

© М.А. Рыблова

**"ВЗВЕЙТЕСЬ, СОКОЛЫ, ОРЛАМИ": ОРНИТО-
МОРФНАЯ СИМВОЛИКА В ВОСТОЧНОСЛАВЯН-
СКОЙ ВОИНСКОЙ ТРАДИЦИИ*****Постановка проблемы**

Обратившись несколько лет назад к проблеме половозрастной стратификации донской казачьей общины, мы столкнулись с необходимостью разобраться сначала со спецификой внутренней организации ранних казачьих сообществ – так называемых вольных братств, которые уже к началу XVII в. объединились в единое Донское войско. В свою очередь решение этой задачи началось с выяснения общей символики группы и особенностей возрастного символизма в донском воинском сообществе.

Попытка вписать донское братство в общеславянскую (и шире – индоевропейскую) традицию, которая обычно связывала воинские мужские объединения с образом волка, закончилась неудачей. "Волчий след" просматривается в казачьей традиции (особенно выражено – у запорожских казаков), но в целом для Дона образ волка применительно к мужским сообществам не характерен. Донская фольклорная традиция прочно связала воина-казака с символом хищной птицы – сокола или орла. В самом полном сборнике донских былин и песен А.М. Листопадова образ волка не встречается ни разу, в то время как орнитоморфной символикой отмечена буквально каждая страница. Казаки называются в текстах братьями-соколами, противостоящими воронам; детально описан образ старого орла; сокол и конь предстают в образах состязающихся богатырей. Только конь может соперничать с образом сокола; его образ в казачьем фольклоре представлен столь же широко и ярко.

Так же широко представлена орнитоморфная символика применительно к образу воина и в древнерусском фольклоре. В "Слове о полку Игореве" *соколами* и *соколовичами* называются князья Рюриковичи – Игорь, Всеволод, Владимир: "О! Далече зайде сокол птиц бя к морю"; "Уже, княже, туга умъ полонила; се бо два сокола слетеста с отня стола злата поискати града Тьмуторокана, а либо испити шелоомъ Дону. Уже соколами крыльца припешали поганых саблями, а самую опуташа в путины железны" (Слово о полку... 1954: 6, 8).

Характерно, что Рюриковичей называют соколами в тексте "Слова" и сами половцы; Гзак говорит Кончаку об Игоре и его сыне Владимире: "Аже сокол к гнезду летит, соколича ростреляево своими злачеными стрелами" (Там же: 8). О.М. Рапов специально исследовал знаки Рюриковичей в виде сокола на монетах и княжеских печатях. Он пришел к выводу о том, что "сокол был эмблемой, гербом рода, возглавлявшего феодальную верхушку Киевской Руси. Возможно, что сокол в глубокой древности был тотемом рода, из которого происходила княжеская семья" (Рапов 1968: 69).

Птичья символика прослеживается в именах и образах таких былинных богатырей, как Потык (по мнению фольклористов, его имя произошло от слова *потъка* – птица, птичий) и Сокольник. "Соколину" родословную имел Секул:

Марина Александровна Рыблова – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Лаборатории региональной истории и казачества Южного Научного Центра РАН (г. Волгоград); e-mail: ryblova@mail.ru

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 03-01-00632 а/В.

"Что ж стрелять мне серого сокола,

Если сам сокольного я рода?..." (цит. по: *Кравцов* 1972: 141).

В русском обрядовом фольклоре сокол имеет имя собственное и даже отчество (Сокол Соколович). Впрочем, имя собственное есть и у соловья. Так, Кмита Чернобыльский упоминает Соловья Будимировича, имевшего свою дружину, хотя до наших дней не сохранилось героических сюжетов об этом герое (*Веселовский* 1883: 350).

Вместе с тем и в фольклорных текстах, и в образах народного прикладного искусства просматривается "связка" хищной птицы и волка. Именно поэтому, прежде чем обратиться к символике казачьих братств, мы предпочли разобраться с семантически близкими образами собаки и волка¹. Проведенные разыскания показали следующее:

1) собака и волк предстают в фольклорных текстах двойниками человека (были сотворены одновременно с человеком);

2) волк первоначально был овечьим пастухом и должен был получать свою долю у человека, но после того, как жадная хозяйка подсунула ему в пасть вместо хлеба раскаленный камень – превратился в хищника, который силой изымает ему причитающееся;

3) волк предстает существом обездоленным; соотношение волчьей доли с мучным поскребышем указывает на его статус "последнего", "лишнего", лишенного доли;

4) с волком связан мотив запрета на вкушение сырого мяса и крови, а также нарушения этого запрета;

5) псы-волки соотносятся с группой юношей брачного возраста, готовящихся к инициации, успешное прохождение которой давало возможность вступления в брак или же – ухода в Дикое Поле в качестве профессиональных воинов; псы соотносятся в большей степени с домашней зоной (на привязи, на цепи), в то время как волки противопоставлены ей, они представляют зону дикого (хищного);

6) выражена связь волка с железом и мертвыми ("заложными", т.е. умершими не "своей" смертью, покойниками); согласно лингвистическим данным, волка характеризует "всеведение";

7) в зимней календарной обрядности волки участвуют в символической рождественской запашке, а также предстают в качестве весьма агрессивных "ограничителей" семейной (сексуальной и имущественной) сферы; они изымают свою долю (ритуальные обходы дворов с чучелом волка, молодежное воровство и пр.);

8) связанный с темнотой и зимой волк в то же время предстает в качестве носителя солнечного жара; в летней календарной обрядности находит отражение мотив воплощения неистраченной жизненной силы волков ("заложных" покойников?) в урожае хлебов и трав.

Таким образом, перед нами встала задача: выяснить, насколько образ сокола в восточнославянской традиции соотносится с мотивами, выделенными применительно к псам-волкам. Только решив эту задачу, можно было бы попытаться вновь обратиться к уже сформулированным однажды вопросам. Не свидетельствует ли разнообразие образов животных, связанных с воинскими традициями, о существовании сообществ с разными зоо- и орнитоморфными символами? Не были ли отдельные животные образы связаны с определенными возрастными классами и этапами посвящения? Как и почему в донской традиции образ волка оказался вытесненным орнитоморфной символикой?

Обычно исследователи трактовали фольклорные птичьи образы в контексте продуцирующей или защитной магии. Т.А. Бернштам впервые предложила опыт трактовки орнитоморфной символики восточных славян в иной плоскости – в системе половозрастного символизма. Птичьи образы, фигурирующие в обрядовом фольклоре, исследовательница объединила в две группы: диких (водоплавающие обоего пола;

лесные всегда одного пола) и домашние обоего пола. Согласно ее выводам, птичьи образы первой группы связаны с половозрастными группами молодежи и "молодых" в различных обрядовых ситуациях. Образы домашних птиц обычно символизируют молодую после бракосочетания и вообще семейных женщин (*Бернштам* 1982: 32). Но и в обрядовом, и в необрядовом фольклоре восточных славян среди образов домашних птиц немаловажное место занимает также петух. Этот образ (также как волк и пес) демонстрирует отчетливую связь с подростковой и юношеской возрастными группами и одновременно оказывается связанным с хищной птицей (соколом и орлом). Поскольку перед нами стоит задача выяснения связи образов собаки и волка с орнитоморфными символами, то стоит начать поиск именно с образа петуха.

Петух – крылатый страж

"Петушина" символика неоднократно фиксируется в фольклорных текстах применительно к казакам-юношам и казакам брачного возраста:

"Петухи – казаки донские,
То-то молодцы да удалые:
По многу жен они содержат..."

(Исторические песни 1991: 356).

"Растет Вася, красивым стал, женщины и девки наглядеться на него не могли. Ну, сравнялось ему 18 годов. Повела его мать на круг. Приняли его в казаки. Приходят они с круга домонь. Снял Василий шапку, а у него на голове вырос кочетиный гребень" (*Соколова* 1970: 76).

В связи с последним текстом может быть несколько иначе прочтен рассказ казаков-некрасовцев о том, как у вора, укравшего петуха, вырастает петушиный гребень (*Тумилевич* 1961: 184) (ср.: роль ритуального воровства в возрастных обрядах). У терских казаков записан рассказ о том, как ребенка, проклятого матерью, стал клевать огромный петух (*Рогожин* 1893: 76). Указанные тексты обнаруживают явную инициативную символику.

В. Васева на болгарском материале показала, как соотносится образ петуха с мальчиками, находящимися в начале полового созревания (13–14 лет). Половой орган мальчика болгары чаще всего называли уменьшительными названиями птиц: *патка*, *патче* или словами, обозначающими клюв птицы: *кльвка* (*Васева* 2001: 10–12). На Дону и в наши дни половой орган мальчика называют *петюном*, или *петькой*, а на Украине – *пивником* (*пивень* – петух).

