

КОНСТАНТИН РАХНО (KONSTANTIN RAKHNO)

 <https://orcid.org/0000-0002-0973-3919>

Национальный музей украинского гончарства в Опшном
Полтавская область
Зеньковский район
Украина, 38164 пос. Опшное
ул. Василия Кричевского, д. 102
krakhno@ukr.net

ДИАЛОГ В ОБРЯДЕ ОПАХИВАНИЯ В ПОВЕСТИ СЕРГЕЯ ЕСЕНИНА ЯР И ЕГО МИФОЛОГИЧЕСКИЕ КОННОТАЦИИ

DIALOGUE IN THE PLOWING RITUAL IN SERGEI YESENIN'S STORY YAR AND ITS MYTHOLOGICAL CONNOTATIONS

One of the most striking episodes in Sergei Yesenin's story *Yar* (1915) is the description of the folk ritual of ploughing a village against an anthrax epizootic. It is ethnographically accurate, based on the personal impressions of the poet as an eyewitness, and contains a number of important details that complement the records of the 19th – early 20th centuries. The ploughing that Yesenin saw in his native village belongs to the so-called occasional rituals, which are only resorted to during crises, such as mass illnesses of people and deaths of livestock, which were thought to mean failure in the world order. To stop the epidemic a balance had to be restored between the “human” and the “non-human”. Accordingly, the epidemic was thought of as evidence that the balance had been disrupted, and that the border separating people from the other world had weakened. The rite of ploughing was intended to renew it on the real and symbolic levels. Eleven naked innocent girls, led by a blindfolded married woman, circled the village with chants. They became participants in primordial creation. According to Yesenin, during the ritual walk they could kill any person they met who was deemed to personify the disease. Moreover, the dialogue between the blindfolded woman and the participants in the ritual reproduced ritual blindness, which made it possible to see another existence, and invoked the corresponding mythological characters such as Gogol's *Viy*.

Keywords: folk rituals, prose of Sergei Yesenin, ritual plowing, ethnography of the Eastern Slavs, Slavic mythology



Received: 21.10.2023. Verified: 12.11.2023. Accepted: 28.11.2023.
© by the author, licensee University of Lodz – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Одним из самых ярких эпизодов в повести Сергея Есенина *Яр* (1915) является описание народного обряда опахивания селения против эпизоотии сибирской язвы. Оно этнографически точное, базируется на личных впечатлениях поэта как очевидца и содержит ряд важных деталей, которые дополняют имеющиеся в научной литературе фиксации XIX – начала XX века, в том числе и происходящие из Рязанской губернии. Опахивание, которое Есенин видел в родной деревне, относится к так называемым окказиональным обрядам, которые исполняются «по случаю» – во время возникших кризисов. Оно совершалось при массовых заболеваниях людей и падеже скота, понимавшихся в традиционном обществе как проявление сбоя в мировом порядке. В последнем случае для избавления от эпидемии следовало восстановить этот порядок. Под нормальным ходом вещей подразумевался баланс между «человеческим» и «нечеловеческим», соответственно эпидемия мыслилась как свидетельство того, что баланс нарушен, а граница, отделяющая людей от иного мира, ослабла раньше срока. Обряд опахивания был призван провести ее заново, на реальном и символическом уровнях. Для этого одиннадцать обнаженных невинных девушек во главе с замужней женщиной, глаза которой были завязаны, обводили деревню бороздой с песнопениями. Они становились фигурантами ситуации примордиального творения. Во время обрядового обхода селения, согласно свидетельству Есенина, могли умертвить встречного человека, который объявлялся персонификацией болезни. Другой важной чертой, отмеченной поэтом, являлся обрядовый диалог, происходивший между женщиной с завязанными глазами и участницами обряда. Он воспроизводил ритуальную слепоту, дающую возможность видеть иноебытие, и отсылал к соответствующим мифологическим персонажам вроде гоголевского Вия.

Ключевые слова: народная обрядность, проза Сергея Есенина, обрядовое опахивание, этнография восточных славян, славянская мифология

Тяжелая эпидемия как событие, представляющее величайшее испытание для проходящего через него традиционного общества, проверяющее прочность его базовых форм и институтов, естественным образом провоцировала к поиску сверхъестественной первопричины и устранения ее всем коллективным миром. Наиболее критические периоды эпидемий удостоверяли общность человеческой природы проживающих их людей, вызывали ее к осязаемому и разделяемому присутствию¹. В религиозной перспективе эпидемическое бедствие приводило переживающее его сообщество к масштабным коллективным ритуалам, призванным остановить болезнь.

