

# Опыт этнографической интерпретации былины об Алеше Поповиче и Тугарине

*М. А. Рыблова*

**Для цитирования:** Рыблова М. А. Опыт этнографической интерпретации былины об Алеше Поповиче и Тугарине // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2024. Т. 69. Вып. 4. С. 1002–1016. <https://doi.org/10.21638/spbu02.2024.410>

В статье представлен опыт анализа былины «Алеша Попович и Тугарин» с позиции этнографической науки, то есть осуществляется поиск ее обрядовых истоков. Не соглашаясь с теми исследователями, которые видели в Тугарине образ врага Руси (половца, татарина), а в основе былины — мотив змеборчества (превратившийся со временем в мотив борьбы с иноземцем), автор статьи обосновывает мысль о том, что в былине воспроизведена ситуация прихода предков в мир живых в один из летних праздников. Олицетворением предка (нередко, по народным представлениям, связанного со змеем) и является Тугарин Змеевич, отдающий в обряде свою неистраченную до конца при жизни силу-долю, которая воплощается в блага, столь необходимые ныне живущим членам рода/семьи. При этом в первой части былины воспроизводится ситуация «кормления» Тугарина-предка и символической передачи его сексуальной энергии женской части рода (представительницей которой является княгиня), а во второй — извержение его доли-силы в виде дождя и превращение отдельных частей его тела в соуды, используемые, по всей видимости, в обрядовых практиках (пирах-братчинах) богатерского сообщества. Для обоснования этой идеи приводятся многочисленные параллели из обрядов восточных славян и соседних народов: почитание предков в виде змей; обходы домов ряжеными (в том числе связанных с образом «огненного змея»), изображающими предков и осуществляющими символический брак с живыми; изготовление кукол с последующим их уничтожением с целью вызова дождя и др.

**Ключевые слова:** былина, прообразы главных персонажей, обрядовые истоки сюжета, встреча и проводы предков.

---

*Марина Александровна Рыблова* — д-р ист. наук, доц., гл. науч. сотр., Южный научный центр РАН, Российская Федерация, 344006, Ростов-на-Дону, пр. Чехова, 41; вед. науч. сотр., Волгоградский государственный университет, Российская Федерация, 400062, Волгоград, пр. Университетский, 100; <https://orcid.org/0000-0003-1451-2579>, [ryblova@volsu.ru](mailto:ryblova@volsu.ru)

*Marina A. Ryblova* — Dr. Sci. (History), Associate Professor, Chief Researcher, Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, 41, pr. Chekhova, Rostov-on-Don, 344006, Russian Federation; Leading Researcher, Volgograd State University, 100, Universitetsky pr., Volgograd, 400062, Russian Federation; <https://orcid.org/0000-0003-1451-2579>, [ryblova@volsu.ru](mailto:ryblova@volsu.ru)

Исследование выполнено в рамках реализации государственного задания ЮНЦ РАН на 2024 г. 00-24-15, № 124012200178-4.

The study was carried out as part of the implementation of the state task of the Southern Scientific Center of the Russian Academy of Sciences for 2024, 00-24-15, state registration no. 124012200178-4.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2024

## The Experience of Ethnographic Interpretation of the Epic about Alyosha Popovich and Tugarin

M. A. Ryblova

**For citation:** Ryblova M. A. The Experience of Ethnographic Interpretation of the Epic about Alyosha Popovich and Tugarin. *Vestnik of Saint Petersburg University. History*, 2024, vol. 69, issue 4, pp. 1002–1016. <https://doi.org/10.21638/spbu02.2024.410> (In Russian)

The article presents the experience of analyzing the epic “Alyosha Popovich and Tugarin” from the perspective of ethnographic science, i.e. the search for its ceremonial origins is carried out. Disagreeing with those researchers who saw in Tugarin the image of the enemy of Russia (Polovtsian, Tatar), and at the heart of the epic the motif of snake fighting, the author of the article substantiates the idea that the text reproduces the situation of the arrival of the ancestors on the land. The Tugarin serpent represents an ancestor who gives in the rite his (unspent to the end during his lifetime) power — a share that is embodied in the benefits so necessary for the living members of the genus/family. At the same time, in the first part of the epic, the situation of “feeding” Tugarin, the ancestor, and the symbolic transfer of his sexual energy to the female part of the family (represented by the princess) is reproduced, and in the second — the eruption of his share-force in the form of rain and the transformation of individual parts of his body into vessels used, apparently, in ceremonial practices (feasts-bratchinakh) of the heroic community. To substantiate this idea, multiple parallels are given from the ritual practices of the Eastern Slavs and neighboring peoples: veneration of ancestors in the form of snakes; the arrival of mummies (including those associated with the image of the “fiery serpent”) depicting ancestors and performing a symbolic marriage with the living; making dolls with their subsequent destruction in order to cause rain, etc.