Образ петуха чрезвычайно широко распространен у славян в декоративно-прикладном искусстве: его фигуру часто помещали на крышах домов, заборах, флюгерах, изображали на сундуках и гробах. Главная функция образа петуха в этих случаях быть стражем, отгонять злых духов и заманивать добрых (*Забулите* 2000: 281). Сходная функция обнаруживается в образе петуха из русских сказок: защищать зайишку от козней злой лисы. И именно эта функция наиболее отчетливо обнаруживает параллелизм в образах петуха и собаки – быть стражами на грани миров, соответствовать состоянию перехода.

Состояние перехода для юношей в традиционной культуре могло означать готовность как к воинской службе, так и к браку. Брачная мужская символика петуха широко известна у восточных славян. В экспрессивной лексике славянских народов кличка "петух" подчеркивала сексуальную озабоченность, мощь и силу. В Болгарии особая значимость петуха в свадебной обрядности (выступающего здесь как символ мужской потенции жениха) связана с тем, что день наступления половой зрелости мальчика (отмечаемый как "день петуха") со временем был поглощен брачной ролью жениха

(Васева 2001: 19–21). На Украине и Русском Севере образ петуха прочно связан с обрядовой сферой молодежных собраний: вечерниц, досвиток и подночевок. В Чернобыльском Полесье голову петуху незаметно пришивали к пиджаку парня, впервые прошедшего ночь с девушкой на подночевке. И.А. Морозов отмечал, что термины "петух" и "курочка" относятся к старейшему слою условных обозначений новичков и непосвященных в молодежные сообщества (Морозов 1998: 117–118, 184). Ржание петухом, например, на Русском Севере, имело испытательный характер при вступлении в молодежные (предбрачные) сообщества. Во многих местах Украины украденный парнями и зажаренный на вечерницах петух был обязательным угощением при открытии и закрытии сезона вечерниц. Такая совместная трапеза имела целью умножение силы и сексуальной энергии парубков (Холодная 2003: 142).

На украинских вечерницах нередкими были молодежные игры с петухом. У лемков известна игра "Каплун". Парни изготавливали Петуха-каплуна из клочков пряжи, взятой у девушек, после чего его мочили в разведенной водой глине (для "забелки" печи) и обмазывали сажей. "Двойником" каплуна выступал парень, который вызывал к себе девушек для поцелуя. Отказываться от поцелуя запрещалось под угрозой поцеловать каплуна. О том, что чуло последнего каплуна символизировало "нечистого" персонажа, можно судить по более развернутому варианту той же игры, в котором девушку, отказывающуюся от поцелуя с парнем, посылали целовать старика или нищего. Если и это не помогало, то *ватажок* (ведущий), вымочив каплуна/когута в "бабриле" (смеси глины и сажи), мазал девушке лицо, шею и руки. Таким образом, поцеловать каплуна/когута считалось еще большей карой, чем символический брак (через поцелуй) с нищим или стариком. Вымазанная сажей и глиной девушка ("поцеловавшая" каплуна) воспринималась молодежным сообществом как вступившая в брак с "нечистым" (неживым). В результате контакта с представителем потустороннего мира происходило и восстановление целостности группы, и перераспределение полученного извне плодородия между всеми ее членами (Там же: 145).

Мы уже отмечали, что в момент "гибели" "летнего" волка происходил выхлест его жизненной силы с последующим ее воплощением в травах и болезнях урожая (хлебной "ржавчине")¹. Аналогичная ситуация символического выхлеста энергии, но не "волчьей", а "петушиной", воспроизводилась в польском ритуале *kokota bić* ("бить петуха"), который предшествовал жатве. Живого петуха сажали в горшок, который ставили в один из углов дома. Парни с завязанными глазами должны были найти и разбить горшок палками или цепями. Тот, кому это удавалось, становился "королем" ("наследовал" петушину энергию), т. е. признавался лучшим, наиболее желанным женихом (Ганицкая 1978: 179). В Чехии подобные ритуалы с петухом осуществлялись по окончании сбора урожая, в день храмового праздника в преддверии Адвента. Обрядовая "казнь" петуха (*stinání kohouta*) происходила в поле за селом; птицу привязывали к палке или зарывали по горло в землю. Когда петуха убивали, то кропили присутствующих его кровью. Затем птицу варили, и каждый должен был отведать ее мяса (Грацианская 1978: 194). В обряде, по сути, происходило перераспределение жизненной силы (плодородия) петуха: часть ее должна была перейти земле (путем закапывания), часть – участникам ритуала.

В.Г. Холодная сопоставила обрядовое поедание парнями жареного петуха и его игровое "выпекание" на вечерницах с ритуалом "казни" петуха как два семантически противоположных действия: первые направлены на стимулирование и накопление сексуальной энергии парубков, последний – на ее сдерживание и перевод в культурное русло в связи с предстоящим браком (Холодная 2003: 145). Особенно наглядно ограничивающая функция "казни" петуха проявляется у словаков, где этот ритуал являлся составной частью свадебного обряда. "Казнь" проходила обычно перед брачной но-

чью или сразу после нее и включала в себя суд, заканчивавшийся вынесением приговора с перечислением всех "петушиных" прелюбодеяний и грехов молодости (Гура 1997: 552). Ритуал символизировал отказ молодого от прежней разгульной жизни и переход к регламентированной, размеренной семейной жизни. (В связи с описанными ритуалами будет уместно вспомнить одно из значений слова "казнь" в древнерусском языке (помимо "наказания") – указание, правило, устав (Срезневский 1912: 137). Все три значения указывают на ограничение прежнего состояния и введение нового.)

В некоторых донских станицах и в современном свадебном обряде казаков осуществляется обрядовое перерождение молодого, символом-заменителем которого также выступает петух. На следующий день после брачной ночи мать жениха (молодого) изображала родовые муки. Ее укладывали на скамью, сажали на живот живого петуха и накрывали его большим глиняным сосудом. Затем последний разбивали палкой, освобождая птицу². В обряде воспроизводились и элементы ритуала "бить" петуха, и его новое "рождение", которое символизировало перерождение молодого и его готовность к браку.

Таким образом, общая семантика образа петуха в славянской традиции может быть сведена к маркировке переходного состояния юношей, стоящих на пороге вступления во взрослую жизнь. В качестве выхода из этого переходного состояния было возможно два варианта дальнейшего развития жизненного сценария: брак (домашняя сфера) или уход в Дикое поле, которому должен был соответствовать образ хищной птицы (так же как вычленились две ипостаси – домашний или дикий, – маркированные образами пса и волка). Осуществить же переход от "петуха к соколу" в нашем исследовании поможет лингвистический экскурс: одно из славянских названий коршуна – каня весьма близко к древнегерманскому названию петуха – *hana* (Гура 1997: 552). Коршун же – ближайший родственник сокола. "Красный кочет" ("красный петух"), как и сокол, был связан с огнем: "посадить красного кочета на крышу" означало поджечь дом ("красный петушок по улице бежит" – пожар, "красный кочет дыру точет" – огонь). О горящей лучине в народе говорили: "Красный кочет по нашеству бежит", а огонь в печи представлялся в виде дерущихся петуха и орла (Дурасов 1980: 91–92).

Орел и сокол

Т.А. Бернштам отмечала, что образ сокола обладает сложной полисемантической символикой; к XIX в. сохранилась в наиболее отчетливом виде одна из его функций – свадебная (сокол выбирает суженую среди водоплавающих). Ею же выделены сюжеты с участием сокола в восточнославянском свадебном фольклоре:

1) сокол перелетает огромные расстояния в поисках суженой ("Лети, сокол, через три/четыре поля, сядь в пятом лесе на горе");

2) таинственность происхождения сокола и внезапность появления (русская песня о прилете сокола на девишник, когда его замечает только мать невесты; сказка "Фенист – ясный сокол");

3) сокол щиплет перья и пускает кровь птице-невесте, разгоняет всех других птиц; подчеркивается наличие соответствующих атрибутов – копье, лук-стрелы, плетка ("Долго-долго сокол не летит");

4) сокол – жених, т.е. еще холостой парень; соколы – свадебная дружина жениха, состоящая из парней и молодых женатых мужчин ("Ой вы соколы, соколы"); такое же использование этого образа наблюдается и в других обрядовых песнях – календарно-обходных, игровых, хороводных (Бернштам 1982: 30).

Исследовательница пришла к выводу, что сокол символизирует представителя возрастной организации "молодцев" – парней и молодых женатых мужчин. Ею были

определены и главные черты сокола: залетность, чуждость, таинственность происхождения, склонность к насилию. Говоря о связи фольклорного сокола с возрастной группой парней предбрачного возраста и молодых мужчин, исследовательница отмечала, что обычно сокол выбирает суженую среди "диких водоплавающих", «и в этих текстах других мужских "партнеров" не существует». Свадебный сокол не участвует в предбрачных идиллических играх, а появляется только тогда, когда птицы-девушки остаются в своем кругу (Там же: 30).