В повести Сергея Есенина *Яр* (1915) описан народный обряд опахивания селения против эпизоотии сибирской язвы. Его суть заключается в запрете всем жителям деревни ночью выходить на улицу и заглядывать в окна, потому что первый встречный считается колдуном, наславшим болезнь на скотину; его могут зарубить топорами насмерть. В это время замужняя женщина укутана мешками и запряжена с хомутом в соху. Ее глаза закрыты. На перекрестках идущие с ней одиннадцать обнаженных девушек очерчивают круг и спрашивают о том, видит ли она кого-нибудь. Женщина отвечает, что нет:

¹ К. Куксо, *Эпидемия и трансформации социальной жизни: перспективы сакрализации и дисциплины*, «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке» 2021, т. 10, № 5А, с. 133–137.

[...] На беду, появился падеж на скотину.

– Сибирка, – говорили бабы. – Все коровы передохнут.

Стадо пригнали с луга домой; от ящюра снадобьем аптешника коровам мазали языки и горла.

Молчаливая боль застудила звенящим льдом на сердцах всех крестьян раны.

Пошли к попу, просили с молебном кругом села пройти. Поп, дай не дай, четвертную ломит.

– Ты, батюшка, крест с нас сьмаешь! – кричали мужики. – Мы будем жаловаться ир-хирею.

– Хоть к митрополиту ступайте, – ругался поп. – Задаром я вам слоняться не буду.

Шли с открытыми головами к церковному старосте и просили от церкви ключи. Сами порешили с пеньем и хоругвями обойти село.

Староста вышел на крыльцо и, позвякивая ключами, заорал на все горло:

– Я вам дам такие ключи, сволочи!.. Думаете – вас много, так с вами и сладу нет... Нет, голубчики, мы вас в дугу согнем!

– Ладно, ребята, – с кроткой покорностью сказал дед Иен, – мы и без них обойдемся.

Жила на краю села стогодовалая Параня, ходила, опираясь на костыль, и волочила расшибленную параличом ногу, и видела, знала она порядки дедов своих, знала – обидели кровно крестьян, но молчала и сказать не могла, немая была старуха. Знала она, где находилась копия с бумаг.

Лежала тайна в груди ее, колотила стенки дряблого закоченевшего тела, но, не находя себе выхода, замирала.

Проиграли мужики на суде Пасик, забилась старуха головой о стенку и с пеной у рта отдала Богу душу.

Разговорившись после похорон Парани о старине, некоторые вспомнили, что при падеже на скотину нужно опахивать село.

Вечером на сходе об опахиванье сказали во всеуслышанье и не велели выходить на улицу и заглядывать в окна.

При опахиванье, по сказам стариков, первый встречный и глянувший – колдун, который и наслал болезнь на скотину.

Участники обхода бросались на встречного и зарубали топорами насмерть.

В полночь старостина жена позвала дочь и собрала одиннадцать девок.

Девки вытащили у кого-то с погребка соху, и дочь старосты запрягла с хомутом свою мать в соху.

С пением и заговором все разделись наголо, и только жена старосты была укутана и увязана мешками.

Глаза ее были закрыты, и, очерчивая на перекрестке круг, каждый раз ее спрашивали:

– Видишь?

– Нет, – глухо она отвечала.

После обхода с сохой на селе болезнь поутихла, и все понемногу утомонились².

