в индоевропейской мифологии дуб – это символ божества неба (грома и молнии), не случайно дуб – символ Перуна у славян, а в древнегреческой мифологии Зевсу (в наиболее архаическом варианте) поклонялись в виде

дуба у воды. Иногда, правда, вместо дуба фигурирует бере-
за (также одно из священных деревьев у всех индоевропей-
цев с глубочайшей древности). Образ острова Буяна и де-
рева на нем (дуба или березы) настолько устойчив в рус-
ских заговорах, что даже тысячелетие христианства не смо-
гло стереть его из народной памяти. И более того, христи-
анские мотивы соединяются в заговорах с образом "святого
острова" и «дерева жизни» в самые невероятные сочетания.
Например: «У этого Окияна моря стоит дерево-карколист;
на этом дереве карколисте *висят*: Козьма и Демьян, Лука
и Павел, великие помощники...»⁷ Здесь невольно воспомина-
ется Один – верховный бог скандинавской мифологии, из-
начально представлявший духовную власть, мудрость и са-
кральное знание, владыка небесного царства мертвых, уди-
вительно близкий к арийскому Варуне, также владыке кос-
мического океана (т.е. небесного царства мертвых), царю за-
кона и хранителю сакрального знания. Варуна, как было от-
мечено выше, связан с деревом, крону которого он «дер-
жит в бездонном пространстве» и «корни которого вверх,
а ветви вниз смотрят». В русском заговоре фигурирует дере-
во-карколист, о котором в одном из текстов говорится, как
о «*дубе-карколисте*, вниз ветвями, вверх кореньями». Имен-
но на таком перевернутом вселенском дереве и «висят» хри-
стианские святые – «Козьмы и Демьян, Лука и Павел, вели-
кие помощники». Не сидят под деревом, не, наконец, сидят
на дереве, а именно *висят*. Вспомним, что Один (Вотан или

Ведан) сам себя принес в жертву и пронзенный собственным копьем девять дней висел на мировом дереве, после чего испил священного меда поэзии и получил руны-носители высшего знания и мудрости. Именно благодаря такой жертве Водан-Один соединяется с мировым деревом и является посредником между богами и людьми, т.е. «великим помощником».

О полнейшей перекодировке христианского образа свидетельствует и такой текст заговора:

«На море на Окияне, на острове Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той березе *Мать Пресвятая Богородица* шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает...»⁸

Связь Богоматери с мировым деревом в этом заговоре более чем очевидна, весь вопрос в том, что это за «Пресвятая Богородица»? Судя по всему, перед нами тот самый древний дохристианский образ Богини-Матери, которая «по представлениям индоиранцев ассоциировалась с мировым деревом». ⁹ Образ Пресвятой Богоматери в заговорах очень часто соединяется и с находящимся на острове Буяне священным Алатырь или Алатр-камнем – символом мировой горы. Вспомним, что в сказке «О Царе Салтане» дуб растет на холме (или на кургане), который является аналогом мировой горы или Алатырь-камня. Причем Мать Божия входит неод-

нократно в некую триаду, так в одном из заговоров? «В восточной стороне есть синее море Окиян: на Окияне море *святой Божий остров*, на нем бел Латырь камень, на камне святая церковь, в церкви золотой престол. На том золотом престоле сидит *Матерь Божия с двумя сестрицами, прядет и сучит шелковую кудельку*.»¹⁰ Вновь перед нами «три девицы под окном пряли поздно вечерком». Правда, есть такие варианты заговоров, где просто фигурируют три девицы. Например: «На море на Окияне, на острове Буяне стоит светлица, во светлице *три девицы*: первая иголки держит, другая девица ниточки делает, а третья девица кровавую рану зашивает». ¹¹ Или: «Шли три девицы, три красные молодичицы, не умели ни ткать, ни прясть, только кровь замолвлять. На море стоит камень, а на камне трость...». ¹² Или «Есть великий океан на море, в том великом океане-море есть каменна изба; в этой каменной избе сидят *три сестры*, самому Христу дочери. Большая сестра сидит у порога на золотом стуле, берет иглу булатную, вдевает нить шелковую, зашивает рану кровавую...»¹³ Ранее уже отмечалось, что изображение Богини Рожаницы в народной орнаментике довольно часто заменялось лягушкой или «жабой». С этим образом, причем в очень специфическом контексте, мы встречаемся в русских заговорах: «На море на океане, на острове Буяне, лежит камень-латырь, на том на камне *лягушка* сидит», и тут же: «На море на Океане, на острове Буяне си-

дит баба на камне, у бабы три дочери: первая с огнем, вторая с полымем, третья руду заговаривает и ломоту». ¹⁴ Таким образом в заговоре между «*лягушкой*», «*бабой*» и Богиней Рожаницей поставлен знак равенства, т.к. все они связаны с Алатырь камнем на острове Буяне среди «святого Океана-моря». Надо отметить, что даже в тех заговорах, где, казалось бы, полностью исчезла древнейшая основа, отзвуки глубочайшей многотысячелетней архаики все равно дают о себе знать. Как в этом: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас! Стану я, раб божий, благословясь, пойду перекрестясь, из избы дверями, из ворот воротами, стану на восток лицом, на запад кресцом. Сидит девица душа красная, Пресвятая Богородица, в трои золотыя пята шьет, шелковая нитка, золота иголка...»!, ¹⁵ или: «*На море Окияне, на острове Буяне, стоит церковь соборная, соборная, богомольная. В этой церкви соборной, богомольной стоит мать Пресвятая Богородица*», или: «*На том Окияне море стоит Божий остров, на том острове лежит бел горяч камень Алатр, на камне святой пророк Илья с ангелами*». ¹⁶

Море-океан, остров Буян, дуб-стародуб или заповедный камень Алатырь (Алатр), как обязательные элементы сакрального пространства, присущи огромному количеству русских народных заговоров: «На море, на Океане, на острове Буяне стоит, крута *гора Сион* – матушка, на крутой горе растет дуб – стародуб», или: «на море, на Окияне, на ост-

рове Буяне стоит гора Арарат, а на той на горе, на Арарате, лежит заповедный камень», ¹⁷ – христианская топография, попадая в древний текст, как бы переплавляется в нем, ничего не меняя по-существу. Причем древнейшие сакрализованные пространственные элементы постоянно получают в заговорах определения такого характера, как: «пречистый святой Океан», «святой Божий Остров», «святое море Окиян», «Окиян-море железное» и т. д. Как было отмечено ранее, во многих индоевропейских мифологических традициях дуб связывается с образом бога-громовержца, Владыки неба. Эта связь четко фиксируется в народных заговорах, сохранившихся в России до начала 20в., а зачастую и до наших дней на Русском Севере: «На море на Океане, на острове Буяне гонит *Илья Пророк* на колеснице гром со великим дождем», или: «Встану я, раб божий благославясь, пойду перекрестясь, умоюсь утренней росой, утрусь тонким белым полотном и пойду из избы в двери, из дверей в ворота, под восточную сторону к Окияну морю. На том на Окияне море стоит Божий остров на том острове лежит бел горяч камень Алатр, а на камне: святой пророк Илья с небесными ангелами...» ¹⁸ Исключительно интересным представляется текст следующего заговора, записанного Верещагиным в Вятской губ.: «Встану я, раб божий (имя рек) благословись и перекрестясь, умывшись светлой водой и утершись Владычицыной пеленой, пойду из дверей в двери, из ворот в ворота, в чистое поле, в широкое раздолье, на море Киян, на ост-

ров Буян.

На острове Буяне идет сам царь с *медовыми устами*,
с железными зубами»...¹⁹

Вероятно, здесь имеет смысл обратиться к гимнам Ригведы, где с медом связаны образы неба и Бога-Творца. Так в гимне «Ко всем-Богам» (РВ.1.90 (говорится: «Мед (навевают) ветры благочестивому,

Мед струят реки.

Медовыми для нас да будут растения!

.....

Медом пусть будет Небо – наш отец!«²⁰

Обращаясь к божествам утренней и вечерней зари, врачевателям-всадникам, странствующим на запряженной коне-лебедями колеснице по небу – Ашвинам, древний певец просил:

«Испейте меду *устами, пьющими мед*.

И запрягайте для меда вашу милую колесницу!

Вы освежайте медом колею на дороге.

Вы везете (кожаный) мешок, полный меда...«²¹

Аналогии более чем очевидные, хотя между русскими заговорами и гимнами Ригведы пролегли тысячелетия.

А. А. Вигасин в комментарии к книге Р. Б. Пандея «Древнеиндийские домашние обряды отмечает, что: «мед у индийцев символизировал сущность жизни, бессмертие, он обладал будто бы оплодотворяющими способностями и поэтому его вместе с маслом (гхи) лили в первую борозду (Атхарва-веда, III, 117.9)». ²²

Возвращаясь вновь к сюжету сказки «О царе Салтане», вспомним о еще одном ведущем персонаже – Царевне-Лебеди, у которой «месяц под косой блестит, а во лбу звезда горит».

Ранее отмечалось то огромное значение, которое придавалось в индоиранской мифологии образу водоплавающей птицы, и говорилось о древнейших истоках культа гуся, лебедя, утки у индоевропейских народов. В сказке «О царе Салтане» перед нами лебедь предстает символом звездного неба, и это закономерно, т.к. в санскрите ханса – гусь, лебедь и душа, познавшая высшую истину, высший дух. Стоит вспомнить, что в хорезмийской концепции происхождения Вселенной есть свидетельство того, что «изначальное божество, заключающее в себе части мироздания, представлялось в образе водоплавающей птицы, что спутником Сарасвати – великой водной богини ведической эпохи был гусь-лебедь, который *олицетворял собой всеохватывающее небо*. ²³ Напомним, что Ю. А. Рапопорт считает, что образ водоплавающей птицы «отражает представление об изначальности водной стихии, которую в авестийском пантеоне олицетворя-

ла богиня, чье древнейшее имя, как полагают, было скрыто за тройным эпитетом Ардвн Суры Анахиты». ²⁴ Этот образ также зафиксирован не только в русских народных сказках, и в частности в «Сказке о царе Салтане», но и в многочисленных заговорах. «В Окияне-море пуп морской; на том морском пупе – белый камень Олатырь; на белом камне Олатыре сидит *белая птица*», или: «На море на Окияне, на острове Буяне, на зеленой осоке *сидит птица, всем птицам старшая и большая*». ²⁵ О том, что Лебедь Белая (Царевна Лебедь) связана с «тем светом», миром мертвых и миром богов, свидетельствуют русские заговоры и загадки. Это следует из таких текстов как:

«На море, на Окияне
На острове Буяне
Сидит птица Юстрица;
Она хвалится, выхваляется
Что все видала, всего много
едала...
(смерть)
«Сидит *Утка* на плоту
Хвалится казаку:
Никто меня не пройдет,
ни царь, ни царица,
ни красна девица
(смерть)