*Keywords:* epic, prototypes of the main characters, ritual origins of the plot, meeting and seeing off the ancestors.

Б. Н. Путилов в работе «Фольклор и народная культура» (вышедшей в 1994 г.) следующим образом сформулировал одну из ключевых проблем отечественной фольклористики: еще в 1920-х гг. произошел отказ многих фольклористов от этнографического изучения фольклора, что привело к созданию искусственной стены, выделяющей устную словесность в особую область специальной науки, оторванной от этнографических реалий<sup>1</sup>. Исследователь также обозначил и задачи, которые в свете этой проблемы должны решать ученые, работающие с народной культурой: «возвратить фольклор в лоно этнографической действительности и признать его своей для этнографической сферы; «найти ту этнографическую реальность, которая способна объяснить существование данного сюжета/мотива»<sup>2</sup>. «...фольклор должен не столько использоваться как “источник”, сколько читаться глазами этнографа»<sup>3</sup>.

Практически одновременно с выходом этой книги или сразу после него был опубликован ряд работ, которые представляли собой как раз попытку прочтения фольклорных текстов, а именно былин, в контексте этнографии и этнографической действительности. Это работы В. Г. Балущка и Т. А. Бернштам, которые, следуя ме-

<sup>1</sup> Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. In *Memoriam*. СПб., 2003. С. 27.

<sup>2</sup> Там же. С. 134.

<sup>3</sup> Там же. С. 137.

туду исследования волшебных сказок В. Я. Проппа, обнаруживали за былинными текстами элементы мужских посвятительных обрядов<sup>4</sup>. В дальнейшем этот же метод применяли к изучению былин И. Я. Фроянов и Ю. И. Юдин<sup>5</sup> и в недавней публикации — автор статьи<sup>6</sup>.

Что касается былины «Алеша и Тугарин», то до настоящего времени она исследовалась лишь с позиции фольклористики и истории. При этом у исследователей не возникало особых затруднений и разногласий при определении сути этой былины. В качестве ее древнего ядра определялся архаический сюжет о борьбе героя с чудовищем, а вот при характеристике самого героя — Алешы Поповича — высказывались разные мнения. Так, Л. Майков называл Алешу отрицательным, безнравственным эпическим героем<sup>7</sup>; в то время как В. Г. Белинский писал о нем, как о национальном герое<sup>8</sup>. В. Я. Пропп, для которого ключевым в биографии Алешы было змеборство, определял его как обладателя всех достоинств героя и лишь некоторых недостатков, свойственных молодости<sup>9</sup>.

Исследователи русских былин пытались найти и исторический прототип Алешы, обращаясь, например, к летописям. Впервые на летописные истоки образа как Алешы, так и его противника обратил внимание Вс. Миллер. Он считал, что прототипом Алешы был «ростовский храбр» Александр Попович (XIII в.), а Тугарина — половецкий хан Тугоркан<sup>10</sup>. Большинство исследователей единодушно определяли Тугарина в качестве персонажа «нечистого», врага Руси и пр. Д. С. Лихачев, отмечая высокие героические качества былинного Алешы, писал о возможном воздействии его образа на героизацию известного по русским летописям Александра Поповича<sup>11</sup>. Т. А. Бернштам поставила под сомнение такую возможность и считала, что Алеша в былинах предстает фигурой неоднозначной в воинском и моральном отношениях, в нем преобладают малопривлекательные стороны, вряд ли пригодные для формирования идеала национального героя<sup>12</sup>.

Образ былинного Алешы действительно очень противоречив. С одной стороны, он известен поединком со Змеем, что указывает на его богатырство и героизм, с другой стороны, он часто демонстрирует несерьезное, невзрослое поведение. В среде былинных певцов и исследователей русских былин он получил массу прозвищ, указывающих на своеобразие его характера и поведения: женский угодник и бабий пересмешник (любитель женского пола), весельчак, забияка и хвостун.

---

<sup>4</sup> *Балушок В. Г.*: 1) Исцеление Ильи Муромца: древнерусский ритуал в былине // Советская этнография. 1991. № 5. С. 20–27; 2) Инициации древнерусских дружинников // Этнографическое обозрение. 1995. № 1. С. 34–45; *Бернштам Т. А.* Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 5–6. СПб., 1994. С. 119–139.

<sup>5</sup> *Фроянов И. Я., Юдин Ю. И.* Былинная история: работы разных лет. СПб., 1997.

