

Н. ВЕЛЮС

ДРЕВНИЕ СМЫСЛОВЫЕ ПЛАСТЫ
ЛИТОВСКИХ СВЯТОЧНЫХ ПЕСЕН *

Литовские календарные песни составляют небольшую (едва сотую) часть всех народных песен (в каталоге литовских народных песен их зарегистрировано всего 367 типов, имеющих 3620 вариантов — см. К1), однако своей поэтичностью, архаикой, связями с древним мировоззрением они отчетливо выделяются из всего литовского песенного репертуара. Эти песни исполнялись во время соответствующих календарных праздников, при совершении тех или иных обрядов и, как справедливо отмечают исследователи, «неотделимы от народных обрядов и обычаев», и, «следовательно, чтобы правильно их понять, нужно рассматривать их вместе с обрядами и обычаями» [Jonynas 1963, 144]. Исследователи большей частью так до сих пор и поступали: сначала характеризовали важнейшие особенности того или иного календарного праздника, а затем анализировали относящийся к нему фольклор [Jonynas 1962, 20–22; Jonynas 1963, 144–158; Скродянис 1968; Čiurlionytė 1969, 104–119; Sauka 1982, 93–104 и др.]. Так был выявлен самый общий смысл календарных песен, их настроение, специфика некоторых художественных образов, однако трудно было пробиться к более древним смысловым пластам песен, объяснить их символику, поскольку сами литовские календарные обряды до сих пор еще детально не описаны и не исследованы. Вот почему многие символические образы в календарных песнях все еще остаются неясными, а красота и смысл этих песен до сих пор до конца не раскрыты. Это относится и к самой многочисленной группе календарных песен — к святочным песням, приуроченным к рождественскому посту и Рождеству, которые более других удостоились внимания исследователей. Проблемы отраженных в них архаичных представлений затрагивали

* Публикация из архива ежегодника. Статья поступила в редакцию в ноябре 1988 г. в качестве заявки — как предварительный вариант, к которому Автор († 1996) предполагал, но, к сожалению, не успел вернуться. Ее название в оригинале: «Senieji lietuvių Advento-Kalėdų dainų prasmės klodai».

М. Гимбутене (1958, 1964), Н. Велюс (1983), С. Скродянис (1965, 1968), а подробнее изучала их Н. Лауринкене (1981; 1982; 1984). В поисках реликтов древнего мировоззрения в святочных песнях обычно ограничивались выявлением образов модели мира («мирового дерева»). Реликты этих образов обнаружены в песнях «Gili gili upelė, leliumai» [Kl 17], «Vidury dvaro palavų krūmas» [Kl 29], «Oi tu zaria zarele, lylia» [Kl 34], «Leliumoj, krašte marių, lelumoj» [Kl 62], «Vai, ir atbėgo baikštus elnelis» [Kl 338], «Atbėgo elnias devyniaragis» [Kl 339], «Kalėdų rytą rožės žydėjo» [Kl 342], «Vidury lauko grušelė stovi» [Kl 340] и др. [Laurinkienė 1981; Laurinkienė 1982; Vėlius 1983, 183–193, табл. № 14]. Реликты образа мирового дерева довольно часто встречаются и в других литовских народных календарных песнях. Н. Лауринкене, опираясь на исследования В. Н. Топорова [Топоров 1973], объясняет частое появление этих реликтов общей природой праздника: «...праздником первобытный человек считал особую ситуацию превращения небытия в бытие. Во время праздника космос возвращается к первичной стадии своего существования — к хаосу. Гармонизировать хаос может особый ритуал, совершаемый в праздник. Воссоздание мира для человека того времени означало сакрализацию всего, так как для него реально было лишь то, что сакрализовано, то есть составляло часть космоса и было причастно к нему <...>. Суть обряда составляло произнесение определенного — космогонического — текста, который повествовал о постепенном творении космоса из хаоса. Такими ритуальными текстами были и древние календарные песни. В них также говорилось об этапах творения мира, а иногда изображался символ уже создавшегося мира, чаще всего мировое дерево» [Laurinkienė 1981, 3]. Такое общее понимание праздника, которое одним из первых изложил и обосновал в 1949 г. М. Элиаде [Элиаде 1987, 32–47 и др.], отчасти помогает отделить праздник от повседневности и позволяет объяснить некоторые образы сопровождающего его фольклора (например, символ модели мира). Однако оно не отменяет стремления раскрыть природу каждого конкретного праздника, конкретное его содержание, предопределяющее природу образов относящегося к нему фольклора. Это конкретное содержание, пусть и имеющее общие черты с другими праздниками, остается в известной мере особым. В противном случае не было бы нужды в таком множестве различных праздников. Поэтому, желая выявить изначальный смысл сопровождающего их фольклора, нужно прежде всего установить происхождение самого праздника, его функцию, первичное значение присущих ему обрядов.