В некоторых заговорах остров Буян прямо называется погостом или кладбищем: «Стану, я, раб Божий, благословясь, пойду перекрестясь, пойду я на *погост, на Буево*... поворочу я на святую могилу, спрошу я у мертвого мертвеца..., " и соотносится с местом, где покоятся умершие: «На мори на Кияни, на острови на Буяни, на камне на высоком стоит *гробница*, в гробнице лежит красная девица...»²⁶

Интересно, что и 33 морских витязя – братья Царевны-Лебеди, связанные с морем-Океаном и островом Буяном (в сказке о «Царе Салтане»), известны русским заговорам: «На море Океане, на острове Буяне лежат тридцать три мертвеца...»²⁷

Здесь имеет смысл вспомнить, что в ведийской мифологии, как и в древнеиранской («Видевдат») общее число древнейших божеств составляло 33: Богов – на небе -11, на земле-11, в водах-11. В гимне «К Ашвинам» певец зовет: «Сюда, о Насатьи, с трижды одиннадцатью...»²⁸, т.е. со всеми богами: восемь Васу, одиннадцать Рудрами, двенадцать Адитьями (и двое Насатьев – Ашвинов), живущими в глубинах неба – космического Океана Вечности. И наконец, о том, что в сказке «О Царе Салтане» остров Буян действительно является «тем светом», местом, где обитают умершие, свидетельствует постоянное оборотничество князя Гвидона, который при своих возвращениях в мир живых (царство Салтана) использует чужое обличье. Общеизвест-

но, что в народном представлении у мертвых нет обычного земного тела («у навей нет облика»), поэтому они могут прийти в этот мир, только позаимствовав у кого-то его плоть. С этими представлениями связана традиция ряжения на Святки и Масленицу – дни, посвященные предкам, возвращающимся на время в этот мир – мир живых. Л.Н.Виноградова в своей книге «Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян» подчеркивает, что ряженные (окрутники, кудесники, шуликоны, колядники, полазники и т.д.) и нищие являются теми ритуально значимыми лицами, при посредничестве которых, можно связаться с миром умерших. Здесь стоит отметить, что русское слово *нищий* соотносится с древнеиндийским, *nīstyaś* что значит «чужой», «нездешний», и в целом аналогично понятию «ряженный». Л.Н.Виноградова считает, что «По-видимому, можно разделить мнение ряда специалистов о том, что есть основания (в том числе и языковые свидетельства) предполагать, что нищие воспринимались как заместители умерших, а щедрое их одаривание – как отголосок поминальных жертвоприношений.»²⁹

Для того, чтобы живая душа не осталась навсегда на «том свете», ряженные категорически запрещали называть себя по имени, узнавать себя. За нарушение этого запрета провинившегося «били смертным боем», т.к. считалось, что душа поименованного может не вернуться в его тело, занятое на время святок или Масленицы кем-то из его предков. Та-

кое положение могло принести общине неисчислимые бедствия, т.к. в дни святок и Масленицы все жили по законам «перевернутого мира» – мира предков. Но по окончании этих обрядовых циклов все возвращалось на свои места, и живые начинали жить по законам мира живых людей. Оставшаяся же в теле человека душа умершего продолжала бы жить по законам мира мертвых, принося живым вред. Ряженные обязательно в Крещение (когда, как правило, трещали самые лютые морозы) после освящения воды, купались в проруби,³⁰ возвращая «тому свету» душу предка, которому «одажживали» на время святок свое тело. Сделать это было необходимо т.к. в древнейших арийских представлениях кратчайший путь души на небо, в обитель богов – это погружение в речные или морские воды.

Г. Цейтлин в своей статье 1912 г. «Знахарства и поверья в Поморье» пишет о весьма любопытном представлении о Вселенной, записанном со слов поморки Анны Семеновны Дуровой. Он пишет: «Зная эту женщину, как типичную поморку старого закала, я позволю себе привести выдержку из этой интересной заметки».

«Небо не имеет ни начала, ни конца. На нем протекают *молочные реки*, находятся *золотые горы*, на которых растут *деревья с золотыми плодами* и обитают *мертвые люди*; старые из них сидят в золотых домах, а молодые катаются с золотых гор на чунках (салазках). Небо находится от земли очень далеко, но насколько далеко – этого никто

не знает. За видимым небом есть еще несколько небес, причем на самом верхнем живет сам Бог с Пресвятою Богородицею и ангелами хранителями. *Небо открывается во время грозы.* В полом (открытом) небе видали ходящих людей в белоснежных одеждах и навешанные рядами горящие лампы... По народному поверью, в это время можно просить у Бога всего, чего хочешь, например, отпущения грехов, долгой жизни, богатства славы, почести и т. д.

Солнце, по народному представлению, – пекет (греет) от лица Божия. Оно ходит кругом земли по небесному пространству... Солнце уходит после заката за лес (садится за лес). Многие считают Солнце за женщину, что видно из существующей в народе пословицы – «солнце-сестра, а брат-месяц...»

Луна, или месяц, как её обычно называют, по народному представлению «пекет» от головы Божией. Она, так же как и солнце, ходит вокруг земли. Луна не закатывается, а лишь делается невидимою... Радуга, или «дождевая дуга», как её называют поморы, по поверью же последних, поднимает «воду на небо для людей живущих там»... Народ верит, что мертвец «все слышит и видит» до тех пор, пока его не отпустят в могилу, только после *третьей* лопаты земли, брошенной в могилу, мертвец приобщается к небу и навеки избавляется от мирских сует». ³¹

Г. Цейтлин подчеркивает, что среди поморов отмечается весьма оригинальное явление. Очень многие мужчины

и женщины, всю жизнь проводившие в православии, на старости лет, когда чувствуется близость смерти, переходят в старообрядчество. Это явление массовое в Поморье. Объясняется это поверьем, что тот, кто принимает старообрядчество перед смертью, попадает прямо в царство небесное, ибо старообрядчество – это самая угодная Богу религия». ³² Таким образом на побережье Белого моря еще в начале 20 в. сохранились верования, удивительно близкие к ведическим, небес не одно, а много; на небе текут необыкновенные реки, растут золотые деревья, стоят золотые – горы. Солнце в Поморье почитается за женщину, а луна – за мужчину (как и в «Ригведе»), то, что «солнце пекет от *лица Божия*», а луна – от «головы Божией» по-существу является прямым аналогом древним арийским представлениям о сотворении Вселенной (зафиксированным также и в т.н. «Голубиной книге»). В «Гимне Пуруше» (Ригведа, X,90), говорящем о расчленении космического великана Пуруши и создании из его тела всей Вселенной, сообщается, что:

«*Дух* его луной обернулся
Солнце *оком* его сияет,
Губы стали Агни да Индрой
Обратилось ветром дыханье». ³³

И то, что перед смертью поморы считали своим долгом перейти в старообрядчество, также свидетельствует о сохра-

нении в народе древней веры отцов и дедов.

Возвращаясь вновь к сказке «О царе Салтане», мы должны отметить, что А.С.Пушкин удивительно бережно обошелся с мифологическим текстом, сохраняя все его детали. Так в сказке, помимо трех сестер-прях, присутствует и их мать – «сватья Баба Бабариха». Этот образ мы встречаем и в заговорах. В одном из них говорится: «на море Океане, на острове Буяне сидит баба на камне, у бабы три дочери...», в другом заговоре на атом камне сидит уже не баба, а лягушка.³⁴ В одной из обрядовых песен Вологодчины поется о том, что «за морем у Соловецких живет вдова. У нее три дочери – волосом сивые, собой красивые». В атом контексте очень интересным представляется вариант сказки «Пойди туда, не знаю куда», записанный Г.П.Парадовской в Никольском районе Вологодской области в 1990 г. от П.С.Карениной (86 лет) где жена Дмитрия-охотника – одна из трех «лесных дев», живущих вместе со своей матерью в далеком глухом лесу. А помогает ему найти «свата Разума» («то, не знаю что») бабушка этих дев – *лягушка*. Именно она переносит Дмитрия охотника через огненную реку. Интересно и то, что приказы «свата Разума» выполняют 33 молодца. Здесь, вероятно, уместно вспомнить и сказку «О царевне-лягушке», и весьма интересный вариант сказки о Бабе-Яге, записанный в 1989 г. в Новгородской области Г. В. Лобковой. В этой сказке девушка, *сучившая нитки* у ключа, уронила их в воду.

Спустившись на дно за клубком, она встречается там Бабу-Ягу и её детей. Комментарий рассказчицы Большаковой А. И. (1911 г.р.) был следующим: «Баба-Яга – лягуха. Лягуха-бабка. Бабка Яга – лягушка... обычная лягушка. Это прежний народ был такой – лягушки... Прежние люди такие были... Ведь это же давно, все давно, начинался, когда свет. Вот эти лягушки, говорят, и были – люди. Она на человека и похожа». ³⁵ Таким образом, Баба-Яга – лягушка обязательно является обитательницей «того света», где живут предки – «прежние люди». В сказке «О Царевне-лягушке» очень четко проявляется связь между лягушкой и белой лебедью, ведь именно в образе «бедой лебедушки» улетает от Ивана-Царевича его жена – Царевна-лягушка. Стоит вновь вспомнить русские заговоры, где в одном из них: «В Окияне-море пуп морской, на том морском пупе – белый камень Олатырь; на белом камне Олатыре сидит *белая птица*». а в другом: «На море, на Океане, на острове на Буяне, лежит камень – Латырь, на том камне *лягушка* сидит». ³⁶

Баба-Яга-лягушка, связанная с лебедями и гусями, символами неба и души, является носительницей древних сакральных знаний. И здесь прямые аналогии с «Гимнам лягушкам» Ригведы, где носители сакрального знания – поющие гимны брахманы сравниваются с квакающими лягушками, и делается это отнюдь не для того, чтобы унижить мудрых жрецов.

Образ матери и трех её дочерей-прях, вероятно, один из древнейших в индоевропейской мифологии. В древней Греции – это божество необходимости, неизбежности Ананке или Ананка и три её дочери – мойры, богини судьбы – вечно работающие пряжи. Согласно мифам, Ананке вращает между колен веретено, ось которого является в то же время мировой осью. Мойры же помогают вращению веретена – оси Вселенной. Ананке близка к Адрастее, в которой орфическая традиция видела воплощение «законов Зевса, Кроноса, божественных, надкосмических и внутрикосмических». Согласно Эсхилу «мудрые поклоняются Арастее» – вершительнице справедливости.³⁷ В ведической традиции таким воплощением «законов божественных, надкосмических и внутрикосмических» была *Пракрити* – изначальная сущность, которая состояла из трех субстанций или трех нитей: саттвы – разумности, озаренности, благодати (белой нити); раджаса – движения, страсти, желания (красной нити) и тамаса – инерции, тупости, сонливости, злобы, тьмы (черной нити). Надо отметить, что в северорусской народной традиции сохранилась память об этих изначальных нитях, сплетающих судьбу человека. Так в одном из поморских заговоров (записанном в 1912 г. Г. Цейтлиным), говорится: «На море, на океане, на острове на Буяне сидит Клеймон Папаринский и Василий лекаринский и тугой лук натягивают, коренну стрелу натягивают... Бело пришло – бело прочь поди; черно пришло – черно прочь поди; красно пришло –

красно прочь поди...»³⁸ Вероятно, именно с этим древнейшим кругом образов связаны «сватья баба Бабариха» и три её дочери – пряхи в сказке «О Царе Салтане».