<sup>6</sup> *Рыблова М. А.* Бой Василия Буслаева со старцем: опыт трактовки былинного мотива // Историческая поэтика. 2021. Т. 19, № 4. С. 40–54.

<sup>7</sup> *Майков Л.* О былинах Владимирова цикла. СПб., 1863. С. 126.

<sup>8</sup> *Белинский В. Г.* Статьи о народной поэзии // Белинский В. Г. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. М.; Л., 1954. С. 385–392.

<sup>9</sup> *Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М., 1955. С. 198–215.

<sup>10</sup> *Миллер Вс.* Очерки русской народной словесности: в 3 т. Т. II. М., 1910. С. 112–113.

<sup>11</sup> *Лихачев Д. С.* Летописные известия об Александре Поповиче // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 7. М., 1949. С. 17–51.

<sup>12</sup> *Бернштам Т. А.* Герой и его женщины: образы предков в мифологии восточных славян. СПб., 2011. С. 27.

Т. А. Бернштам обратила также внимание на то, что Алеша не проходил испытания рекой (которое она определяла в качестве обряда совершеннолетия), а его змееборство (бой с Тугариным) «носит несколько двусмысленный характер», выражающийся и в переодевании, и в призывании на помощь слуги, и даже в замене Алеши другим змееборцем (в частности, Добрыней). Это дало исследовательнице основание считать, что Алеша символизирует собой особый тип богатыря: вечно молодого, холостого и ведущего разгульную жизнь<sup>13</sup>.

Представляется, однако, что речь может идти не об особом типе богатыря, а о возрастном статусе Алеши: он еще не достиг возраста совершеннолетия, и именно этим объясняются все вышеперечисленные его качества. Вместе с тем определению Алеши в качестве несовершеннолетнего мешает как будто то обстоятельство, что он сражался со Змеем. Как бы странно ни вел себя Алеша во время поединка, нельзя игнорировать тот факт, что змееборство в былинах всегда бывает связано с богатырями зрелого возраста. Чтобы разрешить это противоречие, нужно признать, что либо ошибочно мнение о несовершеннолетии Алеши, либо его змеевидный противник имел какие-то особенности, отличающие его от антагонистов взрослых богатырей. Далее я попытаюсь показать и справедливость мнения о малолетстве Алеши, и наличие несомненных особенностей в образе Тугарина, приступив к анализу быliny «Алеша и Тугарин» с позиции этнографа, то есть поставив перед собой задачу определения обрядовых корней (истоков) этой быliny.

### Алеша и Тугарин на княжеском пиру

Один из вариантов быliny начинается с описания того, как Алеша с парубком Екимом едут по полю и ведут между собой разговор. Они обсуждают свой дальнейший путь, выбирая традиционно предстающие перед богатырями три возможных варианта. Первый путь может привести их в Суздаль-град, где их ожидает «питья много», поэтому добрые молодцы, опасаясь «испропитися», отвергают этот вариант. Второй путь ведет в Чернигов-град, где много «девок хороших». Молодцы опасаются, что они, не удержавшись, с ними «спознаются» и про них может пойти «славушка недобрая». В конечном счете молодцы выбирают дорогу, ведущую в Киев, где их ожидает какая-то «оборона» и где они рассчитывают на «выхвальбу», под которой, по-видимому, подразумевается добрая молодецкая слава.

Приехав в Киев, молодцы попадают в палаты князя Владимира, «в гриденку светлую», куда они заходят с молитвой и бьют челом на все четыре стороны. Далее следует выбор места, которое молодцы должны занять в гриденке Владимира. Князь предлагает Алеше три возможных варианта:

Да пёрво те место да подле меня,  
Другó тебе место супротив меня,  
Третьё тебе место — куды сам хошь<sup>14</sup>.

Алеша выбирает третий вариант: говорит, что хочет сесть «на пецьку муравленку, под красно хорóшо под трубно окно». Такое решение Алеши требует особого внимания и разъяснения. З. И. Власова, например, указывала на то, что печь — это

<sup>13</sup> Бернштам Т. А. Эпический герой на пути к совершеннолетию. С. 22.

<sup>14</sup> Свод русского фольклора. Быliny: в 25 т. Т. 1. СПб.; М., 2001. С. 524.

место колдунов и волхвов, которых впоследствии заменили скomorохи<sup>15</sup>. Стоит, однако, обратить внимание на то, что в христианскую эпоху в планировке традиционного русского жилища печь и небольшое пространство возле нее было женской территорией и называлось «бабьим кутом». Мужчины считали непочетным находиться в этом углу, оставляя его женщинам и детям. Именно на печи обычно спали старики и дети (последние также и на полатах). Отсюда же они могли наблюдать за происходившими в доме обрядами, значительная часть которых была связана с застольем, не имея зачастую права на полноценное в них участие.

