

⁵¹ Например:

«... У той шуки нет ни щепоты,
ни ломоты,
ни опухоли,
ни отяготы,

Ни по костям,
ни по ребрам,
ни по жилам,
ни по мозгам,
ни по суставам.

Так же бы и у рабы Божьей (имярек) не было... // Записано в 1975 г. от Бутаковой А. Н. 1890 г. р. Архангельская обл., Мезенский р-н, с. Кильце (Архив МГУ-75, 15-15-2).

⁵² О гипнотических свойствах речи см.: Кнорозов Ю. В. К вопросу о классификации сигнализации // Основные проблемы африканистики. М., 1973. С. 331—333.

⁵³ См. об этом: Дубров А. П., Пушкин В. Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1990. С. 235—238.

⁵⁴ Например: Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Указ. раб. С. 159; Потапов Л. П. Указ. раб. С. 76, 82 и др.; Radloff W. Aus Sibirien. Leipzig, 1884. Bd 2. S. 17.

⁵⁵ Арнаудов М. Кукери и русалии // Студии върху българските обреди и легенди. Ч. III. С. 171—238.

⁵⁶ Русов Ст. О происхождении двух простонародных слов: Карачун и Чур // Отечествен. зап. 1828. № 98. Ч. XXXIV. С. 474—480.

⁵⁷ Коновалов Д. Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Ч. I. Вып. I — Физические явления в картине сектантского экстаза. Сергиев Посад, 1908.

⁵⁸ См. подробно: Дубров А. П., Пушкин В. Н. Указ. раб.

⁵⁹ См. об этом, например, у А. А. Блока: Поэзия заговоров и заклинаний // Собр. соч. Т. 5. М., 1971. С. 47.

⁶⁰ Вопрос анализировался, например, в работе: Петров В. П. Заговоры // Из истории русской советской фольклористики. Л., 1981. С. 84—90 (ср. взгляды Мансика В. И., Веселовского А. Н., Познанского Н. Ф.)

Charming and Conjuring Actions in the East Slavs Folk Culture

A new look on charming and conjuring tradition of the East Slavs is given in the article. It is based on the field data collected by the author during her experimental work. Situations required some charming or conjuring actions were studied in everyday life. Three types of magic actions in connection with the magic power of executors, their belief in own resources were marked by the author. Some aspects of psychological pressure bearing by the exorcist upon patient are also examined in the paper.

V. I. Kharitonova

© 1993 г., ЭО, № 4

Е. А. Самоделова

ТЕМА СМЕРТИ В СВАДЕБНЫХ КОРИЛЬНЫХ ПЕСНЯХ (на материале Рязанской области)

В рязанской свадьбе имеется целый пласт песен с отрицательно-оценочной лексикой — в научной литературе они известны как *корильные* или *корительные*¹. Место и время исполнения этих песен строго приурочено к определенным моментам свадебного обряда. Они «играются» (т. е. исполняются) преимущественно на территории родителей невесты и, как правило, до венчания.

Корильные песни исполняются в следующих случаях: 1) на вечеринке у невесты при «обыгрывании» гостя, если он сразу не заплатит — ему поют: «Уж мы дернем-подернем тебя...»²; 2) на территории жениха. «За два дня до свадьбы

подруги невесты ходят *корить* жениха... к воротам его дома...», потом поют под его окнами ³; 3) при встрече свадебного поезда, приехавшего за невестой, 4) на «посаде» при «вдворении» гостей из-за стола; 5) при усаживании невесты в повозку, чтобы ехать в церковь. Играют корильные песни девушки — подруги невесты. Таким образом, корильные звучали в переломный момент свадьбы: при совершении одного из важнейших ритуалов свадебного обряда — перехода невесты на территорию рода жениха, что в древности было равнозначно инициальному понятию смерти.

Ю. Г. Круглов в своей книге «Русские обрядовые песни» не дает внутржанровой классификации корильных свадебных песен, но из его характеристики бытования и магической роли этих песен логически вытекает возможность подразделения их на две группы. Первую составляют песни, которыми «корят преимущественно представителей стороны жениха... и его самого» в доме невесты на основе противопоставления *свои* — *чужие*. Во вторую группу входят более поздние песни, возникшие в русле традиции величания, так как играют в наказание отказывающимся платить вознаграждение за исполнение величаний ⁴ на вечеринке у невесты. Если же на свадебном пиру обыгрываемый гость медлил с платой за величание, то вместо корильных игрались коротенькие песенки типа:

Ох, сказали, наш сватушка богат.
У нашего сватушки раскурчава голова.
Ох ты, сватушка, ты слышишь или нет?
Не про тебя ли скомары говорят?

Песню пели до тех пор, пока не получали деньги ⁵. Первая строка здесь такая же, как в корильной: «Нам сказали, што наш сват богатый...», «Ох, нам сказали, / Сват богатый...» ⁶, но в корильной за ней идут стихи, развенчивающие суждение о богатстве свата.

Вообще корильные песни малоизучены, они записывались реже других жанров обрядового фольклора. Не выявлен ареал их распространения, не составлен «каталог типичных мотивов корильных песен». Не сравнивались корильные свадебные и подобные песни других обрядов, например Нового года и Масленицы ⁷. Эти праздники приходятся как раз на время «игры» свадеб, и зимняя пора отмечена многочисленными пародийными похоронами (в России — Масленицы, в Западной Европе — Карнавала) ⁸, а также святочной игрой в *покойника*, *мертвеца*, *умруна*, свадебным *оплакиванием упокойника*. Не сопоставлены русские корильные с аналогичными песнями других восточнославянских народов — с распространенными в белорусском родильном обряде, в белорусской и украинской свадьбах ⁹. Например, в последней выделяются «пiсеннi переспiви (перепалка) за весiльним столом» и затем «свiтилки, бояри, дружки, свашки миряться» ¹⁰. Наконец, не обсуждались разноречивые или дополняющие друг друга точки зрения ученых на природу корильных песен, так как этим вопросом почти никто не занимался, кроме В. П. Аникина и Ю. Г. Круглова (последний изучал поэтический мир корильных песен). Надо полагать, что разные типы этих песен имеют свою поэтику и тематику соответственно ритуальному месту и времени их исполнения, направленности на высмеивание конкретного персонажа или группы персонажей. Наша задача — рассмотреть сходство корильных песен, которое позволяет представить их как особый жанр обрядовых песен свадьбы. Мы проследим привязанность корильных к теме смерти и попробуем выявить генезис их поэтических образов и мотивов, используя материалы архивов Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника, Московского отделения Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского, Рязанского госпединститута им. С. А. Есенина, а также собственные полевые

записи *. Опубликованные материалы и архивные записи свадьбы охватывают период с 1846 по 1990 г. и относятся к бывшей Рязанской губернии, в которую входили земли современной Рязанской обл. и отошедшие к Липецкой обл. Данковский и Раненбургский (ныне Чаплыгинский р-н) уезды, к Московской обл. — Зарайский и Егорьевский уезды и к Тамбовской обл. — г. Троекурово.

Семантика образов и мотивов корильных песен может быть исследована на более широком фольклорно-этнографическом материале (сказки, колядки, былички, погребальный обряд, народный орнамент, данные лингвистики, в том числе диалектологии). Это обусловлено генетическим родством фольклорных жанров и факторами мировоззренческого характера.

Содержание корильных песен соотносится с миром нечистых, прежде всего это болото с его фантастическими (болотный, черти) и реальными (жабы, лягушки) обитателями. С образа лягушки мы и начнем анализ.

В песне с мотивом «растянем как лягушку» звучит угроза расправы со строптивым гостем:

Уж мы дернем-подернем тебя,
Уж мы с печи на лавку тебя,
С лавки под лавку тебя,

Уж мы ударим в макушку тебя,
Растянем как лягушку тебя¹¹.

Образ лягушки многозначен. Это земноводное живет в болоте — нижнем мире с его болотистыми реками¹² и демоническими обитателями. Этот мир подразумевается в выражении «Ну тебя в болоту...» [2, 191]. Лягушкой представляется в быличке колдунья: «За нами как лягушка — ке-ке-ке — рассыпалась» [2, 234]. В лягушку превращает злой чародей невесту в русской сказке «Царевна-лягушка» и жениха — в немецкой «Король-лягушонок, или Железный Гейнрих»¹³. Как в сказке герой женится на лягушке или героиня выходит замуж за лягушонка, так и в реальности былтовал у лужичан любовный знак, связанный с лягушкой: девушка ловила ее и старалась прикоснуться ею к возлюбленному, чтобы привязать его к себе; парень клал пойманную лягушку в муравейник и ее левую обглоданную лапку при удобном случае совал в руку любимой¹⁴. Обратим внимание на левую лапку лягушки, которая соотносится с представлением о левой стороне как месте нахождения всякой нечисти. В то же время любовный знак явно несет в себе магический смысл обеспечения многочисленного потомства. Наиболее ярко он выражен в имитировавшем спаривание жаб ритуальном танце *жабска* (*žabská*), исполнявшемся на свадьбе в Юго-Восточной Моравии¹⁵. Отметим, что у русских распространена фамилия Жабины. При «продаже» сундука и постели невесты говорили: «Две подушенки, / чтоб спали лягушечки...» [6, 34]. По плечью женской рубахи из с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл. расположен орнамент из квадратов, разделенных на четыре части «ножками»-квадратиками.