Надо отметить, что в этой сказке даже второстепенные детали повествования, при ближайшем рассмотрении, оказываются весьма серьезными и значимыми элементами мифа. Так первым, что сделал князь Гвидон, ступив на берег острова Буяна, было изготовление из дубовой ветки лука, тетивой которого становится «снурок шелковый» от нательного креста. Именно благодаря этому луку князь Гвидон спасает Царевну-Лебедь и в конце концов получает её в жены. Здесь невольно напрашиваются аналогии с ситуацией «Одиссеи», где неузнанный муж получает вновь супружеские права, натянув свой лук. Это представляется особенно интересным в связи с тем, что лук и стрелы – типично скифское оружие и изображения греков-лучников отсутствуют.³⁹ Возможно, объяснением такого особого отношения к луку вообще и его натягиванию, в частности в древнегреческой мифологии, и в русской народной сказке служит то, что слово «лук» – кроме оружия включало представление о мужской сексуальной силе, и это зафиксировано в пракритской поэзии, в охотничьих песнях.⁴⁰

И, наконец, такой персонаж сказки «О Царе Салтане», как белка, которая «песенки поет, да орешки все грызет». Но в германо-скандинавской мифологии сохранился образ

белки, связанной с мировым деревом Игграсилем, которая снует по этому дереву, являясь посредником между «верхом» и «низом». Таким образом, практически весь сюжет пушкинской «Сказки о Царе Салтане» выстроен на основе архаических мифологем и является очень логичным мифологическим текстом с минимумом инноваций.

Глава 2

В еще более чистом виде древний ведический сакральный комплекс сохранился в широко распространенной русской народной сказке «Крошечка-Хаврошечка», о чем говорилось ранее. Вспомним, что там *мать* (или праматерь) как бы перевоплощается в *корову*, охраняющую свою дочь (Крошечку-Хаврошечку) и помогавшую ей прясть и ткать, корова затем трансформируется в *дерево* (яблоню) с волшебными плодами. Этот ряд хорошо известен еще в ведической традиции: Адити (несвязанность, изначальность, мать богов) – одновременно и рожаящая женщина, и космическая корова, и «дерево с прекрасными листьями». В сказке о Крошечке-Хаврошечке мы вновь встречаемся со знакомым по «Сказке о Царе Салтане» и русским народным заговором комплексом – *матерью и тремя её дочерьми*. В данном случае это – Одноглазка, Двуглазка и Триглазка. В связи с образом Одноглазки стоит обратить внимание на то, что было отмечено еще Бируни в 10 в. Он писал, что по представлению индийцев «Венера была одноглазой». ⁴¹ Индийская Венера – богиня счастья, богатства, красоты, плодородия, супруга верховного бога-творца Вишну и мать бога любви Камы – Лаками, согласно мифам, появилась из океана, когда боги и асуры взбивали его, чтобы получить напи-

ток бессмертия – амриту. По другим преданиям она появилась из первозданных вод в самом начале творения.⁴² Среди её имен: Падма (лотосная). Индира (прекрасная), Лола (непостоянная), кстати, широко распространенные гидронимы Русского Севера. В древнегреческой мифологии богини судьбы мойры или парки – дочери богини неизбежности, необходимости Ананке – три пряжи, которые прядут и поют: Лахезис – о прошлом, Клото – о настоящем, Антропос – о будущем. Мы уже отмечали это, и можно было бы не возвращаться вновь к этому вопросу, но дело в том, что согласно Платону Афродита (Венера) почиталась *древнейшей* из мойр.⁴³ Будучи богиней любви, красоты, изобилия, плодородия, браков и родов, она «являлась одной из первичных хтонических сил» и обладала «космическими функциями мощной, пронизывающей весь мир любви.»⁴⁴ Как и Лакшми, Афродита родилась из морской пены и одно из её прозвищ Анадиомена, т.е. «появившаяся на поверхности моря». В русской народной сказке Одноглазка – старшая из 3-х сестер и, судя по сохранившейся до наших дней сакральной свадебной севернорусской орнаментике (бранные праставки к свадебным полотенцам и рубашам 19-начала 20 в.), связана с брачными отношениями, воспроизводством потомства, т.е. выполняет функции Венеры. Об этом свидетельствует то обстоятельство, что на праставках, как правило, изображаются стилизованные чередующиеся мужские и женские фи-

гуры, между которыми помещены маленькие фигурки детей. Мужчины изображаются с характерными признаками пола и двумя глазами, а женщины – *одноглазы*.

Интересно, что в вышивке, ткачестве и народной игрушке горных таджиков женские персонажи тоже одноглазы, а мужские – с двумя глазами.

Общеизвестно, что в русской народной традиции все, что связано с «тем светом, т.е. прошедшим, как правило, *хромо, криво, косо*. Имеет смысл вспомнить, что старшая из Мойр древнегреческой мифологии (Лахезис или Афродита, которая, кстати, была женой *хромого* бога-кузнеца Гефеса) пела о *прошедшем*, средняя – о настоящем (и, вероятно, была, как обычные люди, двуглаза), а младшая о *будущем*. Треглазка русской народной сказки обладала именно такой способностью видеть то, что недоступно всем остальным. И здесь мы вновь находим прямые аналогии в ведической мифологии, в которой зафиксировано представление о третьем глазе как символе прозорливости, провидения будущего, с древнейшим обрядо-мифологическим комплексом встречаемся мы и в такой широко известной русской народной сказке как «Гуси-Лебеди». Уже отмечалось ранее, что образы водоплавающих птиц, и в частности гусей-лебедей, в индоевропейском (и уже индоиранском) мифологическом сознании носят двойственный характер – это символы индивидуальной и космической души, неба, верховного божества, гармонии и передатчики души из мира живых в мир мертвых,

а в этом качестве – помощники смерти. О том, что гуси-лебеди сохранились в русском народном мифопоэтическом сознании и в этой своей ипостаси – помощников смерти, свидетельствуют даже относительно поздние былички. Так среди «Страшных сказок» Василия Техова – есть одна, в которой перед крестьянином, пришедшим на ночь в баню, появляется *огненная собака*. О связи бани с «тем светом», миром умерших свидетельствуют многочисленные обряды, верования и заговоры. Так в одном из них: «На море-океане, на острове-Буяне, стоит тут *мыльня*...»⁴⁵ т.е. баня, как и «дубкарколист», «камень-Алатырь», «лебедь белая», «лягушка» и т.д., маркирует собой сакральное пространство Вечности. Здесь имеет смысл вспомнить также, что в ведической традиции бога смерти Яму сопровождают две *собаки* – старая и молодая. Эта взаимосвязь смерти и двух собак фиксируется уже на уровне мезолита, т.к. именно тогда (в 7 тыс. до н.э.) в могильнике Попово в Каргополье был похоронен мальчик, рядом с которым лежали две ритуально убитые собаки – старая и молодая.

В «Страшной сказке» Василия Техова огненная собака – превращается в «лебедь белую» у которой «из пасти зубья торчат». Забравшийся в эту лебединую пасть крестьянин оказывается перед дубовой дверью, за которой находится иной мир (в данной быличке – жилище бесов).⁴⁶ Таким образом собака, а затем «лебедь белая» переправили героя этой былички в некое пространство между жизнью и смертью, от-

куда еще можно вернуться в мир людей, но, правда, уже в новом качестве.

В свете вышесказанного весьма показательным представляется тот факт, что на северной стене Мартирьевской паперти Новгородской Софии на 20 см. ниже уровня современного пола процарапано изображение бегущей собаки, а впереди неё – стая улетающих гусей или лебедей.⁴⁷ То, что этот рисунок помещен в храме, причем *в самой нижней части стены*, представляется далеко не случайным. Вряд ли кто-либо позволил бы себе в то далекое время просто так царапать станы главного собора Великого Новгорода, нанося на них ничего не значащие изображения.

В русской народной сказке Баба-Яга, которой помогают гуси-лебеди, отмечает собой сакральное пространство между жизнью и смертью и обладает двойственной природой – она может помочь герою, а может и съесть его. И это естественно, ведь на санскрите Яга – значит жертва, яг – жертвующий, пожертвователь. Баба-Яга держит нить человеческой жизни на грани бытия и жертва может уйти навеки в «мир предков», а может вернуться в мир людей, получив новый облик, новые знания, т.е. в новом качестве. Но для подобного возвращения надо пройти определенные испытания, совершить необходимые обрядовые действия. Именно о таком пути туда и обратно и рассказывает сказка «Гуси-лебеди». Гуси уносят мальчика почти с порога родительского

дома в мир Бабы-Яги. Его сестра отправляется вслед за ним и первое, что встречается ей на пути, печка-символ человеческого социального бытия. Ведь, действительно, мы единственные живые существа, поддерживающие и получающие огонь искусственно, единственные в живой природе, термически обрабатывающие свою пищу. В печи лежит *ржаной* пирог – древнейшая форма искусственно подученного продукта питания. Печь и хлеб – два символа человеческой общины, семьи. Но героине сказки надо выйти за пределы человеческого социума и она не ест ритуальный хлеб. Далее на её пути встречается яблоня. И снова символ, на сей раз здоровья, жизненной силы, красоты, молодости (вспомним живильные, молодильные яблоки сказок, яблони Гесперид и т.д.). И вновь героиня отказывается от того, что может задержать её в мире живых. И в конце своего пути она встречает молочную реку с кисельными берегами – страшное пограничье двух миров. Вспомим, именно овсяный кисель с молоком – ритуальное блюдо, причем последнее, поминального и похоронного стола на Русском Севере. Именно овсяным киселем и молоком поминают родителей в т.н. «родительские» дни. До недавнего времени в восточных районах Вологодской области такой кисель творили обязательно на вечерней заре, варили на утренней, используя для этого *деревянную* посуду, в которую опускали раскаленные камни и помещивали кисель *лодочным веслом*. Лодка, как мы знаем, считалась средством переправы на тот свет, не случайно еще

в раннем средневековье скандинавы и руссы хоронили своих знатных покойников в ладьях. Не свершив поминального обряда и не вкусив ритуальной пищи, героиня сказки «Руси-Лебеди» вступила в пространство межмирья, во владения Бабы-Яги. Поведение и мальчика и девочки при возвращении в мир людей иное. Они пьют молоко и едят овсяный кисель, принося жертву предкам. Они едят яблоки, возвращая себе жизненную силу. Они съедают по ржаному пирогу, символу человеческой общины, и кроме того, забираются в печь. Именно после этого гуси-лебеди прекращают погоню за братом и сестрой. Почему? Дело в том, что, забираясь в печь, мальчик и девочка совершают древний обряд перепечения, который сохранился на Русском Севере вплоть до наших дней. Считается, что если грудной ребенок перепутает день с ночью, постоянно плачет, болеет, то его как-бы подменили и необходимо это дитя перепечь. Обряд перепечения должны проводить два человека – самая старая женщина в доме и самый маленький, способный стоять на ногах, ребенок. Собственно ребенок ничего не делает, он просто присутствует при обряде. Бабка же, привязав младенца к хлебной лопате, трижды засовывают его в теплую русскую печку, приговаривая при этом: «перепекаем подмена, выпекаем русака». После этого ребенок считается доведенным до необходимого состояния и как-бы заново родившимся. Интересно, что в санскрите слово «*paṅirakva*» значит: готовый, пропеченный, спелый, зрелый (умом), а «*paṅirasua*» быть сваренным,

поджаренным, созреть. Кстати, именно это и стремиться сделать со своими жертвами Баба-Яга – сварить их, поджарить, т.е. перепечь для «того света», довести их, до зрелости для существования в ином мире. В сказке «Гуси-лебеди» брат и сестра перепекаются для этого мира – мира живых людей, они обретаю зрелость и выходят из печки уже качественно новыми людьми: не мальчиком и девочкой, а юношей и девушкой. Таким образом, перед нами в сказке фактически предстаёт описание обряда перехода в новую возрастную категорию, изменения социального статуса подростков, т.н. обряд инициации.