Есенин точно и подробно (за исключением отсутствующих у него слов заговора и песни или молитвы) описывает распространенный у восточных славян обряд, который ему мог быть известен не только по воспоминаниям старожилков, но и по рассказам участниц обряда, совершавшегося при жизни писателя. Из письма Владимира Чернявского, посланного Есенину из Аннополя-Волынского 26 мая 1915 года, следует, что в этом месяце в родном селе поэта, Константиново Рязанского уезда, как раз свирепствовала страшная болезнь, с которой боролись при помощи старинного магического обряда: «Твою открытку, пропитанную сибирской язвой и описывающую неслыханные обычаи, Костя Ляндау слишком предусмотрительно сжег, не дав даже нам прочесть!». Конечно, как представитель мужского пола сам Есенин принимать участие в обряде не мог. Жительница Константинова Мария Вавилова, 1908 года рождения, смутно вспоминала об этом обряде, путая его с распахиванием узкой полоски земли при пожаре, чтобы огонь не перекинулся на соседние дворы и поля: «Уж очень дохли коровы: то у того, то у того. Круг села опахивали: вели лошадь с сохой – опахивали. Хозяин вел лошадь. Народ стоял, глядели. [...] Я еще не совсем большая была. Днем опахивали». Возможно, речь идет именно об опахивании 1915 года, о котором Есенин с большим интересом сообщил другу. Важно, что обряд опахивания совершался в селе не раз. Лидия Власова-младшая поделилась такими же воспоминаниями, но в скептическом восприятии своего отца – учителя земского Константиновского начального училища Ивана Власова, преподававшего у Есенина: «Однажды меня будит отец и говорит: «Пойдем, посмотрим, какая у нас в селе еще темнота есть». И вот приходим мы с ним на старое кладбище, за церковь. Вижу – за рекой горят костры, а вокруг этих костров женщины в длинных белых рубахах, с распущенными волосами бегают, руками машут. [...] Болезнь, говорят, у коров объявилась, чума. Так вот женщины эти, как их далекие-предалекие предки, поступают. Решили, что злые духи в коров вошли, и вот теперь этих духов хотят устроить и прогнать...»³. Таким образом, опахивание на родине Сергея Есенина могло быть как предупредительным (профилактическим) средством, цель которого не допустить в село «коровью смерть», когда она свирепствует в соседних селениях, так

² С. Есенин, *Полное собрание сочинений*: в 7 т., сост., подг. текстов и коммент. А. Захарова, С. Кошечкина, Е. Самоделовой, С. Субботина и Н. Юсова, Москва: ИМЛИ РАН 2005, т. 5, с. 104–106.

³ Там же, с. 373–374.

и очистительным (катартическим) – с целью изгнать ее, если падеж в данной деревне уже начался.

Мрачный и суровый женский групповой обряд «опахивания деревни соху, которое производится только в ночное время, голыми или одетыми в одне рубахи простоволосыми бабами, с разными песнями и заговорами»⁴, бытописатели и этнографы фиксировали еще с начала XIX века. Тесно связанный с народными мифологическими представлениями и противоречащий миропониманию образованных слоев общества, он привлекал внимание писателей, порой воспринимаясь ими как свидетельство особой отсталости, дикости народа, его приверженности темным, мракобесным суевериям. Именно под таким углом зрения описал виденное его братом Евгением в Тульской губернии опахивание села от «коровьей смерти» Иван Бунин в повести *Деревня* (1910)⁵. В то же время у Сергея Есенина опахивание подано не как демонстрация невежества, но как проявление народного мирозерцания, особого высокохудожественного восприятия мира в его целостности, неразделимости жизни и смерти. Среди описаний обряда из Рязанской губернии есть и те, что относятся к родине поэта. Именно они принадлежат к наиболее старым. Со слов дьякона Дмитрия Ильина, бывшего в 1892 году учителем того же земского училища, в Константинове около полуночи бабы и девки собирались за селом, все вооружились топорами, мотыками и тому подобным, брали с собой соху. Дочь запрягалась в соху, а вдовая мать пахала. На перекрестке шествие останавливалось, и одна из баб спрашивала: «Кто на ком пашет?» Ей отвечали: «Мать на дочери». После этого все оборачивались назад и с криками: «Секи его, руби его!» принимались рубить землю. Говорили, что плохо бывало тем, кто выходил навстречу этой неистовой толпе⁶. Учитель Сергей Иванов из соседнего села Кузьминское сообщал, что вдовы женщины и девицы собирались с этой целью в полночь на краю села, и мужчины на этом собрании присутствовать не могли. Во всех домах должны были быть потушены огни. Все женщины надевали чистые белые рубашки, распускали волосы. Четыре вдовы впрягались в соху, а остальные с кольями, метлами, ухватами и кочергами двигались рядом, исполняя молитву «Святый Боже» странным, душераздирающим напевом. Так начиналось пропахивание борозды вокруг села. Если кто-то в этот момент встречался им на пути, то его начинали бить

⁴ А. Ермолов, *Народная сельскохозяйственная мудрость в пословицах, поговорках и приметах*, т. 3: *Животный мир в воззрениях народа*, Санкт-Петербург: Типография А. С. Суворина 1905, с. 109.

⁵ И. Бунин, *Собрание сочинений в пяти томах*, Москва: Правда 1956, т. II, с. 75–76.