* Полевые материалы собирались в 1982—1990 гг., хранятся у автора.

Записи по Рязанской обл. *Темп. 1*: № 7, 8, 13 — с. Большие Озерки Сараевского р-на, № 310 — д. Ненашкино, № 343, 345 — д. Ветчаны, № 375 — пос. Ненашкино, № 244 — д. Деево, № 230, 233—236, 240, 242 — д. Шабаетово Клепиковского р-на; № 270, 271, 280, 287, 292, 362 — г. Спас-Клепики. *Темп. 3*: № 163 — г. Рыбное, № 76 — с. Дягилово, № 157, 162, 303 — с. Агро-Пустынь, № 322 — д. Полково, № 140, 144 — с. Заборье Рязанского р-на; № 72 — д. Алферьево Касимовского р-на. *Темп. 6*: № 34 — с. Лопатино, № 119 — с. Секирино Скопинского р-на. *Темп. 7*: № 40, 49, 51 — д. Назаровка Чучковского р-на; № 143, 145, 149 — с. Шостье Касимовского р-на; № 231 — с. Исады Спасского р-на, зап. А. В. Беликова, В. Маркеловой, В. Михалюка. *Темп. 8*: № 46 — с. Тимошкино Шилового р-на.

Записи по другим областям. *Темп. 2*: № 15, 103, 197, 234, 331 — с. Семеново Кромского р-на Орловской обл. *Темп. 3*: № 399, 401 — д. Даниловка Мичуринского р-на Тамбовской обл.; № 389, 390 — пос. Полотняный Завод Дзержинского р-на Калужской обл., зап. Л. М. Шабановой, № 379 — с. Можайское Каширского р-на, № 367 — Каменские Выселки Воронежской обл., зап. Л. М. Шабановой, № 609, 648 — с. Донское II Задонского р-на Липецкой обл., зап. Н. Легуновой. *Темп. 4*: № 105 — с. Бояновичи Хвастовичского р-на Калужской обл.

Ссылки на полевые материалы автора даются в тексте в прямых скобках, первая цифра курсивом означает № тетради, вторая — № записи.

Такой орнамент называется *головастики* [4, 105], и он действительно похож на лягушку; подобный же изображен на наверхнике (женская одежда, надеваемая поверх рубахи и поневы) XIX в. из Елетамского уезда Рязанской губернии¹⁶. Можно считать, что образ лягушки относится к иному миру и обеспечивает рождение потомства. Как принадлежность иного мира, лягушку убивают, чтобы ее смертью содействовать благу живущих на земле. Существовало поверье: в засуху убийством лягушки можно вызвать дождь¹⁷. И в корильной песне, предназначенной строптивому гостю, есть намек на убийство: в перекидывании его с печи на лавку и затем под нее как завершение терзаний — «Уж мы ударим в макушку тебя».

Образ болота возникает в песне «Нам сказали, што наш сват богатый...».. Ее пели подружки невесты у ворот дома родителей жениха, когда за 2 дня до свадьбы ходили *корить* жениха:

Выйди, наш сватушка, за ворота,
Там луга да болота...¹⁸

В записанном через полвека в том же селе варианте «Ох, нам сказали / Сват богатый...» этот образ сохранился:

Ох, выдь-ка, свахунька, за ворота —
Тута мужнины болоты...¹⁹

Желая показать с нехорошей стороны свата, ему приписывают жительство у болота, которое считалось *нечистым местом, заколдованным местом*, так как там могут появляться привидения — *вержицы* в виде плачущей старухи [1, 7]. Там шла, вероятно, проклятая матерью «девка... в белом, волосы длинные, кричала» [1, 240]. Там по кочкам «болотинки» ночью долго водил женщину какой-то старик, исчезнувший при крике петухов в 12 часов [1, 230]. И там же обитает болотный в образе покрытого серой шерстью человека с длинными руками, с длинными когтями и с длинным, загнутым крючком хвостом²⁰. Но в песне содержится насмешка: упоминание болота не вызывает ужаса при мысли о потустороннем мире, как никого теперь не испугает болотный, который «не причиняет никакого вреда людям»²¹.

И все-таки песня настойчиво подчеркивает, что дом свата находится в ином мире. В о - п е р в ы х, «Живет наш сват на горке...»²². Н. Н. Велецкая доказывает, что горы связывались в представлении древних славян с верхним миром предков и богов. Отсюда название божественной обители — *горняя*. В древнем Киеве хоронили на Горе родоначальников и князей²³. Над могилами у славян и у других племен насыпали высокие курганы. *Лысые горы* в противовес *святым* тоже связаны с иным миром, только как места увеселений ведьм и колдунов — и вероятно, приобрели дурную славу с приходом христианства и низвержением языческих божеств. Крутая гора, особенно увиденная во сне, характерна для потустороннего мира: «Сон матери приснился. Девушка умерла, похоронили в туфлях на высоком каблуке. [Девушка говорит:] „Когда в доме на соседней улице умрет человек, то вы ему тапочки передайте, пусть снесет. А то я в этих туфельках никак на горку не взойду“» [2, 103]. О том, что гора считается путем в загробное царство, свидетельствует обычай не стричь покойнику ногти, «чтобы было чем карабкаться на гору на том свете»²⁴. Возможно, эти же воззрения отражены в современной фразе: «Конец света, видимо, действительно не за горами»²⁵. В одной быличке рассказывается о священнике, которого случайный кучер долго вез в гору, а она при упоминании Господа оказалась вершиной высокой и голой березы²⁶. В. Я. Пропп отнес к потустороннему миру Олимп, населенный по преданиям древних греков богами, и сказочные «такие крутые да высокие горы, что под самое небо уходят: всюду здесь пусто, никто не живет»²⁷. Крутая гора с могильным камнем, а иногда и с крестом становится смертельным

испытанием для былинного Василия Буслаева при его поездке в Иерусалим²⁸. Горы — местообиталище Змея Горыныча, который в них устраивает темницы для русских пленных, и Святогора. В севернорусских причитаниях говорится о высотном расположении могил: «Што на кладбище на высокоем...». «На крутую гору высокую, / На могилушку глубокую...»²⁹ Можно еще привести множество примеров, подтверждающих связь гор с потусторонним миром, но вернемся к нашей корильной песне.

В о - в т о р ы х. «Живет наш сват за задами, весь оброс он коноплями». «Зады» также означают путь на тот свет. Вспомним *заднее окошко* [1, 1], через которое подавалось на кочерге угощение исполнителям *Авсенья* — в качестве жертвы пришельцам с того света³⁰, или вынос покойника со двора «задами». Насчет конопли известно, что она — показатель *нечистого места*: «В конопях ведьмы водятся» [1, 8]. И там же — место смерти *черного кобеля* в *наблюдной*: «Курочка ряба на завалинке гребля; / а черный кобель в конопях околел...»³¹. Но дело даже не в конопле, а в запущенном, заросшем состоянии двора свата. Сравните:

Весь двор под горою,
Зарос лебедою,

Сенцы под горкою —
Заросли лебедкою!³²

В-т р е т ь и х. «Живет наш сват в лощине, его черти утащили». Здесь слышится отзвук поверья, согласно которому всех грешников и особенно самоубийц (утопленников и удушенных) черти используют на *том свете* вместо лошадей: ездят и катаются на них [1, 280, 292]. Наиболее близкий к анализируемой строке корильной песни сказочный сюжет «Поручение на тот свет» (465 С — по указателю сюжетов Аарне — Андреева) представлен в одном из вариантов «Поди туда — не знаю куда, принеси то — не знаю что». Посланный королем проведать его покойного отца отставной солдат Тарабаев после долгого пути приходит на тот свет — в «густой, дремучий лес» и спускается «в глубокий-глубокий овраг, и видит, как на старом короле два черта дрова везут... и погоняют его дубинками...»³³. Д. К. Зеленин указывает, что *заложных покойников* не засыпали землей, а прикрывали сучьями в оврагах и болотах. Расположенные «в местах сырых, низменных, мочажинных», такие кладбища имели характерные названия — *гнощце* и *буйвище*³⁴. А. А. Котляревский считает, что *буйвище*, *буян* означает место, поросшее высокой травой³⁵.

Итак, местожитительство свата связано с загробным царством, и соответственно этому он подвергается воздействию нечистых вплоть до утаскивания ими на тот свет. Естественно, все окружение свата ему под стать: или отправляется в иной мир — умирает, или является нечистым духом. К первым относится лошадь:

Была одна кобыленка шолудивая, паршивая,
Она по двору ходила, мяжиной подавилася,
За колоду завалилася.

Ко вторым причисляется сваха-свекровь: «Она к свадьбе спешила, над трубой юбку сушила». Возможность сушить юбку над печной трубой имеет только колдунья, способная вылетать из избы через это отверстие: «То ли она колдунья, то ли не колдунья. / ... / К печке мужик сел курить. Она вылетела из трубы, полетела стрелой» [1, 235]. Колдунам и колдуньям оказывают содействие в колдовстве *нечистые*: «Как колдуны, так и ведьмы имеют общение со злыми духами или нечистым»; «Колдуны действовали при помощи нечистой силы...»³⁶; «Враг ее разжег: сделай что-нибудь над молодыми» [3, 70]. «Колдуны — они люди. И возле них нечистые водились» [1, 287].