Надо отметить, что с похожей ситуацией мы сталкиваемся и в «сказке о сестрице Аленушке и братце Иванушке», где неразумный брат, выпив *воды* из козьего копытца, стал *козленочком*. Согласно ведическим установлениям при посвящении мальчиков и приведении их в ученики к жрецу-брахману, т.е. как бы во время их *второго рождения*, они обязаны были одевать новые, настиранные одежды. Одежда брахмана должна быть из льняного полотна, кшатрия из хлопка, вайшьи – из козьей шерсти. Причем они носят также и шкуры в виде плащей: брахман – черной антилопы, кшатрия – пятнистого оленя, а вайшья – (т.е. земледелец) – *шкуру козы*. Мальчик в обряде посвящения обязательно *пьет воду*, принимаемую из рук учителя. Но в русской народной сказке сестрица Аленушка и братец Иванушка – крестьянские де-

ти, т.е. вайшьи иди веси. Стоит вспомнить также, что Иванушка пытается выпить воды из коровьего копытца, но сестра его предупреждает: «Теленочком станешь»; затем из лошадиного копытца – и снова предупреждение: «Жеребеночком станешь!» И наконец положенное ему (как вайшье) *козье копытце*, испив из которого, он стал *козленочком*. Здесь обращает на себя внимание тот факт, что в сказке обрядовая структура архаичнее, чем древнеиндийская.

Так мальчик-брахман носит шкуру черной антилопы, но по традиции брахману жертвовали *черную корову*. Известно, что убийство коровы в Индии издревле категорически запрещено, и, судя по всему, шкура черной антилопы – замена черной коровьей шкуры. Кони – животные кшатриев-воинов, но в жертву приносится только белый жеребец и только царем, кроме того, мы уже отмечали ранее, что конь и олень взаимозаменяемы в ритуале. Таким образом, «теленочек», «жеребеночек» и «козленочек» – в обряде посвящения – брахман, кшатрий и вайшья, а в русской народной сказке мы вновь оказываемся лицом к лицу с прямой аналогией ведическим представлениям, сохранным вплоть до наших дней.

Глава 3

Не менее ярко и наглядно ведические истоки прослеживаются и в северорусских былинах. Такова, например, былина «Исцеление Ильи Муромца», записанная в 1901 г. от выдающейся беломорской сказительницы Аграфены Матвеевны Крюковой, представительницы знаменитой династии сказителей Крюковых, А.В.Марковым. Согласно сюжету быliny, трое калик перехожих попросили у Ильи Муромца «милостьину спасёную», но не «золотой казной», а «пивом сладким». Илья:

«Нацидил, сходил на погрёб, цяшу пива сладкого,
Подаваёт все каликам перехожим,
Перехожим каликам, переброжим тут,
Подавает ведь он ото всей радости;
Он ведь кланейтце им все до сырой земли,
До сырой ли до земли, до иных резвых ног.
Они попили-то тут да пива сладкого,
И немного они цяши оставляли тут.
Оставляли они цяши, подают ему:
– Ты возьми у нас исьпей, да ты Илья же свет
После нашего питья – да мы скажем тебе-
Теперь будь-ко ты Илья, да ты по имени,
Ишше будь-то ты сват да Мурамец,
Илья Мурамец да свет Ивановиць.

Каково ты во себе слышишь здоровьицё?

– Я ведь слышу по себе-да теперь здрав совсим...

Теперь здрав-то совсем, все здоровешенек, —

– Мы скажем теперь про то, тебе поведаем:

Принеси-ко ты ище пива другу цяшу.-

.....

Нацидил-то он другу да пива сладкого,

Он принес-то все каликам перехожим.

Испивали калики во другой након.

Оставляли ему да ту полцяши всё

.....

Выпивал-то Илья да всё ись цяши тут.-

Говорят ему калики перехожая,

Перехожи калики, переброжия:

– Ты ведь слышишь ли в собе теперь каку силу? —

Отвечает Илья, да Илья Мурамецъ,

Илья Мурамецъ, да сын Ивановичъ:

– Я ведь слышу-ту силушку в собе великую:

Кабы было кольцо в матушки в сырой-земли,

Я бы взял-то я сам бы единой рукой,

Поворотил бы всю матушку сыру-землю.-

Ишше тут-то калики говорят да промежу собой:

– Как мы ведь силы-то тебе много дали-

Ай не будет носить-то тебя матушка сыра земля,

Говорят калики перехожая:

– *Принеси-ко нам пива во третий након.-*

Он принес-то сходил да в третий након.-

Ай ведь попили они, немного этот раз оставили.

– *Допивай, – ему сказали, – пиво сладкое.*

– Ты ведь много ли себе теперь имеешь всё силушки,
Ай ты слышишь по своим-то могучим плечам?

– Я ведь цюю в себе, слышу силы в половиночку.⁴⁸

Таким образом, Илья Муромец *трижды* приносил каликам пиво и *трижды допивал после них остатки*, нимало не смущаясь этим обстоятельством. То, как Илья принимал неожиданных гостей и выполнял все их пожелания, можно объяснить русскими обычаями гостеприимства. Так С. В. Максимов в своем «Годе на Севере» рассказывает о том, как принимал его старик помор. Усаживая гостя под образа в Красный угол, он говорил: «У нас, твоя милось, таков уж из веков обычай, *коли и поп туда засел, да неожиданный гость пришел на ту пору – мы и попа выдвинем. Нежданный гость – почестен гость!*» Говоря о святом своего гостя – Сергии Радонежском, хозяин объясняет: «Его, стало, святыми молитвами мне бог ноне гостя послал; он вымолил...»⁴⁹

Но вот что говорится в «Махабхарате» об отношении к странникам, пустынножителям (в русском варианте – каликам переходим). «Для пустынножителей полагается помощь вещами, ибо проводят жизнь эти благочестивцы, удостоенные пути благочестивцев, в изучении Писаний, в посещении криниц, в странствовании для лицезрения (святых) мест, в лежании на (голой) земле. *Их полагается почтить вставанием, выходом навстречу, безропотной речью, предложением удобного сидения для отдыха, удобного ложа,*

угощением, уважением». ⁵⁰ Собственно все это и делал Илья Муромец. Согласно ведическим установлениям вся жизнь свободнорождённого мужнины делится на три этапа: ученичество, домохозяин, странник. Илья Муромец, которому уже 30 лет – домохозяин и в этом своем качестве должен исполнять то, что положено домохозяину. «Для домохозяина нет лучшей (очистительной) криницы, чём гостеприимство...

Старцев, больных, голодных, гонимых тайными врагами, сверх сил надо одарять имуществом, даже из запасов" ⁵¹ ибо «Гость – (владыка) в мире Индры; в мире богов – знаток обрядов». ⁵² Согласно древним арийским установлениям, «тех, что (себе) не варят, наделять обязан домохозяин. *Он должен всегда питаться остатками* (от жертвы их), как амриту, всегда вкушая; (ибо) *остаток жертвы* – амрита, (дающая) наслаждение, как (сама жертва) хавис». ⁵³ «Хавис» – это жертва предкам – подателям плодородия, силы и здоровья, но как свидетельствует Махабхарата: «Здесь (у домохозяина) жертвами и обрядами убажаются боги, *напитками* – предки», ⁵⁴ т.е. жертвенное возлияние хавис – возлияние предкам. Таким образом, Илья Муромец, допивая после калик переходящих (олицетворявших собой его предков) остатки пива, выполнял свой долг домохозяина. И более того – Илья – крестьянский сын, что постоянно подчеркивается в эпосе. В древнеарийском обществе существовало четыре сословных группы – «варны»: жрецов-брахманов,

воинов-кшатриев, земледельцев и ремесленников-вайшьев и слуг-шудр. В связи с этим сословным делением считалось, что: жертва брахманов – подвиг, заключающийся в знании, жертва кшатрия – защита своего народа и убийство врага, жертва шудры – услужение, а жертва вайшьи (т.е. земледельца и ремесленника) – возлияние хавис.⁵⁵

Илья Муромец, как земледelec, также выполняет свой долг, принося *установленную для земледельцев* жертву предкам – возлияние хавис, т.е. «пиво сладкое», которым он поит калик переходжих. Из текста былины следует, что странники и Илья выпили из *трех* кубков. Интересно, что в одном из древнейших гимнов Ригведы (II,37) говорится именно о трех священных кубках:

«Он испил из кубка хотара и *опьянился* из кубка потара,
И *насладился* из кубка нештара
Помещенной (туда (жертвенной усладой).
Четвертый кубок, неприкосновенный бессмертный
Пусть выпьет Дравинодас (как кубок)
Дравинодаса!»⁵⁶

Здесь хотар, потар и нештар – три жреца: главный жрец, жрец очиститель и жрец приводитель. Таким образом, три жреца (трое калик переходжих) дают Илье Муромцу силу жизни из трех принадлежащих или полагающихся им кубков. Четвертый кубок – кубок бессмертия принадлежит

только богу (Дравинодасу, т.е. дарителю богатств) и испить из него и стать бессмертным Илья не мог.

Итак, перед нами обряд жертвоприношения предкам, которые дают герою здоровье, силу и предрекают судьбу, говоря:

«Ты ище-то будешь ездить во чистом поли
Во чистом-то поли тебе да смерть не писана». ⁵⁷

Такое пророчестве закономерно в свете ведических представлений о жизненном долге каждой варны. Ведь Илья Муромец крестьянин, землепашец и ему (как вайшьё) умирать на ратном поле не обязательно, в то время как для воина (кшатрия) такая смерть – жизненный долг.