Обобщающая характеристика фольклорного сокола дает основания связывать его с мужской боевой организацией: «...он не лирический, а героический образ, внушающий одновременно любовь и страх. Его поведение отличается воинственностью, в которой нам видятся следы мужской боевой организации; в песне "Долго-долго сокол не летит" он появляется в полном боевом вооружении: "конь-от под ним, да что лютый зверь ...хвост у коня, что лютая змея, по одну сторону пятьдесят человек, а по другую еще пятьдесят". Не случайно его имя получает корабль, ставший символом легендарных боевых походов "да из-за Дунай", – "Сокол-корабль"» (Там же: 30–31).

По поводу соотношений образов сокола и соловья (их противостояние, антагонизм) Т.А. Бернштам высказала предположение, что за ними могли стоять не только "брачные группы", но и различные этно- или родоплеменные образования, в связи с чем интересно свидетельство западноевропейских хроник о названии одного из западнославянских племен "ререги", т.е. соколы (одна из групп ободритов) (Там же: 33).

Выделенные Т.А. Бернштам сюжеты с участием образа сокола могут быть существенно дополнены. В украинской легенде сокол, по сути, предстает символом мужской громады, которая использует его в качестве посланца к Богу. В легенде рассказывается о том, как собравшиеся вместе мужики стали думать, как облегчить тяжелую жизнь, сделать так, чтобы было меньше работы. Решили послать к Богу посланца – сокола-винозора. Этому воспротивились бабы, полагая, что сокола можно посылать только от мужской громады; о женских же проблемах, по их мнению, может поведать Богу только сова (Булашев 1909: 150).

Представляя другие сюжеты и мотивы, постараемся выяснить, насколько совпадают выделенные нами признаки фольклорного волка с образом сокола. Пожалуй, наибольшее количество сюжетов с образами хищных птиц представлено в песенном казачьем фольклоре (донском и уральском) (Пивоваров 1885; Яковлев 1924; Листопадов 1945, 1946; Исторические песни 1991; Костомаров 1994).

1) сокол томится в неволе (песня "Разин-сокол в неволе");

2) сокол бежит из неволи, обещает "подшибить" белую лебедь, напиться горячей крови ("Сокол на воле"); лебедушка упрекает сокола за то, что он разбил стадо лебединое и убил ее лебедя ("Да по морю, да было морю...");

3) сокол (орел) выступает вестником: приносит правую руку убитого молодца его родителям или любимой девушке ("Из лесу-лесу"); "Ах, сокол, соколик, ты высоко летаешь");

4) у сокола подпалено правое крыло, над ним насмехаются вороны, он обещает им скорую расправу ("Сокол и вороны"; "Ой, загоралась во поле ковылушка");

5) орлы (соколы) выклевывают убитому казаку глаза, терзают мертвое тело ("Из-за гор солнце выкатилось");

6) сокол пытается догнать орла, расспрашивает, что тот видел; орел отсылает сокола к колодцу, где он видел лебедушку с "детьми" ("Сокол гонит за орлом", близкий ему вариант "Не сокол с орлом солетались"; "Стая гусей-лебедей испугалась орла");

7) орел садится на мачту Сокола-корабля, корабль начинает тонуть, Илья Муромец убивает сокола стрелой из лука ("Доселева про Киянь-море не слыхано");

8) на сыром дубе свито соколиное гнездо, под дубом – стояло "коневое", конь и сокол устраивают состязание, в котором побеждает конь ("Спор сокола с конем" в нескольких вариантах);

9) сокол сидит на заклётом камне у дороге, к нему прилетает соколинка, просит подняться с камня и полететь на кудрявый дуб, у которого есть "присадушка соколиная" – сюжет с ярко выраженной темой перемены участи сокола – с воинской на семейную ("Ой, как и во поле было");

10) стареющий орел; старый орел вьет гнездо ("Ай, да летал-то, летал, млад сизой орел" и параллельный ему контаминированный зачин в былине "Сватовство Ивана Гардиновича").

Как видно, в этих сюжетах представлены все те же качества сокола (орла) – чужест, воинственность, стремление к воле. Весьма показательны в представленных текстах мотивы "терзаний": им подвергаются сами соколы, они же выступают и в качестве терзателей. Сокол и орел оказываются связанными с мировым верхом (верхушкой дерева, мачтой корабля).

Помимо четко выделяемых сюжетов с орнитоморфными образами в казачьем фольклоре широко представлены и простые соотнесения воинов-казаков с соколами (в виде сравнений "положительных", «отрицательных и в форме так называемого "психологического параллелизма"»):

"Степанушка у нас, братцы, стал на возрасте,
Как млад-сокол стал на взлете..."

"Не ясны соколы солетались
Сходились тут удалы добры молодцы..."

"Не сокол летал по поднебесью,
Ясаул гулял по насадику..."

"Речь возговорил славный тихий Дон:
Уж как-то мне все мутну не быть,
Распустил я своих ясных соколов,
Ясных соколов, донских казаков..." (Яковлев 1924: 2, 39, 44, 82).

Т.С. Рудиченко, анализируя зоо- и орнитоморфные образы в песенном и былинном казачьем фольклоре, отмечала, что они представлены здесь гораздо шире, чем в фольклоре общерусском. По мнению исследовательницы, это могло быть связано с возрождением на Дону прерванной ранее традиции, происшедшим под влиянием культурных контактов с кочевой степью (воплощение образов "звериного стиля" в вербальных формах). Исследовательница приводит примеры подобных образов и в русском искусстве, и в искусстве скифо-сарматского времени, отмечая, однако, что поиск этносов, под влиянием которых в донских степях были созданы новые музыкально-поэтические версии – отдельная исследовательская задача (Рудиченко 1999).

Действительно, выявить этнические истоки образа сокола в казачьем фольклоре не так просто. Он был широко распространен и в среде самих восточных славян, и в скандинавских пластах генеалогии княжеских семей. Вполне возможно для казачьей среды влияние на возрождение и развитие орнитоморфной символики и восточной (тюрко-монгольской) традиции. Так, у тюркских народов Средней Азии и Казахстана сокол считался материальным воплощением души воина, погибшего в бою или умершего своей смертью. Среди прочих эпитетов богатыря ("лев", "барс", "волк", "тигр" и пр.) "сокол" и "орел" являлись безусловными лидерами (Симаков 1994: 64–65). В ойратском эпосе представлена такая картина: разбитое войско воскресает и становится

в 7 раз больше. Причина этого – черный, как ворон, беркут, летающий над войском, который то сжимается с наперсток, то становится величиной с войлок, покрывающей верх юрты. Если беркута убить, из его останков еще раз образуется войско, но оно затем уже окончательно уничтожается и сжигается (*Линец* 1984: 104). Важнейшую роль в жизни воинских объединений кочевников играла соколиная охота, о которой говорили: "Соколиная охота – сестра войны".

Теперь попробуем выяснить, как соотносятся между собой образы сокола и орла. Н.И. Костомаров пытался разобраться, насколько разнятся или, наоборот, сближаются в фольклоре два этих образа: "Сокол и орел – символы мужественной красоты, отваги, удалства, во многом эти образы сходны между собой до того, что даже существует в народной поэзии сокол-орел, как бы одна двойственная птица:

Ой, пиду я лужком, бережком,
Чи не зостринуся з орлом-соколом.
Соколоньку ясный, ой, ти орле мий,
Чи не плаче, чи не тужить дивчина по мині?" (*Костомаров* 1994: 307).

Вместе с тем, по наблюдению исследователя, есть между этими двумя образами и отличия: орел "заключает в себе более суровости и мрачности". Это утверждение подкрепляется выводом о том, что орлы "представляются терзающими тело убитого козака, между тем как о соколах нет ничего подобного". И далее: «Орел – свидетель козацкой смерти; он пожирает его тело. В думе трех братьев, бежавших из Азова, орлы-чернокрыльцы лезут к умирающему, но еще живому козаку, он просит их помедлить, пока он испустит дух... По смерти орлы садились у головы его, наступали на его черные кудри, выдирали изо лба, обирали тело около желтых костей. Это были "похоронные козацкие..."» (Там же: 319).

Сцена "похорон козацких" может быть соотнесена в равной степени как с погребальным ритуалом, так и с ритуалом воинского посвящения, составной частью которого были символическая смерть неопита (нередко сопровождаемая "терзаниями") и его рождение в новом качестве. Но особенно очевидно мотив посвящения просматривается в тексте песни, в которой орел отрывает руку от мертвого козацкого тела:

"Десь узався сизоперый орел,
Та взяв руку з козацкого трупу,
Та понис руку у чистее поле,
Та и став руку бити, побивати;
Стала рука до орла прововляти:
Колиб сее отец и мати знали,
Вони б сее тило поховали!" (Там же: 320).