Для корильных песен характерно смешение жизни и смерти. О свате в начале песни говорится, как о живом: «Нам сказали, что наш сват богатый...», а затем сообщается, что «его черти утащили», после чего в следующей же строке к нему обращаются как ни в чем не бывало: «Выйди, сватушка, на крылечко...». В более

позднем варианте о лошади говорится, как о живой: «А у него-то ни богатства, / А только одна кобыленка, / Шелудивая, паршивая», затем выясняется, что она «За колоду завалились», и только потом обнаруживается, что кобыла мертва: «Мякиною подавились». Этот прием обусловлен основной задачей песни — развенчать утверждение насчет богатства свата. И выполняется он с помощью противопоставления: «нам сказали» то-то, а на самом деле — совсем наоборот; да и то, что было, — исчезло. Вместо богатства — запустение, от условий жизни свата веет смертью. Хотя исчезновение может и не приравниваться к смерти:

У нашего сватушки две кошки в дому,
Одну кошку продал — хмель купил,
Другую продал — молодым дарил³⁷.

Женщины в корильных песнях, что называется, смотрят в гроб. «Подруги невесты корят мачку жениха: „Ох ты, мачка, / Лубошные твои глаза...“»³⁸, «Лубенеть... Становиться твердым, жестким, костенеть»³⁹. В качестве наиболее близкого синонима можно привести выражение *остеклятели глаза*, фиксирующие смерть человека. Н. Н. Велецкая говорит о форме отправления стариков в древности на тот свет у населения, обитавшего на территории современной Украины, — «сажали на лубок, везли куда-либо за огороды и добывали довбней» или спускали на лубке в глубокий овраг в мороз, вывозили в поле или степь⁴⁰. В Рязанской губернии встречались при гадании *наблюдные* песни с этим мотивом, предвещающим смерть:

Посажу на лубок, Сяду на лубок, поеду на прудок; — диво!⁴¹
Повезу на прудок,

Кроме значения *лыко* корень «луб» входит в слово *палуба* и родственен ирландскому *luchtar* — «лодка»⁴², а путь на тот свет шел по воде⁴³.

Приведенные данные позволяют рассматривать *лубошные глаза* как еще одно указание на покойника или предчувствие умерщвления через потопление или сбрасывание на лед пруда на лубке: отметим, что в Рязанской обл. существуют села Лубонос, Лубяники, Лубянки и деревни Лубянка, Лубяное⁴⁴.

Помимо лубошных глаз бывают еще *косые глаза* у свахи, свата, сватушки⁴⁵. В двух последних случаях есть уточнение — «глаза косо глядят»⁴⁶. Здесь о косых глазах говорится, возможно, как о пьяных: либо вследствие обильного угощения «на посаде» — песня исполнялась для выпроваживания засидевшихся гостей, либо из-за купленного хмеля и присутствия при ритуале дарения молодым, где тоже полагается пить хмельное. Но и в таком случае *косые глаза* означают приближение смерти: «У нашего свата глаза косые, / По грядам глядят, полена хотят»⁴⁷. Сравните: *как обухом по голове*. Полено — заменитель умерщвленных нечистыми младенцев в быличке:

«— Никак дети не растут. Усыпаю-усыпаю.

Батюшка:

— Нет, тебе кладут осиновое полено в качку. Где хоронила?

Открыли — 4 осиновых полена.

— А твои дети в погребке (верхняя часть погребка).

Одно полено стукнули. Ребенок: „Аа!“ Ребенок опять авкнул. В дверь — второго.

— Вот твои дети! Они брали, нечистые, из люльки, потому что не крестила» [I, 271].

В обычае зажигать бадняк — святочное полено у южных славян и особенно у сербов можно увидеть ритуальное погребение через сожжение⁴⁸. Из приведенных примеров ясна связь полена с миром смерти.

В отношении косых глаз: содержание первой песни, исполнявшейся при встрече едущих за невестой, не дает основания уличить сваху в пьянстве. Известно употребление слова *косой* как эвфемизма в трех случаях: 1) Косая — обозначение

Смерти; 2) косо́й — черт как табуистическое название; 3) косо́й — шутовское название зайца⁴⁹. Все три персонажа имеют отношение к иному миру. О последнем известно, что если «заяц перебежит путнику дорогу — будет второму [путнику] неудача в предприятии»⁵⁰. Когда под Новый год *кликали Авсень*, то именно бабушке, как наиболее близкой по возрасту к могиле, пели про зайца:

Овсень, Овсень, уж ты, зайныка, горностаинька,
Припадал снежку, увидал кишку,
Кишку и лепешку, свининую ножку⁵¹.

В причитаниях звучит просьба к умершему прийти «серым заюшком»⁵². Н. Ф. Сумцов видит в зайце зооморфный облик черта и отмечает случаи упоминания зайца одновременно с месяцем⁵³. А. В. Гура, кроме того, находит в образе зайца фаллический символ и на основании представления о нанесении косыми глазами порчи (уродства будущему ребенку, смерти или пожара) обнаруживает связь между соотносительностью зайца с миром духов и нечистой силы и его отрицательной характеристикой в приметах и поверьях⁵⁴.

Н. И. Толстой говорит о сербской традиции изображения глаз на надгробиях и других каменных глыбах, в русских и украинских вышивках; приводит пушкинское сообщение И. М. Снегиреву об обычае «обметать гробы родителей, чтобы прочистить им глаза»⁵⁵. В с. Заулки Кадомского р-на на праздничном навершии для молодой женщины — *кружавнике* выбирался иглой на стану узор *телячьи глазки*, в с. Котелино на рукавах рубахи — *глазунчики-ромбики*⁵⁶; в с. Тимошкино Шиловского р-на в любовной песне «Молодка-молодка...» упоминается «в три глазка поневка» [1, 108] — по названию клетчатого узора, образованного перпендикулярным пересечением нитей. В похоронном причитании прежде всего звучит просьба проснуться, открыть глаза — т. е. ожить хоть на мгновение: «Встань, проснись ты, наш кормилец, и открой твои ясные глазоньки, взгляни хоть одним глазиком на твоих малюсеньких деточек...»⁵⁷. При поездке к венцу дружки кидали овсом лошадям в глаза [1, 375], а в весеннем заклинании с жаворонками в руках разрушительницей зрения выступает зима: «Кривая веретен глазки выколола»⁵⁸. Значит, закрывание глаз, разрушение зрения — это проявление смерти. Отсюда же идет понятие о *сглазе*: «Сглаз съест человека. Он будет вялый, голова болит — это глаз» [7, 51]. Кроме сглаза колдунья может обмануть человека затемнением зрения, наведением миража: «Вещука? — Она кому хочешь глаза ответит» [2, 15]. Наоборот, умение предвидеть будущее называется прозорливостью, а люди, наделенные этим даром и умеющие лечить от сглаза, зовутся *прозорливыми* [7, 49]. У представителей иного мира либо вообще нет глаз, как у Смерти (только глазные впадины в черепе), либо вместо двух есть лишь один, как у *одноглазых русалок* — фосфорических огоньков на могилах⁵⁹ и сказочных персонажей типа Циклопа. С этим же представлением связан обычай закрывать покойнику глаза и класть на них монеты. Существует примета: «Если у покойника не закрыт один глаз — значит, он им высматривает второго покойника в доме», который вскоре появится⁶⁰.

Тема смерти затрагивает и жениха. В корильных песнях звучит предположение о его умерщвлении морозом: «На дворе-то не мороз ли, наш жених не замерз ли?»⁶¹. В сказках Мороз представлен женихом⁶², погубившим дочерей мачехи, не предпринимавших никаких действий против стужи, а наоборот, собиравших о холоде Морозу. В то же время мороз — это способ казни, которую хочет учинить мачеха падчерице, но от которой погибает ее родная дочь: «Посадил ее отец, повез на мороз, посадил на то место, села дочь и не встала — замерзла» [1, 13]. Подобная гибель предвещается в наблюдной: «Былинка бедная растет одинока; — диво! / Умрешь ты под снегом, умрешь под глубоким; — диво!»⁶³. Такой вид смерти вполне вероятен в зимнюю пору, когда игралась свадьба. В Орловской обл. в д. Семеново, отстоящей от райцентра г. Кромы примерно на 18 км, рассказывали, что в снегу ставили вешки — кольца с привязан-

ными на верхних концах пучками соломы или сена, чтобы человек не сбился с пути; но случалось, люди все равно замерзали. Из текста заклички «Жаворонки, жавороночки...»: «А ты, зима, иди за море, / И так ты нас заморозила, / И пальчики и суставчики переснобила»⁶⁴ видно, что крестьяне считали «родным домом» зимы место за морем, а ведь это загробный мир. С представлением о свадьбе как об умирании связан обычай оставлять молодых ночевать не в общей избе, а в отдельной нетопленной хате: «Хоть какой мороз, свадьба в мясоед, в клеть — первая ночь. Зуб на зуб не наложим» [3, 303]. Может быть, здесь слышатся отзвуки возможных инициальных испытаний морозом?