⁶ Д. Ушаков, *Материалы по народным верованиям великороссов*, «Этнографическое обозрение» 1896, № 29/30 (2–3), с. 175.

чем попало, так как видели в нем злого духа. Очертив бороздой круг вокруг села, женщины с пением перепаживали перекрестки и заматали след сохи метлами. Считалось, что злой дух больше не переступит через эту борозду⁷. При встрече также мог практиковаться ритуальный диалог. Из записи обряда в Кузьминском, сделанной археологом Василием Городцовым в 1897 году, следует, что встречающихся спрашивали: «Чей человек?» Если следовал ответ: «Божий!», то пропускали, а если не было ответа – били, иногда до смерти. Крестьяне старались провести сохой сомкнутую борозду вокруг села или скотных дворов, если скотина пребывала изолированно в лугах. Полагали, что нечистый дух уйдет за черту и перешагнуть за круг не посмеет⁸. В 1910 году к опаживанию против холеры прибегли крестьяне слобод Сторожевой и Клюковки в Данковском уезде. Оно напоминало применявшееся против эпизоотии и совершалось ночью. Впереди процессии шли парни, стреляя из ружей, потом вдовы с иконами и, наконец, девушки, одна из которых была запряжена в соху. Все женщины были в одних рубашках и пели молитву. С той же целью опаживание производилось и в деревне Никоновка Раненбургского уезда Рязанской губернии. Все вдовы и девушки деревни были собраны поздно ночью, их запрягли в одну соху и шествие с песнями отправилось вокруг деревни⁹. В Егорьевском уезде, по данным доктора медицины Гавриила Попова, обработавшего архивные материалы этнографического бюро князя Вячеслава Тенишева, это делали только две женщины¹⁰. Этнограф Дмитрий Зеленин обратил также внимание на этнографическое описание Рыковой Слободы недалеко от города Рязани, сделанное местным священником Николаем Ловцевым еще в 1849–1850 годах. Там при падеже скота в соху впрягали молодую, сильную черноволосую женщину. На конце пропаханной черты делали на земле сохой крест, возле него выкапывали глубокую яму, куда зарывали «смерть коровью», то есть то живое существо, что встретилось на пути и было убито, а также живую черную кошку. Обряд совершался втайне от всех жителей¹¹. Несколько сведений об опаживании на Рязанщине и прилегающих землях дает краевед Алексей Мансуров в «Описании рукописей этнологического архива общества изучения Рязанского края». Так, например, из села Ерахтуры Касимовского уезда сообщали об опаживании женщинами, запряженными в соху, той части села, где

⁷ Д. Ушаков, *Материалы...*, с. 175–176.

⁸ В. Городцов, *Обычаи при погребении во время эпидемии*, «Этнографическое обозрение» 1897, № 34/35 (3–4), с. 186.

⁹ А. Максимов, *К вопросу об опаживании*, «Этнографическое обозрение» 1910, № 3–4, с. 177.

¹⁰ Г. Попов, *Русская народно-бытовая медицина: по материалам этнографического бюро князя В. Н. Тенишева*, Санкт-Петербург: Типография А. С. Суворина 1903, с. 191.

¹¹ Д. Зеленин, *Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества*, Петроград: типография А. В. Орлова 1916, вып. 3, с. 1181.

еще не было холеры, для предохранения от заражения¹². В селе Сотницы Елатомского уезда Тамбовской губернии, в 1879 году, когда болела скотина, женщины опахивали село. В рубахах, с распущенными волосами, они пели молитвы и стучали палками¹³. Согласно архивным этнографическим сведениям из Рязанской губернии, к 1927 году от обряда остались только воспоминания. Но в прошлом, когда скотина болела, то ночью, с вечера, опахивали село. При этом участницы брали лыковые палки или лутошки и стучали ими друг о дружку. Женщины и девушки в рубахах с распущенными волосами опахивали село с пением молитв *Спаси, Господи, Заступница усердная, Царю Небесный, Богородице Дево*. Позже стали петь только молитвы, а опахивали редко¹⁴.