Тот же сюжет находим в донском песенном фольклоре. В Турецкой земле лежит под ракитовым кустом молодец, на его груди сидит сизый орел и клюет ему "груди белые". Молодец просит:

"Ой да ну не клюй ты, да не клюй, да мои только груди белые,
Ой да ты отклуй, ну отклуй да мою только руку праву,
Ой да руку правую мою да вот бы только с золотым перстнем,
Ой да ты неси-понеси да неси только да на тихий Дон..." (*Листонадов* 1911: 353).

Сюжет с оторванной/отрезанной рукой/пальцем хорошо известен по текстам волшебных сказок. Блестяще исследовавший их исторические корни (восходящие к обрядам инициации) В.Я. Пропп назвал этот мотив "знаком смерти": некто посылает героя

или героиню на смерть и просит палача предъявить впоследствии знаки в виде окровавленной одежды, отрубленной руки и пр. (*Пропи* 1986: 92). Из фольклорных текстов известно также, что терзания мертвого тела осуществляют и волки:

"Вовки сироманци набигли,
Козацьки кости розношали
По байракам, по долинах,
По козацьких прикметах..." (*Костомаров* 1994: 307, 319).

Еще одно отличие сокола и орла: последний очень часто предстает в казачьем песенном фольклоре в образе состарившегося, старого; старшего, но не по статусу, а по возрасту:

"Пробивала у него сединушка между резвых крыл,
Побелела у него голова, ровно белый снег,
Потускнели у него, сиза орла, очи ясные,
Примахал сизой орел свои крылья резвые..." (*Исторические песни* 1991: 213).

В такой ситуации трудно избежать искушения соотнести фольклорных орлов с реальными старыми казаками, чьими функциями, согласно письменным источникам, было погребение павших в бою казаков³.

Соколы, как и волки, связаны с металлом и оружием, но если волк – с ножом, суть которого – металл на дереве, то к оружию воинов-соколов в полном соответствии с их "птичьей" экипировкой добавляются перья. Стрелам соколов-казаков фольклор уделяет чрезвычайное внимание: братья стружат стрелки, пускают их по воде, повергают ими врагов (былинные богатыри – ударом стрелы в глаз или в правое крыло). Впрочем, в казачьей песне описана также ситуация, когда казак пускает стрелу в вольный полет и поражает ею брата-казака, после чего следует предсмертный наказ последнего похоронить его на перекрестке дорог (*Тумилевич, Полторацкая* 1941: 27). В описаниях стрел основное внимание уделено их оперению и древку. Былинный Дюк Степанович охотился в течение дня, а по ночам собирал свои стрелы: "где стрела лежит, там свеча горит" ("лучи пекут, как от ясного месяца"). История создания его волшебных стрел начинается издалека: с описания того, как прилетал из Камской земли орел, сядил среди моря на камушек и ронял свои пёрышки. Проезжавшие мимо корабельщики собирали эти "перья правильные", привозили к славному городу Галичу, но доставались они не всякому, а только Дюку Степановичу:

"Чем стрелы его были дороги?
Колота была трость морска,
Перены были перьями орлиными,
И по дорогом по самоцветному камню врезано" (*Рыбников* 1910: 20–21).

В малороссийской колядке отмечена и роль рыбы в творении стрелы. Сидящий на вершине хлебного стога сокол разговаривает с рыбой, обещая ей, что на обеде у некоего Василя "рыбою будут стрелы костить, а соколом стрелы перить". Стог здесь вполне соотносится с мировым деревом, наверху которого также сидит сокол, а внизу – рыба. Таким образом, стрела оказывается собранной из отдельных частей этой мировой системы. Впрочем, иногда сокол оказывается соотнесенным с оружием (орудием), у которого нет пера, но и тогда оно соотносится с понятием "полета". Так, в русской традиции "соколом" называли боевое орудие в виде большого железного лома или таран – стенобитное орудие, подвешенное на цепях (*Даль* 1882: 262). Раскачивающийся "сокол"-таран разбивал стену как бы в полете.

Соколы, как и волки, связаны с мотивом ржавчины, причем в песне об улетевшем соколе ржавчина символизирует волю, ей противопоставлена "сыта медвяная" – символ сытой неволи ("А мне лучше она вашей сыты медвяные"). И хотя А.А. Потебня отмечал, что ржавчина в текстах песен соотносится не только с огнем, но и с печалью и худой славой (Потебня 2000: 17), сокол, как видно, сознательно выбирает эту худую славу воли.

Также очевидна связь сокола с кровью. По свидетельству В. Даля, "соколом" называли черную жилу большого пальца, из которой пускали кровь (Даль 1882: 262). Как волк разрывает свою добычу зубами, с пролитием крови (в отличие от собаки, которая душит), так же примерно охотится и реальный сокол: "Он не берет добычи с земли, весьма редко хватает, а бьет налету, для чего сперва подтекает под нее, взгоняя ее, потом выныривает позадь ее вверх, и внезапно ударяет в нее стрелой, более под левое крыло, всаживая отлетный коготь в птицу и распарывая ее, ровно ножом; птица падает, сокол опускается на нее, тотчас перерезывает ей горло и пьет кровь, тогда как ястреб щиплет откуда ни попало" (Там же: 262).

Мотив "возвращения" в домашнюю зону и "воплощения" в хлеба и травы, явно присутствующий в волчьей тематике, в связи с соколами, казалось бы, такого очевидного присутствия не обнаруживает. Время гибели волка совпадает с цветением папоротника (в некоторых локальных традициях его называют также *зверобой*) и купало (*лютик*, *волкобой*). Но папоротник оказывается связанным не только с огнем и волком, но также и с орлом. Другое народное название этого растения – *орлятник*. А.А. Потебня приводит поверье, объясняющее это название и эту связь: если сделать разрез ветки папоротника, то можно увидеть в срезе фигуру орла. Впрочем, есть и другие версии: лист папоротника напоминает птичье перо, ветка – крыло (Потебня 2000: 350). В русских мифологических рассказах почка цветка папоротника ни минуты не остается в покое, а постоянно движется, прыгая, как *живая птичка* (Сахаров 1997: 81). А.А. Потебня обращает внимание на то, что в славянских языках обнаруживается связь "пера" и "слова", в связи с чем он приводит индийский миф о том, как Индра в виде сокола похищает напиток бессмертия (*амрта*, *сома*), от которого, по его мнению, происходит и земной мед у славян и германцев. (При дальнейшем развитии мифа Индра заменяется олицетворенною силой людской молитвы.) Сторож сомы посылает соколу вдогонку стрелу и выбивает из его *правого* крыла перо. Упавшее на землю крыло становится листом и священным деревом, сохраняющим чудесные свойства сомы. (Вспомним, что *правую* руку отрывал орел от мертвого казачьего тела; *правое* крыло было подпалено у фольклорного сокола; *правая* рука фигурирует в качестве жертвы, например, в скандинавском эпосе, в обычаях горцев Кавказа, наконец, в индоевропейской традиции как ветка дерева, так и кость считались местом пребывания души, а рука соотносилась с понятием судьбы.) У славян было широко распространено поверье о том, что обладатель семени папоротника знает все и понимает *язык* всякой твари (Потебня 2000: 416). Так в одном семантическом ряду оказываются перо, лист и слово (Там же: 350), а эта связка, в свою очередь, напоминает о "всеведеньи" волков. В связи с этим интересно поверье гагаузов о том, что стрелять в орла считается большим грехом. Объясняют этот запрет так: евангелист Лука, когда ему нечем было писать, вырвал перо у орла. По этой же причине его изображают всегда с орлом (Мошков 1901: 62). Запрет на убийство орла был распространен и на Дону, и на Украине (Булашев 1909: 472).

Лингвистические параллели можно продолжить и далее. Слово "папоротник" родственно древнеиндийскому *parnat* – "крыло, перо", а греческое *πτερίς* – папоротник – происходит от *πτερον* – крыло (Фасмер 1987: 202). В русском языке однокоренными являются слова "папоротник" и "папороток" – второй сустав крыла у птицы или само крыло (Криничная 2004: 594). А.А. Потебня высказал мысль о том, что растение "па-

пороть" есть воплощение птицы, принесшей огонь, а тем самым и самого небесного огня (*Потебня* 2000: 351).

Еще более ярко мотив даров, исходящих от птицы, представлен в украинской колядке, где три птицы приносят "три знамения": колос, виноградную гроздь и нечто, дающее молодость и бессмертие⁴. Этот текст вполне соотносится с легендой, которую приводит Омар Хайям: в благодарность за спасение от змеи птица-хомай приносит царю Шамирану зернышко винограда. Царь устанавливает обычай священного пира и употребления в праздники виноградного вина (*Хайям* 1961: 218–222). Скандинавский Один также в образе орла приносит напиток бессмертия. Наконец, в русском заговоре орел низводит на землю небесный огонь: "Летел орел из-за Хвалынского моря, разбросал камни и кременцы..., кинул громову стрелу во сыру землю" (*Сахаров* 1836: 75).

