Научная статья
УДК 398.3
DOI: 10.36871/hon.202302136

РАСТЕНИЯ В ТРАДИЦИОННЫХ МАГИЧЕСКИХ ПРАКТИКАХ ТВЕРСКОГО НАРОДНОГО КАЛЕНДАРЯ (ЗИМНЯЯ ОБРЯДНОСТЬ)

Светлана Алексеевна Ситникова

Филиал Российского государственного университета имени А. Н. Косыгина (Технологии. Дизайн. Искусство)
170100, Российская Федерация, Тверь, Смоленский переулок, 1, корп. 2

sitnikovas806@gmail.com, ORCID: 0000–0001–5071–8887

Статья выполнена в русле многолетнего исследования автором тверской традиционной культуры и является продолжением публикаций, посвященных одному из важнейших элементов традиционной календарной обрядности — растительному культу [23]. В статье дано описание группы культурных растений, бытующих в тверской календарно-аграрной обрядовой системе. Из обширной флоры тверского календарного обрядово-мифологического поля для статьи отобраны и систематизированы свидетельства о возделываемых растениях — *хмеле и горохе*. Фольклорно-этнографические сведения по каждому растению сгруппированы по их заклинательным и пророческим ритуально-магическим функциям в тверских зимних обрядовых практиках, что и определило структуру статьи. Не публиковавшиеся ранее экспедиционные материалы, положенные в основу данной работы, вместе с выявленными печатными свидетельствами пополняют и обогащают картину фитолатрии в тверской календарной обрядовой традиции, позволяют увидеть тверское обрядовое почитание растений как богатую традицию, сохранившую архаичные мировоззренческие смыслы.

В соответствии с требованиями современной фольклористики материалы, полученные в экспедиционных исследованиях в ходе беседы с местными жителями изучаемых районов, изложены с максимально возможным сохранением их местного говора и диалектной лексики. Кроме того, каждое свидетельство сопровождено точным указанием фамилии, имени, отчества, места и года рождения информанта, а также времени и места записи проведенной беседы.

Ключевые слова: тверская календарная обрядность, культурные растения, обрядовые функции растений, фитолатрия, локальная традиция

Для цитирования: *Ситникова С. А.* Растения в традиционных магических практиках тверского народного календаря (зимняя обрядность) // Художественное образование и наука. 2023. № 2 (35). С. 136–147. https://doi.org/10.36871/ hon.202302136

© Ситникова С. А., 2023

Original article

PLANTS IN TRADITIONAL MAGICAL PRACTICES OF THE TVER FOLK CALENDAR (WINTER RITES)

Svetlana A. Sitnikova

Branch of the Russian State University named after A. N. Kosygin (Technologies. Design. Art)
1, korp. 2, Smolensky per., Tver, 170100, Russian Federation

sitnikovas806@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5071-8887

The article is carried out in line with the author's long–term research of Tver traditional culture and is a continuation of publications devoted to one of the most important elements of traditional calendar rites — the cult of plants [23]. The article describes a group of cultivated plants that are used in Tver calendar-agrarian ritual system. From the vast flora of Tver calendar ritual and mythological field, evidence of cultivated plants — hops and peas — were selected and systematized for the article. Folklore and ethnographic materials on each plant are grouped according to their incantation and prophetic ritual-magical functions in Tver winter rite practices, which determined the structure of the article. The expedition materials, which form the basis of this work, together with the identified printed evidence, replenish and enrich the picture of phytolatry in Tver calendar ritual tradition, allowing to see Tver ritual plant veneration as a rich tradition, preserving archaic ideological meanings.

In accordance with the requirements of modern folklore studies, the materials obtained in expedition research through conversations with locals in the areas under study are presented with the highest possible preservation of the local dialect and dialect vocabulary. In addition, each testimony is accompanied by an exact indication of the informant's surname, first name, patronymic, place and year of birth, as well as the time and place of the recording of the conversation.

Keywords: Tver calendar rites, cultivated plants, ceremonial functions of plants, phytolatry, local tradition

For citation: Sitnikova S. A. Plants in Traditional Magical Practices of the Tver Folk Calendar (Winter Rites). *Khudozhestvennoe obrazovanie i nauka* [*Arts Education and Science*]. 2023, no. 2 (35). P. 136–147. https://doi.org/10.36871/hon.202302136 (In Russian)

> Было бы весьма недурно для полноты изучения нашего народного быта как пособника истории развить... такие дорогие сведения, как наша народная медицина и народная ботаника, обогащенная самыми чудесными врачеваниями и волхованиями.
>
> *М. Забылин [9]*

Растительный мир в мифологии и обрядах календарной и семейно-бытовой тверской традиции весьма обширен и включает как лесные и садовые деревья и кустарники, так и целый ряд диких и культурных злаковых, трав и цветов.

В числе этой обрядовой ботанической группы есть растения, которые можно назвать календарными, или растениями-знаками определенных праздничных точек традиционного календаря. Они являются символами тех или иных календарных народных праздников и маркируют обряды конкретных сезонов года. К календарным растениям в тверском годовом обрядовом цикле можно отнести *ель* и *сосну* в качестве главных ритуальных растений зимы (Святки, Масленица); *вербу*, традиционно символизирующую весенние календарные праздники (Вербное воскресенье, Егорьев день); *можжевельник* — тверское обрядовое растение Чистого четверга; *березу*, определяющую центр летних святочных (троицких или семицких) ритуалов.

В то же время в тверском народном обрядовом «цветнике» есть темпорально универсальные растения, то есть растения, включенные в вегетативный код нескольких календарных праздников. Именно к таким ритуальным атрибутам, задействованным в нескольких обрядово-праздничных точках народного календаря, относятся возделываемые человеком *хмель* и *горох*, которые рассмотрены в данной работе.

Несмотря на засвидетельствованное исследователями участие этих растений в обрядах нескольких сезонов годового аграрного круга, в соответствии с рамками статьи описание их ритуально-магических функций ограничено зимним святочным периодом.