Многое в выборе Алеша разъясняет и мифология печи. В восточнославянской картине мира она соотносилась с женским лоном и при этом, как отмечала Т. А. Бернштам, ее порождающая энергия связывалась в первую очередь с воспроизводством *мужского* поколения родовой общины. Так «печное происхождение» имели многие персонажи сказок, прозвища которых образованы от слова «пепел»: Попялов, Попельник, Попялышка, Попелюх и др. Герои с таким прозвищем до начала совершеннолетия (до 10–12 лет) почти постоянно находились на печи, которая, по словам исследовательницы, была для них своего рода материнской утробой. В сказке «Сивка-бурка, вещая каурка» печь была также местом обитания младшего из трех братьев — Ивана по прозвищу «Дурак». В севернорусской сказке он иногда имеет прозвище Запечин (Запечный, Запеченник). Его образ и поведение также отражают несовершеннолетний статус: «он сидит/лежит на печи (за печью) в золе, пепел пересыпает, сажу колпаком меряет, сморкается, «сопли на клубок мотат», бьет баклуши»<sup>16</sup>.

Итак, Алеша, хорошо знавший и соблюдавший традиции, располагается на печи — в том месте, на которое никогда бы не согласился взрослый мужчина. Это обстоятельство указывает на то, что Алеша еще не вошел в возраст, он — *малолёт*ок. Сидя на печи, Алеша вскоре увидит, как вGRIDницу влезает некто, именуемый собакой Тугарином Змеевичем. Гость не молится на иконы и не кланяется князю с княгиней, а проходит прямо к столу и занимает место между супругами. В некоторых вариантах былины гостя вносят на золотой доске 12 или даже 60 богатырей<sup>17</sup>. Внешний облик Тугарина весьма внушительен: он вышиной в три сажени, промеж его плеч — косая сажень, промеж глаз — каленая стрела<sup>18</sup>. Значимым представляется и отчество гостя — Змеевич, а также то, что он свободно проникает в палаты князя Владимира, не вызывая со стороны хозяев и гостей никакого сопротивления. Он ведет себя вполне по-хозяйски (садится «в оголов стола»), князь и княгиня встречают его с большим почетом, ему постилают ковры и скатерти. Гость демонстрирует чрезвычайную прожорливость, поглощая целиком запеченного лебедя, пироги и прочие яства в огромном количестве. Однако этим не ограничиваются странности его поведения. Тугарин не только сидит между князем и княгиней, но и позволяет себе совершенно неприличные вольности:

Меж князём-то ле он сидит, да меж княгинейю,  
Как ле дёржит он свои-то руки белыя

<sup>15</sup> Власова З. И. Скоморохи и фольклор. СПб., 2001. С. 191.

<sup>16</sup> См.: Бернштам Т. А. Герой и его женщины. С. 104–105.

<sup>17</sup> Свод русского фольклора. Былины. Т. 4. С. 92.

<sup>18</sup> Там же.

У княгини-то он дёржит руки в пазухи,  
Он пихат-то ей руки вплоть до черева<sup>19</sup>.

Удивительно то, что поведение гостя не смущает ни княгиню, ни князя, ни их гостей. В такой ситуации неизбежно возникает вопрос: что это за гость и почему он столь бесцеремонно ведет в себя в княжеских палатах?

Вслед за В. Миллером образ Тугарина обычно рассматривался исследователями русских былин в историческом контексте: его связывали со степными врагами Киевской Руси, чаще всего — с половцами и даже соотносили с конкретной исторической личностью — половецким Тугорканом, известным своим походом на Переяславль в 1096 г. и убитым впоследствии русскими. Авторы вступительной статьи к 25-тому своду русского фольклора, соглашаясь с такой трактовкой образа былинного Тугарина, указывали на то, что Тугоркан был тестем киевского князя Святополка Изяславича, а потому вполне мог присутствовать на княжеском пиру в Киеве. То обстоятельство, что Тугоркан и князь Владимир жили в разное время, исследователей не смущает: они справедливо указывают на то, как часто в былинах смещаются временные границы и перемешиваются воедино разные исторические события<sup>20</sup>.