О литовском празднике рождественского сочельника и Рождества существует немало специальных работ [Balys 1930; Buračas 1933; 1934; 1936; 1937; 1938a; 1938b; 1939; Ruzgytė 1942 и др.], наряду с другими праздниками он кратко характеризуется во множестве работ этнографов и фольклористов [Katkus 1931, 152–161; Čilvinaitė 1935, 262–263; Jonynas 1962, 20; 1963, 145–146; Vyšniauskaitė 1964, 538–539; Dundulienė 1979, 12–39; 1981, 269–283; Vėlius 1983, 139–144; Sauka 1982, 93–96; Zalanskas 1983, 248–251; Sabaliauskienė 1986, 350–356 и др.]. Однако детально он все еще не описан и не изучен. Почти все пишущие об этом празднике упоминают об обрядовой трапезе сочельника, поминовении умерших, о гаданиях и суевериях, с помощью которых люди стремятся предсказать и обеспечить погоду и урожай наступающего года, человеческую судьбу (особенно брак), а некоторые исследователи упоминают еще и о колядниках, ряженных. Подобные особенности отмечают и ученые других стран, описывая эти праздники у своих народов [Чичеров 1957; Пропп 1963; Календарные обычаи 1973; Виноградова 1982 и др.]. Авторы литовских этнографических описаний и исследователи чаще всего считают обычай сочельника и Рождества относящимися к когда-то отмечавшемуся в это время Новому году; они обнаруживают связь сочельника с ночью, тьмой, смертью, богами подземного мира [Vėlius 1983, 139–144], Рождества — с солнцем [Dundulienė 1979, 12; 1981, 269; Laurinkienė 1984, 12–13]; есть намеки и на возможное отношение всех календарных праздников к культу умирающих и вновь воскресающих богов растительного мира [Sauka 1982, 94]. Не анализируя разные описания и интерпретации этого праздника, все-таки надо отметить, что в них слишком мало уделяется внимания его отличительным особенностям. Такой особенностью следовало бы считать то, что он некогда понимался как новогодний, то есть был приурочен к проводам старого года и встрече нового. Каков же был первоначальный смысл этого праздника? Один из важнейших его аспектов, пожалуй, можно реконструировать, опираясь на некоторые архаичные детали, сохранившиеся в балтийских и — шире — индоевропейских обрядах, посвященных этому празднику, а также используя исследования новогодних праздников у древних народов, проведенные М. Элиаде, Ф. Б. Я. Кёйпером и В. Н. Топоровым.

С. Даукантас, описывая древние литовские рождественские обряды, среди прочего упоминает, что «волокли колоду по дво-

рам, то есть старый год, били в табалай* <...>, потом эту колоду сжигали, словно тяжело прошедший год, надеясь, что наступающий год будет намного легче и не придется так напряженно работать, как в минувшем. После сожжения старого года женщины сразу показывали куклу, вырезанную из дерева, которую мужчины хватали, но женщины должны были ее спрятать, чтобы ее не видели и не искали» [Daukantas 1976, 548]. В Латвии обычай волочения колоды, наверное, был более распространен, так как здесь вечер сочельника часто так и назывался вечером колоды [Mannhardt 1936, 474, 622]. Балтийский обычай волочь и сжигать колоду примерно соответствует южнославянским обычаям Бадняка. Бадняком (*бѣдник*) болгары называют большой пень, сжигаемый в течение всей ночи перед Рождеством, сербы и хорваты (*бѣдњак*) — дубовое полено, колоду или ветки, сжигаемые во время Рождества, словенцы (*bedèn bedèn*) — большой ствол дерева, пень; сам сочельник сербы и хорваты называют днем Бадняка (*Бѣдњи дан*). Во время соответствующих праздников такой пень или ствол торжественно срубался, переносился в дом, обрызгивался вином, медом, молоком, посыпался зерном, потом расщеплялся и сжигался [Топоров 1976]. Во время обрядов пелись песни, прославляющие Бога-сына. В. Н. Топоров, проанализировав эти обряды, сделал вывод, что они были новогодними, а сжигание Бадняка символизировало уничтожение мифических существ хтонической природы — змеи, дракона [Там же, 9–11]. Пень, бревно, полено во время сочельника и Рождества сжигали итальянцы, французы, испанцы, португальцы, бельгийцы, швейцарцы, румыны и другие народы Европы [Культурные обычаи 1973, 21–22, 38, 58, 75, 185, 290 и др.]. Думается, что это отголосок того же самого обряда, что и сжигание колоды или Бадняка, и что этот обряд в свою очередь символизировал убийство хтонического мифического существа. Значение этого обряда отчасти объясняют древние индийские, хеттские, вавилонские, египетские и пр. новогодние обычаи и мифы.

Ф. Б. Я. Кёйпер полагает, что самый популярный миф эпохи Ригведы о борьбе Громовержца Индры с хтоническим демоном Вритрой — это космогонический миф о сотворении мира и что этот миф повторялся во время празднования Нового года, когда будто бы заново создавался весь мир [Кёйпер 1986, 77, 107, 117 и др.]. Космогонические мифы о борьбе небесных богов с хтони-

* Tabalaĩ — народный музыкальный ударный инструмент (несколько подвешенных дощечек, издающих звуки разной высоты).