ХМЕЛЬ

Хмель — одно из тех растений, которые благодаря своей способности к обильному цветению и плодоношению являются символом плодородия в его растительном воплощении. Хмель наделен статусом священного растения, являющегося залогом правдивого пророчества, действенного магического заклинания и активно востребован в серии календарных и семейно-бытовых обрядов. Благоговейное отношение к хмелю как священному растению, связанному с миром умерших предков, угадывается в загадке о нем: «Около кола золотая трава» [8, *554*]. Золото, как известно, является признаком потустороннего пространства, и упоминание золотых атрибутов в фольклорных текстах отсылает к священному миру умерших предков.

В ткань тверской зимней святочной традиции хмель вплетен плотно и повсеместно. Практически во всех районах Тверской области нами зафиксированы следы сакрального отношения к этому растению. В обрядовой практике зимних святок хмель функционально известен, прежде всего, как растение, заросли которого являются священной растительной зоной, обеспечивающей достоверное гадание.

«Зимой в святки *в хмельники* (хмельнико́м называется место, поросшее диким хмелем в лесу, или огород, где разведен хмель) ходили, в хмельной угол: надо очертиться, из круга взять снег в подол и сказать: “Полю, полю про́су на девичью ко́су. Залай, залай, собачка у свекрови на дворе”. Одной послышалось баран бляеть — в этот год она и померла. Гармошка послышится — в девках останешься этот год» [там же] (*Быкова Анна Васильевна, 1925/2009*[1] *гг., д. Мануйлово, Торжокский р-н*[2]).

«Зимние святки праздновали раньше <…> эти святки длилися до Крещения с Рождества <…> Мы ходили слушать на *хмельни́к*. На хмельник слушать … страшно. Хмельник — это где хмель растет, сажают хмель над тыном, и он вьется. И вот на этот хмельник ходят слушать. Рядом круг чертят, загадывают и становятся слушать. Это святое место считается, хмельник. Священное растение, хмель. Ну вот, собралось нас сколько, четверо нас собралось и пошли на хмельник слушать. Темно ночью в деревне, тихо, никого нет, тогда еще и свету не было, страшно. Пришли мы туда, встали. Парень там у нас был, говорит нам: “Не бежать только, не убегать”. Стояли, стояли, нам жутко стало, мы сбежали оттуда. Ну а люди слушали, кто что услышит, кому что послышится — замуж выйдешь или умрешь» (*Баранова Анна Георгиевна, 1928/2011 гг., д. Черный дор* (*Чернозем*), *Осташковский р-н*).

Хмельник по своей мифоритуальной *семантике* (место, граничащее с потусторонним миром) рядоположен с *перекрестком*, одиноко стоящим *деревом, мельницей, овином, баней* и др. Пророческие действия в хмельнике функционально синонимичны с таковыми в других сакрально отмеченных локусах, особенно вне помещений (перекресток дорог, под деревом). Гадание в них, с одной стороны, обеспечивает возможность сблизиться с иномирной силой и с ее помощью выведать будущее, с другой стороны, сопряжено с опасностью (часто смертельной) непосредственно встретиться с потусторонней силой. Поэтому повсеместно существует традиция, в соответствии с которой в священном месте гадающие очерчивают себя кругом.

«В Рождество в *хмель* пошла гадать, очертилась: “Суженый-ряженый, приезжай за мной”» (*Ермакова Анастасия Семеновна, 1922/2004 гг., д. Некрашово, Торопецкий р-н*).

«Гадали по-всякому на Святки… У нас одна девушка пошла, где *хмель* растет, пошла, ей говорят: “Давай, мы тебя очертим”.

[1] Перед косой линией (там, где она есть) стоит год рождения информанта, после косой — год записи информации.

[2] Перед косой линией (там, где она есть) обозначено поселение, в котором информант наблюдал сообщаемые факты, после косой линии отмечено место записи информации. Если названо одно селение, значит, место наблюдения и место записи совпадают.

Очертили палочкой, она в это и легла. И скажи: “Суженый, ряженый, приходи ко мне!”. Она видит, что катится копна. Как она скатилась, это все повалилось.

<*Собиратель: А почему именно в хмель?*>

— А вот не знаю, что-то все туда ходили. Хмель, говорят, он что-то дает, какая-то сила там, аль что. И вот катится копна, она откосилася, если б она не отошла, то б она ее раздавила.

<*Собиратель: Это какая-то нечистая сила?*>

— Ну, конечно» (*Мельникова Наталья Михайловна 1914 /2007 гг., д. Редькино, Торжокский р-н / д. Русино, Торжокский р-н*).

«В Святки мы ходили гадали. …Мы вот пойдем гадать в *хмельник*. Круги такие чертили. В круг вставали, стояли, чтобы из круга не выходить, а то могут там какие-то черти или что такое… боялись. Надо, чтобы из круга не выходить» (*Давыдова Екатерина Васильевна, 1932/2011 гг., д. Черный дор, Осташковский р-н*).

«Когда круги на крестах чертят, то это чертей вызывают…» (*Дмитриева* (*Белякова*) *Людмила Васильевна, 1930/2010 гг., с. Ещины, Вышневолоцкий р-н*).

Условия для совершения этих пророческих действий заключаются в том, что в священное время (в данном случае — время зимних Святок) в священных местах необходимо «слушать». Услышанные при указанных обстоятельствах звуки являются пророческими, имеют традиционное толкование и предвещают определенные судьбоносные события для гадающего.

«В гадании на хмельнике принимает участие вся молодежь, и девушки, и парни. Происходит оно так: выбирается на *хмельнике* место, очерчивается чертой, и гадающие гуськом обходят его три раза, приговаривая: “Черти, дьяволы, скажите всю правду”. После чего ложатся в кружок ухом к земле и слушают, что им послышится, того и надо ждать. Плач послышится — несчастье ждет, топот конский раздастся — свадьбе быть, а если лепта погребальная — не миновать умереть» [18, *77–78*].