Посмотрим далее, как представлена хищная птица в восточнославянской календарной обрядности. Применительно к зимнему периоду календаря обрядовых действий с образами хищных птиц практически не зафиксировано. Однако в малороссийской колядке, исполняемой на зимние святки, поется о том, как орел пашет и засекает поле:

"Орел поле ізорав
И пшениці посияв.
Та зоремо поле орлами,
Та засіємо жемчугами" (*Потебня* 2000: 97).

Согласно украинской колядке, в обрядовой рождественской пахоте принимали участие также волки, медведи, вороны и синицы (Там же: 97, 193). Сама же пахота предстает как символическая передача жизненной плодоносящей силы земле.

Персонификация образа хищной птицы в летней календарной обрядности восточных славян известна на примере украинского праздника, называемого "гоньты шуляка" ("гонять коршуна/ястреба"). По материалам конца XIX в., он отмечался в Подолье замужними женщинами в первый день Петровок (*розірви, розигри, розырвы*) (*Венгрженовский* 1895: 323). Это время было одновременно связано и с дикими зверями (волками), и с русалками (они устраивали игры в хлебных полях).

Не вдаваясь в подробности и не ставя перед собой задачи детального анализа ритуала "гоньты шуляка", отметим лишь некоторые его черты, значимые для нашего исследования (См: *Венгрженовский* 1895; *Чубинский* 1877; *М.С.* 1884)⁵. Праздник начинался с изготовления куклы, изображавшей "шуляка" (коршуна). Ее изготавливали из женских платков (хусток), связанных особым образом, к которым крепились прутья, изображавшие клюв и ноги. Отдавая свои хустки, участницы обряда, по сути, способствовали материализации шуляка, его очеловечиванию. И этот акт, и последующее кормление символизировали передачу части жизненной энергии женщин "новорожденному" шуляку. В одном из вариантов обряда женщины поминали своих умерших детей, особенно тех, кто умер некрещеным. По народным представлениям, они считались "заложными". После того как шуляк "проживал" основные жизненные этапы (тем самым очищаясь, переставая быть "нечистью"), женщины его "разбирали", разрывали, т.е. получали силу и возможность "материализовать" (произвести на свет) не изжившие свой век младенческие души.

Из сопровождавших действия текстов ясно, что участницы обряда хотели также оградить домашних кур от посяганий шуляки, но ясно также и то, что шуляк намерен посягать и на самих женщин (кура – широко распространенный символ женской репродукции):

"Летив шуляк из улыщи,
Схопав Домну с потылицы.
А Максим бижить, кричить: гай! гай!
Виддай Домну, виддай!
Виддай Домну работницю,
Возьми Ганку невилницю" (Венгрженовский 1895: 286).

Скрывающийся за образом шуляка мужской персонаж (служивый, казак) весьма любвеобилен, он заманивает женщин подарками:

"Женка ноги мыла,
Тонких фартух замочила.
Там козак стояв з крамамы.
А з якими? З бындочкамы.
Кому дае, продае,
А жинци даром дае" (Там же: 287).

В тексте другой песни пришедший с поля муж обнаруживает, что жены нет дома; дети объясняют, что мать "пишла по калыну", "пишла по тилята", перед уходом она называла своих детей сиротами. Муж обнаруживает, что жена опустошила сундук ("нима грошей и намыста"). Мотив "опустошения" хорошо известен в контексте переходно-посвятительных обрядов как акт, предшествующий обретению новой доли. Следующее за тем обретение женщинами этой доли воплощалось символически в ритуале разрывания куклы шуляка. Главная участница обряда забирала себе голову куклы, состоящую из платков, и продавала платки остальным женщинам. Собранные таким образом деньги шли "на общую учту". Весьма примечательны объяснения, которые женщины дают своим действиям в текстах песен. Они упоминают козака, который погиб из-за того, что не достаточно их любил или любил не всех:

"Ой на гори ячень,
А в долини жыто,
В чистим поли, край дороги,
Казаченька вбыто.
Ой убыто, вбыто,
Занесено в жыто,
Черным шовком-китайкою,
Оченьки закрыто.
Взыйшла дивчына с чорными очыма,
Пидняла китаечку,
Тай поцеловала.
Выйшла другая, та вже не така,
Пидняла китаечку,
Тай поцеловала.
Выйшла третя,
Та з нової хаты:
Було тобі, вражий сину,
Нас трех не кохаты!" (Венгрженовский 1895: 289).

Здесь значимы и упреки дивчины в том, что козак "не кохал" всех трех девиц, и то, что мертвое тело оказывается лежащим в жите, и то, что девица после смерти козака обрела новый дом (новую долю, замужество). Козаку не предназначена какая-то одна женщина, он призван любить всех, ему не суждена и семейная жизнь.

Иногда полученные в ходе праздника деньги пропивались в корчме при участии и мужчин, и женщин, что, видимо, символизировало получение доли шуляки всеми чле-

нами общины. Однако чаще всего роль замужних женщин оказывалась в ритуале наиболее значимой. После уничтожения и раздела куклы шуляка женщины отправлялись на огород, где заранее были вырыты ямы, наполненные водой. Участницы обряда пытались посадить друг друга в эти ямы, что, очевидно, символизировало передачу части полученной доли земле. В песнях, сопровождавших эту часть ритуала, речь шла о том, как "милая" идет на поле, на луг, несет мужу еду и напитки: наделяет и его долей, силой, полученной от шуляка. Наевшийся и напившийся муж катается по лугу (по земле). Собиратели, фиксировавшие разные варианты ритуала "гоньты шуляка", постоянно подчеркивали, что обряд сопровождался необыкновенными "бесчинствами" и "бесстыдствами" со стороны женщин, ярко выраженными эротическими мотивами.

В конце праздника на бабьей гулянке появлялся так называемый ритуальный мужчина (по выражению автора заметки), которого женщины щедро угощали выпивкой и закуской. Заканчивался праздник актом обрядового сеяния льна, при котором женщины изображали вспахивание, боронование и сеяние льна (присутствие "ритуального мужчины" при этих действиях, связанных с мужской семантикой, не нуждается в особых комментариях). Во время "сеяния" хозяйка дома незаметно прокрадывалась в сени и выбрасывала оттуда красный платок с криком: "Гонить курку: вона лен клюе!" Женщины "гнали курицу" и спорили, чья она. После этого женщины отправлялись в поле осматривать посевы льна. Возвратясь в хату, вновь изображали под песенное сопровождение уборку льна, молотьбу, мочку, трепание и т.д. Готовый лен тут же "продавали", а на вырученные деньги устраивали новые возлияния, сопровождавшиеся пением "нецензурных песен" (Венгрженевский 1895: 282–296).

Как видно, мотив воплощения неистраченной доли мужчины (в одной из песен упоминаются ушедшие на службу), представляющего в ритуале в образе хищной птицы, – коршуна (биологического "родственника" сокола), прочерчен в этом ритуале весьма отчетливо. Его неистраченная жизненная сила передавалась девушкам, замужним женщинам и земле, а воплощалась она вновь в новых детях и урожае.

Особенно четко "женский характер" праздника "гоньты шуляка" проявлялся в тех случаях, когда он проводился в корчме или шинке, откуда изгонялись мужчины. Нарядно одетые женщины устраивали попойку, плясали, пели "срамные песни", рассказывали сальные анекдоты, вообще вели себя подчеркнуто развязно. Если кто-то из мужчин случайно забредал в это время в корчму, с ним обращались подчеркнуто агрессивно: срывали с него одежду, стараясь раздеть донага. В одном из вариантов праздника (Кременской у. Волынской губ.) женщины отправлялись в корчму, когда там уже были посетители. Одна из женщин подходила к знакомому мужчине и говорила: "Купи чарку, а то штаны разорву". В случае отказа она действительно могла разорвать на нем всю одежду. В этой местности название праздника "розірви" объясняли именно этим обычаем (Труды общества... 1911: 5). Как видно, здесь участь "шуляки" переносилась на вполне земных мужчин, но смысл обрядовых действий сохранялся – женщины получали и распределяли между собой и землей мужскую плодородную силу. За образом же шуляки явно просматриваются "дикопольские" персонажи: те, кто покинул семейную зону и навсегда остался в Диком поле.