ческими демонами, олицетворяющими хаос, во время праздника Нового года пересказывали, инсценировали и иными способами изображали вавилоняне (о битве бога Солнца Мардука с морским чудовищем Тиамат), хетты (о битве Громовержца Тешуба со змеем Иллуянккой), египтяне и другие древние народы бассейна Средиземного моря [Элиаде 1987, 65–74]. Они не только вспоминали эти мифы, но и свято верили, что во время празднования Нового года повторяется акт творения первичного мира (космоса) и что исполнители новогоднего обряда активно участвуют в этом акте.

Важнейшие элементы церемонии новогоднего праздника у вавилонян и других древних народов бассейна Средиземного моря, которые выделяет М. Элиаде, можно сопоставить с празднованием сочельника, Рождества и Нового года у литовцев и других народов современной Европы. Такими элементами в праздновании Нового года у вавилонян были: 1) господство олицетворявшего хаос мифического существа и вместе с ним хаоса, распад обычного мирового порядка, исчезновение границ между миром живых и миром мертвых; 2) сотворение нового мира; 3) участие человека в этом космогоническом действии; 4) «праздник Судеб» — создание будущего года через предсказание «судьбы» каждого месяца и каждого дня; 5) священный брак.

Первый момент этого праздника можно сравнить с нашей ночью перед Рождеством, когда возвращаются умершие, часто упоминаются, а иногда даже и появляются черт, смерть, змея и другие существа из иного, хтонического мира, когда разговаривают животные, вода превращается в вино и происходят другие необычные вещи. Церемонию творения нового мира, которое совершается после уничтожения мифического существа, олицетворяющего хаос, можно сравнить с обычаями сжигания колоды, Бадняка, пня. Предсказанию судьбы прекрасно соответствуют многочисленные гадания, практикуемые в ночь перед Рождеством, прогнозы будущей погоды и урожая.

С мотивами «священного брака» и как будто повторяющего его обычного переключаются девичьи гадания и суеверия о суженом, популярная свадебная тематика в рождественских песнях.

Сотворение мира в индоевропейской мифологии, как и в мифологии других народов, представлялось не только как насильственный акт (победа над мифическим существом, олицетворяющим хаос), но и как его добровольное самопожертвование. Различные сферы первоначального мира создаются из отдельных частей тела великана (Пуруши — в индийской мифологии, Имира — в германской, Пань-гу — в китайской) [Элиаде 1959]. Древ-

ний индоевропейский ритуал творения мира, который, вероятно, как и жертвование индийского брахмана (*brahmodya*), совершался во время встречи Нового года, был достаточно убедительно реконструирован В. Н. Топоровым. Этот ритуал с одной стороны сближается с уже упомянутыми новогодними церемониями вавилонян и других народов, с другой — с рождественскими обычаями современных народов Европы. Причину, функции и характер совершения этого ритуала В. Н. Топоров определяет так: «1) исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать Космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления; 2) жрец произносит текст, содержащий отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (= дерева); 3) далее следуют космические загадки об элементах Космоса в порядке их возникновения (и, следовательно, важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) обращение к мировому дереву (или его вариантам) как образу вновь интегрированного Космоса» [В. Н. Топоров 1971]. В качестве важнейших черт текстов, произносимых во время ритуала, выделяются их диалогический характер, упоминание образа модели мира (мирового дерева), загадывание загадок о различных частях космоса.

Как можно заключить из приведенных здесь некоторых новогодних (рождественских) обычаев современных балтов, славян, германцев и других народов Европы, а также древних индийцев, хеттов, вавилонян, важнейшие обряды праздника представляли собой уничтожение укоренившихся в этом мире мифических существ, воплощающих хаос, и сотворение нового космоса, рождение мифических существ, представляющих этот космос. Таким образом, этот праздник словно делился на две части: умирание (убийство, сожжение, потопление) и рождение. В первой части праздника (ср. обычай сочельника у литовцев и других народов современной Европы) доминируют смерть, похороны, тьма, ночь, старый, хаос (левые полюсы оппозиции *смерть — жизнь, мертвые — живые, похороны — свадьба, старый — молодой, ночь — день, тьма — свет*), а во второй (ср. Рождество и следующие за ним святки) — жизнь, свадьба, свет, день, молодой, космос (правые полюсы упомянутых оппозиций).

Самыми общими причинами, по которым стали отмечать новогодний (теперь рождественский) праздник и которые определили его характер, были природные, календарные. Когда все короче становились дни, все длиннее ночи, солнце все меньше появлялось на горизонте, все быстрее умирала природа, погружаясь в зимний сон, — человека, живущего на нашей географической

широте, охватывал страх, что приближается конец света, что солнце вообще больше не появится, что воцарятся тьма и смерть, разрушится устройство мира и опять утвердится первоначальный хаос. Желая избежать такой глобальной катастрофы, необходимо совершить обряд, во время которого были бы уничтожены силы, угрожающие мировому порядку, уничтожен старый отживший мир и создан новый мир и новый порядок. А новый мир создавался посредством повторения ритуала первоначального творения.