«В Святки слушать бегали … к крестам. … Вот так две дороги, у нас в Королево дорога, а эта в Осечно дорога, вот на эти кресты. А когда слушать-то мы ходили… У нас такая семья была — Маня-то Яковлева с бабкой, они очень уверчивые были. “Обязательно ежели вы, — говорит, — побежите домой, после того, как чего-то там покричите, с какой стороны ко мне жених приедет, или слушали, откуда колокольчик зазвенит, или где собака залает… …после этого, надо прокричать: “Аминь, аминь, аминь!!!”, чтобы за Вам никто не побежал. А то ведь за Вам побегут!» (*Григорьева Антонина Федоровна* (*Захарова*), *1927/2010 гг., д. Мякишево, Вышневолоцкий р-н/ д.Осечно, Вышневолоцкий р-н*).

«Гадали *в хмельнике*: очерчиваешь круг, кинешь три горсти снега в подол и пóлешь снег: “Полю́, полю снежок, полю беленький, залай, собачка, на свекровьином дворе”. Подружке поезд стучит, я ее выдернула из круга — долго нельзя, а то черти уведут» (*Беляева Зинаида Ивановна, 1931/2004 гг. д. Максименки / п. Пожня, Торопецкий р-н*).

«Обычно на перекрестках ходят там гадать, я боялась. Все говорят, может задавить. А я сама лично гадала, за дом выходила, становилась *в хмельник* и вокруг себя круг чертила, ну и загадывала, что хочу услышать» (*Нигуль* (*Секретова*) *Полина Александровна, 1931/2009 гг., д. Лещилово Кувшиновского р-на / г. Торжок*).

Чтобы не останавливаться подробно на символическом мифопоэтическом значении круга в народной традиции, отсылаем читателя к специально посвященным этой теме работам [2, *11–12*; 6, *20*; 22]. Стоит лишь подчеркнуть, что наряду с другими священными зонами хмельник в традиционном представлении был местом, граничащим с потусторонней силой, а линия круга не только отделяет «свой» защищенный мир от потустороннего «чужого» пространства, но и гарантирует защиту от него.

Обращает на себя внимание тот факт, что в тверской традиции зафиксированы несколько вариантов толкования назначения ритуального круга. Они проясняются благодаря приговорам, которые произносят гадающие. В одних случаях гадающий обносит *себя* кругом, и потусторонняя сила, благодаря которой гадающие пытаются заглянуть в будущее, без опасения приглашается в круг.

«Обязательно на “крестах” надо очертить себя по часовой стрелке и сказать: “Черт-черт, приходи ко мне и покажи мужа. Если выйду — зазвени в колокольчик, если нет — посвисти”» [14, *13*].

«Чертили круг в хмельнике, в него вставали: “Круг, круг, я твой друг, приходи знакомиться” — с какой стороны колокольчик послышится, оттуда женихи» (*Крылова Тамара Яковлевна,1932/2011 гг., д. Рвеницы / с. Себрово, Осташковский р-н*).

В других вариантах, приглашая в круг «нечистого», сами гадающие выбегали за его пределы.

«В Зимние святки ходили гадали на кресты (на перекрестки). Бабушки нас учили. В Святки гадать опасно. Надо очертить круг и сказать: “Черт в круг, я из круга”» (*Львова* (*Грибанова*) *Мария Петровна, 1943/2010 гг., д. Мазово, Вышневолоцкий р-н*).

«В Зимние святки ходили гадать на Тетлову Мельницу, в хмельник. Очертим круг: “Черт в черте, мы — за чертой”. Нас пять-восемь человек, стоим по кругу. Услышать колокольчик надо. Еще раз зачертить и — бегом» (*Киврина Евгения Михайловна, 1935/2010 гг., д. Пашино, Вышневолоцкий р-н / д. Бухолово, Вышневолоцкий р-н*).

Есть свидетельства, когда, приглашая потустороннюю силу, гадающие все-таки оставляют ее за чертой.

«Вот в Святки совершенно точно, ничуть не преувеличиваю, девушка была Соня, она постарше меня. Сидели мы с ней с вечера и я собираюся идти домой. Она говорит: “Пойдем, Шурка, к нам в огород, под яблоней погадаем”. Она под одну яблоню становится, я под другую, чертим круг. Чертишь и говоришь: “Я в черту, а черт из черты”. Вот так три раза обговорили. Сама в кругу будешь. Яблоня в кругу. Сидим слушаем» (*Королева* (*Соловьева*) *Александра Алексеевна 1931/2009 гг., д. Мишково / д. Степанково,Торжокский р-н*).

Видимо, представленная выше картина сосуществования формул поведения с иномирной силой является отражением ситуации осколочной сохранности разных временных пластов дохристианских верований, которые претерпевали изменения под влиянием христианской культуры. При этом очевидно, что в народной памяти до сих пор сохраняется архаичное представление о зарослях хмеля как о священном локусе, обладающем пророческой силой.

Что касается тематики святочных гаданий с хмелем, то в большинстве своем зафиксированы варианты пророчеств о любви и о замужестве. В то же время нередки и указания на вещие звуки о смерти, которые слышались гадающим в хмельнике. Хмель отмечен сильной любовно-брачной символикой не только благодаря своей способности виться «вокруг тына», но и из-за характерного для него обильного плодоношения. Кроме того, пиво, которое, как известно, варится на хмеле, является обязательным обрядовым питьем, без которого не обходятся ни календарные, ни семейно-бытовые ритуалы.

Строго говоря, все перечисленные элементы гаданий в хмельнике свидетельствуют о главной смысловой составляющей святочных магических практик, которая пронизывает и роднит все традиционные обрядово-праздничные ритуалы как календарные, так и семейно-бытовые. Это плодородие земли и обильный приплод «овечий и человечий» (по словам святочной колядки).

Вышеизложенные свидетельства о *пророческих* возможностях хмеля не исчерпывают его характеристику как обрядового растения, наделенного магическими свойствами. С помощью хмеля или его символа в народной практике зимних Святок осуществлялись и *заклинательные* магические действия, направленные на достижение состояния благополучия в разных зонах человеческой жизни.