В тексте былины есть слова, подчеркивающие родство трех калик-перехожих с Ильей и их сакральные функции. Об этом свидетельствует следующее обращение калик к Илье:

«Уж ты гой еси, ты цядушко единое,
Ты едино, ты цядушко любимое...»,
и его обращение к ним:
«Уж вы гой еси, мои милы калики
вы, переходяия спасены, переброжая" ⁵⁸

Как и положена выходцам из иного мира, с «того света» калики не просто уходят из дома Ильи Муромца, они исче-

зают: «Ишше тут-то калики-ти стали всё невидимо; он ни-
где-то больше не завидел тут». ⁵⁹

Глава 4

Надо отметить, что такая обрядовая архаика, зафиксированная на уровне древних арийских текстов, сохранилась не только в былинах и сказках, но и даже в некоторых бытовых поведенческих нормах, характерных для русского народа.

Так, встречаясь друг с другом, мы *здороваемся*, т.е. желаем здоровья. Но именно это и предписывает Махабхарата: «При каждой встрече следует спрашивать о здоровье», кроме того: «Подстригающему себе бороду, чихающему, купающемуся, вкушающему пищу и всем болящим желать здоровья», ⁶⁰ что мы и делаем (с небольшими коррективами) по сегодняшний день. В обыденной жизни супруги часто говорят друг о друге «моя половина», но ведь еще в ведических текстах говорится «Сам человек – полчеловека, вторая половина – жена». ⁶¹ И здесь имеет смысл обратиться к северорусским народным обрядам: свадебным, родильным, похоронным и т. д. Е. Перфецкий в своей статье «Бытовые языческие черты в свадебных обрядах русского населения Архангельской губернии» отмечает полное сходство древнерусской формы брака «похищение», «покупка», «приведение» с древнеримской «*usus*», «*coemptio*», «*confarreatio*». Но Р. Б. Пандей, говоря о древнеиндийских формах брака,

отмечает брак – *похищение*, характерный для варны воинов, называемый «ракшаса»; брак «гандхарва», когда не родители девушки решали вопрос о браке, а невеста и жених решали его между собой, следуя взаимной любви; брак «асура» или «*покупка*», когда жених дает имущество родственникам и невесте, т.е. невесту практически продавали; брак «брахма», который считался похвальной формой и был подобающим для брахманов, эта форма была прослежена вплоть до ведийских времен. Собственно это и есть брак-*приведение*, когда отец выдавал девушку замуж, «давая столько украшений, сколько мог, мужчине, обладающему характером и ученостью, которого он сам приглашал по своей воле и принимал с почетом, не беря ничего взамен». ⁶²

А.А.Васигин отмечает: «Практически во всей Индии прослеживается одна и та же закономерность, браки высших каст и высших слоев общества совершаются согласно ортодоксальным формам брака, без брачного выкупа, но с уплатой приданого, браки низших слоев и каст – в формах брака купли». ⁶³ Д.К.Зеленин в своей «Востоочнославянской этнографии» подчеркивал, что у русских, *особенно у староверов*, т.е. среды, наиболее полно сохранившей древнейшие дохристианские обряды, «повсеместно распространены тайные свадьбы – самоходом, самокруткой, уводом, уходом убегом. Известны три вида таких свадеб. В первом случае совершается настоящее похищение: невесту похищают неожиданно для неё самой и она не знает для кого и для чего это де-

лают». ⁶⁴ Эта форма брака, зафиксированная у русских староверов, практически идентична отмеченной Р.Б.Пандеем форме брака, характерного для варны воинов и называемого «ракшаса». Во втором, более распространенном случае, как пишет Д.К.Зеленин, «жених и невеста договариваются о тайном браке, причем невеста заранее отдает жениху часть своего приданого или, по меньшей мере, делает ему подарок как залог того, что она не передумает.» ⁶⁵ Такая форма по существу идентична древнеиндийской форме брака «гандхарва». Именно о ней говорит царь Душьянта, герой драмы великого индийского поэта и драматурга 4—5 в. Калидасы «Шакунтала, или перстень – примета»;

«Есть брак старинный – вольное супружество:
Не надо согласия родителей, венчального обряда.
Так поступают дочери подвижников святых,
И, радуясь, родители благославляют их». ⁶⁶

Третий тип брака, отмеченный Д.К.Зелениным – «когда родители невесты сами организуют её мнимое похищение», тем самым, избегая расходов на свадьбу. ⁶⁷ Фактически в такой форме брака все расходы ложатся на плечи жениха и это, по сути, очень близко к древнеиндийскому браку «асура». Возвращаясь к статье Е. Перфецкого отметим, что, говоря о формах брака, характерных для архангельских крестьян в начале 20 в., он подчеркивает наличие еще одной, близкой

к древнеиндийской, формы, когда «как в древности, так и теперь не жених идет в дом невесты и приводит её к себе, подчас насильно, а она сама, свободная вступает на порог жениха или её свободную приводят к нему родственники, отсюда эта форма брака получила свое название – «приведение». Кроме того, не жених платит за невесту, а за нею приносят приданое. Первою чертою приведение отличается от похищения, второй от покупки». ⁶⁸ Отметим еще раз, что в Индии именно в высших кастах, в наибольшей чистоте сохранивших древние индоиранские обряды, была распространена эта форма брака, столь характерная и для Русского Севера. Стоит заметить, что близость славянских и индийских брачных обычаев была отмечена еще Г. Васильевым в середине 19 в. ⁶⁹ Действительно, Е Перфецкий в начале 20 в. пишет о том, что у славян «центральный момент религиозного заключения брака... было посажение брачующихся на коже жертвенных животных или как оно называлось у древне-руссков – «сажание на посад». Подобное явление мы наблюдаем теперь у наших крестьян: невеста, надев на голову парчевую повязку и на верх её «челки» (круг, высаженный бисером), приступает к шитью рубахи жениху, причем она садится на передней лавке, на которую полагается вверх шерстью собственная её шуба для сидения на ней. Для жениха существует тоже аналогичный обряд: при отправке к невесте из своего дома, жених зажигает восковую свечу у образа, родители тоже берут в руки свечи и приступают к благосло-

вению сына, причем под ноги его вверх шерстью кладется овчинная шуба, которая должна быть из одноцветной шерсти». ⁷⁰ И даже в настоящее время старики в вологодской и архангельской глубинке, вспоминая свою молодость, отмечают, что во время свадьбы невеста и жених сидят на лавке, на шубе мехом наружу. Но если мы обратимся к древнеиндийскому свадебному обряду, то в нем невесту также сажают на шкуру (рыжего быка) шерстью вверх. Считалось, что она (шкура) должна была «способствовать плодовитости женщины». ⁷¹ В русском свадебном обряде девичью косу невесты расплетают и переплетают её в две женские косы, символизирующие освобождение от родительской власти и переход в новое состояние замужней женщины. В индийском свадебном обряде «девушке расплетали косички, освобождая её от родительской власти, в знак того, что она переходит в новое состояние – замужней женщины», ⁷² Во время свадьбы молодых на Руси обсыпали хмелем и зёрнами злаков. Эта традиция сохранилась на Русском Севере вплоть до наших дней. В древнеиндийском свадебном обряде также принято обсыпать молодых зёрнами злаков. ⁷³ В северорусской свадьбе на полу рассыпалась солома, которую новобрачная должна была выметать. «Свадебный обряд в Индии включает жертвенную солому на полу. Коврик невесты должен касаться края жертвенной соломы.» ⁷⁴ В северорусской свадьбе сваху, друзей, тысяцкого и других участников свадебного

ритуала было принято ругать, обзывать, насмехаться над ними. Так сваху сравнивали с «жабой болотной», с мышью, просили увести ее на речку и т. д. Очень широко были распространены довольно скабрзные шутки в адрес главных действующих лиц этого торжества. Так Д. К. Зеленин отмечает, что: «На Онеге во время свадебных торжеств устраивались шуточные представления, в том числе женитьба барина. Один из присутствующих, изображающий барина, громко, так, чтобы всем было слышно, выкрикивает всевозможные непристойности, каждая из которых задевает присутствующих девушек, а остальные молодые люди повторяют эти же непристойности, но еще громче»...⁷⁵

В древнеиндийской свадебной традиции считалось «что шутки (часто неприличные) во время свадьбы вызывают смех, способствующий плодородию. Такое же значение, очевидно, имеет распространенный в Индии обычай ругать свадебных гостей».⁷⁶

В русской народной свадьбе не только в деревне, но и в городской среде еще в конце 19 в. было принято сажать мальчика на колени новобрачной. В первый раз его сажали сразу же после приезда от венца, во второй – во время кормления молодых. Г. А. Жирнова отмечала, что: «Отрок вместо со сватьей и дружкой провожал молодых до брачной постели и трижды ударял ладошками по подушкам. Исследователи относят символические действия такого рода к семильной

и contagiозной магии, направленной на то, чтобы у молодых первым родился сын». ⁷⁷

В древнеиндийской свадебной церемонии на колени молодой также сажали мальчика.

Мы уже отмечали ранее, что в русской фольклорной традиции жениха-мужа величают, как правило, «ясным месяцем», а невесту-жену «красным солнышком». В свадебном гимне Ригведы невесту также именуют солнцем (Сурьей), а жениха месяцем (Сомой). Общеизвестно, что в русской свадьбе жених это «молодой князь», а невеста «молодая княгиня». В древнеиндийском свадебном ритуале жених имеет все атрибуты царя-кшатрия (т.е. воина), а невесту называют «госпожой» и «царицей».