Цель обряда – обведение магического круга, который помешает проникновению в деревню болезни¹⁵. Производилось оно около полуночи, на стыке старого и нового дня, традиционно считавшееся «лихим часом», когда активизировалась нечистая сила. Исключения из этого правила немногочисленны¹⁶. Граница, отделяющая людей от иного мира, преждевременно ослабла, позволив злым силам вторгнуться в мир людей, поэтому обряд опахивания был призван обновить ее и усилить, проведя заново на реальном и символическом уровнях. Также ставилась задача обнаружить то воплощение зла, которое принесло с собой несчастье, и одолеть его¹⁷. Что касается населения села, на благо которого был направлен ритуал, то оно приводилось в лиминальное состояние. Обряд производился либо

¹² А. Мансуров, *Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края*. Вып. 2 (№№ 101–200), [в:] *Труды Общества исследователей Рязанского края*, Рязань: Издание Общества исследователей Рязанского края 1929, вып. 22, с. 26.

¹³ А. Мансуров, *Описание рукописей этнологического архива Общества исследователей Рязанского края*. Вып. 3 (№№ 201–300), [в:] *Труды Общества исследователей Рязанского края*, Рязань: издание Общества исследователей Рязанского края 1930, вып. 26, с. 39.

¹⁴ Е. Самодолова, *О фольклорно-этнографических истоках некоторых мотивов и образов в творчестве С. А. Есенина (по материалам Этнологического архива и фольклорных экспедиций)*, «Современное есениноведение» 2018, № 2 (45), с. 49.

¹⁵ Н. Познанский, *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*, Петроград: типография А. В. Орлова 1917, с. 313–314; Д. Щербаківський, *Сторінка з української демонології (Вірування про холеру)*, [в:] *Науковий збірник за 1924 рік. Записки Українського наукового товариства в Києві історичної секції ВУАН*. Том XIX, Київ: Державне видавництво України 1925, с. 211–213, 216; В. А. Бахтина, *Наброски Б. М. Соколова к статье об обряде опахивания у славянских народов*, [в:] *Фольклор и этнография. Общее и особенное в фольклоре разных народов*, Уфа: БГУ 1990, с. 132.

¹⁶ А. Журавлев, *Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение*, [в:] *Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции*, Москва: Наука 1978, с. 74; А. Журавлев, *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки*, Москва: Индрик 1994, с. 103.

¹⁷ А. Байбурин, *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*, Санкт-Петербург: Наука 1993, с. 148.

условно тайно – условно потому, что вряд ли возможно, чтобы он был тайной по факту – речь, скорее всего, идет о символическом незнании, лишний раз подчеркивающим лиминальность, либо специально запрещалось выходить на улицу, на чем акцентировал внимание Есенин. Нарушение режима самоизоляции могло быть чревато карательными санкциями со стороны группы, совершающей обряд: именно эти встречные, нарушившие договор, подвергались ритуальной агрессии¹⁸. Возрастной состав участниц этого колдовского обряда был различен. В опахивании и некоторых других близких по содержанию обряда заметно преобладание девственных женских групп: девочек, девушек, молодых, старых дев, составлявших категорию естественной, первичной молодости, а также вдов и старух – категории, которой приписывалось возвращение статуса девственности. Все это говорит об особой роли такого статуса в данной сакральной ситуации. Спорадическое участие беременных молодых или парней в этих обрядах, возможно, косвенным образом указывает на их ритуальную связь с половым актом. Все эти фигуры стоят на границе социума, а, следовательно, и на границе с иным – сверхъестественным – миром¹⁹. Почти везде мужчины из участия в процессии исключались. Более того, если обход деревни совершался с ведома ее остальных жителей, то им было строго положено запереть все ворота, двери и окна; если же опахивание совершалось тайно, то замеченный посторонний наблюдатель, особенно мужчина, мог жестоко поплатиться за свое любопытство²⁰.

Если все огни в деревне должны были быть потушены, то в ритуал входило также разведение живого огня «древним способом», то есть связанным неким мифологическим временем с предками, а после от этого живого огня разводился огонь в каждом доме. Социум, таким образом, сперва как бы низводился в состояние лиминальной неразличимости, аморфности, а затем из него выводился, организовывался заново²¹. При опахивании апотропеический эффект магического круга усиливался тем, что вспаханная, то есть возделанная, окультуренная земля сама по себе является оберегом²². Магическое значение апотропея придавалось здесь, видимо, и железному сошнику²³. Можно заметить, что и соха уже на тот момент была отходящим

¹⁸ А. Степанов, *Опахивание: ритуальная агрессия и самоорганизация*, [в:] *Ритуалы бедствия: антропологические очерки*, Санкт-Петербург: Пропповский центр 2020, с. 104–105.