В весенне-летней календарной обрядности восточных славян мужские персонализированные символы праздников представлены разными образами, например, Коструба, Фомы, Семика и др. Но только в двух из них – "проводах Фомы" и "гоньты шуляка" противостояние мужчин и женщин выражено столь ярко и отчетливо. Проводы Фомы, Фомин понедельник, или просто Фома (Хома) – "женский праздник", широко отмечавшийся на Дону. Поскольку материалы по этому ритуалу уже опубликованы нами в отдельной работе (Рыблова 2002: 351, 359), здесь ограничимся лишь самыми

общими замечаниями. Этот праздник отмечался не только в поселениях донских казаков, но также в украинских селах Нижнего Поволжья до конца 50-х годов XX в. Его праздновали через неделю после Пасхи, в понедельник недели св. апостола Фомы (отсюда и название персонифицированного символа). Здесь повсеместно были распространены поверья о том, что на Пасху души умерших выходили наружу и пребывали на земле всю Пасхальную неделю, после чего их нужно было "проводить". Иногда эта информация дополнялась: к этому времени разливаются реки, начинается сев яровых. Один из собирателей, описывавший комплекс украинских "проводов" ("гоныты шуляка", "розгри", "русалии"), также отмечал, что, по народным воззрениям, с того момента как разольются реки и зазеленеют поля, на земле появляются русалки, оставаясь среди людей до глубокой осени, после чего следуют их проводы; другой собиратель добавлял, что, по народным представлениям, "шуляк всегда ждет влаги" (*Венгрженовский* 1895: 300).

Собранные нами материалы показывают, что образы персонифицированного символа обряда сильно варьировались: Фому изображала женщина (молодая, бойкая, "дебелая"), одетая в мужской костюм; старик ("дед"), молодой парень; изготавливалось антропоморфное чучело (обычно с мужскими атрибутами); делали чучело лошади, несколько человек изображали лошадь. Нередко в обряде фигурировало два чучела (мужское и женское – жених и невеста) либо две женщины (одна наряжена мужчиной). В одном варианте обряда помимо Фомы фигурировала женщина, изображавшая курицу. В украинском варианте Фомина дня праздник заканчивался поеданием вареной курицы. При всем разнообразии образов Фомы очевидно, что персонаж этот – мужской, символизирующий души мужчин, чьи возрастные характеристики, впрочем, слишком разнятся, чтобы можно было четко их определить.

Общая канва праздника сводилась к следующему. Рано утром в Фомин понедельник женщины ходили на кладбище, в это время (или накануне вечером) небольшая группа женщин изготавливала чучело Фомы или обряжала Фомой кого-то из участников ритуала. Затем женщины собирали в складчину продукты, выпивку и устраивали "пирешку". Обычно праздничная процессия объезжала по очереди все дома в селении. Нередко Фоме устраивали "свадьбу". Обряд заканчивался "смертью" Фомы и его "проводами" – символическим отправлением на "тот свет" (его "протягивали" через воду, пускали по реке и т.д.). Повсеместно женщины исполняли "нескромные" частушки, при кормлении Фомы кашу запихивали ему в карманы штанов. Подчеркнуто разнuzданно обращались со случайно встреченными мужчинами: с них нередко снимали штаны, надевая их на Фому; обливали водой (пытались раздеть донага встречных мужчин и участники обряда "гоныты шуляка"). Участницы ритуала обливали водой друг друга, заталкивали в лужи, обмазывали грязью (ср. сажание в яму с водой в ритуале "гоныты шуляка"). В ссыпках-складчинах также прослеживается развитие идеи перераспределения общей доли. В конце праздника к женскому застолью нередко подключались и мужчины. В украинских нижеволжских поселениях проводы Фомы сопровождалась наказаниями тех членов общины, которые не создали своевременно семьи (*Рыблова* 2002: 555).

У нас нет веских оснований непосредственно связывать ритуал проводов Фомы с орнитоморфными образами украинского обряда проводов коршуна, но сама идея о том, что за мужскими персонифицированными символами летних праздников с "проводальной" символикой вполне могли скрываться души мужчин, не изживших до конца свою жизненную долю и потому нуждающихся в новом ее воплощении, кажется не столь уж безосновательной, хотя и нуждающейся, безусловно, в дальнейшем развитии и аргументации.

Наконец, вполне в соответствии с ритуалом "казни" петуха проходил кашубский ритуал обезглавливания коршуна (*ścinanie kani*), совершаемый в летний Иванов день или накануне его. "Казни" также предшествовал "суд" над коршуном, причем последнего обычно замещали живая или убитая ворона, привязанная к колу, или цветок (также привязанный к палке). Вороне отрубали голову мечом, а цветок перерубали на колу, после чего их закапывали в землю (Агапкина 2002: 647–648). Очищение посредством "казни" и символическая передача жизненной силы вороны-коршуна земле в этом ритуале также очевидны.

Если же (в связи с летней тематикой) вернуться к связи орла с папоротником, то стоит вспомнить, что, согласно народным представлениям, цветок папоротника – воплощение небесного огня, его боится нечистая сила (и волки), с его помощью открываются клады. По мнению Потебни, папоротник – это небесная (громовая) стрела. Соответственно, гибель летнего волка связана с воплощением небесного огня, осуществляемого посредством орла. Вообще противостояние волка и сокола/орла кажется очевидным: в том случае, когда волк связывается с темнотой/ночью/зимой, противопоставленным ему оказывается сокол, символизирующий свет и солнце (русская загадка "Пришел волк – весь народ умолк. Ясен сокол пришел – весь народ пошел" с отгадкой ночь и день).

Связь сокола, и в особенности – орла с солнцем и огнем представлена повсеместно. Наступление весны у многих народов связывалось с прилетом хищных птиц, криком и огненным взором орла (Штернберг 1995: 360). Г.Н. Симаков приводит обширнейший материал о культе хищных птиц у народов Средней Азии, свидетельствующий о прямой связи сокола и орла с огнем и солнцем. При ловле птиц использовали огонь, разводя костер под деревом, где сидела птица, или зажигая факел. Повсеместно в Средней Азии обращали особое внимание на так называемые "всплохи огня" в глазах хищных птиц, считая, что чем сильнее они, тем большей силой и смелостью обладает птица. Казахи считали, что пламя в глазах беркута окрашивается в разные цвета в зависимости от вида добычи, которую он увидел (Симаков 1998: 24–25). Связь орла с огнем отражена и в русской народной пословице: "Летит орел – дышит огнем" (Афанасьев 1865: 496). В верованиях многих индоевропейских народов взгляд орла связывается с солнечным светом, а сам орел служил символом солнца (Шенпинг 1895: 19).

В трех из выделенных нами сюжетов с участием образов хищных птиц в донском казачьем фольклоре (сюжеты 7, 8, 9) четко определено место сокола-орла в пространственной модели мира: он располагается на вершине "мирового дерева" (в вариантах на мачте корабля; в украинской колядке – на вершине стога, символизирующего урожай и мировое древо; соколиные перья украшают верх свадебного деревца).

Волк и сокол оказываются "разведенными" по временным параметрам: "волчье время" – всегда зимнее, время активности хищных птиц в Евразии – весна-лето (имеется в виду естественная, природная активность, так как сезон соколиной охоты приходится на позднюю осень-зиму). Сентябрь, например у казахов, почитался как месяц, связанный с отлетом на юг хищных птиц (соколов и орлов); в то же время возвращались из набегов юноши и мужчины (Симаков 1998: 31). Расположенные на противоположных концах пространственно-временных осей сокол и волк тем самым образуют как будто неразрывную связку, маркируя верх и низ, тьму и свет. Примеров такой "связки" в мировоззрениях самых разных народов обнаруживается не так уж и мало. Так, волк/пес и сокол/ворон являются спутниками былинных и сказочных антагонистов (Змея – противника Ивана Быковича; Сокольника – противника Ильи); два волка и два ворона служили скандинавскому Одину; монгольский Хулан ночью оборачивался волком, днем – вороном. Герой южнославянского эпоса Змей-Огненный Вук рождается в весьма необычном облике:

"...Чадо как бы и не чадо,
Волчья лапа и орлиное крыло,
И под мышкой свернувшийся змей,
Из рта пылает синее пламя..." (цит. по: *Велецкая* 2003: 37).

Немногочисленные примеры связи образов волка и хищной птицы в прикладном искусстве. Так, на скифском бронзовом навершии с Лысой горы представлены и соколы (верх навершия), и волки (низ). Яркий пример такого тандема – серебряная обкладка ритона из древнеславянского княжеского погребения (Черная могила), изображение на которой интригует исследователей уже много десятков лет, давая почву для появления все новых версий и вариантов дешифровки. На обкладке изображена череда зоо- и антропоморфных фигур, среди которых волчьи образы представлены трижды (две сцепленных в единоборстве фигуры и одна особняком), хищная птица (орел?) – дважды, а между ними – фигура петуха⁶.