Однако соотнесение Тугарина с половецким ханом или татаринном (а такое определение также встречается в былинах) представляет князя Владимира и его дружину в весьма неприглядном виде. Мало того, что гость вваливается в палаты Владимира (а иногда его торжественно вносят слуги князя) посреди пира, мало того, что он ведет себя развязно, не считаясь с обычаями хозяев, он еще и прилюдно тискает жену князя (по смыслу некоторых вариантов — вступает с ней в сексуальный контакт). При этом присутствующие на пиру дружинники, князь и бояре никаким образом не пресекают его. Отсюда возникает вопрос: зачем понадобилось былинным певцам так позорить князя Владимира, его жену и его воинство? Только ли для того, чтобы подчеркнуть храбрость и доблесть Алеши, сидящего на печи и также первое время лишь созерцающего все происходящее на пиру бесчине?

Поскольку получить ответ на этот вопрос, исходя из трактовки образа Тугарина в историческом контексте, не представляется возможным, я предлагаю обратиться к русским обрядовым практикам и основательно разобраться с образом гостя, и с поведением по отношению к нему хозяев дома, сконцентрировав при этом внимание на змеиной сущности первого. Тугарин не только именуется в былине Змеевичем, но и обладает многими внешними чертами огненного змея-дракона. Эти черты проявятся чуть позже, когда Тугарин и Алеша начнут сражаться: у Тугарина появятся крылья, и он будет высоко летать «под облака», из его «хайлица» будет полыхать пламень, а из ушей валить столбом дым.

## Змей в мифологии и обрядовых практиках восточных славян

Исследователи отмечали, что, несмотря на наличие многочисленных работ, посвященных мифологическому образу змея-дракона, выяснить до конца его генезис все еще не удалось, так как корни образа уходят в праисторические цивилизации,

<sup>19</sup> Там же. Т. 1. С. 528.

<sup>20</sup> Балашов Д. М., Новичкова Т. А. Русский былинный эпос // Там же. С. 54–55.

достоверными сведениями о которых наука не располагает<sup>21</sup>. Большинство исследователей при характеристике образа Змея отмечало его связь с идеей плодородия, низом и женским началом. По характеристике В. В. Иванова, Змей связан с плодородием, женской производящей силой, водой, дождем, с одной стороны, и домашним очагом, огнем (в том числе небесным) — с другой. Исследователь отмечал, что в развитых трехчленных моделях мира (в индоевропейской вообще и в восточнославянской в частности) космический Змей приурочен к низу в противопоставлении верха и низа и получает негативное значение. Вместе с тем он вынужден был признать, что одновременно Змей связан также и с мужским оплодотворяющим началом<sup>22</sup>.

М. Н. Власова дала такое определение этому фольклорному персонажу: «фантастическое существо, чудовище, соединяющее в себе черты пресмыкающегося, птицы, животного, человека». Змей плавает по воде, летает по небу, предстает и в виде чудовища-всадника. Завершая характеристику обобщенного образа Змея, исследовательница пишет далее: «Змей — существо одновременно подземное (горное), водное (подводное), огненное и воздушное (летающее). Связанный со всеми стихиями мира, змей наделен универсальной властью и силой»<sup>23</sup>. Это определение, пожалуй, наиболее точно вскрывает сущность Змея: главное в его характеристике — полиморфизм, многофункциональность, неопределенность пола (в былинах предстает то змеей, то змеем), соотносительность и с верхом, и с низом мирового пространства. Еще более обобщенно образ змея представлен в характеристике, данной Т. В. Цивьян: «...змея/змей проецируется едва ли не на все составные части земного мира, захватывая космологические, геологические элементы, флору, фауну, мир человека, в том числе элементы культуры»<sup>24</sup>.

Обращаясь к представленным в фольклоре вариантам образа змея-дракона, Н. Н. Велецкая отмечала, что он претерпел «разновременные и разнохарактерные формы переосмыслений, напластований, трансформаций» и при этом обнаруживает отчетливую связь «с мифологическими мотивами о космических предках, наделенных могущественными, сверхъестественными силами, оказывавшими разностороннее воздействие на обитателей Земли»<sup>25</sup>.

Отмечу также, что змей, демонстрирующий связь с предками, оказывается широко представленным в обрядах, которые проводились непосредственно в жилищах. Так предок-покровитель дома, называемый домовым, нередко имел змеевидный облик, представлялся в виде змеи или ужа<sup>26</sup>.

Повсеместно были распространены представления о том, что в значимые точки календарного года (праздники) предки «приходили» в родной дом и даже могли

<sup>21</sup> Велецкая Н. Н. О генезисе древнерусских «змеевиков» // Древности славян и Руси. М., 1988. С. 207.

<sup>22</sup> Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира: в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 468.

<sup>23</sup> Власова М. Новая АБЕВЕГА русских суеверий. Иллюстрированный словарь. СПб., 1995. С. 152–154.