В русской, и особенно в северорусской свадебной традиции имеется разработанный и до предела семантизированный обряд предсвадебной бани для невесты и для жениха. В древнеиндийском свадебном ритуале полагалось, чтобы «невеста и жених омылись перед брачными церемониями». ⁷⁸

Мы знаем, что для северорусского свадебного костюма (и жениха, и невесты) характерно сочетание красного и белого цвета, причем именно свадебный костюм перенасыщен выпивкой, ткаными проставками, лентами и т. д. красного цвета. Ранее уже отмечалось, что сочетание красного и белого было атрибутом похоронной обрядности на восточноевро-

пейском Севере еще в эпоху древнего каменного века (владимирская стоянка Сунгирь 24—25 тыс. до н.э.). Исследователями неоднократно подчеркивалось, что севернорусская свадебная песенная традиция и прежде всего причеть невесты исключительно близка к похоронной причети, а в целом *свадебный обряд семантически близок к похоронам*. «В индийской символике белый и красный цвета, особенно сочетание их, символизируют траур», – пишет Б.Л.Смирнов.⁷⁹ «Сари (или другая одежда) красного или темно-розового цвета и в наши дни обязательно надевается невестой в день свадьбы почти во всех областях Индии», – отмечает Н.Р.Гусева.⁸⁰ Она же указывает на следующие обстоятельства: «в «Глиняной повозочке» выявляется интересная символика – красный цвет знаменует собой и *казнь и свадьбу*: герой драмы Чарудатта, по ложному обвинению предан в руки палачу, и на него надевают красный плащ, но в час казни является его возлюбленная и снимает с него тяжкое обвинение, после чего Чарудатта восклицает: «Смотри – и этот красный плащ, и осужденного венок ты в украшенья жениха своим приходом превратила».⁸¹

Мы знаем, что в русской свадебной обрядности хлеб и соль играют огромную роль. Молодых благословляли хлебом-солью, на свадебной столе обязательно должны были стоять хлеб и соль и т. д. Но в восточных регионах Вологодской области сохранилась память о том, что раньше невесте

перед венцом сваха и крестная мать (божатка) *натирали* *те-
мя солью*. Считалось, что делается это для предохранения
от сглаза. Интересно, что в древнеиндийских текстах соль
и соленая пища «всегда ассоциируются с половыми отноше-
ниями». **82**

Глава 5

Символом половых отношений в индийской традиции считается также заяц, который постоянно присутствует в изображаемых на миниатюрах эротических сценах. Символике зайца в славянской обрядности и фольклоре посвящена работа А.В.Гуры, который отмечает, что: «Образ зайца в славянских народных представлениях обнаруживает ярко выраженную связь с архаической и сакральной в своих истоках фаллической символикой»,⁸³ и характеризуется любовно-брачной семантикой. Он подчеркивает далее, что: «Любовно-эротическая символика зайца определяет и представление о влиянии этого животного на красоту и привлекательность человека: «кто кусочек мяса заячьего съест, будет красавцем» (Воронежская губ.)»⁸⁴ Здесь стоит отметить, что в индийской традиции красивую девушку называют «зайцеликой». Отвлекаясь несколько от свадебной тематики, заметим, что в древнеиндийских представлениях заяц связан с месяцем, являясь его воплощением. С подобной ситуацией мы сталкиваемся и в славянской фольклорной традиции: «Заяц-месяц, Где был? В лесе» (Казанск. губ.); «Заяц-месяц, Вырвал травку, Положил на лавку» (Петербургская губ.); «Заяц-месяц, Сорвал травку, Положил под лавку» (Пермская губ.)»⁸⁵ В свадебной обрядности (славянской

вообще и северорусской в частности) заяц – символ жениха. Так на Пинеге во время свадьбы жениху дарят сшитого из льняного холста зайца. Поскольку в северорусском фольклоре (как и в древнеиндийской традиции) жених ассоциируется с *месяцем*, а месяц – с зайцем, то в таких обычаях (дарения жениху зайца) нет ничего удивительного.

И, наконец, как пишет Р.Б.Пандей, согласно свадебным обрядам, зафиксированным в «Ригведе», «взятие руки невесты женихом является главной церемонией, и дарение девушки, как и прежде, остается делом отца, и жених приходит сватать её у него. Но взятие руки невесты, по-видимому, происходит в её доме, как это обычно делается и сейчас, а не в доме жениха...»⁸⁶ После передачи отцом невесты своей дочери жениху их руки перевязывали веревкой – жениху правую, а невесте – левую. Жених, взяв невесту за руку, обходит с ней вокруг огня слева направо и т. д.

Если мы обратимся теперь к свадебному обряду, существовавшему еще в 20-е годы нашего века на востоке Вологодской области (Бабушкинский, Никольский, Тарногский р-ны), то здесь отец передавал невесту жениху, ведя её за полотенце, одетое петлей на руку. Держась за другой конец полотенца, жених обводил невесту вокруг стола слева направо. Затем, продолжая держаться за разные концы полотенца, они становились на *браную скатерть* для родительского благословения. В Индии распространен обычай, по которо-

му к дню свадьбы женщины из семьи невесты наносят магические орнаменты (ранголи или альпона) на пол, стены дома и вокруг брачного алтаря (функции такого брачного алтаря в вологодской свадьбе выполняла именно *орнаментированная* браная скатерть, на которую становились жених и невеста).

В связи с этим Н.Р.Гусева пишет: «Эта древнейшая традиция, связанная с верой в магическую силу условного рисунка, прочно вошла в индуизм, и ни одно обрядово-ритуальное действие, ни один праздник в индусских семьях любого социального слоя не проходит без нанесения ранголи не только на землю перед входом в дом, на полы или стены дома, но и на сосуды и разные ритуальные предметы. Отдельные элементы подобных узоров наносятся даже на ладони невесты, а иногда и на её лицо».⁸⁷ Здесь стоит отметить тот общеизвестный факт, что в северорусской свадебной обрядности (да и в целом у русских) охранительная орнаментика играла огромную роль. Украшенные древними геометрическими узорами полотенца вешались вдоль стен, в красном углу, входили составляющей частью в головной убор молодой, да и весь костюм жениха и невесты был перенасыщен такими вышитыми или ткаными охранительными орнаментами. Причем индийские магические узоры, как правило, абсолютно идентичны северорусской охранительной геометрической орнаментике. Интересно и то, что в индийском свадебном обряде, согласно ведическим правилам, на рисе, на-

сыпанном в *форме лепешки*, жрец рисует красным порошком один из важных элементов янтр-свастику. В свадебной обрядности Вологодской губернии лепешка – «витушка» играла также огромную роль. Витушка украшала свадебный стол, она была символом молодых. При приезде молодой в дом мужа именно витушкой благословляла её свекровь и клала этот ритуальный хлеб на голову своей снохи. Выпекалась витушка также не просто, она, как правило, вся украшалась «гуськами» и свастиками из теста. Очень часто при приготовлении такого свадебного хлеба *сначала лепили из теста свастику*, а затем обкладывали её по контуру тестом. В результате после выпечки не только на внешней части пирога доминировала свастика, но она также хорошо просматривалась и на плоскости, лежавшей на полу.

Мы знаем о том, какую большую роль играют в индийской свадьбе венки, украшающие жениха и невесту. Но здесь, наверное, стоит вспомнить, что в восточнославянской архаической обрядности одним из важнейших атрибутов Купалы – дня, связанного с началом брачного периода, был *веночек*, использующийся как средство продуцирующей магии и оберег. Даже сам термин «венчание» определяет свадьбу как некий ритуал, связанный с венком. В.К.Соколова отмечает, что: «У белорусов через костер перебрасывали венки, причем, если веночек ловила девушка, то бросала обратно, если парень – рвал... Вполне вероятно, что это более ранняя, чем

гадание форма действий с венком, связанная с брачной символикой, которая занимала в купальской обрядности видное место». ⁸⁸

Таким образом, мы можем констатировать огромное количество сходжений – образных, ритуальных, знаковых – в северорусской и древнеиндийской свадьбе.

Глава 6

То же самое можно сказать, сравнивая северорусские и древнеиндийские похоронные обряды. Так, Д.К.Зеленин отмечает, что: *«По русским представлениям, умирающий должен окончить свою жизнь на соломе: украинцы и белорусы кладут его на овчины»*. Согласно этнографическим данным, полученным экспедицией Вологодского пединститута в Кич-Городецком районе Вологодской области от стариков 1911 и 1914 г.р., покойников моют на сене, которое затем выносят во двор к стойке, т.е. столбу, который держит переводы, для того «чтобы скотина затоптала» и чтобы «корень (семья) жил в достатке». Интересно, что «корень» не только семья, но и *само сено*, на котором мыли покойника.

Р.Б.Пандей отмечает, что в древнеиндийском обряде *«умирающего клали на землю, обмазанную коровьим навозом и посыпанную священной травой,⁸⁹ т.е. здесь также, как и в северорусской традиции, умирающий, солома и коровы взаимосвязаны.*

Э. Тэйлор в своей широко известной книге «Первобытная культура» писал о том, что «индусы приносят в дар брахманам черную корову, чтобы обеспечить переход души через Вайтарани, реку смерти, и часто при смерти хватаются за хвост коровы, как будто хотят переплыть реку по спосо-

бу пастухов. В числе верований *Северной Европы* упоминается, что человек, отдавший корову бедному, найдет корову на том свете, чтобы перебраться на ней через мост смерти, а обычай вести корову в погребальной процессии, говорят удержался до настоящего времени». ⁹⁰

На Русском Севере до рубежа 19—20 в. сохранился похоронный обычай, когда родственники покойного дарили корову нищему, говоря при этом, что это «коровка покойника.» ⁹¹

В верованиях древних индийцев «отражено представление о предках, обитающих на Луне: «Поистине, те, кто уходит из этого мира, все идут к Луне. Благодаря их жизненным силам она растет в первую половину месяца и во вторую половину месяца заставляет их родиться (снова). Поистине, Луна – это врата небесного мира. Кто отвечает ей (должным образом), того она отпускает. Кто же не отвечает ей, тот, *став дождем проливается здесь дождем*; тот снова рождается здесь...» ⁹² Вспомним вновь слова русского комментатора 12—13 в. к христианскому поучению «О вдуновении духа в человека, который, противопоставляя языческого Рода христианскому Саваофу, пишет: «То ти не Род, сидя на воздесе мечеть на землю груды и в том рожаются дети... всем бо есть творец бог, а не Род!» о том, что славянский Род – аналог ведического Рудры – является, судя

по всему, лунарно-водным божеством, говорилось ранее. Таким образом и в древнеиндийских, и в раннесредневековых русских представлениях умершие связаны с месяцем (луной) и возвращаются в мир живых (чтобы родиться вновь) дождем или росой. До наших дней на Русском Севере сохранились заговоры, в которых месяц связан с миром мертвых: «Месяц, ты, месяц, высоко ты ходишь, много ты видишь, где-то ты был, на том свете, видал там мертвеца...» или «На небе светел *месяц*, на море белый *камень*, в поле сырой *дуб*; они три брата...»⁹³ Согласно древнеиндийским представлениям, так как «предки живут на другой стороне Луны, то жертвоприношения и просьбы предкам удобно отправлять в новолуние, когда у них полдень». ⁹⁴ Именно это и делали на Русском Севере еще в начале 20 в., обращаясь к молодому (народившемуся) месяцу с просьбой о здоровье («не болели бы зубы, не страдали бы десны, не болела бы алая кровь»). Ведь согласно народным представлениям, здоровье даровали именно предки и никто другой. Р.Б.Пандей, описывая похоронные обряды индийцев, отмечает, что «древнейшие литературные упоминания похоронных церемоний встречаются в «Ригведе» (X, 14,16,17) и «Атхарваведе» (XVIII, 1,2,3, 4)» и что «существование обычая погребения во времена «Ригведы» доказывается содержащимися в ней стихами. Обращаясь к покойному, которого уносят и кладут на кладбище, жрец говорит:

Сползай в эту мать-землю,
необъятную, дружелюбную землю!
Отроковица, нежная, как шерсть, для того,
кто дает вознаграждение,
да защитит она тебя от небытия!
Расступись земля!
Не дави (его)!
Дай ему легко и быстро погрузиться!
Укрой его краем (своей) одежды,
как мать (укрывает) своего сына...⁹⁵
(Ригведа, X,18)

Само название бога смерти – Яма говорит о древней традиции похорон, когда покойника опускали в «Мать-землю». Вновь напомним, что уже в мезолитическом могильнике Попово (в Каргополье) присутствуют сопровождающие покойника две ритуально убитые собаки – старая и молодая, которые согласно ведической традиции следуют за богом смерти Ямой.