Еще три вида казни упомянуты в корильной «Эй ты, сваха, куда вырядилась...»:

...Эй ты, сваха, ай на нож, ай на кол,
Эй ты, сваха, ай на виселицу⁶⁵.

Упоминание ножа как языческого еще средства убийства доносят былички об отрезании обычно ушей, реже, лап у колдуний, оборотившихся в свиней, собак и т. д. [3, 270; 7, 34, 145]. Перекувыркнувшись через воткнутые вниз лезвиями ножи, колдуны оборачивались в домашних животных [3, 399]. И если ножи вынуть из земли, то обратного превращения в человека колдунье не осуществить: «А вот колдунья улетела, а мужик знал: они ножи втыкали в землю. Он вытащил, ей не оборотиться назад.

— Гришка, дай нож! — Она переверотилась и опять влезла» [7, 40]. Воткнутый нож является границей, разделяющей мир простых людей и колдунов, за которую последние не смеют ступить: «Когда она к соседям придет, под стол ножик втыкали. Она никак не уйдет: дойдет до двери и опять заговорит. Мы чувствуем, нож потихоньку уберем» [3, 76]. Колдуньи ощущают действие ножа даже на расстоянии: например, удар ножом в след прошедшей колдунье заставляет ее обернуться [3, 401]. Колдуньи опасаются острых режущих и колющих предметов в руках обычных людей, поэтому взятую в долг иголку или булавку они втыкают в стену или еще куда-нибудь, но никогда не отдают в руки владельцу [3, 390]. В связи с этим интересен способ присушки любимого: «В 12 часов ночи пойти к березе и 3 раза сказать, обойдя вокруг березы:

— Ты сушишь, сушишь по мне,
Как береза по весне.

И вбить новую иголку (еще не шили ей) в березу, но не до конца (чтобы торчал кончик), иначе он погибнет» [3, 604]. Здесь втыкание иголки явно предназначено для причинения физических страданий, ведь сухота в древности означала реальную болезнь, а не только душевные муки, вызванные любовью. Вероятно, и втыкающая в стену иголку или булавку колдунья не просто боится отдать взятую в долг лично в руки владельцу, а под этим действием понимает нанесение физического ущерба людям в соответствии со своей основной ролью — исполнителя злой воли. Но иголки служат и защитой от колдовства: «Бывало, жених с невестой приеде, иголок натыкают в полу. А то какая-нибудь килу [болячку] насодя» [1, 242]. И еще один мотив былички полезен для выяснения роли ножа, позднее — топора как орудия казни еще при язычестве: «Какая-то бабка порцию [порчу] сажала. На порог ляжет дома: — Рубите мне голову. — Тошно ей» [1, 234]. Былички использованы для доказательства древности применения ножа и подобных предметов в силу способности этого жанра сохранять в близком к первоначальному виде особенности языческого быта, перенося их со всех людей исключительно на колдуний (вероятно, и колдунов, но былички о них на Рязанщине крайне редки), как оставшихся при христианстве носителей мировоззрения язычества. Помимо быличек о связи ножей с миром смерти говорит обычай, приведенный А. А. Котляревским со слов священника в Лыке Иоанна Менеция в 1551 г.:

пригласив покойника на поминальный пир, люди ели, не употребляя ножей⁶⁶. Вероятно, этот обычай соотносим с поверьем о возможности неосторожно поранить ножом витающую душу.

Кол стал применяться как «государственная» казнь преступников: сравните выражение *посадить на кол*. Но в быличках о колдуньях сохранился и отголосок языческого убиения колом: «Ему велели на могилу матери осиновый кол вбить» [1, 233].

А. А. Котляревский полагает, что у язычников «повешение и удушение было обыкновенным способом принесения жертвы, им душа выводилась из своего седалища и отправлялась в горную область...»⁶⁷. Он приводит в доказательство свидетельства о славянских обычаях Абу-Атли Ахмеда бен Омара Ибн Доста из его «Книги драгоценных драгоценностей» около 900 г. о добровольном повешении самой любимой жены через год по смерти супруга; запись арабского путешественника около 921 г. Ибн-Фадлана об удушении веревкою девушки по смерти господина; сообщение Льва диакона в X в. об удушении младенцев-сирот в случае смерти их родителей в военном походе⁶⁸. Впоследствии повешение на виселице стало позорной казнью в христианстве⁶⁹, вероятно, под воздействием легенды об удавившемся на осине от тоски Иуде [3, 157]. В позднем жестоком романсе «В лес девицы за грибами...» опозоренная барином или красивым парнем девушка, ожидающая рождения внебрачного ребенка, кончает самоубийством через повешение на дареном поясе на березе в том лесу, где ранее произошла пагубная встреча:

А на этой на березе
Труп ее висит.

Подаренный другом пояс
Шею обтянул... [3, 162, 163; 8, 46]

Тему смерти затрагивает и мотив из корильной «Эй вы, дружки, что вы засиделись...»

... Эй вы, дружки, не глядите под стол,
Эй вы, дружки, там нет мослов,
Эй вы, дружки, у нас были мослы,
Эй вы, дружки, — кобели унесли...⁷⁰

Бросание кусочков пищи под стол — это реликт погребального ритуала. По народным воззрениям, 40 дней (6 недель) душа умершего человека витала в доме и питалась оставленной специально для нее пищей. Из уже приводившегося известия И. Менеция видно, что стоящие перед дверью дома родственники приглашали покойника на поминальный пир и затем бросали под стол пищу для его души, а случайно оброненное оставляли для душ-сирот; потом провожали незримых гостей⁷¹. Д. К. Зеленин сообщает об оставлении в Пермской губернии во время поминок некоторых кушаний под столом для утонувших и сгоревших родственников⁷². В быличке говорится о посещении умершей колдуньей своего дома, невзирая на закрытые двери: «... Родные сделали запоры у дверей еще крепче, но несмотря на это, она являлась каждую полночь в продолжение шести недель, поела все то, что ей стали оставлять родные, садилась на сундук и расчесывала голову. Тогда только прекратились ее путешествия, когда священник забил на ее могиле осиновый кол и прочитал известную молитву»⁷³. Сейчас душе оставляют стакан воды с кусочком хлеба и солью на окне или в другом месте в течение 40 дней.

В разных вариантах корильной песни мослы уносят кобели или кошки⁷⁴, часто являющиеся зооморфной ипостасью колдуний-оборотней. Белорусский обычай призывать души погибших собак Бая/Буя покушать пищу под столом: «Стауры-Гауры, Гам, приходите к нам!» — Д. К. Зеленин трактует как поминки *заложенных покойников*, а В. Ф. Миллер обращает внимание на сопровождение собаками душ умерших на тот свет и его охрану ими у разных народов⁷⁵. В сказке «Царевна-лягушка» именно заколдованная жена-оборотень, связанная с тридцатым царством

Кощея Бессмертного, умеет превращать спрятанные на пиру в рукав кости в птиц⁷⁶. И уже в действительности кости от съеденного поросенка собирались и закапывались в хлеву в день св. Василия Кесарийского на свиной праздник, называвшийся *Кесаретского молить*⁷⁷, а А. А. Потенба показал, что выражение *молить скотину* означает «убивать» ее⁷⁸. И наконец, мотиву мослов под столом в корильной песне близок обычай: «На девичнике жениху давали курник с запеченными костями для смеха»⁷⁹.