Древние тексты, произносимые во время новогодних ритуалов, были направлены на преодоление создавшейся критической ситуации, на разгадку трудноразрешимых проблем бытия. На основе этих текстов, скорее всего, и формировался предрождественский и рождественский фольклор, сохранивший свойственный новогоднему празднику настрой, некоторые идейные, тематические мотивы и символы. В литовском рождественском фольклоре, как и в древних обрядах, можно выделить две важнейшие ведущие линии: 1) тему смерти, старости, похорон, хаоса и 2) формирование нового, жизни, света, свадьбы, мирового порядка — космоса. Рождественскими песнями и играми, как и древними «текстами», приуроченными к обрядам, скорее всего, и пытались повлиять на разрешение противоречий этих двух начал, постоянно проявляющихся в жизни, а во время Нового года особо активизирующихся. Для них, как и для древних обрядовых текстов, характерны диалоги, в них упоминается мировое дерево, загадываются загадки о различных частях космоса.

С первой темой (смерти, хаоса) связаны мотивы различных хаотических состояний — убийства, расчленения, охоты, разрывания, угнетения роста в литовских святочных песнях. В них волк задирает борова [К1 185], ягненка [К1 196], борзые ловят птенцов дрозда [К1 192], сокол — кукушат [К1 193], охотники, и вообще люди, стреляют, ловят бобра [К1 184], зайца [К1 186], топчут его копытами лошадей [К1 187]; ветер ломает ветки вишни [К1 214], маковую грядку высушивает солнце, ветер разбрасывает семена [К1 215]; дуб опустил ветви, потому что растет без поросли [К1 213], и т. д., и т. п. Те же самые мотивы охоты, ловли, разрывания, угнетенного роста повторяются и в песнях со свадебной тематикой, которые составляют большую часть рождественских песен. В большинстве случаев эти песни состоят из двух частей: в первой части поется о судьбе растения, птицы, зверя, а во второй — о судьбе человека. В первой части этих песен стрелцы хотят застрелить галку [К1 52], уточку [К1 31, 53], оторвать уточке голову [К1 31], волк хочет поймать белку

[Kl 36], борзые — лису [Kl 39], белку [Kl 93], ястреб хочет схватить курочку [Kl 51], уточку [Kl 123], поймать галку [Kl 71, 92], унести кукушку [Kl 73], братец хочет застрелить куницу [Kl 72]. В этих песнях ветер сдувает гнездо воробья [Kl 42], роса и холод мешают цвести ясеню [Kl 80], пион заслоняет листья лилии [Kl 65], пестрые птички ломают ветки рябины, рассыпают ягоды [Kl 174]; ель не зеленеет, потому что дует ветер, раскачивая ветки [Kl 145], сокол не на месте свил гнездо [Kl 148] и т. д., и т. п. Трудно поверить, что все эти мотивы предрождественских и рождественских песен случайны, что они являются лишь простым параллелизмом к свадебным мотивам, изображенным далее. Ведь для утки, галки, лисы, белки, зайца попасть в лапы борзой, волка, ястреба, сокола и других «охотников» означает смерть. Об этом прямо и говорится не в одной календарной песне: уточке отрубят голову, выпускают кровь в водоворот [Kl 31], галку [Kl 52] и утку [Kl 53] собираются застрелить, ястреб собирается ощипать галке перышки [Kl 71] и под. Если принять утверждения многих исследователей этих песен, что в них параллельно скомпонованы сцены из жизни природы и человека, то, судя по природной параллели, выдanie девушки замуж следовало бы трактовать как ее смерть. Это стало бы темой свадьбы-смерти. Подобным образом в литовских народных сказаниях и верованиях свадьба девушки с чертом означает смерть [Vėlius 1987, 139–155]. На мир мертвых как будто ориентирует и подбор природных объектов в первой части песен со свадебной тематикой. Утка, галка, кукушка, белка, заяц — все это животные, в виде которых раньше изображались умершие. Принимая во внимание достаточно яркое отражение культа мертвых в литовском праздновании сочельника, а также то, что простых колядников в святочных песнях наших ближайших соседей — славян некоторые исследователи склонны трактовать как умерших, пришедших за предназначенными им жертвоприношениями [Виноградова 1982], попытка усмотреть в литовских предрождественских и рождественских песнях мотив свадьбы-похорон не была бы слишком неожиданной. Однако, чтобы выдвинуть такую гипотезу, необходимо собрать больше материала.

Изображение хаотического состояния в первой части святочных песен напоминает, а в текстовом виде, возможно, и повторяет, создающуюся накануне Нового года (в сочельник) воображаемую ситуацию хаоса, связанное с древним космосом убийство, уничтожение мифического персонажа. В балтийской мифологии наиболее близок этому персонажу вяльняс, который раньше, между прочим, считался покровителем умерших, изображавшихся в