Говоря о более позднем способе похорон – кремации, т.е. сожжении мертвого тела, Р.Б.Пандей отмечает, что это «наиболее обычный способ похорон у индийцев со времен вед до сегодняшнего дня. Наиболее существенным фактором, давшим обычаю кремации твердое основание было верование индоарийцев, установившееся в ведийский период. Индоарии считали огонь вестником богов на земле, переносившим жертвы богам (Ригведа, 1,60) ... Когда человек уми-

рал, нужно было его тело отправить на небо. Это можно было сделать только посредством Агни. Когда тело пожиралось огнем и превращалось в пепел, покойный мог получить новое тело в мире Ямы и присоединиться к предкам (Ригведа, X, 14,8). Вероятно, это было главной идеей, лежавшей в основе кремации, и эта идея была, по существу, религиозной... ведийские арии... стремясь увидеть *дорогих им* покойников ушедшими на небо и соединившимися с предками... считали нужным отдать мертвое тело Агни, чтобы он перенес его на небо и чтобы, *обретя сияющий облик*, оно соответствовало своему новому окружению.»⁹⁶ Известно, что обряд трупосожжения в эпоху бронзы (2 тыс. до н.э.) был широко распространен на территории Восточной Европы. Б.А.Рыбаков в «Язычестве древних славян» подчеркивает, что: «трупосожжение у славян существовало (с кратковременными отступлениями, в отдельных местах) около двух с половиной тысяч лет и было вытеснено лишь христианством в X-XII вв. н. э. Еще летописец Нестор в конце XI или в начале XII в. застал обычай сожжения покойников и сохранения их праха в урнах, «еже творят вятичи и ныне». »⁹⁷ Сравнивая обряды славян с описанным Гомером похоронным костром Патрокла, Б. А. Рыбаков пишет: «Огромный курган X в. в Чернигове – «Черная Могила» – подобен кургану гомеровского Патрокла: там есть и принесенные в жертву кони, быки, целый арсенал княжеского оружия, священные туры рога, украшенные чеканным серебром, и великое множество различ-

ных предметов княжеского обихода. Даже насыпь делалась в Чернигове, как и под Троей, в два приема.»⁹⁸ И далее, говоря о «краде», как священном жертвенном костре, он подчеркивает, что еще А. Котляревский в середине 19 в. сопоставил славянское слово «крада» с санскритским "ṣradḍa" – «священная жертва в честь мертвых.»⁹⁹

Ибн-Фаддан – арабский дипломат описал в 922 г. такую краду славянского купца, умершего на Волге (во время плавления). Один из русских объяснил арабу суть происходящего следующим образом: «Вы, о арабы, – глупы! Воистину вы берете самого любимого для вас человека и из вас самого уважаемого вами и бросаете его в землю, и съедают его прах и гнус и черви... А мы сжигаем его во мгновение ока, так что он входит в рай немедленно и тотчас».¹⁰⁰ Обращаясь к археологическим материалам эпохи бронзы и раннего железа с территории Вологодской области, следует отметить, что согласно данным А.Н.Башенькина и М.Г.Васениной в конце 1 тысячелетия до н.э. и в течении 1 тысячелетия н.э. у населения, проживавшего по берегам Мологи (Устюженский район, Вологодской обл.), господствовал обряд трупосожжения. «Человека сжигали вместе с одеждой и теми украшениями, которые были на нем: с инструментами, что были с ним при жизни... с оружием (стрелы, копья, и топоры – у мужчин) ... После погребального костра собирали перегоревшие кости, сохранившиеся вещи, украшения, их остатки – все это по-

мешалось в погребальные урны..¹⁰¹, которые затем ставили в специальные срубы – «домики мертвых». Интересно, что в древнеиндийской традиции «за кремацией следовала церемония «собрания костей»... Это остаток древнего обычая погребения... кости обмывали и помещали в урну или завязывали в кусок шкуры черной антилопы... Урну, закрытую крышкой, помещали в яму... или Урну можно было схоронить под корнями дерева».¹⁰² А.Н.Башенькин считает, что зафиксированные на устюженских могильниках конца 1 тыс. до н.э.– начала 1 тыс. н.э. обряд трупосожжения и «домики мертвых», «судя по погребальному инвентарю, керамике, обряду..., оставлен финно-уграми, которые проживали на Севере до прихода славян».¹⁰³ Однако здесь имеет смысл обратиться к выводам, сделанным М.Ф.Косаревым. Он указывает, что: «У обских угров, селькупов, кетов и других сибирских народностей считалось, что *сожжение тела и костей животных либо человека, означает уничтожение его души, окончательную смерть, исключаящую возможность возрождения*», и что: «В преданиях западносибирских аборигенов *ритуал сожжения трупа упоминается чаще всего по отношению к врагу*. По ханты-мансийским героическим сказаниям, богатырь, сжигая тело врага, все время сбивал искры на землю, чтобы вместе с ними душа убитого не смогла подняться на небо».¹⁰⁴ Такие представления диаметрально противоположны как славянским представлениям о кра-

де, когда «любимый или уважаемый человек во мгновение ока входит в рай немедленно и тотчас», так и индоарийским, по которым благодаря огню мертвое тело обретало «сияющий облик» и «поднимаясь отсюда, принимало новый вид». Именно собирая сожженные кости древние арии говорили: «Поднимись отсюда и прими новый вид. Не оставь ни одного из членов твоего тела. Отправляйся туда, куда желаешь. Пусть Савитар утвердит тебя там. Это одна из твоих костей. Соединив все кости, *будь красив. Будь любим* богами в обители благородных.»¹⁰⁵ Разделяя убеждение в том, что «религиозные представления отличаются большой консервативностью и обращение к этнографическим материалам при расшифровке семантики древних культовых предметов и исследований первобытных верований особенно перспективно»,¹⁰⁶ трудно представить себе, что население Русского Севера в 1 тыс. до н.э. – 1 тыс н.э., будучи финно-угорским, как считает А.Н.Башенькин, совершало бы обряд трупосожжения, который у классических финно-угров связывался с *уничтожением души* и исключал *даже возможность возрождения*.

В то же время общеизвестно, что обряд трупосожжения являлся классическим именно для индоевропейцев и сохранялся у них до начала 2 тыс. н.э., а на территории Индостана практикуется и по сей день. Именно с погребальным костром у арийцев связаны те обычаи, о которых Э. Тэйлор писал следующее: «Арийцы дают поразительные примеры об-

ряда погребальных человеческих жертвоприношений, при-
том в самой жестокой форме. Предания о них сохранились
как в истории, так и в мифах, которые передают не менее
верно нравы прошлого. Рассказ о троянских пленниках, по-
верженных вместе с лошадьми и собаками на погребальный
костер Патрокла, об Эвадне, бросающейся на костер мужа,
и рассказ Павзания о самоубийстве трех мессинских вдов
служат памятниками этих обрядов у греков. В скандинав-
ских мифах Юальдер сжигается со своим пажом, лошадью
и седлом, Брунгильда ложится на костер возле любимого ею
Сигурда, мужчины и девушки следуют за ними в подземное
царство. Галлы во времена Цезаря сжигали при торжествен-
ных похоронах все, что было дорого покойному – живот-
ных, любимых его рабов и клиентов. Древние рассказы о сла-
вянском язычестве описывают сжигание умерших с одеж-
дой и оружием, с лошадьми и собаками, с верными слугами
и женами. По словам св. Бонифация, венды так строго со-
блюдают супружеские обеты, что жены часто отказывается
переживать мужей. Великим уважением пользуется женщи-
на, убивающая себя собственноручно, чтобы быть сожжен-
ной на одном костре со своим мужем.»¹⁰⁷ Р.Б.Пандей гово-
рит о том, что в древний период у индийцев существовал
обычай самосожжения вдов и что вместе с телом покойно-
го сжигали дары, состоящие из пищи, оружия, одежды и до-
машних животных. Но впоследствии этот обычай был отме-
нен, и вдова должна была просто подняться на погребальный

костер, который не был еще зажжен, и лечь слева от мужа. После чего возглавляющий похоронную процессию уводил её со словами: «Встань, женщина, ты лежишь рядом с безжизненным, иди в мир живых...»¹⁰⁸ Хотя Р. Б. Пандей отмечает, что вплоть до нашего времени «обычай сати (самосожжения вдов) никогда полностью не исчезал и позднее снова ожил у некоторых племен и родов».¹⁰⁹

Таким образом, сохранившие на севере Восточной Европы вплоть до конца 10—11 в. обряд трупосожжения народы были, судя по всему, индоевропейцами, считавшими, что «принесение человека в жертву огню – наиболее приятное для него (жертвоприношение) так как известно (из вед).»¹¹⁰

Даже в современном северорусском похоронном обряде сохранился ряд элементов, близких по форме и значению к зафиксированным Ведами. Так и в Индии, и на Русском Севере похоронную процессию обычно возглавляет старший сын покойного. В Индии по древнему обычаю человек, возглавляющий процессию, несет в руке факел, зажженный от домашнего очага. В Белозерье (Вологодская обл.) перед тем, как выносить покойника, три раза обходят дом против солнца с углями, оставшимися в кадиле изажженной свечой. Впереди похоронной процессии также несут кринку с раскаленными углями из кадила. В Олонецкой губернии, как отмечал Д.К.Зеленин, этот горшок с углями переворачивают на засыпанной могиле.¹¹¹ Стоит вспомнить, что обря-

довое засыпание могильной ямы раскаленными углями археологически прослежено еще в захоронениях верхнего палеолита (25 тыс. до н.э.) в могильнике Сунгиря (Владимирская обл.). Как в Индии, так и на Русском Севере, считалось, что хоронить человека надо утром, до 12 часов дня. Очень важным представляется такое, отмеченное еще Э. Тейлором обстоятельство, что на Севере Европы обычай вести корову в погребальной процессии удержался до 70-х годов 19 в.¹¹² Д.К.Зеленин сообщает о наличии такого обычая в начале 20 в. в Курской губ., где «любимых животных умершего покрывают дерюгой и ведут перед гробом или позади него».¹¹³

Р.Б.Пандей пишет, что «очень важное место в похоронной процессии в древности занимало животное, называемое анустарани, или раджагави, – «царственная корова» (которая могла быть заменена козой) ... Корова или коза служили для руководства и помощи покойному в пути, как показывает само их имя вайтарани, или анустарани, – «переносица», «сопровождающая».¹¹⁴ Согласно «Древнеиндийским домашним обрядам» после похорон их участники «должны воздерживаться от всякого выражения горя... Считается, что «если слез слишком много, они жгут покойного».