Характерной особенностью жанра корильных песен являются ругательные наименования персонажей: «кривоног» [1, 345] — о женихе, «рагожницы» — его родственницы⁸⁰, «табачники» [1, 345], «безлапотники», «бесхлебники» — поезжане⁸¹. Помимо бытовых обидных прозвищ, в корильных по отношению к группе, а не к одному персонажу, допускаются бранные слова: «У Григория в поезде все дураки...»⁸². Бранная лексика, наблюдаемая в корильных, может указывать на представителей иного мира двумя способами. Первый — непосредственные названия нечистых духов или эвфемистические их наименования, перенесенные на людей в порыве негодования: «Ой, сваха — косые глаза» [7, 149], «Какое у него, цорт, богатство»⁸³ — вводное слово. Второй способ, родственник применяемому в быличках, — отпугнуть колдунью бранью: «Как спастись от колдуньи? Ругайся с ней!» [2, 331; 3, 367]. Думается, в корильных песнях роль бранных слов та же — противодействовать поезжанам, которые из-за участия в обряде переходного характера и из-за того, что являются «другой стороной» — партией жениха, представляются выходцами из иного мира. Значение корня *кор* — «оскорбление, брань», сюда же относятся *укор*, *покор* — «упрек, порицание, позор», болгарское *коря* — «порицание»⁸⁴. Значит, уже на лексическом уровне в жанре корильной песни заложена идея употребления ругани как унижения словом. Большая сила воздействия словом прослеживается в словенском *koriti* — «наказывать» и в другой ступени чередования — «кара, карать»⁸⁵. Следует также учитывать еще одно значение: «Кара — плач по умершим. В [Ипатьевской] летописи под 1262 г. описывается смерть жены литовского князя Миндовга: „... и поча *карити* по ней“. Князь послал за сестрой покойницы: „а поеди *карить* по своей сестре“. ...Карна, очевидно, плакальщица, вопленица (греч. *καρίνη*), специалистка по ритуальным причитаниям. В „Слове о полку Игореве“ ее действие — *кликнуть*»⁸⁶. Это подтверждает данными этимологического словаря: «*каранье*, „оплакивание покойного“», «*карить* „оплакивать“, только древнерусск. *карити* (Ипатьевск. летоп.), сербск. церковнославянск. *карѣба* „забота“, польск. *kar*, диалект., „поминки“, словац. *kar* — то же. || Обычно считается заимств. из древневерхненемецк. *kara*, *chara* „оплакивание, траур“, гот. *kara* „забота“...»⁸⁷. Корильные никогда не исполняются на свадьбе в виде плачей, это песенный жанр. Однако во временном отношении корильные большей частью (исключение — свату, несущему каравай на пиру) совпадают с исполнением довенчальных песен с печальным настроением и причетов. Проследим приуроченность причетов и корильных к одним и тем же обрядовым моментам. Так, до свадьбы невеста *плачет по зорям*⁸⁸, и на *малом.запое* всю ночь *до рассвета* девушки играют специально предназначенные жениху песни, которые он обязан оплатить, иначе в следующей они начинают *карить* его⁸⁹. Традиция причитания и корения продолжается на девичнике: девушки садятся вокруг стола, ставят на него куст наряженный — сосну и играют песни, а невеста *плачет с причетами* [1, 310]; на девичнике же в старину *корили* невесту и жениха⁹⁰. При встрече приехавшего за невестой к венцу жениха девушки *корят дружков, корят сваху, корят жениха*⁹¹.

Но у корильных есть одно свойство, противопоставляющее их плачам, — это направленность на вызывание своим содержанием смеха. Помимо двух указанных значений корня *кар-кор* — брань, плач, у него имеется смысл — высмеивать, дразнить, заклоченный в лексике родственных языков — «латыш. *karinat* „дразнить, раздражать“ ... латыш. *carināre* „поносить, высмеивать“»⁹². Это же значение отмечено в воспоминаниях о свадьбе: *дразнили жениха* [1, 343], *дразнят сваху*⁹³ — т. е. невестина родня играет корильную песню. В Сибири

корильные песни называются *свадебными дразнилками*⁹⁴. Цель — ритуальный смех — достигается разными способами. Первый способ — это обидные сравнения из «сниженного», приземленно-бытового обихода, например, в отношении жениха:

У нас на дворе не корова ли,
У нас жених не ворона ли...

Дружки жениха сравниваются с котами:

Ой вы, дружки... Под печкой сидеть,⁹⁵
А заставим мы вас Мышей ловить...

Другой способ высмеивания — указание на отсутствие у коримого персонажа его главного достоинства, например, у свата — богатства:

У нашего свата хата не богата: Хоть пей, хошь лей,
Дров ни полена, вина по колено. Хошь купайся в ней⁹⁶.

Вспомним также уже проанализированные песни «Нам сказали, што наш сват богатый...» и «Наш сватушка богат да богат...». Некоторые занятия, хотя и вполне необходимые в крестьянском хозяйстве, при упоминании в корильных создавали отрицательное отношение к изображаемым персонажам, вероятно, потому, что опять-таки являлись уделом бедняков:

Андрюшка кадушки тесал,
Ну, что ж, кому дело, он тесал...
У Григория в поезде все дураки.
Они лесом едут — лыки дерут,
А полем едут — лапти плетут,
А ко двору подъезжают — оборочки вьют⁹⁷.

Отметим, что в ритуале *корить жениха* одна из подруг невесты при входе в дом жениха кидает старые лапти к столу со словами: «Вот невеста сколько лаптей износила, возьмите, подковыряйте и нам отдайте!»⁹⁸. Вспомним и об обычае: «Видят, сватать пошел — лаптем соседка бросит для смеху» [3, 144]. И в гроб клали дополнительно к надетым на ноги новую пару лаптей, которые должен износить покойник при долгом пути в загробное царство⁹⁹. Значит, лапти — показатель длинной дороги в иной мир. Помимо лаптей, связи ритуала с тем светом говорит обычай угощать подруг невесты после исполнения корильных песен блинами¹⁰⁰, т. е. поминальной едой.

С намеком на отсутствие достатка в семье связан мотив объевшихся гостей в корильной, которой выпроваживают засидевшихся за столом поезжан, ибо им пора ехать с невестой и женихом в церковь:

Ох, что ж ты, бачка, засиделси,
Иль ты дома не наелси,
Или ты рожею объелси¹⁰¹.

Ситуации, выявляющие бедность стороны жениха, весьма грозны; они показывают нарушение одной из главных магических ролей свадьбы — стимулирования будущего достатка молодых посредством «воздействия» богатства устроителей брака. Но ситуации эти вымышленные, нарочитые. Не действительностью, а жанром корильной песни обусловлено изображение хозяйства одного или множества персонажей стороны жениха по принципу «хуже некуда». Может быть, такая картина вызвана другим магическим способом: чтобы не спугнуть возможное будущее богатство молодых, надо намеренно принизить достаток родителей жениха, от которого в основном зависело это будущее, поскольку невеста вступа-

ла в их большую семью? И поэтому в корильных используется тот же прием, что и в поверье о необходимости сказать «Ни пуха, ни пера!» охотнику, отправляющемуся за дичью, чтобы нечистые силы не догадались и не отняли возможную добычу. Но в корильной песне магическая роль предвещения богатства дополняется магической же ролью воздействия смехом.

Третий способ высмеивания связан с построением корильной на основе непристойностей, как, например, в «Эй ты, сваха, куда вырядилась...»¹⁰², в варианте «Ой, сваха, не ходи по орехи...» [7, 149]. В числе непристойностей есть и относящиеся к «телесному низу», о гротескном снижающем значении которого писал М. М. Бахтин¹⁰³. Подобный же ритуальный смех запрограммирован и в предсвадебной игре «в короли» приказом «поводить бабку за пупок». Во-первых, смех вызван непристойностью уже в словесном оформлении приказа. Вот почему возникает «неловкое положение», из которого хочет выручить товарища: «слуга короля». Во-вторых, смех вызван несоответствием названия действия: первое имеет эротическую окраску, фривольный намек на дальнейший предполагаемый непристойный жест, который на самом деле в игре отсутствует. «„Поди помоги своему товарищу потянуть бабку за пупок“, — говорит со смехом „король“. ... Посланный слуга подходит к товарищу и ведет его к двери и, отворив дверь, берет ее за скобу, размахивает ее три раза в сенцы и в хату и, проделав это, говорит: „Вот и вся история с бабкой...“»¹⁰⁴.

Б. Л. Богаевский видит истоки эсхрологических (от греч. *эсхрология* — сквернословие земледельческое) шуток в земледельческих культах¹⁰⁵. О. М. Фрейденберг рассматривает «докомический» животворящий, оплодотворяющий смерть смех как метафору смерти-производительницы в родовую эпоху¹⁰⁶. М. М. Бахтин отмечает коллективность праздничного смеха. Сами же народные празднества связаны с переломными явлениями в жизни природы, общества и человека. И тогда в праздничном мироощущении становятся ведущими моменты смерти и возрождения¹⁰⁷. В. Я. Пропп считает смех, пение непристойных песен, ритуальное сквернословие и жесты обнажения явлениями одного порядка; роль смеха видит в уничтожении убийства, в превращении смерти в новое рождение; в вызывании им жизни и в сопровождении ее. В. Я. Пропп замечает, что магическое значение имел не любой смех, а «смех при растерзании или вообще при умерщвлении куклы», равно как *сардонический смех* при убивании стариков. Он также указывает, что «в христианстве смеется именно смерть, смеется дьявол, хохочут русалки...»¹⁰⁸. Последнее суждение для нас крайне важно. Ритуальный смех связан с миром смерти. Русалки, лешие, и в христианстве — черт, хохочут, но каждый персонаж не только «выдает себя хохотом», как об этом пишет В. П. Зиновьев, но и, как замечает исследователь, «с хохотом исчезает»¹⁰⁹. Часто хохот связан с исчезновением нечистого, иногда — вместе с человеком, которого он заманивает, уводит, утаскивает: «Слышим ночью: „Ха-ха-ха“, — за землянкой. Там жилья за 20 км нету, а девки завизжали, захохотали. Откуда? / ... / Выскочил туда и поднялся такой вихорь, дверь захлопнулась, все загудело, завыло, и человек исчез» [7, 136]. Заметим, что корильные, вызывающие смех, звучат тоже перед «исчезновением» жениха и невесты — перед поездкой к венчанию, которое «уничтожает» жениха и невесту, давая вместо них молодых. Хохот может принадлежать не самому нечистому духу, но мог быть вызван у человека действием нечистого: «на русальской неделе не советовали ходить в лес — „там русалки щекочут...“» [3, 140]. Нечистый дух под названием *щекотка* способен умертвить скот: «Ночью щекотка защекотала корову...» [1, 362]. На жаргоне преступников словосочетание *пощекотать ножичком* означает «убить». Хохочущие или вызывающие через смех гибель человека существа так или иначе связаны с миром смерти: леший и русалки обитают в лесу — загробном мире, в русалок обращаются утонувшие в реке девицы¹¹⁰, черт — обитатель ада, хотя это уже христианское явление. С чертом связано выражение: *чем черт не шутит*. В игре в похороны Сидора Карповича¹¹¹ смех вызван истязанием человека. Детские издевки основаны на насмешке и, как и дразнилки, преследуют цель — испытание силы характера

высмеиванием. Презрение может быть выражено звукоподражанием смеху: *ха-ха-ха!*, произнесенным с соответствующей интонацией.