<sup>24</sup> Цивьян Т. В. Змея — птица: к истолкованию тождества // Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. Л., 1984. С. 54.

<sup>25</sup> Велецкая Н. Н. О генезисе древнерусских «змеевиков». С. 207.

<sup>26</sup> Архипенко Н. А. Представления о змее в мифологии донских казаков // История и культура народов степного Предкавказья и Северного Кавказа: Проблемы межэтнических отношений. 1999. С. 203–210.

«присутствовать» на общей семейной трапезе. Таким образом происходило включение их доли — жизненной силы в общеродовую, общесемейную. В народных представлениях о предках зафиксирована и их связь с природными явлениями, например со снегом и дождем, а значит, и зависимость от них будущего урожая. Предки не только принимали угощение, но отдавали свою долю-силу, проливаясь дождем или воплощаясь в будущих детях<sup>27</sup>.

Нередко в ситуации праздника души умерших (или их неистраченная до конца при жизни сила-доля) воплощались посредством изготовления чучел, либо с помощью ряженных, появлявшихся в крестьянских домах и совершавших обрядовые действия, направленные, с одной стороны, на получение ими даров, а с другой — на включение их силы-доли в общую долю рода/семьи. Последнее осуществлялось в том числе и посредством всевозможных игр с явно выраженным эротическим содержанием, которые исследователи трактуют как символический брак живого человека с предком. Примеры ситуаций символического брака с предком можно в массе найти в научной литературе<sup>28</sup>.

При этом ряженья демонстрируют очень широкий спектр зооморфных персонажей: лошадь, бык, козел, медведь и др. Иногда в обряде могла использоваться живая лошадь. Так в Вологодском крае «на пивах лошадь в избу заводили; ее похлопают, погладят, куском каким со стола угостят»<sup>29</sup>. Широко были распространены среди русских крестьян и «покойницкие игры», в которых ряженные изображали умершего. Покойника обычно представлял молодой парень, его вносили в дом, где начинали разыгрывать «похороны», после чего заставляли девушек целовать его открытый рот, набитый брюквенными (вырезанными из брюквы) зубами<sup>30</sup>. В некоторых играх девушек поочередно подводили к «покойнику» с завязанными глазами и «заставляли целовать то, что подставят»: «“Покойник” на скамейке лежит, “инструмент”-от голый. Девку подтащат: “Целуй в лоб и инструмент!”»<sup>31</sup>. Подобные примеры можно множить и далее, наиболее полная их подборка представлена в книге И. А. Морозова и И. С. Слепцовой «Круг игры».

В этой же книге можно найти и примеры использования ряженными приспособлений, с помощью которых они выпускали изо рта дым и искры (угли и папироски, тлеющие лучины): «...парень с уголями во рту («покойник») бегал по избам, фукал на всех дымом и искрами»<sup>32</sup>. Тлеющую лучину или папиросу могли разместить между «репными зубами» — вырезанными из репы и вставленными в рот ряженого<sup>33</sup>. Приводившие эти примеры И. А. Морозов и И. С. Слепцова считали, что мотив «огненного мертвеца» отсылал зрителей к общеславянскому мифологическому сюжету об огненном змее — воплощении умершего родственника, посещающего тоскующих по нему близких<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянства (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 381.

<sup>28</sup> См., например: Морозов И. А. Женильба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы»/«женильбы». М., 1998.

<sup>29</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. С. 234.

<sup>30</sup> Максимов С. В. Нечистая неведомая и крестная сила. СПб., 1994. С. 251.

<sup>31</sup> Морозов И. А., Слепцова И. С. Круг игры. С. 568.

<sup>32</sup> Там же. С. 571.

<sup>33</sup> Там же. С. 563.

<sup>34</sup> Там же.



Представляется, однако, что «огненный мертвец» имеет и более широкий круг аналогий. Во всяком случае, вполне возможно его соотнесение и с былинным Тугарином, который также заявился в дом князя Владимира, а потом пускал огненные искры на Алешу. Находит аналогии в обрядовой практике и щедрое угощение Тугарина: также кормили-угощали ряженных. Здесь уместно вспомнить народный обычай накрывать праздничный стол с большим изобилием, чрезмерностью, вероятно, с расчетом именно на таких гостей.

Наблюдатели народной жизни XIX в. неоднократно отмечали, что ряженных, изображавших предков, крестьяне очень ждали и опасались, что они могут пройти мимо их дома, оставив его обитателей без своей доли, которая должна была воплотиться в будущем потомстве, урожае, приплоде скота и пр. В связи с этим интересен вариант былины «Алеша и Тугарин», записанный у казаков-некрасовцев. В нем речь идет как раз о такой ситуации: княгиня с нетерпением ожидает прихода Змея Тугаринина в ее покои:

Княгиня па сеньюшкым похаживыла,  
Крутыми бедрами паваращивыла,  
И щаста в акошешку заглядывыла,  
Ждала дажидала сваяво-та дружка,  
Сваво-та дружка, Змея Тугаринина<sup>35</sup>.