виде животных [Vélius 1987, 162–200], и которому отводилась важная роль в праздновании сочельника. А этот персонаж, как известно, преследуется и убивается небесными богами, прежде всего Перкунасом, который в литовском фольклоре изображается охотником и «охотится» за вьяльнясом. Миф о битве Громовержца с противником Вяч. Вс. Иванов и В. Н. Топоров считают основным мифом индоевропейцев [Иванов, Топоров 1974, 164]. Однако было бы ошибочным напрямую связывать охоту, ловлю, убийство животных в литовских рождественских песнях с культом умерших или с покровителем умерших, противником Перкунаса. Тем более, что этот «основной» индоевропейский миф был связан с другими мифами (о произошедшей в небесной семье измене, о похищении земной богини, украденной покровителем подземного царства, об испытаниях детей, родившихся от незаконной любовной связи и др.), которые тоже могли быть упомянуты в древнем новогоднем празднике. Отголоски этих мифов также наблюдаются в литовских святочных песнях и играх. Особенно бросается в глаза затрагиваемая в этих песнях тема несчастных детей, которая выглядела бы несколько необычно, если трактовать эти песни только как свадебные. В них северный ветер сдувает воробьиное гнездо с птенцами [Kl 42], пастухи разоряют гнездо дрозда, вынимают из него яйца [Kl 191], буря выбрасывает птенцов [Kl 192], детенышам рябчика протягивают веревку из конского волоса, дают щелок вместо питья [Kl 238], топят утят [Kl 239], волк «теряет» козлят [Kl 240] и т. д. А в песне «Vai sodai, sodai, leliumo» [Kl 18] утку с малыми утятами захватывают и сокол, и ястреб.

Не вдаваясь здесь в рассуждения о сложной проблеме происхождения параллелизма, для нового понимания которой уже накоплено много мифологического материала, все-таки хочется подчеркнуть, что отношения между «природной» и «человеческой» параллелью в литовских святочных, как и других обрядовых песнях, являются намного более сложными и проблематичными, чем представлялось ранее, и что окончательно решить эту проблему можно только анализируя песни в контексте породивших их праздников.

Ситуация, характерная для кануна Нового года, когда мировой порядок сводится к минимуму и начинает утверждаться хаос, явно отражается в песнях о необычных, противоречащих всеобщим законам природы и здравому смыслу природных явлениях и человеческих поступках. Рождественским утром зацветают розы, на Троицу утром замерзают озера [Kl 341, 342], свекровь ве-

лит невестке принести «летнего снега, зимнего сена» [Kl 156], в воскресенье выстирать замоченное белье, посреди моря прополоскать, на верхушках деревьев высушить [Kl 157].

С убиваемым, осмеиваемым накануне Нового года (в сочельник) мифическим персонажем, для которого особенно характерны эротическое начало, стремление добиться любви как земных, так и неземных женщин (богинь), с трагической концовкой этой любви можно сравнить и другой популярный мотив святочных песен — мотив старого жениха. Старому и нелюбимому жениху девушка стелет постель «в три слоя шиповника», под голову кладет камень, накрывает бороной [Kl 103], коптит его дымом, на травливает на него собак, к ногам подкатывает камень [Kl 104]; где старик поил коня — реки высохли, где ломал прут — куст завял [Kl 105]. В противоположность свадебным песням, здесь чаще всего говорится не о вдовце, а о «старом холостяке», которого не только высмеивают, но иногда и убивают. Его убивает камнем сокол [Kl 107], топит хлынувший из тучи дождь [Kl 108].

К сопоставлению «старого холостяка» литовских святочных песен с убиваемым накануне Нового года мифическим персонажем побуждает не только общее настроение этих песен и новогоднего праздника и отношение к старому (над ним издеваются, его бьют и в конце концов убивают), но и некоторые конкретные детали. Глаза у «старого холостяка» косые, зубы редкие, руки как грабли, ноги как кочерги [Kl 110], его сват «черный кудлатый», «с оттопыренной бородой», «скорчил рожу, хвост торчком» [LT I 213]. По внешней характеристике «старый холостяк» скорее напоминает праздничных ряженых, а не обычных людей, а его сваты — зверей (собак). Особенно необычной, нечеловеческой выглядит его смерть: его убивает камнем сокол (ср.: Перкунас каменным молотом убивает своего противника вяльняса), топит его им самим пущенный дождь (после убийства Перкунасом противника чаще всего идет дождь — [Vėlius 1987, 126–139]). Установить сходство «старого холостяка» с мифическим персонажем побуждает и его космогоничность: он преследует свою жертву по всем трем мировым сферам — под землей (в воде), на земле и на небе. Небо для него — самая неблагоприятная сфера, и, преследуя поднявшуюся в небо девушку, он погибает [Kl 108: см. LTU 66]. И другие парни характеризуются в святочных играх подобно «старому холостяку». Они косые, кривые, черные [Kl 325], сравниваются с воронами [Kl 322, 323], их лапы на лавке [Kl 320, 321], у них «крысиная шуба и воротник из кро-та» [Kl 324], за одного парня расплачиваются тремя пучками

лыка [Kl 328] и под. Такая характеристика сближает их, как и «старого холостяка», с литовским хтоническим вьяльнясом.