Словесные выражения, связанные со смехом, затрагивают мир смерти: *скорчиться от смеха, умереть от смеха и помирать со смеху, надорвать животики от смеха, давиться смехом, смеяться до колющих в боку, убийственный смех и сатанинский смех*. Так же с миром смерти связано понятие хохота: *хохотать до упаду, демонический хохот*. В выражении «*Вот умора!*» существительное, обозначающее смех, этимологически восходит к понятию смерти, имеет корень *мор*.

В плаче по просватании *по зорям* невеста высказывает боязнь родни жениха, которая насмешкой ее высушит:

Чужи-та люди чимливыя, ломливыя,
Прасмешливыя, перегаворчивыя,
Прасмиют-та ани миня, пирибают.
И высушат ани миня, выкрушут,
Как суху-та шапу на улицы,
Как черну-та гресь при дарожиньки ¹¹².

В д. Макеево Кромского р-на Орловской обл. тот же мотив, что и в Рязанском крае — про чужих людей — «просмешливые, / Просмеют меня, перебают / И дурочкой меня поставят» ¹¹³, представлен в свадебной песне «Не над рекою рябинушка стояла...» фразой «Насмеют тебе, Семеновна, насмешку...», которой «Миколаюшка... На Марьюшку погрозился...» [2, 141]. Сила колдуна в соперничестве с дружкой на свадьбе проявляется в том, что он «отводит насмешку, т. е. портит свадьбу, на которой дружка — колдун, раньше подшутивший над ним» ¹¹⁴. В значении «причинять вред» употреблено слово «смеяться» в поздней песне «Люблю дружка сердечно...»:

А он, подлец несчастный,
Смеется надо мной.
Не смейся, злодей, вор...

Тебя господь накажет
Несчастною судьбой... [7, 231].

Хохот может быть устрашающим. Это достаточно хорошо видно на примере с *пужавой*. Так называлась стоявшая у дома родителей молодого одетая в шубу вверх овчиной бойкая женщина, которая подбрасывала хмель, приговаривая: «Молодые наши попрыгивают, вот как хмельком подкидывают» ¹¹⁵. При сообщении о подобном факте информатор поясняет, что говоря о пужавах — *смеются* [1, 244], т. е. пужавы — это вроде прозвища. Но бросается в глаза несоответствие между названием — пужава и оценкой впечатления, производимого ее внешним видом: вывороченная мехом наружу шуба надевалась свекровью, «чтобы ее боялись и слушались молодые» ¹¹⁶. Пужава могла вести себя агрессивно, но все-таки вызывала своим поведением смех присутствующих: «Если же отец крестный заезвается, то все решето [с хмелем] попадает ему на голову» ¹¹⁷. Пужава была представительницей рода свекрови или являлась ею самою и своим видом и названием вызывала смех от испуга, а ее действия — обсыпание молодых хмелем — могли быть сравнимы с подобным обсеванием пути покойника на кладбище. Выворачивание одежды наизнанку, само переряживание, шерстистость — это показатель принадлежности к потустороннему миру, с которым, видно, связана пужава.

А. К. Байбурин и Г. А. Левинтон приводят множество значений «смеховых» действий похоронного обряда: 1) укрепление границы между мертвыми и живыми (точка зрения О. А. Седаковой); 2) обеспечение «воскресения» покойника, т. е. достижения им того света; 3) противовес жизни в присутствии Смерти, тема «пира во время чумы» — если иметь в виду отношения живых не только с покойником, но и с самой Смертью ¹¹⁸. Для осознания сущности высмеивания корильной песней пригодно указанное третьим пунктом понимание необходимости смеха.

Корильная песня вызываемым смехом стремится как бы «убить» сторону жениха и таким «нападением» на представителей иного мира защитить невесту, попытаться спасти ее от увоза, вовлечения в «то царство». Второй пункт из приводимой А. К. Байбуриным и Г. А. Левинтоном совокупности смыслов «смеховых» действий при похоронах — достижение покойником того света — применим к ритуалу проводов жениха и невесты в церковь, когда девушки корят невесту:

Увезли нашу комчатницу *,
Она не умеет ни ткать, ни прясть,
ни початки красть ¹¹⁹.

Здесь корение возможно, наоборот, использовалось в целях «убиения» невесты ради возрождения ее в новом статусе жены. В этом и проявляется магическая роль таких песен с их «волевыми началами отрицания, унижения, подчинения», о которых писал В. П. Аникин ¹²⁰.

Казалось бы, можно сделать вывод, что назначение корильных песен — убивать смехом, поскольку они затрагивают в своем содержании мир смерти и исполняются в довенчальный (по преимуществу) период, связанный с «умиранием» невесты и переходом ее в потустороннее царство — к новой родне, которая и высмеивается, унижается насмешкой, как и невеста, ради безопасности вхождения молодой в иной мир. Однако дело обстоит не так просто. Имеются некоторые факты, не укладывающиеся в эту схему.

Так, термин *корить* употребляется иногда по отношению к песням, которые не являются корильными, ибо не обладают их жанровыми признаками: не содержат ни ругани, ни насмешки, ни характерной «низкой лексики» ¹²¹ и не вызывают смеха, а главное, имеют совершенно иной круг мотивов. Например, «до свадьбы жениха и невесту *карят* — т. е. поют про них песни, так называемые *соколки*» ¹²². Название этих песен пошло от главного персонажа — сокола-жениха, хотя в некоторых из них, по традиции называемых соколками, эта птица даже не упоминается. Второй пример: «девки корят жениховых родных всех по очереди...» [3, 72], но приводимые затем свадебные песни опять-таки не содержат ничего свойственного поэтике корильных, а в одной из них («Как Ивана жена собирала...») есть строка: «Уж вы пойте и корите...», утверждающая синонимичность данных глаголов. Следующая строка «Уж вы бы лучшим подарите» [3, 74] указывает на необходимость дарения за песню и, возможно, тем самым свидетельствует о разнице между, условно говоря, «просто песней» и корильной, за которую обыгрываемому надо наградить «игриц». Из приведенных примеров следует вывод: нужно различать обрядовые песни, во-первых, комментирующие в символическом плане обряд и, во-вторых, обращенные непосредственно к конкретному обыгрываемому участнику свадьбы. К последним относятся корильные, исполняемые, как правило, до свадебного пира, и величальные, играющиеся на нем.

Другая группа фактов касается временных рамок ритуала корения. Здесь нет противоречия утверждению, что корильные звучали до свадебного пира. Имеющееся несоответствие вызвано терминологическим несовпадением народного названия ритуала и фольклористического наименования жанра песни: исполнительница сообщает, что за свадебным столом корили молодых, и вслед за этим приводит песню «У голобя голова...» ¹²³, которую исследователи обычно относят к величальным. Очевидно, для «игриц» термин *корить* близок к *обыгрывать* — т. е. предназначать песню конкретному лицу или супружеской паре, намереваясь получить за нее награду, обычно в денежном виде. Иногда — но не всегда! — термин *корить* получает отрицательно-оценочную окраску и соответствующая песня высмеивает обыгрываемого персонажа. Но чаще всего в таких

* От *камка* — название ткани.

случаях употребляется термин *дразнить*, его антонимом является термин *хвалить*.

Существует ряд песен, в которых их общий хвалебный или высмеивающий настрой перебивается коротким высказыванием обратного характера, иначе говоря, песня величальная или корильная содержит в себе элементы «противоположного» жанра. Так, на пиру дружок нес в сите каравай на голове, подплясывая под песню «Друженька хорошая...», в конце которой его дразнят: «Друженька похвалился — / Каравай развалился»¹²⁴.

С одной стороны, эта песня подчиняется «каравайной» традиции насмешки, развитой на Украине: там играли песни о краже каравая при его разделении на части, о не мывшемся 7 дней дружке, перепоясанном «перевеслом», Об угрозах отнять «вороного кониченька», если «дружечко» не даст караваю, о травле дружков кошками сваленного ими под стол дружка из-за недостачи «шишечки»¹²⁵ и т. п. В д. Семенково Кромского р-на Орловской обл. *орали*: «Каравай, каравай! / Застрял каравай, / Не идет каравай / Никак не идет», чтобы сваха накинула на него платок в дар дружку [2, 29, 52]. А. М. Кальницкая говорит о корильных песнях каравайникам в смоленской свадьбе¹²⁶.