У северных соседей тверичей записана игра-хоровод под названием «Хмель», которая исполнялась в период зимних Святок. Название не случайно: хореография хоровода изображает движения его вьющегося стебля; в тексте песни говорится о прекрасном росте хмеля, о том, что девушка, гуляя в саду, щиплет хмель, чтобы наварить пива. При этом святочная игра-хоровод «Хмель» относится к типу так называемых «наборных», где девушки и парни для участия в хороводе выбирают себе пару (известно, что зимние Святки — время предсвадебное и практически все святочные игрища нацелены на помощь молодежи определиться с выбором семейной пары). В игровом движении с помощью подражания движениям роста вьющегося хмеля драматически излагается идея магического воздействия на вегетацию, возрастание, воспроизводство, рождение нового. Необходимо учесть, что «хмель как вьющееся растение — очень обыкновенный символ любви» и виться по тыну, завивать, переплетать, сплетать означает любить и создавать семью [12, *73*; 13, *152–156*; 17, *71*]. В соответствии с этим очевидно, что в игровом святочном действе «Хмель» основные идеи новогоднего периода (а именно магическое воздействие на обновление мира, на рождение нового, на будущее плодородие и благополучие) — это идеи, обогащенные любовно-брачными мотивами, и все они лежит в одном смысловом поле ритуального творения.

Магические возможности хмеля в народной традиции востребованы довольно разнообразно. С его помощью пытались повлиять

на семейное благополучие. Для этого семейной паре необходимо было прийти в хмельник и сказать: «Как *хмель* дружно вьется, так чтобы и мы дружно жили» [3, *443*].

О древности верований в магические свойства хмеля свидетельствует целый ряд устных и письменных источников.

Представления о защитной силе хмеля из глубины веков доносят до нас поговорки: «*Хмель* в сапоге спасает от на́пуска» или «*Хмель* в сапоге спасает от порчи» [8, *554*].

Ссылаясь на Сборник Московского Румянцевского Музея, изданный в 1754 году, Н. М. Гальковский указывает на существующее верование о том, что *хмель* наряду с росой и медом «были привораживающим средством или же употреблялись, как оберег, от порчи» [5, *302*]. При этом историк замечает, что обличаемые в сборнике суеверия без сомнения «существовали на Руси не только в половине XVIII ст., но и за много веков раньше» [там же, *301*].

В подтверждение правоты исследователей о древности дошедших до нас представлений о священности хмеля археологи представляют в наше распоряжение еще более древние артефакты, которые свидетельствуют о том, что древнерусские княгини надевали ритуальные украшения для участия в языческих русалиях. К этим украшениям относятся и браслеты с архаической символикой, которая включает изображение одного из заметных обрядовых атрибутов — плети, листьев и плодов хмеля: «В момент нашествия Батыя на Руси было зарыто в землю множество княжеских и боярских кладов, содержащих золотые и серебряные женские украшения. Тут и диадемы, и колты, и браслеты, испещренные языческой символикой: … древо жизни, идеограммы воды и солнца, *плодоносящий хмель*» [24, *203–204*]; «Судя по свадебной, новогодней и русальной обрядности, хмель играл в русском быту столь же важную роль, сколь у более южных народов виноградная лоза, а у иранцев — священное растение хома (или сома), в котором, вероятно, следует видеть тот же хмель (древнерус. хъмель, лат. *Hummulus*)» [20, *662*].

Важное место, которое отведено хмелю в традиционной русской обрядности, в магической пророческой и заклинательной практике определило благоговейное отношение и к его разведению. Чтобы понять духовное напряжение садовника, намеренного завести на своем участке хмель, достаточно обратиться к ритуальному заклинательному комплексу мер, которые он традиционно предпринимает на укоренение в саду священного растения:

«О *хмеле*, как *хмель* водить. Трех хмельников чужих взять корения тайно, да на тех местах покинуть по яйцу, да идти домой, а идучи домой не оглядываться назад. Да где метати *хмельник*, и ты очерти трижды то место топором или косою, и мечучи коренье, у черты, говори: “Ярый хмель! Тебе от меня отходу нет! Никто тебя не украдет, никто не попортит, а сам кому коренья дам или *хмелю*, а то тебе от меня однако отходу нет, нигде, ни к кому, а от тое черты тебе пути нет”. Да стоя на западной стороне хмельника, на черте на восток лицом, через хмельник зря, внутри хмельника начертить крест тем же, чем ту черту чертил, да пошедши впосолонь лицом, по той по одной черте, да став на черте к полуночи хребтом, а на полдень лицом, по той по одной черте, да став на черте начертить крест, и среди креста на обоих местах, на крестах говорить: “Тебе от меня отходу нет”» [4, *42*].

ГОРОХ

Горох относится к числу тех растений, которые характеризуются не только мифопоэтической отмеченностью, но и включенностью в обрядовое поле и во фразеологию растительного кода. Будучи древнейшим из растений, которые человек стал употреблять в пищу с незапамятных времен, горох вызывал благоговейное отношение к себе необычайной плодовитостью, обильной урожайностью. Думается, что именно это реальное свойство растения определило его мифологические характеристики и функциональную востребованность в обрядовых практиках.

Отношение к гороху как к желанному растению с привлекательными пищевыми характеристиками отражено в разных жанрах фольклора — пословицах, загадках, приговорах: «Завидны девка в доме да горох в поле: кто ни пройдет, всяк ущипнет», «Наш горох никому не воро́г» [7, *381*].

Надежда не обмануться в способности гороха очередной раз дать обильный урожай читается в приговоре при его посеве: «Сею, сею бел горох: уродися, мой горох, и крупен, и бел, и сам-тридесят, старым бабам на потеху, молодым ребятам на веселье!» (приговор во время посева) [там же].

Отношение к плодовитости гороха как к Божественному дару, космическому, неисчерпаемому в пределе угадывается в группе

загадок о звездном небе: «Рассеян горох — никому не собрать: ни попам, ни дьякам, ни серебреникам; один Бог соберет — в коробеечку складет»; «Постелю рогожку (= небо), посыплю горошку (= звезды), положу окрайчик хлеба (= месяц)» (загадки о звездном небе с месяцем)[1, *761*].

Соотнесение этого растения с вселенной, с Божественными небесами очевидно в русской примете: большой урожай гороха предвещают много ярко блистающих звезд, видимых в Рождественскую ночь [там же].