Далее в былине следует описание поведения гостя, совершенно не вписывающееся в нормы и вполне соответствующее тому, что мы видели в других текстах:

Он лезит, сабака, на высокий терим,  
Иконным нашим он Богу не маливылся,  
С князём и с княгинею он не здаровылыся<sup>36</sup>.

В былине недовольство поведением Тугарина высказывает только Алеша. Он начинает дразнить Тугарина, обещая ему смерть от обжорства, и тот в конечном счете предлагает Алеше выйти из палат «в чисто поле», предварительно поинтересовавшись: «...что за сверчок пищит», на что князь Владимир отвечал:

А молоденьки ребятишки меж себя говорят,  
Сами бабки делят<sup>37</sup>.

С этого момента начинается, по сути, вторая часть действия, в которой Алеша — уже не сторонний наблюдатель, а активный участник.

## Смерть Тугарина и новые обрядовые параллели

Бой Алеши с Тугарином уже анализировался разными исследователями и, если В. Я. Пропп отмечал храбрость Алеши, то Т. А. Бернштам обратила внимание на его детские повадки в бою: он притворяется глухим и заставляет Тугарина неосторожно приблизиться к нему или отвлекает его хитрыми маневрами и лишь затем по-

<sup>35</sup> Никитина В. Казаки-некрасовцы. К 60-летию возвращения в Россию. Этнографический альбом: в 2 т. Т. 1. М., 2022. С. 278.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Пропп В. Я. Русский героический эпос. С. 212.

ражает<sup>38</sup>. Во всех случаях предварительно Алеша произносит молитву, обращаясь к Спасу и Богородице:

Уж ты ой, еси, Спас Вседержитель наш!  
Чудная есть Мать да Богородица!  
Пошли, Господь, с неба крупна дождя,  
Подмочи, Господь, крыльё бумажное,  
Опусти, Тугарина на сыру землю<sup>39</sup>.

По молитве Алеши проливается дождь, который мочит крылья Тугарина и делает легкой расправу над ним. Алешина молитва вполне может быть соотнесена с широко распространенными в народной среде обрядами вызывания дождя. Выше мы уже говорили о том, что, по народным представлениям, предки были связаны с такими природными явлениями, как дождь, снег, иней и пр., а их приход на землю происходил в течение всего года и был привязан к самым разным праздникам: Пасхе, Радунице, Красной Горке и пр. На Радуницкой неделе в Тульской и Костромской губерниях *оклика́ли* первый дождь. Первоначально в этом обряде принимали участие представители всех возрастных групп, а впоследствии — только дети. При появлении тучи или облаков они выбегали на улицу и нараспев причитывали:

Дождик, дождик!  
Снаряжайся напоказ,  
Дождик, припусти,  
Мы поедем во кусты...<sup>40</sup>

Обряды вызывания дождя были известны всем земледельческим народам и были связаны с различными действиями их участников, в том числе и с изготовлением специальных кукол. Так, в Западной Болгарии и Восточной Сербии во время засухи с целью вызывания дождя девушки или девочки лепили из глины куклу по имени Герман. Она представляла собой мужскую фигуру размером до 50 см, часто с гипертрофированным фаллосом как символом оплодотворяющей силы. Куклу Германа могли изготавливать из земли, взятой с безымянной могилы или с могилы висельника, что указывает на связь куклы с покойником. В некоторых местах куклу делали из тряпок, которые выкрадывали у женщины, вторично вышедшей замуж. Нередко праздник приурочивали ко дню св. Германа (12/25 мая), чем и обусловлено имя куклы, заменившее имя ныне забытого языческого персонажа<sup>41</sup>. Важнейшим элементом обряда было оплакивание и похороны Германа. Главным мотивом плачей было то, что смерть Германа — это жертва ради дождя («... умер Герман от засухи ради дождя!»)<sup>42</sup>. В Болгарии в плачах по Герману содержалась мольба о дожде. Через один, девять или сорок дней Германа выкапывали, разламывали и бросали в реку или какой-то другой водоем, после чего ожидали дождя<sup>43</sup>. Обратим внимание: сначала Герман предавался смерти, а уже затем должен был пойти дождь.

<sup>38</sup> Бернштам Т. А. Эпический герой на пути к совершеннолетию. С. 22.