Чтобы преодолеть состояние смерти и хаоса, усиливающееся в предновогодний вечер, в литовских святочных песнях и играх, как и в самом праздничном ритуале, ему противопоставлены жизнь, гармоничные человеческие взаимоотношения. Это проявляется иногда совершенно неожиданным способом. Ярче всего состояние жизни отражается в тех песнях и играх, где можно усмотреть изображение самого космоса. Космос здесь, как принято в народном творчестве, не изображен прямо, а представлен обобщенными образами. Самый универсальный, известный едва ли не всему миру образ космоса — это проросшее сквозь три сферы (подземелье, землю и небо) *дерево*, в ветвях которого обычно изображаются небесные боги, солнце, месяц и птицы, у ствола — боги земли, животные и люди, у корней — подземные боги, рыбы, всевозможные пресмыкающиеся, живущие в земле. Этот образ принято называть мировым (космическим) деревом. Идея всего мира в народном творчестве выражается не только образом дерева, но и столба, распятия, жилого дома, храма, жертвенника, камня, человека, животного (коня, лося), моста, корабля, даже реки, дороги и пр. (Подробнее об этом образе см.: [Holmberg 1922; James 1966; Топоров 1980, Vėlius 1983; 177–178 и др.]) Согласно древним мифологическим представлениям, «спеть», «рассказать», «станцевать» — каким угодно способом изобразить символ космоса было равнозначно его созданию. Таким образом, создание мира в народном творчестве заменяется изображением конкретного объекта — символа этого мира. Однако в некоторых песнях рисуется и образ самого космоса, и создание различных космических сфер и объектов. Например, в песне «Vidury lauko grušėlė stovi» [Kl 340] описывается и само дерево, символизирующее космос, — волшебная груша, на которой горит свечка, и изображается, как появляются «синие моря». В песнях «Vai ir atbėgo baikštus elnelis» [Kl 338], «Atbėgo elnelis devyniaragis» [Kl 339] изображаются и появление символизирующего космос лося, и сидящие на его рогах космические кузнецы, выковывающие волшебные предметы — золотые ножницы, кольцо, кубок, которые в свою очередь могли символизировать небесные тела (золотое кольцо в мифологии разных народов чаще всего является символом солнца).

Зная, что космос представлялся и в образе моста [Vėlius 1983, 178], мы можем понять первоначальный смысл популярной рождественской игры «Grįškime, mergos, ievaro tiltą» [Kl 246]. В этой игре, как и в новогоднем ритуале, хореографическими, поэтически-

ми и музыкальными средствами изображается творение нового космоса. О космичности изображаемого моста свидетельствует и его название *яворовый* мост (явор — мифологическое «мировое дерево» в песнях, приуроченных к жатве, — см. песни «Šalia kelio jievaras stovėjo», D 521; 522; «Pakelėje jievaras stovėjo», D 522; «Linko jievaras vartuosna», D 520), мощение его ветвями березы и омелы (которая представлялась «мировым деревом» — [Holmberg 1922]).

Однако таких песен и игр, в которых можно усмотреть творение или самосоздание космоса (отдельных его частей), встречается немного. Значительно чаще в литовских святочных песнях прямо констатируется образ целого мира или отдельная его деталь, а далее изображается будто бы простое, повседневное, происходящее над ним действие. Образ модели мира можно видеть в груше [Kl 29, 222], яворе [Kl 193], липе [Kl 193], рябине [Kl 223], саде [Kl 18, 252], мосте [Kl 34], корабле [Kl 62], воротах [Kl 340], камне [Kl 17] и в других обычно упоминающихся в начале рождественских песен необычных растениях или объектах, сделанных руками человека. Эти растения и объекты, как и «мировое дерево», нередко помещаются на горе, в саду, посреди двора, посреди или около моря, реки, дороги.

Идея всего мира может выражаться не только отдельным образом, но и упоминанием всех или хотя бы двух его составных частей (сфер). Например, в песне «oi ir atjojo, leliumai» [Kl 108] девушка, желая скрыться от «старого холостяка», собирается превратиться в рыбку и нырнуть в воду (т. е. в подземную сферу), превратиться в цветок руты и расти в земле (земная сфера) и, наконец, подняться в небо (небесная сфера). В песне «Ak dievel mano» [Kl 160] девушка хочет лететь птичкой (небесная сфера), бежать зайчиком (земная сфера) и плыть рыбкой (подземная сфера). В песне «Mano anyta negera buvo» [Kl 157] невестке приказано выстирать белье «посреди моря» (подземная сфера), разгладить «на вершинах гор» (земная сфера) и высушить «на верхушках деревьев» (небесная сфера). Трансформированный образ этих сфер можно встретить в песне «Trys bitukės šilu lekė» [Kl 170]. Одна пчелка летит в сад (лучшее место, которое ассоциируется с небом), другая — на клевер (на землю), а третья ползет в дупло (которое ассоциируется с подземельем). Зато первая несет сладкий мед, вторая — воск, а третья — черный хлеб. В микрокосмосе, то есть в доме, эти три сферы по степени почитания соответствуют переднему углу — скамье — месту за печкой. И уже совсем трудно выделить эти сферы в песне «Atskrido rova žalion

girelen» [Kl 168]. Чаще всего пава выдает своих дочерей замуж за сокола — голубя — ястреба. Однако встречаются варианты, в которых пава отдает своих дочерей за сокола — ястреба — сову, ворона, воробья, аиста, дятла и других птиц. Зная различное мифологическое осмысление разных птиц и их отношение к различным мировым сферам (например, сова более связана с ночью, тьмой, смертью, подземным миром, ворон — с жизнью и смертью, землей и подземельем, сокол — с небом и т. д.), можно предположить, что и в этой песне упоминались птицы, принадлежащие к разным сферам, только позднее это соответствие несколько стерлось.