Русский сказочный фольклор сохранил мифологически окрашенное отношение к гороху как к волшебному растению, обладающему необычайно плодоносящей силой, подающему изобилие и богатство. Достаточно вспомнить группу сказок о горошине, проросшей в избе сквозь крышу до небес. Один из вариантов сказки — «Небесная избушка» [19, *54–58*]. На вершине горошины, проросшей от подпола крестьянской избы до неба, оказалась избушка, которая «вся выстроена не по-нашему: стены из пирогов, печка из блинов, столы сырные, лавки прянишные и всего в ней довольно: и масла, и творогу, и меду, и всего, всего».

Горох почитается и широко распространен у славян как повседневное и праздничное блюдо. Наряду с другими крупами горох был в почете на зимнем святочном столе в виде кутьи или выпечки из гороховой муки.

В тверской зимней святочной обрядности обхода дворов горох был в почете как ритуальный атрибут отдаривания колядовщикам за их благопожелательнвые колядки:

«Накануне Рождества ходили, колядовали. Одна партия приходит молодых (8–12 лет), а потом уже пойдут озорные старики, пели:

Коляда, коляда, накануне Рождества,
Мы искали коляду по заулочкам,
по проулочкам.
Мы нашли коляду у Петра на дворе.
Как Петров-то двор на семи тынах,
А на каждом тыну по жемчуженки.
Подай, тетенька, подай, дяденька,
колядушеньки.
Подашь коляды, целый двор животы,
Не подашь коляды, будет в вас
одна корова, да и тая не здорова.

Спели, и хозяин выносит у кого пряники есть, кто кружку такую, помню, *гороха* сухого, у кого конфетина, у кого пирог оставши, кто-то чего-то, заготовились к этому дню колядой…

Один мужчина был такой, очень шутливый. дед Журка, годов 70, все с шутками, почерпнул кружку воды и говорит: “На вот тебе *гороха*”, этому колядушнику, колядушник в шубе, ему в карман и вылил эту воду. Он в карманто влез, а там вода. Он ругаться, а тут все расхохотались, кто на снегу лежит, кто катается от смеха, что вот, обманул. Маленький такой старичок, такой потешный-потешный был, все с шутками» (*Крылова* (*Лысанова*) *Тамара Яковлевна,1932/2011 гг., д. Рвеницы/ с. Себрово, Осташковский р-н*).

В Осташковском районе Тверской области зафиксирована архаичная традиция ряжения в гороховую солому, в которой отразились реликтовые земледельческие верования, связанные с аграрной магией. Ряженые в гороховые стебли, полностью оплетающие человека (в белорусской традиции — медведя), являются отголоском древних новогодних святочных магических действ. В далеком прошлом в этих аграрных игрищах «гороховые» ряженые были воплощением аграрных божеств, духов хлеба и растительного мира.

«На зимние Святки? Сряжалися, бегали, одевалися в мужчину, были молодые, здесь клуб был. И в мужчин, и в цыганку. Вот *горох* растет, плетень такой, косили коровам бывало, а он попадется такой большой, высушишь его, а потом на себя оденешь. Сушеный, и на себя, на голову, чтоб человека не видно было. Вот и свисает до самых ног. А один парень был, боялся. Как подойдем, нарядивши гороховой соломой, он — бегом из клуба. Это — в Крещение, в Святки» (*Александрова Надежда Ивановна, 1933/2012 гг., д. Локотец, Осташковский р-н*).

«На зимние Святки срядчие ходили… А одна женщина нарядилась, *горох* раньше сеяли на семена, и на еду, и убирали его. А *гороховина*, она же плетется. Так она сарафан с гороховины сделала. Она много сделала, подпоясала. Вера Жукова, она вон в соседней деревни живет, в Локотце. *Гороховина*, сухие плети, вокруг себя обмотала, подпоясалася, кукуруза у нее там была на голове. Ну, листья сухие кукурузные, как-то зацепила, да и все.

<*Собиратель: И кого она изображала?* >

— А урожай, наверное.

<*Собиратель: А гороховина где находилась, на всем туловище?* >

— Нет на поясе, в виде юбки» (*Степанова* (*Чижова*) *Зинаида Ивановна, 1948/2012 гг., д. Зорино, Осташковский р-н*).

Несмотря на то что все информанты называют святочное ряжение в гороховую солому традицией, доставшейся от «старых людей», они уже не могли сказать точно, для чего это делалось. Как правило, магическая нацеленность ряжения уже не осознавалась, а характеризовалось оно как праздничное озорство. При этом мифологичность или, по крайней мере, символичность изображаемого участники горохового ряжения признавали.

Горох как символ плодородия в народном представлении закономерно ассоциируется с чадородием. Эта функциональная мифопоэтическая характеристика горохового растения рельефно отражена в русском фольклоре. Наиболее наглядно идея способности гороха породить человека отражена в сказочных фольклорных жанрах, в которых, по мнению исследователей, хранится много фрагментов древних мифов [21, *574*], и «происхождение сказки от мифа не вызывает сомнения» [11, *262*].

В одной из известных и любимых русских народных сказок «Покатигорошек» главный герой-богатырь родился от горошины, которую проглотила его мать. Все исследователи сказок единодушны в том, что Покатигорошек восходит к очень архаичному типу героев восточнославянского сказочного эпоса [1, *758*; 15, *191*; 21, *574*]. При этом для научных интерпретаций сюжета сказки и образа героя-богатыря Покатигорошка каждый из ученых выбирает разные грани сказочного текста.

А. Н. Афанасьев, один из ярких представителей мифологического направления в изучении фольклорной культуры, специально останавливается именно на мотиве рождения героя из горошины. Размышляя о мифологической идее зарождения человека от семени гороха, А. Н. Афанасьев пишет: «Сравнивая зарождение ребенка со всходом посеянного зерна, поэтическая фантазия внесла это представление в народные сказки» [1, *491*].

После изложения краткого содержания сказки о Покатигорошке А. Н. Афанасьев приступает к трактовке этого образа с позиции мифологической теории, в соответствии с которой события, происходящие в фольклорных текстах (сказках, былинах, загадках и пр.), отражают природно-погодные небесные коллизии: «Горошина, от которой понесла плод сказочная царица, катится по дороге и погружается в ведро воды, то есть зерно-молния упадает в дожденосный сосуд и тем самым оплодотворяет облачную жену» [там же, *759*]. «Сверхъестественное происхождение богатыря принадлежит к древнейшим мифам о боге — громовнике… » [там же, *492*].