¹⁹ Т. Бернштам, *Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в.*, Москва: Наука 1988, с. 164; А. В. Степанов, *Опахивание...*, с. 95–96.

²⁰ А. Ф. Журавлев, *Охранительные...*, с. 74–75; А. Ф. Журавлев, *Домашний...*, с. 103.

²¹ А. Степанов, *Опахивание...*, с. 105.

²² Е. Левкиевская, *Славянский оберег. Семантика и структура*, Москва: Индрик 2002, с. 38.

²³ С. Токарев, *Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX в.*, Москва: издательство АН СССР 1957, с. 132.

в прошлое орудием – на смену ей приходил плуг. Так же и само опахивание привлекалось как средство, существовавшее «в стародавние времена». Тем самым ритуальным средствам сообщается архетипический статус²⁴. Обряд опахивания является, по сути дела, воспроизведением важного сакрального деяния, совершавшегося при основании поселения, когда плугом отмежевывали будущую упорядоченную территорию. Это возобновление ситуации творения, когда впервые были проведены границы между мирами²⁵. Такую же роль играло и пение специальных песен во время обхода. Сам факт пения ритуальных песнопений в охраняемом пространстве (независимо от их содержания) имеет береговую функцию и защищает населенный пункт²⁶. Исследователи указывают, что пение молитв – это уже результат воздействия христианских понятий на дохристианский обряд и песню, к которым церковь относилась отрицательно. Развитие песен-заклинаний от смерти совершалось или задолго до христианства или, по крайней мере, в стороне от новой веры²⁷. Из сопоставления разновременных и разнотерриториальных вариантов обряда опахивания видно, что текст молитвы заменил собою специальную длинную обрядовую песню языческого происхождения. Последняя, вопреки сомнению отдельных фольклористов, иногда могла сближаться по содержанию с заговорными текстами²⁸. Очевидно, именно ее Есенин в «Яре» именует «пением и заговором». Песня имела эпический характер и была чужда всякого христианского элемента, в ней нельзя даже заподозрить наличие христианской символики²⁹. Шум и пение должны были напугать болезнь и прогнать ее за пределы еще не замкнутого круга³⁰. Если опахивающие встречали на пути какое-либо живое существо, то животное разрывали на куски, так как видели в нем олицетворенную эпидемию, а человека забивали до полусмерти³¹, но у Есенина описано более архаичное и более радикальное решение. Сравнивая сцену в *Яре* с аналогичными этнографическими сведениями из Рязанской губернии, нетрудно убедиться, что Сергей Есенин был предельно точен, более того, его описание, возможно, точнее, чем у упомянутого выше Ильина, хоть и лишено подробностей об окончании обряда. При этом оно содержит важные дополнительные черты, неизвестные дотоле.

²⁴ А. Степанов, *Опахивание...*, с. 107.

²⁵ А. Байбурин, *Ритуал...*, с. 149.

²⁶ Е. Левкиевская, *Славянский...*, с. 159, 249, 252.

²⁷ Н. Познанский, *Заговоры...*, с. 316.

²⁸ Э. Померанцева, *Роль слова в обряде опахивания*, [в:] *Обряды и обрядовый фольклор*, Москва: Наука 1982, с. 29–33.

²⁹ Н. Познанский, *Заговоры...*, с. 316.

³⁰ А. Журавлев, *Охранительные...*, с. 78; А. Журавлев, *Домашний...*, с. 108.

³¹ Д. Зеленин, *Восточнославянская этнография*, Москва: Наука 1991, с. 97.