Делаются попытки преодолеть состояние хаоса, смерти, утвердившиеся накануне Нового года, и путем противопоставления ему сватовства, свадьбы, естественных взаимоотношений молодых людей, которые изображаются во многих святочных песнях. Для многих архаично мыслящих народов мира это обычный способ борьбы со смертью: в случаях чумы, эпидемий, войны, даже естественной смерти стараются не поддаться всеобщему унынию, не позволить утвердиться смерти, но всеми возможными средствами (словесными, музыкальными, хореографическими) создать жизнеутверждающее настроение, изобразить появление новой жизни, и не только изобразить, но и на самом деле помочь ей появиться. Поэтому даже в средние века и позже во время стихийных бедствий люди предавались иступленному буйству. Это, скорее всего, связано с глубинным инстинктом самосохранения. Пение песен со свадебной тематикой в промежутке от начала рождественского поста до Рождества можно связать с когда-то повторявшимся (инсценировавшимся) в новогодние праздники «священным браком», происходящим в едва зарождающемся мире у богов и перенятым в это время и простыми смертными.

В этой статье затронуты некоторые из древнейших смысловых пластов святочных литовских песен, которые сформировались скорее всего еще в тот период, когда совершались жертвоприношения, сопровождавшиеся словесными, музыкальными и хореографическими «текстами», или же вскоре после него, когда из памяти людей еще не стерся этот опыт. А поскольку похожие новогодние обряды и сопровождающие их тексты зафиксированы в разных традициях древних индоевропейцев (индийцев, германцев, хеттов) и их можно считать общеиндоевропейскими, то не более поздним временем должен датироваться и фольклор, сформировавшийся на их основе. Однако примечательно, что здесь речь идет о древнейших смысловых пластах

этого фольклора. Конечно, фольклорные творения, живущие на протяжении столетий и даже тысячелетий, постоянно менялись, дополнялись новыми мотивами, старые же мотивы заново переосмысливались, появлялись и совсем новые произведения, отражающие изменившиеся условия жизни и мировоззрения людей. Поэтому само собой разумеется, что наши современники, даже носители фольклора, совершенно иначе представляют смысл и символы святочных песен, чем люди, жившие много сотен лет назад, и что древние смысловые пласты этого фольклора могут быть выявлены только при самом внимательном его изучении. Кроме того, как известно, фольклорные произведения, а тем более встречающиеся в них символы, в большинстве своем многозначны. Эта многозначность обусловлена самой сутью фольклорного творения (многозначными были и изначальные ритуалы и тексты, на чьей основе некоторые из них сложились), и с его развитием (каждая эпоха придавала древним творениям все более обновленные смыслы). Поэтому выявление одних смысловых пластов не препятствует дальнейшему изучению произведения и раскрытию новых пластов — чем архаичнее и высокохудожественнее произведение, тем оно многозначнее. Хотелось бы, чтобы эта статья не послужила препятствием, а напротив — побудила других исследователей искать в прекрасных и архаичных литовских народных святочных песнях и играх новые смысловые пласты, углубить и расширить объяснение и понимание их символов и других художественных образов.

19.11.1988

ЛИТЕРАТУРА

- Balys 1930 — J. Balys. Kalėdų papročiai ir burtai // Mūsų tautosaka. I. Kaunas, 1930, p. 124–153.
- Buračas 1933 — B. Buračas. Kučios ir jų papročiai // Sekmadienis. 1933, Nr. 52.
- Buračas 1934 — B. Buračas. Iš kalėdinių šventinių papročių // Skautų aidas. 1934, Nr. 1, p. 4–5.
- Buračas 1936 — B. Buračas. Kupiškėnų kūčios // Ūkininko patarėjas. 1936, Nr. 52.
- Buračas 1937 — B. Buračas. Kūčios ir kalėdos R. Aukštaičiuose // XX amžius. 1937, Nr. 292.
- Buračas 1938a — B. Buračas. Kalėdų papročiai Dzūkijoje // Jaunasis ūkininkas. 1938, Nr. 40.
- Buračas 1938b — B. Buračas. Kaip pas mus švenčiamos kalėdos: Rokiškėnų kalėdų papročiai // Mūsų laikraštis. 1938, Nr. 51.