Научные размышления А. Н. Афанасьева о происхождении и семантике сказки «Покатигорошек» являются ярким примером применения мифологической теории к расшифровке образцов народного устного поэтического творчества. Надо признать, что предлагаемая А. Н. Афанасьевым трактовка образа Пятигорошка противоречива. С одной стороны, действительно, зерно в народной обрядовой, магически-заклинательной традиции является символом плодородия, а женщина-мать на самом деле в традиционных мифологических представлениях является эквивалентом образа Матери Сырой Земли. С другой стороны, в трактовке Афанасьева, женщина — мать Покатигорошка — в сказке символизирует не реально существующий в народных представлениях мифопоэтический образ Матери Сырой Земли, а вымышленную мифологами некую «облачную жену». Такая интерпретация мотива чудесного рождения Покатигорошка представляется надуманной и не подкрепленной реальными этнографическими или иными фактами.

Но вот этимология имени Покатигорошка, которую провел А. Н. Афанасьев, заслуживает внимания. Ученый пишет: «Слово *горох*, польск. *groch*, серб. *грах* (*грашак*) одного происхождения со словами: *грох*, *грохот* — стук, гром, грохать (грохнуть, грохотать) — сильно стучать, бить, колотить (сравни: огорошить), грохотко — громко; польск. *gruchotac* — греметь, раздроблять на мелкие куски, *grichotac sie* — разсыпаться, крошиться, *gruchotka* — трещотка, гремушка; серб. *грохати* (*грухнути*) — производить стук, ударять с треском, обивать зерна кукурузы, ячменя… Славян. *зерно* (чешск. — *zrno*, иллирийск. — *zarno*, польск.– *ziarno*, нем.– *korn*, лат. — *granum*, ром. — *grain*), получившее в литовско-латышских наречиях значение гороха — *zirnis*, *sirns*, как сибирское *зернет* значение овса, происходит от корня *gr*, *gar* — тереть, толочь мельчить (олонец. зернь — порох) и родственно с словами *жорновъ*, лит. *girna*… Связь означенных понятий возникла в глубочайшей древности и указывает на тогдашнее приготовление пищи из хлебных зерен, которые толклись в каменной ступе» [там же, *757–758*].

Таким образом, Афанасьев совершенно справедливо обращает внимание на то, что в названиях зерен, которые человек употреб-

лял в пищу, отразились те или иные действия, с ними связанные: либо с их собиранием, либо с их выращиванием, либо с их обработкой и приготовлением в пищу. Название гороха, связанное с корнем *gr*, *gar* (тереть, толочь мельчить), родственно со словом *жернов*, то есть с орудием, измельчавшим зерна.

Кроме того, А. Н. Афанасьев обратил внимание на то, что в народной речи есть выражение «это было при царе Горохе», которое употребляют, желая обозначить незапамятную старину [там же, *757*].

Научная позиция одного из ярких представителей исторического направления, Б. А. Рыбакова, связана с поиском исторических реалий за мифологическими элементами сказки. Для наших изысканий, направленных на выяснение мифопоэтических истоков символизма гороха, важен следующий ряд выводов ученого. Сказка сохранила богатую картину архаичного быта и труда древних земледельцев: «Покати-Горох — пахарь, рожденный в большой семье; ему и его братьям приходится пахать на себе, без коня или волов (архаизм): «…сами запряглись и поехали орать» [21, *590*]; «архаичны и обширная семья из 10–15 человек, и самодельные пахотные орудия, изготавливаемые самими братьями-пахарями…» [там же, *577*]. Важной характеристикой древности времени, отраженного в сказке, является отсутствие социальных различий: «Нет ни социальных различий, ни конных воинов, ни специального воинского снаряжения: Покати-Горох идет пеший, бьется пешим; его оружие — не меч, а только железная дубина» [там же]. Наконец, еще одно поразительное наблюдение — о противопоставлении в сказке «меди железу, не встречающееся более нигде в других сказках. Продукты архаичного собирательства — горох, орехи — здесь медные, а продукты сельского хозяйства — бобы, хлеб — железные» [там же]. Это наблюдение позволило ученому рассмотреть в сказке отражение первых конфликтов «между пахарями-праславянами и скотоводами-кочевниками, происходивших в эпоху смены меди железом» и отнести «время Царя Гороха» ко времени «первых киммерийских наездов, когда не укрепленные еще поселения чернолесских племен были сожжены первыми нападениями степняков около X века до н. э.» [там же, *590*].

Такая историческая древность, которую предполагает исследователь для образа Покатигороха и сюжета сказки о нем, отсылает нас ко времени мифопоэтического мировоззрения древнего человека, который находился на границе предземледельческой и земледельческой стадии хозяйствования. Это время формирования земледельческой религии, когда сакральная тайна плодовитости женщины стала связываться с плодородием земли. Образ Матери Сырой Земли порожден обожествленным таинством творения, когда стало осознаваться сходство между рождением и жизнью человека и рождением и жизнью растения. Сценарий, в соответствии с которым в акте порождения чудесного богатыря переплетается семя растения и сотворяющая сила женщины-человека, очевидно является одним из вариантов проявления мифорелигиозного познания мира древним земледельцем.

В русле именно такого мифопоэтического представления становятся понятными зафиксированные в русском языке речевые обороты для обозначения плодородия, зачатия, внебрачных половых связей: «покушать горошку», «гороху объесться» — забеременеть [16, *524–525*].

В свете всего вышесказанного неудивительно, что гороховое растение стало символом брака и семейного благополучия. Горох фигурирует, например, в святочном гадании — «слушании» парней под названием «Горох катать». Парни проводили жердью по стене между окон и кричали: «Скажите, суженово-ряженово как зовут?» [13, *301–302*].