Прежде всего, это закрытые глаза жены старосты и ритуальный диалог с ней. Такой диалог входит в ряд древних обрядов, в том числе лечебного характера, направленных на уничтожение болезни³². Хотя глаза женщины закрыты, но подразумевается, что она может видеть, но по-особому, не так, как обычные люди. Она должна увидеть нечто, невидимое для других, и то, что она это не видит, явно имеет значение, причем положительно маркированное для крестьянского сообщества. Архаичный мотив закрытых глаз, отсутствующий в других описаниях обряда, сближает главное действующее лицо обряда с таким славянским мифологическим персонажем, как Вий, чей всевидящий и смертоносный взгляд спрятан под огромными, неподъемными веками. Слепота принадлежит миру мертвых, мертвые и живые не видят друг друга. Те, кто может видеть живых, выступают в роли шаманов для потусторонних обитателей, подобно тому, как живые шаманы могут узреть мертвых и духов³³. Сам гоголевский Вий, который видит и Хому, и умершую ведьму, по утверждению некоторых фольклористов, не может быть отнесен ни к людям, ни к мертвецам, либо в равной мере принадлежит и к тем, и к другим³⁴. Временная ритуальная незрячесть является способом увидеть инобытие, скрытое от простого взгляда³⁵. В связи с этим характерны требования к внешнему виду участниц. Общеизвестно, что обычай не позволял женщине появляться с непокрытой головой даже в домашней обстановке. Подобное поведение является сильным нарушением нормы³⁶. В поверьях длинные, непричесанные волосы наделялись особой силой, и именно они придавали силы при колдовстве и ведьмам, и простым крестьянкам, колдующим в особо важных, критических случаях жизни. К этой группе нарушений запретов следует отнести и неподпоясанные рубахи участниц. Но наиболее древней формой обряда надо считать ту, которая выполнялась обнаженными женщинами, как в повести Есенина. Нагота здесь воплощала не только ритуальную частоту. Обнаженность, распущенные и непокрытые волосы указывают на принадлежность участниц обряда к потустороннему миру, установление контакта с ним. Это отображение идеи хаоса, принадлежности другому состоянию и измерению, растворения в бесформенности. Они впрягают одну из них в соху, подобно животному. Все это снимает с них признаки социальных и человеческих существ³⁷. Во время действия они как бы превращаются в сверхъестественных созданий из иномирья. Нечистая

³² Н. Толстой, *Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик 2003, с. 313–409.

³³ В. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Москва: Лабиринт 2000, с. 55.

³⁴ В. Стецюк, *Громовержець та міф про чудесне народження*, Львів: Ліга-прес 2004, с. 78.

³⁵ А. Байбурич, *Ритуал...*, с. 206.

³⁶ Е. Е. Левкиевская, *Славянский...*, с. 162.

³⁷ А. В. Степанов, *Опахивание...*, с. 97–98.

сила обращается к Вию за помощью как к шаману³⁸, призывает его, чтобы он увидел и помог погубить скрытого от них смертного человека-супостата, а цель женщины в обряде – увидеть и помочь уничтожить незримую для всех причину болезни, возможно, враждебного колдуна. Болезнь олицетворялась в живом существе – животном, иногда человеке, против которого и вооружались³⁹. Если женщина никого не видит, значит, эпизоотия не состоится. Для южнорусской традиции женский персонаж с опущенными веками не характерен, но таковые имеются в западноукраинском и сербском фольклоре. Таким образом, повесть Сергея Есенина в очередной раз подтверждает свою ценность как источника уникальных этнографических сведений о народной обрядности и верованиях Рязанщины, которые отчасти оставались вне поля зрения ученых, но были замечены и зафиксированы наблюдательным и чутким к языческой старине поэтом.

References

- Bakhtina, Valentina. *Nabroski B. M. Sokolova k state ob obryade opakivaniya u slavyanskikh narodov*. In: *Folklor i etnografiya. Obshchee i osobennoe v folklore raznykh narodov*. Ufa: BGU, 1990: 131–134.
- Bayburin, Albert. *Ritual v traditsionnoi kulture: Strukturno-semanticheskii analiz vostochnoslavyanskikh obryadov*. Sankt-Peterburg: Nauka, 1993.
- Bernshtam, Tatyana. *Molodezh v obryadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX – nachala XX v.* Moskva: Nauka, 1988.
- Bunin, Ivan. *Sobranie sochinenii v pyati tomakh*. Vol. II. Moskva: Pravda, 1956.
- Ermolov, Aleksei. *Narodnaya sel'skokhozyaystvennaya mudrost v posloviatsakh, pogovorkakh i primetakh*. Vol. 3. *Zhivotnyi mir v vozreniyakh naroda*. Sankt-Peterburg: Tipografiya A. S. Suvorina, 1905.
- Esenin, Sergei. *Polnoe sobranie sochinenii*. Vol. 5. *Proza*, compiled, prepared and comments by A. Zakharov, S. Koshechkin, E. A. Samodelova, S. Subbotin and N. Yusov. Moskva: IMLI RAN, 2005.
- Gorodtsov, Vasilii. "Obychai pri pogrebenii vo vremya epidemii". *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 34/35 (3–4) (1897): 185–187.
- Kukso, Kseniya. "Epidemiya i transformatsii sotsialnoi zhizni: perspektivy sakralizatsii i distsipliny". *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke*. Vol. 10. No. 5A (2021): 132–142.
- Levkiyevskaya, Elena. *Slavyanskii obereg. Semantika i struktura*. Moskva: Indrik, 2002.
- Maksimov, Aleksandr. "K voprosu ob opakivanii". *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 3–4 (1910): 175–178.
- Mansurov, Aleksei. *Opisanie rukopisei etnologicheskogo arkhiva Obshchestva issledovatelei Ryazanskogo kraia*. Issue 2 (No. 101–200). In: *Trudy Obshchestva issledovateley Ryazanskogo kraia*. Issue 22. Ryazan: Izdanie Obshchestva issledovatelei Ryazanskogo kraia, 1929.
- Mansurov, Aleksei. *Opisanie rukopisei etnologicheskogo arkhiva Obshchestva issledovatelei Ryazanskogo kraia*. Issue 3 (No. 201–300). In: *Trudy Obshchestva issledovatelei Ryazanskogo kraia*. Issue 26. Ryazan: izdaniye Obshchestva issledovatelei Ryazanskogo kraia, 1930.
- Pomerantseva, Erna. *Rol slova v obryade opakivaniya*. In: *Obryady i obryadovyi folklor*. Moskva: Nauka, 1982: 25–36.