С другой стороны, песня построена на восхвалении посредством описания достоинств персонажа, которые в конце моментально утрачиваются, и возвеличенный герой низвергается в область насмешки: сравните концовки песен «Друженька хорошая...» и «Уж ты ворон, ты мой ворон...» — «Сапог не ломать, / Чулок не мараить. / ... / Сапог изломился. / Чулок намочился» с комментарием исполнителя: «Раззява!» [6, 119]. Кроме того, композиция некоторых корильных песен иногда основана на антитезе «свои — хорошие, а чужие — плохие»¹²⁷. Помня о нашей задаче — поиске проявлений темы смерти в корильных песнях, мы должны поставить следующие вопросы: 1). Случайно ли высмеивание именно дружки в момент несения каравая и обусловлено ли оно приготовлением обрядового хлеба в печи? 2). Не является ли уравнивание положительных черт дружки одним отрицательным поступком — «Друженька похвалился» отголоском или заимствованием из традиции песенной перепалки многих свадебных чинов? Такая перепалка представителей разных сторон на пиру сохранялась в украинской свадьбе¹²⁸ вне связи с ритуалом угощения караваем.

Если иметь в виду первое предположение, то засовывание каравая в печь знаменует смерть в той или иной форме. Сажание каравая на лопате в печь символизирует трупосожжение¹²⁹. В украинской песне про посадку каравая в печь последняя имеет челюсти¹³⁰, как чудовище, особенно в виде рыбы с огнем внутри¹³¹, которое проглатывает неопита в обряде посвящения, что имитирует смерть. К каравайной лопате по углам прикреплялись свечи¹³² — непременный атрибут как свадебной, так и похоронно-поминальной обрядности. Само же разваливание каравая в песне знаменует его смерть, которую он и принимает, будучи жертвенной пищей, во время обрядового пирования на свадьбе. Для утверждения правомочности второго предположения необходимо проделать огромную работу по сопоставлению рязанских корильных с аналогичными песнями других восточнославянских регионов. Но окончательный вывод, скорее всего, должен будет подтвердить наше предварительное мнение, основанное на изучении ряда связанных с миром смерти мотивов, об исполнении корильных песен с целью «убийства смехом» коримых персонажей.

Примечания

¹ О термине *корильные* см.: Элиаш Н. М. Величальные и корильные песни // Уч. зап. Старо-Оскольского гос. пед. ин-та. 1957. Вып. 1. С. 21—38; Аникин В. П. Календарная и свадебная поэзия. М., 1970. С. 119; Лирика русской свадьбы / Изд-е подготовила Н. П. Колпакова. Л., 1973. С. 261; Жекулина В. И. Поэзия свадебного обряда Новгородского края: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Л., 1975. С. 5; Круглов Ю. Г. Русские обрядовые песни. М., 1982. Гл. 4 — Корильные песни. С. 97 и др.; Русская свадебная поэзия Сибири. Новосибирск, 1984. С. 16—17 и др. О термине *корительные*

см.: Новикова А. М., Пушкина С. И. Свадебные песни Тульской области. Тула, 1981. С. 5; Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского. Архив кабинета народного творчества, тетради экспедиций в Рязанскую обл. под руководством Н. Н. Гиляровой (далее — Конс.).

² Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник, научный архив (далее — РИАМЗ, н. а.), № 664; Мансуров А. А. Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Кн. X. № 243, д. Нефедово Киструсской волости.

³ РИАМЗ, н. а. № 629: Астахова А. М. Записи сказок и песен, собранных по Касимовскому уезду. Л. 197; РИАМЗ, н. а. № 508—522, 559, 611—614, 908. Этнологический архив Общества исследователей Рязанского края (далее — ЭА ОИРК). Кн. I. № 7, с. Пекселы.

⁴ Круглов Ю. Г. Указ. раб. С. 98—99.

⁵ Рязанский гос. пединститут им. С. А. Есенина, фольклорный архив кафедры русской литературы. Экспедиция 1978. Тетр. из 12 л., с. Александр-Прасковинка Сапожковского р-на (далее — РГПИ).

⁶ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 197, с. Пекселы.

⁷ Круглов Ю. Г. Указ. раб. С. 97, 102.

⁸ Даркевич В. П. Народная культура средневековья: светская праздничная жизнь в искусстве IX—XVII вв. М., 1986. С. 125; Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Л., 1963. С. 68.

⁹ Радзінная паэзія. Мінск, 1971. № 285, 287 и др.; Русская свадебная поэзия Сибири. С. 4.

¹⁰ Весільні пісні. Київ, 1988. С. 258—268.

¹¹ РИАМЗ, н. а. № 664. Кн. X. № 243.

¹² Казанскене В. П. «Стоячая вода» и «смерть» в индоевропейской традиции // Конференция «Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд». Тез. докл. М., 1985. С. 43.

¹³ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В трех томах. Т. 2. М., 1957. № 267—269; Гримм Я., Гримм В.-К. Сказки. Минск, 1983. С. 3—6.

¹⁴ Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 68.

¹⁵ Там же. С. 67.

¹⁶ Яковлева В. Я. Рязанская народная вышивка. М., 1959. Табл. 10.

¹⁷ Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., 1986. С. 76.

¹⁸ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 197, с. Пекселы.

¹⁹ Конс. И. 1628—3. Ф. 3052.

²⁰ Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Московское отделение. Научный архив. Фонд Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (далее — АИЭА, ОЛЕАЭ). Ед. хр. 284. Обрядовые обычаи, записанные в Рязанской губернии. Зап. М. Кельцева. Д. Волянь Рязанского уезда. Л. 4 об.

²¹ Там же.

²² РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 197.

²³ Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. С. 133, 134.

²⁴ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 146. Заговоры и суеверия, записанные в Рязанской губернии. Зап. Д. Солодовников в с. Тума Касимовского уезда. Л. 3.

²⁵ Кравченко В. День рождения — только раз в году... Хроника происшествий // Московский комсомолец. 1990. 15 декабря. № 287. С. 4.

²⁶ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 149. Верования с. Константиновского Рязанской губернии. Зап. Д. Ильин в Рязанском уезде. Л. 12 об.

²⁷ Пропп В. Я. Русская сказка. Л., 1984. С. 242; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. № 201.

²⁸ Пропп В. Я. Русский героический эпос. М., 1958. С. 470.

²⁹ Русские плачи. М.; Л., 1937. С. 189, 190.

³⁰ Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М., 1982. С. 231.

³¹ Термин *наблюдная* см.: АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Свадьбы, детские игры, гадания, обряды и суеверия. Зап. И. Востоков в Рязанской губернии Зарайском, Михайловском, Рязанском уездах. Л. 16 об.; ед. хр. 150. Верования, судопроизводство и другие этнографические материалы, собранные в Пронском уезде Рязанской губернии. Зап. Арцев в с. Красное. Л. 19.

³² Старинная севская свадьба / Записи и свод О. А. Славяниной. М., 1978. № 100.

³³ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. Т. 2. № 214.

³⁴ Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. 1. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 63—77.

³⁵ Котляревский А. А. О погребальных обычаях языческих славян. М., 1968. С. 227.

³⁶ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 148. О верованиях крестьян Рязанской губернии. Зап. И. Дмитревский в с. Новоселки Рязанского уезда; ед. хр. 50. Записи по жилищу, верованиям и свадебным обрядам, собранные учителем И. В. Михайловым в Раненбургском уезде Рязанской губернии 11 ноября 1894 г., с. Лебязье, д. Загрядчино, д. Кузьминки. Л. 10.

³⁷ Конс. Тетр. 6. № 1243, сеанс 11. 10.06.1980, с. Кистенево Чучковского р-на — «Наш сватушка богат да богат...».

³⁸ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 203, с. Пекселы.

³⁹ Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1990. С. 333.

⁴⁰ Велецкая Н. Н. Указ. раб. С. 51.

⁴¹ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 284. Л. 10. № 5; ед. хр. 124. Л. 17. № 8.

⁴² Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4 т. Т. 2. М., 1986. С. 526—527.