В XVI в., когда артиллерийские орудия уже получили на Руси широкое распространение, здесь, как и в Западной Европе, сохранялась традиция наносить на орудия (как раньше на мечи) зооморфные изображения и давать им соответствующие названия. Интересно, что *малокалиберные* ("короткие") пушки-пищали назывались *волкомейками* и *соколками*. Не менее интересно и то, что орудия того же типа, но *среднекалиберные* ("длинные") назывались *змейками* (*Голицын* 1878: 11). Таким образом, "волки" и "соколы" не только оказываются связанными, но и вписанными в некую иерархию, где над ними "возвышаются" "змеи".

"Поразительное сходство" между волком и ястребом отмечают и современные орнитологи (последнего они называют "крылатым волком"): "И отнюдь не только в окраске, хотя она похожа – оба хищника буровато-серые, лесного сумеречного оттенка. Но сходство больше проявляется в выражении, в общем впечатлении, в самой сущности животного. У обоих особенно жестокий, безжалостный взгляд желтых непроницаемых глаз, оба прекрасно вооружены, точно созданы для убийства, оба хорошо изучили человека, часто живут незаметно рядом с ним и, как кажется (только кажется), даже немного презируют его. Их роднит удивительная дерзость и смелость, сочетающаяся с большой осторожностью" (*Флинт, Сорокин* 1999: 73).

Памятью о бытовавших в раннесредневековое время славянских эпонимах с соколиной и волчьей символикой (невры, лютичи, ререги), очень заманчиво предположить, что в первоисточках два эти образа могли быть связаны с внутриплеменными группами (родами, фратриями, брачными классами), а возможно – и мужскими военизированными объединениями. В таком случае вполне можно было бы спроецировать эти образы на представления и ритуалы собственно воинского цикла (за способностями фольклорных богатырей рыскать волком и парить соколом вполне могли стоять определенные ритуальные действия посвященного характера).

Г.П. Дурасов, исследуя узоры вышивок с двуглавой птицей, обратил внимание на то, что соотнесенные с солнцем и огнем орел и сокол в народных представлениях часто оказываются олицетворениями двух огненных ипостасей: небесного и земного (*Дурасов* 1980: 91–92). Орел, по его мнению, соотносится обычно с огнем небесным; он явно превосходит над остальными птицами, называется царственной птицей ("Всем птицам птица орел" (*Даль* 1957: 291); "...Арел, божья птица, высака литаить, у Бога бываить" (см.: *Бернштам* 1982: 31). В заговоре орел низводит на землю небесный огонь: "Летел орел из-за Хвалынского моря, разбросал камни и кременцы..., кинул Грому стрелу во сыру землю" (*Сахаров* 1836: 75). Сокол, по мнению Г.П. Дурасова, связан с огнем земным: "бег" огня по дереву сравнивается исследовате-

лем с полетом птицы (Дурасов 1980); огонь в печи в народном представлении ассоциировался с образами дерущихся петуха и орла (Афанасьев 1865: 522; Садовников 1959: 200, 213, 375).

С дневным и ночным светилом соотносились образы птиц и зверей у Б.А. Рыбакова. Вообще сама идея "ночного светила" зарождается, по мнению этого исследователя, на рубеже энеолита и бронзового века (культура шаровых амфор, фатьяновская культура), она воплощается в изображении солярных знаков на дне сосудов, входящих в состав погребального инвентаря. Эти солярные знаки – символы подземного светила, освещающего мир мертвых (Рыбаков 2002: 223). Представления о подземном солнце фиксируются и на пермских средневековых шаманских бляшках, где подземный мир изображается в виде ящера, глотающего солнце: "Если пермские мыслители хотели выразить идею космической непрерывности, то они изображали ящера с двумя головами на разных концах туловища: западная голова заглатывала вечернее солнце в виде лосиной головы, а восточная как бы вырыгивала утреннее солнце. На севернорусских погребальных памятниках XIX в. встречается интересная композиция, исходящая из идеи подземного солнца: на могильном голбце изображено дерево, а под ним – солнце" (Там же: 225).

Здесь можно вернуться к уже упоминаемому изображению на обкладке ритона из Черной могилы. Мотив, расположенный на тыльной стороне рога, представляет собой симметричный узел из двух крылатых чудовищ, расположенных по обе стороны центральной пальметки. Б.А. Рыбаков, отмечая, что именно эта пальметка является деклинационным знаком всей композиции (от нее фигуры идут вправо и влево), в то же время считал, что центральная и основная композиция – та, что расположена напротив пальметки, поскольку именно она обращена к лицу пьющего из кубка (Там же: 47–48). Однако по логике начинать прочтение изображения нужно как раз по направлению от внешней стороны к внутренней (обращенной к пьющему). А два сцепленных чудовища, изображенные на внешней стороне ритона, как бы разводят по обе стороны орла и волка. Волк расположен по правую сторону композиции, орел – по левую. Если пьющий из рога стоял, обратившись лицом на север (сторону, почитаемую воинами), то волк оказывался на западной стороне, орел – на восточной. Не менее интересно, что после волка на обкладке изображен петух, а после орла – две сцепленных фигуры волка, т.е. зоо- и орнитоморфные фигуры в композиции постоянно чередуются. Впрочем, ответить на вопросы: связаны ли волк и орел на обкладке с идеей ночного и дневного солнца, отражают ли они дуальную организацию социума – мы вряд ли сможем.

Сама же идея подземного (ночного) солнца получает дальнейшее развитие и воплощается в изображениях севернорусских прялок XIX в. По реконструкции Б.А. Рыбакова, солярные изображения на "шейке" прялок под лопаской означали ночное солнце (на некоторых прялках к этому солнцу снизу тянется ящер), боковые же "серьги" прялок символизировали восходящее (дневное) солнце. Исследователь приводит также сводку этнографических материалов, собранных В.П. Петровым, отражающих идею ночного и дневного светил: "Заходящее солнце опускается в древний мир, который находится под землей"; "под землей же находится другой мир"; "солнце вночі перебуває на тому світі і там він бачить людей засуджених за різні гріхи..." (Там же: 228).

Таким образом, и на пермских бронзовых бляшках, и на севернорусских прялках оказывается воплощенной идея, хорошо знакомая по фольклорным текстам: чудовище (волкодлак, волк, змей, ящер) пожирает солнце, а потом вновь изрыгает его, будучи побежденное светлой силой. Утверждать, что именно так соотносились воины-волки и воины-соколы в древнерусской традиции – значит, проявлять чрезмерную смелость суждений: никаких явных подтверждений данной идее найти нам не удалось. Поэтому пока она может существовать лишь в виде гипотезы.

Также только в виде гипотезы может существовать и следующее предположение: со временем могло произойти разделение волчьих и соколиных объединений, существовавших первоначально в рамках одного племени. Например, могли сложиться племена ререгов (соколов) и невров, лютичей (волков). И тогда в "соколиных" социальных организациях идея ночного и дневного светил должна была выражаться уже с помощью только птичьих символов (идея Г.П. Дурасова о двуглавой птице). Но вполне вероятно, что образы хищной птицы и волка продолжали сохраняться в tandem и позднее. Косвенно на это указывают и изображения на предметах прикладного искусства, и фольклорные данные.

Что касается донских казачьих сообществ, то, очевидно, в их сложении принимали большее участие такие группы, в которых главенствующим образом мужчины-воина был не волк, а сокол. Интересно, что фольклорные и этнографические источники дают некоторые основания говорить о большей распространенности образа пса/волка и большей его комплиментарности у украинцев, чем у русских. Так, представленная в широком географическом диапазоне сказка о трех царствах, по наблюдению Н.В. Новикова, локализуется по имени главного героя следующим образом: герои с именами Иван-Кобылий-Сын, Иван-Коровий-Сын встречаются преимущественно в русских (севернорусских) и очень редко в украинских и белорусских сказках; имя Сучича, Сученко господствует в Белоруссии и Северной Украине (Новиков 1974: 65). Б.А. Рыбаков обратил внимание на то, что зона распространения "собачьих имен" совпадает с зоной обитания невров, о которых повествовал Геродот ("ежегодно на несколько дней обращаются в волка, а затем снова принимают человеческий образ") (Рыбаков 2002: 563). К этому можно добавить вывод Т.А. Бернштам о том, что «большее число текстов с птичьей символикой (в сравнении с белорусами и украинцами. – М.Р.), в том числе архаичных иносказательных песен без параллелизма, и обрядовые комплексы "птичьего" происхождения зафиксированы у русского населения» (Бернштам 1982: 23), а также наблюдения фольклористов о том, что птичья символика из всех русских локальных традиций наиболее развернуто представлена у донских казаков (Рудиченко 1999: 184–203). В свою очередь, эти выводы вполне согласуются с известными фактами: основу запорожского казачества составили выходцы с Украины; донское казачество формировалось из выходцев из России и представителей тюркского степного мира. Не потому ли довлеющими в казачьей символике мужчины – воина оказались орнитоморфные образы, в то время как образ волка был вытеснен на периферию?