- Buračas 1939 — B. Buračas. Kūčios ir kalėdos Rytų Aukštaitijoje // Geležinkelininkas. 1939, Nr. 23–24.
- Čilvainaitė 1935 — M. Čilvainaitė. Šventės ir jų apeigos // Gimtasai kraštas, Šiauliai, 1935. Nr. 2(6), p. 261–265.
- Čiurlionytė 1969 — J. Čiurlionytė. Lietuvių liaudies dainų melodikos bruožai. Vilnius, 1969.
- D — V. Misevičienė. Lietuvių liaudies darbo dainos // V. Misevičienė. Darbo dainos. Kalendorinių apeigų dainos (Lietuvių liaudies dainų katalogas). Vilnius, 1972, p. 27–242.
- Dundulienė 1979 — P. Dundulienė. Lietuvių kalendoriniai ir agrariniai paročiai. Vilnius, 1979.
- Dundulienė 1982 — P. Dundulienė. Lietuvių etnografija. Vilnius, 1982.
- Eliade 1959 — M. Eliade. Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. I. Paris, 1959, p. 471–495.
- Holmberg 1922 — U. Holmberg. Der Baum des Lebens. Helsingfors, 1922.
- James 1966 — E. James. The tree of life. Leiden, 1966.
- Jonynas 1962 — A. Mbr. Jonynas. Lietuvių liaudies dainos // Lietuvių tautosakos apybraiža. Vilnius, 1963, p. 144–158.
- Katkus 1931 — M. Katkus. Balanos gadynė // Mūsų tautosaka. IV. Kaunas, 1931, p. 13–186.
- Kl — V. Misevičienė. Lietuvių liaudies kalendorinių apeigų dainos // V. Misevičienė. Darbo dainos. Kalendorinių apeigų dainos (Lietuvių liaudies dainų katalogas). Vilnius, 1972, p. 243–312.
- Laurinkienė 1981 — N. Laurinkienė. Archainio pasaulėvaizdžio relikvai kalendorinėse dainose // Literatūra: Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai, t. XXIII(1). Vilnius, 1981, p. 3–12.
- Laurinkienė 1982 — N. Laurinkienė. Pasaulio medis kalendorinių dainų priedainiuose // Literatūra: Lietuvos TSR aukštųjų mokyklų mokslo darbai, t. XXIV(1). Vilnius, 1982, p. 26–32.
- LT — Lietuvių tautosaka / Medžiagą paruošė V. Barauskienė, B. Kazlauskienė, B. Uginčius. Vilnius, 1962, t. 1.
- LTU — Lietuvių tautosaka: Užrašyta 1944–1956. Vilnius, 1957.
- Mannhardt 1936 — W. Mannhardt. Letto-Preussische Götterlehre. Riga, 1936.
- Ruzgytė 1942 — J. Ruzgytė. Nuo advento iki Trijų karalių // Gimtasai kraštas, kn. V. Šiauliai, 1942, p. 124–131.
- Sabaliauskienė 1986 — Atbėga elnias devyniaragis: Rožės Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė / Sudarė ir parengė Pranė Jokimaitienė, Norbertas Vėlius. Vilnius, 1986.
- Sauka 1970 — D. Sauka. Tautosakos savitumas ir vertė. Vilnius, 1970.
- Sauka 1982 — D. Sauka. Lietuvių tautosaka. Vilnius, 1982.
- Skrodenis 1965 — S. Skrodenis. Lietuvių liaudies žaidimas „Jievaro tiltas“ // Lietuvos TSR MA darbai, serija A, Nr. 1(18), p. 245–258.
- Vėlius 1983 — N. Vėlius. Senovės baltų pasaulėžiūra: Struktūros bruožai. Vilnius, 1983.

- Vėlius 1987 — N. Vėlius. Chthoniškasis lietuvių mitologijos pasaulis: Folklorinio velnio analizė. Vilnius, 1987.
- Vyšniauskaitė 1964 — A. Vyšniauskaitė. Liaudies kalendorius. Šventės // Lietuvių etnografijos bruožai. Vilnius, 1964, p. 536–550.
- Zalanskas 1983 — Čiulba ulba sakalas: Petro Zalansko tautosakos ir atsiminimų rinktinė / Sudarė ir parengė Danutė Krištopaitė, Norbertas Vėlius. Vilnius, 1983.
- Виноградова 1982 — Л. Н. Виноградова. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: Генезис и типология колядования. М., 1982.
- Иванов, Топоров 1974 — В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.
- Календарные обычаи 1973 — Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы XIX — начала XX в.: Зимние праздники / Отв. ред. С. А. Токарев. М., 1973.
- Кёйпер 1986 — Ф. Б. Я. Кёйпер. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Лауринкене 1984 — Н. И. Лауринкене. Семантика и поэтика литовских календарных песен: Автореф. канд. дисс. Таллинн, 1984.
- Пропп 1963 — В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963.
- Скродянис 1968 — С. Скродянис. Литовский календарно-обрядовый фольклор: Автореф. канд. дисс. Вильнюс, 1968.
- Топоров 1971 — В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Ученые записки Тартуского Государственного университета. Труды по знаковым системам. 1971, т. V, с. 9–62.
- Топоров 1973 — В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Ученые записки Тартуского Государственного университета. Труды по знаковым системам. Тарту, 1973, т. 6, с. 106–150.
- Топоров 1980 — В. Н. Топоров. Древо мировое // Мифы народов мира. М., 1980, т. 1, с. 398–406.
- Чичеров 1957 — В. И. Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX вв. Очерки истории народных верований // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия. М., 1957, т. XI.
- Элиаде 1987 — М. Элиаде. Космос и история. М., 1987.