- ⁴³ Анучин Д. Н. Сани, ладя и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности: Тр. имп. Московского археологического об-ва Т. 14. М., 1890. С. 180.
- ⁴⁴ Рязанская область. Административно-территориальное деление на 1 янв. 1970 г. Рязань, 1970. С. 154.
- ⁴⁵ Конс. Тетр. 6, № 1243, сеанс 11. 10.06.1980, с. Кистенево Чучковского р-на — «Наш сватушка богат да богат...»; И. 1615—5, с. Лубнос Шиловского р-на — «Что вы, гости, засиделись...».
- ⁴⁶ Там же. И. 1615—5.
- ⁴⁷ Там же. Тетр. 6. № 1243, сеанс 11. 10.06.1980.
- ⁴⁸ Фрэзер Д. Д. Указ. раб. С. 595. Сжигание бадняка Д. К. Зеленин трактует как приобщение к силе дерева-тотема (см.: Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937. С. 60—71), а В. В. Иванов и В. Н. Топоров — как ритуал перехода от Старого года к Новому (см.: Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974. С. 37).
- ⁴⁹ Фасмер М. Указ. раб. С. 347; Ожегов С. И. Указ. раб. С. 300.
- ⁵⁰ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 150. Л. 17.
- ⁵¹ АИЭА, Материалы Рязанского отряда комплексной экспедиции (далее — РОКЭ). Сафьянова А. В. № 444, с. Котелино Кадомского р-на.
- ⁵² Соболев А. Н. Загробный мир по древнерусским представлениям: литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания. Сергиев Посад, 1913. С. 56, 73.
- ⁵³ Сумцов Н. Ф. Заяц в народной словесности // Этнографическое обозрение. М., 1891. № 3. С. 69—83.
- ⁵⁴ Гура А. В. Символика зайца в славянском обрядовом и песенном фольклоре // Славянский и балканский фольклор. Вып. 2. Генезис. Архаика. Традиции. М., 1978. С. 159—189.
- ⁵⁵ Толстой Н. И. Глаза и зрение покойников в славянских народных представлениях // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 84, 86.
- ⁵⁶ АИЭА, РОКЭ. Маслова Г. С. Папка 2360. № 265, 282.
- ⁵⁷ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 19 — «Друг ты мой милый...».
- ⁵⁸ АИЭА, РОКЭ. Сафьянова А. В. № 421, д. Сумерки Кадомского р-на — «Лето, поиди сюда...».
- ⁵⁹ Соболев А. Н. Указ. раб. С. 88.
- ⁶⁰ Семенова О. П. Смерть и душа в поверьях и в рассказах крестьян и мещан Рязанского, Раненбургского и Данковского уездов Рязанской губернии // Живая старина. СПб., 1898. Вып. 2. С. 229.
- ⁶¹ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 148. 197, д. Анатольевка — «У нас на дворе не корова ли?..».
- ⁶² Народные русские сказки А. Н. Афанасьева... Т. 1. М., 1957. № 95—96.
- ⁶³ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 16 об. № 4.
- ⁶⁴ АИЭА, РОКЭ. Сафьянова А. В. Тетр. с. Полтевы Пеньки Кадомского р-на.
- ⁶⁵ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 148, д. Анатольевка.
- ⁶⁶ Котляревский А. А. Указ. раб. С. 249.
- ⁶⁷ Там же. С. 33—34.
- ⁶⁸ Там же. С. 54—55, 67—68, 78, 86.
- ⁶⁹ Там же. С. 33.
- ⁷⁰ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 146, д. Анатольевка.
- ⁷¹ Котляревский А. А. Указ. раб. С. 249.
- ⁷² Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 4.
- ⁷³ АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Верования крестьян Рязанской губернии Рязанского уезда. Зап. Рикман в с. Дягилево. Л. 2 об.
- ⁷⁴ Сахаров И. Песни русского народа. Ч. 3. Свадебные песни. СПб., 1839. № 197.
- ⁷⁵ Зеленин Д. К. Указ. раб. С. 4; Миллер В. Ф. По поводу одного литовского предания // Древности: Тр. Московского археологического общества. Т. 8. М., 1880. С. 167—168.
- ⁷⁶ Народные русские сказки А. Н. Афанасьева... Т. 2. № 267—269.
- ⁷⁷ Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 92.
- ⁷⁸ Цит. по: Фрейдберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 59.
- ⁷⁹ АИЭА, РОКЭ. Сафьянова А. В. № 417, д. Сумерки.
- ⁸⁰ РИАМЗ, н. а. № III/1009 — Астахова А. М. Фольклорные материалы д. Муняки Старожилковского р-на Московской обл., собранные Рязанской фольклорной бригадой. 1935. Л. 7.
- ⁸¹ Конс. и. 1615—5, с. Лубнос — «Что вы, гости, засиделись...».
- ⁸² Конс. Тетр. 6. № 1243, сеанс 14^a. 15.06.1980, д. Юмашево Кораблинского р-на.
- ⁸³ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 197.
- ⁸⁴ Фасмер М. Указ. раб. С. 320.
- ⁸⁵ Там же.
- ⁸⁶ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 114.
- ⁸⁷ Фасмер М. Указ. раб. С. 192, 199—200.
- ⁸⁸ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 164, д. Жданово.
- ⁸⁹ Свадебные и другие обряды и поверья Михайловского уезда // Рязанские губернские ведомости. Рязань, 1846. № 15.
- ⁹⁰ Конс. 24.01.85. Магнитофон 2, с. Старый Кадом.
- ⁹¹ РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 146—148, д. Анатольевка.
- ⁹² Фасмер М. Указ. раб. С. 320.
- ⁹³ РИАМЗ, н. а. III/1009. Л. 7.
- ⁹⁴ Потанина Р. П. Свадебная поэзия семейских Забайкалья (конец XIX — семидесятые годы XX в.): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Минск, 1977. С. 4.

- 95 РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 148, д. Анатольевка; л. 204, с. Пекселы.
- 96 РИАМЗ, ЭА ОИРК. Кн. IV. № 81. Чернобаевская волость. Пронского уезда.
- 97 Конс. 1985, янв., без №, пос. Дарьино Кадомского р-на; тетр. б. № 1243. 15.06.1980, сеанс 14^а, д. Юмашево.
- 98 РИАМЗ, ЭА ОИРК. Кн. I. № 7, с. Пекселы.
- 99 *Соболев А. Н.* Указ. раб. С. 123.
- 100 РИАМЗ, ЭА ОИРК. Кн. I. № 7.
- 101 Конс. И. 1628—3, ф. 3052, с. Б. Пекселы Шиловского р-на — «Ох, нам сказали...».
- 102 РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 147, д. Анатольевка.
- 103 *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 163—168.
- 104 РИАМЗ, н. а. № 664. Кн. X. № 243, д. Нефедово Киструсской волости.
- 105 *Богаевский Б. Л.* Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916. С. 58—59.
- 106 *Фрейдберг О. М.* Указ. раб. С. 87.
- 107 *Бахтин М. М.* Указ. раб. С. 14, 17.
- 108 *Пропп В. Я.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976. Статья «Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне)». С. 188, 192, 195; *его же.* Русские аграрные праздники. С. 101, 103, 104.
- 109 Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В. П. Зиновьев. Новосибирск, 1987. С. 306 — А12; 307 — А1110; 311 — В12.
- 110 АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 151. Верования крестьян... Зап. Тверитинов в с. Федякино. Л. 1 об.
- 111 *Топоров В. Н.* Похороны Сидора Карповича // Балто-славянские этнокультурные и археологические древности... С. 107—115.
- 112 РИАМЗ, н. а. № 629. Л. 149, д. Ерденево — «Заручили маю галовуышку...».
- 113 Там же. Л. 164, д. Жданово.
- 114 Мифологические рассказы... С. 317 — Г116в.
- 115 РИАМЗ, ЭА ОИРК. Кн. II. № 36, с. Б. Ардабьево Касимовского уезда.
- 116 Там же. № 44, с. Мелехово Касимовского уезда.
- 117 Там же. Кн. VI. № 143, с. Телебукино Касимовского уезда.
- 118 *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: погребальный обряд. М., 1990. С. 91. Примеч. 22.; см. также *Седакова О. А.* Содержательность вариаций обрядового текста (восточнославянский погребальный обряд // *Baltano-Balto-Slavica. Симпозиум по структуре текста. Предварительные материалы и тезисы.* М., 1979. С. 86.
- 119 АИЭА, ОЛЕАЭ. Ед. хр. 124. Л. 12 (деление на стихи мое. — Е. С.).
- 120 *Аникин В. П.* Указ. раб. С. 118.
- 121 *Круглов Ю. Г.* Указ. раб. С. 110.
- 122 РИАМЗ, ЭА ОИРК. Кн. I. № 20.
- 123 Конс. И. 1958—14, д. Карачево Ермишинского р-на.
- 124 Там же. И. 2139—17. Ф. 3563, с. Олышанка Милославского р-на, тетр. II, 1982. сеанс 32.
- 125 Весільні пісні. № 1007, 1010, 1011, 1013.
- 126 *Кальницкая А. М.* Взаимодействие и взаимосвязи поэзии с обрядом в среднерусской свадьбе: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1984. С. 31.
- 127 *Круглов Ю. Г.* Указ. раб. № 147. С. 110 — «Как у нашей-то свашеньки хорошая шаль...»; С. 98 — «Выйди-ка, свекровья горбатая...».
- 128 Весільні пісні. С. 258—267.
- 129 *Байбурин А. К., Левинтон Г. А.* Указ. раб. С. 97. Примеч. 67.
- 130 Весільні пісні. № 325.
- 131 *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. С. 235.
- 132 *Мансуров А. А.* Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края. Рязань. 1928. Вып. I. № 28.

Death Theme in Wedding Reproaching Songs (By Data from Ryazan' Region)

Wedding reproaching songs were performed during bride's removing to bridegroom's family. Such action correlated in antiquity with the death. An inclination of reproaching songs to the death theme as well as genesis of poetic images and motives of these songs are traced by the author. Reproaching songs viewed in the context of folklore genres and rites connected with death: burial rite, fairy tales, ritual songs performed during Christmas fortune-telling, popular beliefs, omens, etc. A special attention is given to so called «killing» ritual laughter provoked by reproaching songs. On one hand, with the help of «killing» laughter wedding songs imitated the bridegroom's killing aimed to prevent bride's removing to the other world. On the other hand, this action denoted bride's «death» and her «revival» as a wife.

E. A. Samodelova