Примечания

¹ Подробнее см.: Рыблова М.А. Донское братство // Казачьи сообщества на Дону в XVI – первой трети XIX в. Волгоград, 2006. С. 274–275.

² Полевые записи автора 1987 г. в станице Качалинской Иловлинского р-на Волгоградской обл.

³ Предание гласит, что, отправляясь в 1637 г. на штурм Азова и дойдя до Монастырского городка, казаки принесли в нем молитвы Богу и дали клятвенную заповедь, что если суждено будет кому из них пасть под Азовом, то оставшимся в живых заповедывалось, чтобы они тела их, как христианские, отнюдь бы не погребали на бусурманской земле, но отвозили бы в Монастырский городок... и погребали бы на тамошнем кладбище" (Левитский 1861).

⁴ См.: Потебня 1887: 253–260.

⁵ Подробную историю дешифровки этого изображения см.: Щеглова 1997: 246–248.

⁶ Этот обряд подробно рассмотрен В.Г. Холодной (Холодная 2003).

Литература

- Агапкина 2002 – Агапкина Т.А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002.
Афанасьев 1865 – Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.

- Бернштам 1982 – Бернштам Т.А. Орнитоморфная символика у восточных славян // Сов. этнография (далее – СЭ). 1982. № 1. С. 22–34.
- Булашев 1909 – Булашев Г.О. Украинский народ в своих легендах, религиозных воззрениях и верованиях. Вып. II. Космогонические украинские народные воззрения и верования. Киев, 1909.
- Васева 2001 – Васева В. Птичий код в обрядах жизненного цикла у болгар // Живая старина. 2001. № 2 (30).
- Велецкая 2003 – Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 2003.
- Венгрженовский 1895 – Венгрженовский С. Языческий обычай в Брацлавщине "гоняты шуляка". (Этнографический этюд) // Киевская старина. 1895. Т. I. С. 282–323.
- Веселовский 1883 – Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Ч. VI–X. СПб., 1883.
- Ганцкая 1978 – Ганцкая О.А. Поляки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 174–185.
- Голицын 1878 – Голицын Н.С. Русская военная история. Ч. II. От Иоанна III до Петра I. СПб., 1878.
- Грацианская 1978 – Грацианская Н.Н. Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 185–197.
- Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
- Даль 1882 – Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. Т. IV. СПб.; М., 1882.
- Даль 1957 – Даль В. Пословицы русского народа. М., 1957.
- Дурасов 1980 – Дурасов Г.П. Попытка интерпретации значения некоторых образов русской народной вышивки архаического типа // СЭ. 1980. № 6. С. 87–88.
- Забулите 2000 – Забулите И. Птицы на деревянных крестах // Балто-славянские исследования. Т. XVI. М., 2000.
- Исторические песни 1991 – Исторические песни. Баллады. М., 1991.
- Костомаров 1994 – Костомаров Н.И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. (Сер. "Актальная история России"). М., 1994.
- Кравцов 1972 – Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972.
- Криничная 2004 – Криничная Н.А. Русская мифология. Мир образов фольклора. М., 2004.
- Левитский 1861 – Левитский Г. Монастырское урочище // Донские войсковые ведомости. 1861. № 47.
- Липец 1984 – Липец Р.С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.
- Листопадов 1911 – Записи народных песен в 1904 году А.М. Листопадовым. С приложением тридцати песен // Тр. музыкально-этнографической комиссии. Т. 2. М., 1911.
- Листопадов 1945 – Листопадов А.М. Донские былины. Ростов н/Д., 1945.
- Листопадов 1946 – Листопадов А.М. Донские исторические песни. Ростов н / Д., 1946.
- М.С. 1884 – М.С. Местный народный праздник, именуемый "Розгри" // Прибавление к Подольским епархиальным ведомостям. 1884. № 23. С. 467.
- Морозов 1998 – Морозов И.А. "Женитьба добра молодца". Происхождение и типология молодежных развлечений с символикой "свадьбы"/"женитьбы". М., 1998.
- Мошков 1901 – Мошков В.А. Гагаузы Бендеровского уезда // Этнограф. обозрение. 1901. № 4.
- Новиков 1974 – Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.
- Пивоваров 1885 – Пивоваров А. (собр. и изд.) Донские казацкие песни. Новочеркасск, 1885.
- Потебня 1887 – Потебня А.А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. II. Колыдки и щедровки. Варшава, 1887.
- Потебня 2000 – Потебня А.А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000.
- Пропп 1986 – Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986.
- Рапов 1968 – Рапов О.М. Знаки Рюриковичей и символ сокола // Сов. археология. 1968. № 3.
- Рогожкин 1893 – Рогожкин Т. Нечто из верований, поверий и обычаев жителей ст. Червленной Кизлярского отдела. Терской области // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 16. Тифлис, 1893. С. 34–78.
- Рудиченко 1999 – Рудиченко Т.С. Об архаических мотивах в былинном эпосе донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межнациональных отношений. Ростов н/Д., 1999. С. 184–203.

- Рыбаков 1949 – Рыбаков Б.А. Древности Чернигова // Матер. и исслед. по археологии. Вып. 11. М.; Л., 1949. С. 40–48.
- Рыбаков 2002 – Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 2002.
- Рыблова 2002 – Рыблова М.А. Обряд проводов Фомы у восточнославянского населения Волго-Донского междуречья // Стрежень (Научный ежегодник) Вып. 2. Волгоград, 2002. С. 351–359.
- Рыбников 1910 – Песни, собранные П.Н. Рыбниковым. Т. II. М., 1910.
- Садовников 1959 – Садовников Д.Н. Загадки русского народа. М., 1959.
- Сахаров 1836 – Сахаров И.П. Сказания русского народа о семейной жизни своих предков. Ч. 1. СПб., 1836.
- Сахаров 1997 – Сахаров И.П. Русское народное чернокнижие. СПб., 1997.
- Симаков 1994 – Симаков Т.Н. Соколиная охота и военное дело у кочевников Средней Азии и Казахстана // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5–6. СПб., 1994.
- Симаков 1998 – Симаков Г.И. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998.
- Слово о полку... 1954 – Слово о полку Игореве сына Святослава внука Ольгова. М., 1954.
- Соколова 1970 – Соколова В.К. Русские исторические предания. М., 1970.
- Срезневский 1912 – Срезневский И.И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. Т. III. Вып. IV. СПб., 1912.
- Труды общества... 1911 – Труды общества исследователей Волыни. Т. V. Отд. II. Житомир, 1911. С. 3–5.
- Тумилевич 1961 – Тумилевич Ф.В. (сост.) Сказки и предания казаков-некрасовцев. Ростов н / Д., 1961.
- Тумилевич, Полторацкая 1941 – Тумилевич Ф.В., Полторацкая М.А. (сост.). Фольклор Дона. Сб. второй. Ростов н/Д., 1941.
- Фасмер 1986 – Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986.
- Флинт, Сорокин 1999 – Флинт В.Е., Сорокин А.Г. Сокол на перчатке. М., 1999.
- Хайям 1961 – Хайям Омар. Трактаты. М., 1961.
- Холодная 2003 – Холодная В.Г. Статус мужчины в социокультурной среде славянского населения Карпат в XIX–XX в. Дис. ... к.и.н. СПб., 2003. (Рукопись).
- Чубинский 1877 – Чубинский П.П. Труды этнографически-статистической экспедиции в Западно-русский край. Т. I. Вып. 1. СПб., 1877. С. 50–67.
- Шептинг 1895 – Шептинг Д.О. Значение некоторых зверей, птиц и других животных по суевериям русского народа // Филологические зап. 1895. Вып. 3/4.
- Штернберг 1995 – Штернберг Л.Я. Культ орла у сибирских народов // Кунсткамера. Избр. ст. СПб., 1995.
- Щеглова 1997 – Щеглова О.А. О возможном прототипе изображений на оковке большого рога из Черной могилы // Stratum plus. СПб.; Кишинев, 1997. С. 246–248.
- Яковлев 1924 – Яковлев М.А. Народное песнетворчество об атамане Степане Разине. Л., 1924.

М.А. Ryblova. "Fly Eagle-High, Falcons": Ornitomorphous Symbolism in the East-Slavic Warrior Tradition

The article is an attempt at reconstructing the features of ornomorphous symbolism in the East-Slavic warrior tradition through the analysis of ethnographic and folklore data. By drawing on her own previous exploration of images of the wolf and the dog in the context of age-gender symbolism, the author moves to the comparison of images of the wolf and the falcon, which, as she points out, mark a particular group of young males reaching the mating age. She suggests that there is also a distinct connection to those males that chose to become warriors. The author supports her arguments through the study of both ritual practices involving images of birds and folklore motifs demonstrating the presence of such figures as "warrior-falcon" in various domains of community life.