Свидетельство о святочном «молочении гороха» получено в д. Дыбино Торопецкого р-на от Тихомирова А. А.: «Принясуть сена и привяз'ям начнуть хлопать… Что такое пр'ивязь? Молотили ведь вручную: палка-шест, наподобие грабовилища и вярёвка, и еще палка (цеп). Но навязывали не палку, а что-нибудь навяжуть или из тряпки или из вярёвки. Молотят как будто горох, а сами по девкам шлепают» (*Тихомиров Александр Алексеевич, 1931/2003 гг., д. Сидорово / д. Дыбино, Торопецкий р-н*). В этом эпизоде святочного игрища угадываются отголоски архаичных ритуальных магических действ, направленных на актуализацию плодородной силы девушек предбрачного возраста и связанных с их инициацией.

Если учесть универсальные для мифопоэтического сознания представления о принятии пищи как о плодотворном акте, обеспечивающим появление «нового» — как в «вегетативном», так и в социальном, а также и в «космическом» смысле, то закономер-

ными и логичными оказываются волшебные сюжеты о рождении от горошины и зернышка, проглоченных женщиной; понятными становятся свадебные обычаи совместного кормления молодых, а также святочного игрищного символического кормления горохом девушек и парней при выборе пары.

В качестве примера, когда процесс вегетации гороха в песне символизирует рождение новой семьи, можно привести хороводную песню «Я посею горошку». Каждое звено этой игровой песни дышит магическим заклинанием благополучия, здоровья и плодородия. В ней парень (Степан Иванович) и девушка (Мария Андреевна) приглашаются к совместному съедению гороха. Этот призыв следует после магического операционного текста, включающего перечисление как периодов возрастания растения — *посею горошку*, *всходить поспел*, *цвести уж стал*, *стручиться стал*, так и операции его обработки — *снимать поспел, сушить поспел, молотить поспел, варить поспел, пироги пекчи*. Сопровождается игровое приглашение к поеданию пирога-гороховика троекратным пожеланиям здравствовать [10, *248*].

Фольклорно-этнографический материал, связанный с традиционной обрядностью различных районов Тверской области, свидетельствует о наличии сохранившихся отголосков архаичного культа растений в календарных обрядах (в частности, в зимних Святках). Обрядовая включенность рассмотренных в статье *хмеля* и *гороха* определяется их мифологической отмеченностью, наделенностью деятельной магической силой.

Конечно, речь не идет о священности или мифологической отмеченности этих растений самих по себе. В обыденной (профанной) жизни они занимали свое повседневное (в хозяйстве, в пищевой цепочке, в лечении и др.) место. Становились магическими и *хмель*, и *горох*, как и другие обрядовые растения, в ритуальное, чаще всего календарное, время и при обрядовых магических действиях.

Говоря о функциях *хмеля* и *гороха* в святочных обрядах, следует отметить их изофункциональность, синонимию в определенных эпизодах святочного текста. И *хмель*, и *горох* являются символами плодородия, изобилия, богатства в магических заклинательных текстах колядования и святочных игрищ. Им приписывалась оберегающая сила. Для этого их надо было носить при себе (в обуви от порчи — хмель; за пазухой от зла, от ведьм, от лешего — горох).

Синонимия одновременных мифоритуальных высказываний, многократное их дублирование средствами разных кодов в ходе одного обрядового праздничного отрезка времени не только уплотняет священные смыслы осуществляемых действ и их результаты, но и способствуют их сохранности для передачи многим поколения потомков.

Фольклорно-этнографические полевые и аналитические исследования позволяют утверждать, что народная ботаника Тверского края сберегла до наших дней знания о растениях, которые являются атрибутами, часто главными, в целом ряде магических пророческих и заклинательных календарных обрядовых практик. Эти знания являются очень важным свидетельством архаичного мифопоэтического мировоззрения и духовного богатства, которые хранит традиционная народная культура. Детальное познание, выведение из тени этой грани тверской традиции способствует не только глубокому изучению тверской народной обрядности, но и приближает к целостному постижению значимых основополагающих смыслов всей русской и, шире, славянской культуры.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. *Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Т. 2. М. : Современный писатель, 1994. С.761.
2. *Белова О. В.* Круг // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 3. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 2004. 697 с.
3. *Белова О. В.* Хмель // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 5. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 2014. 736 с.
4. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства : в 2 т. Т. 2: Древнерусская народная литература и искусство. СПб. : Д. Е. Кожанчиков, 1861. 429 с.
5. *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси: в 2 т. Т. 1. Репринтное издание. М. : Индрик, 2000. 376 с.
6. *Голан А.* Миф и символ. М. : Русслит, 1994. 375 с.
7. *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т 1. СПб. : Диамант, 1996. 812 с.

8. *Даль В. И.* Толовый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т 4. СПб. : Диамант, 1996. 554 с.
9. *Забылин М.* Народный цветник // Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия М. : Институт русской цивилизации, 2014. С. 477–490.
10. *Круглов Ю. Г.* Русские обрядовые песни. М. : Высшая школа, 1989. 320 с.
11. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. М. : Наука.1976. 407 с.
12. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и Масленица // Альманах Российский Этнограф, 1993. № 8. 319 с.
13. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М. : Индрик, 2004. 920 с.
14. *Намзин А. Б.* Удомельские народные традиции и обряды. Удомля, 2012. Вып. 4. 136 с. (Русское зазеркалье)
15. *Новиков Н. В.* Образы восточнославянской сказки. Л. : Наука, 1974. 255 с.
16. *Плотникова А. А., Усачева В. В.* Горох // Славянские древности: этнолингвистический словарь: в 5 т. Т. 1. / под общ. ред. Н. И. Толстого. М. : Международные отношения, 1999. С. 523–526.
17. *Потебня А. А.* Символ и миф в народной культуре: собр. трудов. М. : Лабиринт, 2000. 184 с.
18. *Путыр В. В.* Теблешское царство. СПб. : Издательство Политического университета, 2005. С. 77–78.
19. Русские народные сказки, прибаутки и побасенки Е. А. Чудинского. М. : Тип. Грачева и К°, 1864. С. 54–58.
20. *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М. : Наука,1987. 782 с.
21. *Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М. : Наука, 1994. 608 с.
22. *Ситникова С. А.* Знаки креста и круга в тверской традиционной культуре // Вестник славянских культур. Научно-информационный журнал. № 2 (36). 2015. С.75–91.
23. *Ситникова С. А.* Древние сакральные смыслы образа хвойного дерева (ель, сосна) в тверской традиционной культуре // Художественное образование и наука. 2020. № 2 (23). С.163–174.
24. *Фроянов И. Я.* Загадка крещения Руси. Вступительная статья В. В. Пузанова. М. : Алгоритм, 2009. 336 с.