³⁸ В. Я. Пропп, *Исторические...*, с. 55.

³⁹ Н. Познанский, *Заговоры...*, с. 65, 313–324.

- Popov, Gavriil. *Russkaya narodno-bytovaya meditsyna: po materialam etnograficheskogo byuro knyazy V. N. Tenisheva*. Sankt-Peterburg: tipografiya A.S. Suvorina, 1903.
- Poznanskii, Nikolai. *Zagovory. Opyt issledovaniya proiskhozhdeniya i razvitiya zagovornykh formul*. Petrograd: tipografiya A. V. Orlova, 1917.
- Propp, Vladimir. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki*. Moskva: Labirint, 2000.
- Samodelova, Elena. "O folklorno-etnograficheskikh istokakh nekotorykh motivov i obrazov v tvorchestve S. A. Esenina (po materialam Etnologicheskogo arkhiva i folklornykh ekspeditsii)". *Sovremennoe yeseninovedenie*. No. 2 (45) (2018): 36–52.
- Shcherbakivskii, Danylo. *Storinka z ukrayinskoyi demonologiyi (Viruvannya pro kholieru)*. In: *Naukovyi zbirnyk za 1924 rik. Zapysky Ukrayinskogo naukovohto tovarystva v Kiyevi istorichnoyi sektsiyi VUAN*. Vol. XIX. Kyiv: Derzhavne vydavnytstvo Ukrayiny, 1925: 204–216.
- Stepanov, Andrei. *Opakhivanie: ritualnaya agressiya i samoorganizatsiya*. In: *Ritualy bedstviya: antropologicheskiye ocherki*. Sankt-Peterburg: Proppovskiy tsentr, 2020: 72–109.
- Stetsyuk, Vadim. *Gromoverzhets ta mif pro chudesne narodzhennya*. Lviv: Liha-pres, 2004.
- Tokarev, Sergei. *Religioznye verovaniya vostochnoslavyanskikh narodov XIX – nachala XX v.* Moskva: Izdatelstvo AN SSSR, 1957.
- Tolstoi, Nikita. *Ocherki slavyanskogo yazychestva*. Moskva: Indrik, 2003.
- Ushakov, Dmitrii. "Materialy po narodnym verovaniyam velikorossov". *Etnograficheskoe obozrenie*. No. 29/30 (2–3) (1896): 146–204.
- Zelenin, Dmitrii. *Opisaniye rukopisei Uchenogo arkhiva Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo Obshchestva*. Issue 3. Petrograd: tipografiya A. V. Orlova, 1916.
- Zelenin, Dmitrii. *Vostochnoslavyanskaya etnografiya*. Moskva: Nauka, 1991.
- Zhuravlev, Anatolii. *Domashnii skot v pover'yakh i magii vostochnykh slavyan. Etnograficheskie i etnolingvisticheskiye ocherki*. Moskva: Indrik, 1994.
- Zhuravlev, Anatolii. *Okhranitelnye obryady, svyazannye s padezhom skota, i ikh geograficheskoe rasprostranenie*. In: *Slavyanskii i balkanskii folklor. Genezis. Arkhaika. Traditsii*. Moskva: Nauka, 1978: 71–94.