¹¹⁵ Д.К.Зеленин отмечает, что у русских, лишь в немногих местах сохранился обычай заканчивать погребение и поминки веселыми песнями, у русских Орловской, Вятской и Курской губ., у украинцев Киевской губ.

В начале 90-х годов нашего века Г.П.Парадовская в д. Степшинский починок Никольского р-на Вологодской области записала рассказ Надежды Алексеевны Павловой (1924 г.р.) о том, что: «Отца сестренка сказала: «Умру я, так, когда меня похороните, потанцуйте у меня на могилке».

На русском Севере участники похорон обливаются в бане водой после возвращения с кладбища и якобы делают это для того, чтобы не испытывать тоски по покойному.¹¹⁶ В Белозерском районе Вологодской обл. в 80-е годы 20 в. после выноса тела в доме все моют, а могильщики, вернувшись с похорон, обязательно моются в бане. В древнеиндийской обрядности после возвращения с похорон совершается церемония «удакакарма», когда «все родственники покойного до седьмого или десятого колена совершают омовение в ближайшей реке и тем самым очищаются».¹¹⁷ Причем, что интересно, согласно Д.К.Зеленина, северно-руссы «трут себе могильной землей грудь, насыпают эту землю себе за пазуху и в карманы, кладут в воду, которой обливаются после похорон в бане¹¹⁸, а в древнеиндийской традиции, согласно Р.Б.Пандея, «многие авторитеты предписывают, чтобы волосы были распущенные и тело посыпано пылью».¹¹⁹ После «удакакармы» на землю бросают зерна вареного риса и горох для ворон. Р.Б.Пандей пишет, что: «это напоминает первобытное верование, согласно которому *мертвые изображаются, как птицы*».¹²⁰ В восточнославянской тради-

ции также есть «один вид поминовения усопших, возможно наиболее древний: на могилах, иногда на перекрестках дорог, рассыпают зерно для птиц, что можно связать с распространенным представлением *о душе как о птице*». ¹²¹

Как отмечает Д.К.Зеленин: " У севернорусских при выносе покойника позади процессии идет женщина с банным венком, выметает пол до самого порога и разбрызгивает вокруг себя воду». ¹²² В древнеиндийской традиции ветками заматают следы быка, который идет в процессии. ¹²³

И, наконец, общеизвестно, что в славянской обрядовой практике первые поминки по покойному после похоронных совершаются на девятый день со дня смерти. Но согласно древнеиндийским представлениям со дня кремации до девятого дня восстанавливается в новом качестве тело умершего и в девятый день все тело покойного считалось воссозданным». ¹²⁴

Глава 7

Ситуация, аналогичная похоронной и свадебной, сложилась и в ритуально-крестильной обрядности. Так Р. Б. Пандей отмечает, что в Древней Индии беременной женщине давали какую-то траву, читая следующие строки:

Растения, у кого Небо-отец,
Земля-мать, (а) Океан был корень
Божественные травы да помогут тебе,
чтобы ты обрела сына.
(Атхарваведа, III. 23)¹²⁵

На Русском Севере, в частности в Вологодской обл., еще до недавнего времени женщины, собирая в купальскую ночь лечебные травы, повторяли следующие слова:

Небо-батя (или тятя), Земля-мати,
Помогите траву рвати (или братии),
Матушка Вода, Дай добра!
Матушка трава – Дай добра!

Мы знаем, что Иванов день был одним из древнейших дохристианских праздников, торжественно отмечавшихся практически у всех народов Европы. Связанный с летним солнцестоянием, он делил год еще в ведическую пору на две

половины, о которых в «Махабхарате» говорится:

«Божественные день-ночь (сутки) – это год,

Он также делится на две части:

*Ночь это путь (солнца) на юг, день – это
путь на север».*

Б.Л.Смирнов, комментируя этот текст, пишет: «время движения Солнца на юг считается темной половиной года; умерший в это время подлежит возврату. Движение Солнца к северу (от зимнего до летнего солнцестояния) „светлой половиной“, умерший в это время не возвращается». ¹²⁶ При чем, согласно идее трех нитей (гунн), трех начал – свято-сти, страстности и злобы (незнания), соответственно свет-лой, красной и темной карме, люди разделялись в своих по-смертных судьбах:

Темные направляются в преисподнюю,

Красные (раджас) – к человеческому (существованию),

Светлые в мир богов уходят, причастные счастливой доле.

В силу исключительной злобности (они)

попадают в звериные лона,

В силу праведных – неправедных (дел) – в человеческие.

а в силу праведных – в божеские (лона). ¹²⁷

Исходя из этого можно предположить, что именно в Ива-

новскую (купальскую) ночь, когда начиналась «ночь богов», после обрядов очищения водой и огнем, как бы «включался» процесс возвращения на землю тех душ, которые, излившись дождем или росой, приходят вновь в мир людей в облике новорожденных детей. Ведь не случайно в Вологодской губ. еще в начале 20 в. на Иванов день собирали и пили росу. Травы, собранные в купальскую ночь, должны были приносить здоровье и жизненную силу, способствовать зачатию и рождению здорового потомства. М. Забелин в своей работе «Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия», увидевшей свет в 1880 г., писал о том, что накануне Ивана Купала все северные народы отмечали праздник Росы «так как почитание богини Ладо было у всех общее». Прусское Лаго, Латвийское Лиго, русская Лада и индоиранский праздник «Ли́ла» – все связаны с идеей, продолжения рода, увеличения репродуктивной силы Земли и людей. Души возвращались на землю дождем и росой и необходимо было дать ими новую плоть, зачать новые живые существа. Н.Р.Гусева особо отмечает, что в языках -индоиранской группы слово «ли́ла», как и слово «лелья», «лела», означающие «прижимание», «возбужденный (ая), дижу́щийся (ая) туда-сюда», образуется от глагола «ли» со значениями «плотно прижиматься, ложиться, растворяться, погружаться». Они могут быть сопоставлены и этимологически и семантически со славянским Лелем и посвященными ему хороводными любовными играми». ¹²⁸ Д.К.Зеленин, говоря

о празднике Ивана Купала, подчеркивает, что» в древности с этим периодом совпадал свадебный сезон, т.е. время заключения браков – разумеется не в нашем понимании, не индивидуальных браков, а «игрищ в селениях». ¹²⁹ И он же отмечает, что «огонь, через который прыгает молодежь – это не только средство очищения, но и оберег; предпочтение, которое оказывают при этом *соломе* и разному старью, как *топливу для таких* костров, может свидетельствовать о том, что к огню приглашают умерших предков, хотя никаких других данных в пользу этого предположения нет... Свободу нравов среди молодежи, столь характерную для Ивановой ночи, следует рассматривать как пережиток древнего брачного периода. Этот мотив выступает в обрядовых песнях.

«Хто не прийде на Купала дивиця,
Той не буде до вику жениндя!»

И купальские обряды, и купальские травы связаны с символикой продолжения рода. Вероятно, отсюда берет начало и древнеиндийский обычай давать беременным женщинам особые травы, способствующие (по их представлениям) успешному деторождению, в сопровождении заговора, практически идентичному тому, что повторяют на Русском Севере и сегодня. Одним из обрядов, совершаемых беременными женщинами (в начале третьего месяца беременности) в Древней Индии было омовение на траве, которая, судя

по всему, обеспечивала защиту от вредоносной магии. ¹³⁰

Очень интересное предписание, касающееся беременных женщин, есть в «Падма-Пуране» (V,7) – они» не должны сидеть на муравейнике». ¹³¹ Вероятно, возможность подобной ситуации (сидения на муравейнике) предполагалась каким-то обрядом. Во всяком случае, в свадебной обрядности востока Вологодской области свекровь, встречая молодую в своем доме, говорит: «Любите мою молодницу, *по коровушек водите, на муравьище не садите*». Поскольку рожали «но дворе у коровы,» то, вероятно, просьба водить молодницу «по коровушек» являлась пожеланием скорейших родов, а «*сажание на муравьище*» было связано с каким-то экстремальным обрядом, проводимым над бесплодными женщинами.

Мы уже отмечали ранее, что в северорусской обрядности коровы, солома и покойник взаимосвязаны. Так как роды всегда ставят женщину на грань между жизнью и смертью, то местом их, как правило, становилось помещение, связанное со смертью, с культом мертвых (хлеб, баня и т.д.). Интересно, что в древнеиндийской традиции женщина рожала обязательно в юго-западной стороне дома, т.е. в помещениях, связанных со смертью. А.А.Васигин подчеркивает, что: «северную и восточную стороны света индийцы вообще считали священными и счастливыми, южную (сторона, посвященная предкам, царство смерти) и западную (сторона заката) –

предвещающими смерть и несчастье».

В случае тяжелых родов восточные славяне вообще и североруссы в частности прибегали еще в 30-х годах 20 века к таким магическим средствам, как развязывание всех узлов в доме.¹³² В древнеиндийской традиции в подобной ситуации брахман также развязывал все узлы в доме.¹³³

Д.К.Зеленин в «Востоочнославянской этнографии» отмечал, что: «Роженица, отчасти и ребенок, повитуха и даже муж роженицы, также как и само помещение котором происходят роды, считаются нечистыми, эта нечистота однако не столько физическая, сколько духовная».¹³⁴ При чем роженица считалась нечистой в течение 9 дней после родов. На девятый день проводился обряд, снимавший с неё нечистоту. В древней Индии мать и новорожденный в течение 9 дней считались ритуально нечистыми, и огонь, горевший при родах, также был не чист. Поэтому на десятый день его гасили и применяли обычный домашний огонь, т.к. мать и дитя считались к этому дню очищенными. Имя новорожденному также не давалось ранее десятого дня, «когда проходил период ритуальной нечистоты и особой опасности для ребенка со стороны злых демонов и колдунов».¹³⁵

В русской традиции было принято начинать с шестимесячного возраста кормить ребенка гречневой кашей с молоком и особым кушаньем из ржаного хлеба, сваренного маленькими кусочками в воде, т.е. твердой пищей.¹³⁶ Согласно

древнеиндийских законов, «церемония кормления пусть совершается на шестом месяце со дня рождения... пусть кормит ребенка на шестом месяце легкой и подходящей пищей», которая представляет собой рисовую кашу с молоком». ¹³⁷

Д.К.Зеленин отмечает, что «Севернорусские и белорусы не стригут ребенку ногти, пока ему не исполнится год, иначе он может стать вором. До года не стригут также и волосы, даже если волосы стали очень длинными и мешают ребенку смотреть. Если не соблюдать эти правила, то по народным представлениям, ребенку можно «отрезать язык», т.е. ему будет трудно научиться говорить». ¹³⁸

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.