REFERENCES

1. Afanasyev A. N. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu [Poetic Views of the Slavs on Nature : in 3 vol.]. Vol. 2. Moscow, 1994. P. 761. (In Russian).
2. Belova O. V. The Circle. *Slavyanskie drevnosti* [*Slavic Antiquities : ethnolinguistic dictionary : in 5 vol.*]. Vol. 3. Moscow, 2004. 697 p. (In Russian)
3. Belova O. V. The Hops. *Slavyanskie drevnosti* [*Slavic Antiquities : ethnolinguistic dictionary : in 5 vol.*]. Vol. 5. Moscow, 2014. 736 p. (In Russian)
4. Buslayev F. I. Istoricheskie ocherki russkoi narodnoi slovesnosti i iskusstva [Historical Essays on Russian Folk Literature and Art : in 2 vol.]. Vol. 2: Drevnerusskaya narodnaya literatura i iskusstvo [Old Russian Folk Literature and Art]. Saint Petersburg, 1861. 429 p. (In Russian)
5. Gal'kovsky N. M. Bor'ba khristianstva s ostatkami yazychestva v Drevnei Rusi [The Struggle of Christianity with the Remnants of Paganism in Ancient Russia : in 2 vol.]. Vol. 1. Moscow, 2000. 376 p. (In Russian)
6. Golan A. Mif i simvol [Myth and Symbol]. Moscow, 1994. 375 p. (In Russian)
7. Dal V. I. Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language : in 4 vol.]. Vol. 1. Saint Petersburg, 1996. 812 p. (In Russian)
8. Dal V. I. Tolkovyi slovar' zhivogo velikorusskogo yazyka [Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language : in 4 vol.]. Vol. 4. Saint Petersburg, 1996. 554 p. (In Russian)
9. Zabylin M. People's Flower Garden. *Russkii narod. Yego obychai, obryady, predaniya, suyeveriya i poeziya* [*The Russian People. Its Customs, Rituals, Traditions, Superstitions and Poetry. Collected by M. Zabylin*]. Moscow, 2014. P. 477–490. (In Russian)
10. Kruglov Yu. G. Russkie obryadovye pesni [Russian Rite Songs]. Moscow, 1989. 320 p. (In Russian)
11. Meletinsky E. M. Poetika mifa [The Poetics of Myth]. Moscow, 1976. 407 p. (In Russian)
12. Morozov I. A., Sleptsova I. S. Prazdnichnaya kul'tura Vologodskogo kraya [Festive Culture of the Vologda Region]. Part 1: Svyatki i Maslenitsa [Yuletide and Maslenitsa]. Series: Russian Ethnographer. 1993, no. 8. 319 p. (In Russian)

13. Morozov I. A., Sleptsova I. S. Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'yanina (XIX – XX vv.) [The Game Circle. Feast and Game in the Life of the North Russian Peasant (XIXth – XXth centuries)]. Moscow, 2004. 920 p. (In Russian)
14. Namzin A. B. Udomelskie narodnye traditsii i obryady [Udomlya Folk Traditions and Rites]. Series: Russian Looking-Glass. Issue 4. Udomlya, 2012. 136 p. (In Russian)
15. Novikov N. V. Obrazy vostochnoslavyanskoi skazki [Images of the East Slavic Fairy Tales]. Leningrad, 1974. 255 p. (In Russian)
16. Plotnikova A. A., Usacheva V. V. The Peas. *Slavyanskie drevnosti* [*Slavic Antiquities : ethnolinguistic dictionary : in 5 vol.*]. Vol. 1. Moscow, 1999. P. 523–526. (In Russian)
17. Potebnya A. A. Simvol i mif v narodnoy kul'ture [Symbol and Myth in Folk Culture : collected works]. Moscow, 2000. 184 p. (In Russian)
18. Putyr V. V. Tebleshskoye tsarstvo [Teblesh Kingdom]. Saint Petersburg, 2005. P. 77–78. (In Russian)
19. Russkie narodnye skazki, pribautki i pobasenki E. A. Chudinskogo [Russian Folk Tales, Bywords and Fables by E. A. Chudinsky]. Moscow, 1864. P. 54–58. (In Russian)
20. Rybakov B. A. Yazychestvo Drevnei Rusi [Paganism of Ancient Russia]. Moscow, 1987. 782 p. (In Russian)
21. Rybakov B. A. Yazychestvo drevnikh slavyan [Paganism of Ancient Slavs]. Moscow, 1994. 608 p. (In Russian)
22. Sitnikova S. A. Signs of the Cross and Circle in Tver Traditional Culture. *Vestnik slavyanskikh kul'tur* [*Bulletin of Slavic Cultures*]. 2015, no. 2 (36). P. 75–91. (In Russian)
23. Sitnikova S. A. Ancient Sacral Meanings of Coniferous Tree (Spruce, Pine) in Tver Traditional Culture. *Khudozhestvennoye obrazovaniye i nauka* [*Arts Education and Science*]. 2020, no. 2 (23). P. 163–174. (In Russian)
24. Froyanov I. Ya. Zagadka kreshcheniya Rusi [The Riddle of the Baptism of Russia]. Introductory article by V. V. Puzanov. Moscow, 2009. 336 p. (In Russian)

Информация об авторе:

Ситникова С. А. — кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных наук и дизайна.

Information about the author:

Sitnikova S. A. — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor at the Department of Humanities and Design.

Статья поступила в редакцию 20 февраля 2023 года; одобрена после рецензирования 20 марта 2023 года; принята к публикации 27 марта 2023 года.

The article was submitted February 20, 2023; approved after reviewing March 20, 2023; accepted for publication March 27, 2023.