<sup>39</sup> Свод русского фольклора. Былины. Т. 1. С. 526.

<sup>40</sup> Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. М., 1989. С. 346.

<sup>41</sup> Маркова Л. В. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978. С. 226.

<sup>42</sup> Толстая С. М. Дождь в фольклорной картине мира // Толстая С. М. Образ мира в тексте и ритуале. М., 2015. С. 456–457.

<sup>43</sup> Маркова Л. В. Болгары. С. 226.

Связь символического предка (в виде ряженого или чучела) с дождем обнаруживается и в традиции донских казаков. В первый понедельник после Красной Горки (понедельник недели св. ап. Фомы) женщины казачки изготавливали куклу Фомы (или Фомой наряжалась одна из участниц обряда). Имя персонажа связано (как и в случае с Германом) с именем святого — апостола Фомы, а первоначальное языческое было со временем утрачено. Иногда кукле привязывали кукурузный початок, символизовавший фаллос. В ходе обряда Фому символически кормили, поили, играли ему «свадьбу», после чего отправляли по воде в лодке или корыте обратно — на «тот свет». В ходе обряда женщины обливались водой. По окончании обряда, называемого Проводами Фомы, ожидали дождя<sup>44</sup>.

В русских селах Владимирской, Курской, Костромской, Нижегородской, Пензенской и Саратовской губерний существовал обряд проводов Костромы, в котором сначала изготавливалась, а затем погружалась в воду (при наличии других форм «похорон») кукла, которая могла быть как в женской, так и в мужской одежде. При этом участницы обряда пародировали погребальный обряд, когда несли к воде «гроб»-корыто с Костромой. В одном из вариантов обряда те его участницы, которые несли Кострому к водному источнику, начинали купать друг друга<sup>45</sup>. Во Владимирской губернии над Костромой, лежащей во «гробе», пели:

— Спишь ли, милая Костромка,  
Или чего чуешь?  
Девица-красавица  
Водицу носила,  
Дождика просила:  
— Создай, боже, дождя,  
Дождичка частого,  
Чтобы травоньку смочило,  
Костроме косу остро притупило.

Учитывая, что Тугарина могли внести в палаты Владимира на золотой доске, интересно отметить, что в некоторых местах Кострому несли к реке, положив ее на доску<sup>46</sup>. Вообще примеров обрядов весенне-летнего времени, в которых фигурируют куклы или ряженные и обозначена их связь с водой и дождем, можно привести немало. В былине, впрочем, мы видим несколько иную ситуацию: не смерть Тугарина вызывает дождь, а дождь, пролившийся с неба по молитве Алеши к Спасу и Богородице, приводит к гибели змея-предка. Очевидно, что этот мотив сложился под влиянием христианства, и не исключено, что первоначально молитве предшествовал языческий заговор, произносимый с целью воздействия на змея, а его гибель все-таки предшествовала дождю.

В то же время описанное выше разламывание куклы Германа (а также в целом широко распространенные манипуляции с другими подобными куклами, представленные в традициях разных народов) напоминает действия былинного Алеши с телом поверженного им Тугарина:

<sup>44</sup> Подробнее см.: Рыблова М. А. Календарные праздники донских казаков. Волгоград, 2016. С. 100–112.

<sup>45</sup> Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 268–269; Русский праздник: праздники и обряды народного земледельческого календаря: иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001. С. 443–445.

<sup>46</sup> Сказания русского народа, собранные И. П. Сахаровым. С. 357.

Рассек-то трупё да по мелку часью,  
Разметал-то трупё да по чисту полю<sup>47</sup>.

Он россёк-то ёго на мелки речеки,  
Он россеял-розвевял да по чисту полю —  
Да черным воронам на пограеньё,  
Да птицькам-пташицам да на потарзаньё<sup>48</sup>.

Голову Тугарина Алеша «поддел на востро копьё» и привез ее в гридню князя Владимира со словами:

Ты ой есь, Владимир стольно-киевской!  
Буди нет у тя нынь пивна котла,  
Да вот-те Тугаринова буйна голова;  
Буди нет у тя дак пивных больших чаш,  
Дак вот те Тугариновы есны оци;  
Буди нет у тя больших блюдишшов,  
Дак вот те Тугариновы больши ушишша<sup>49</sup>.

Еще ранее при описании Тугарина его голова уподоблялась пивному котлу или лохани, очи — пивным чашам, уши — большим блюдам. Не только Тугарин, но и другие антагонисты былинных богатырей часто соотносятся с сосудами (или другими полостями): они либо в них сидят, либо сами представляются в виде сосудов и полостей (котел, бочка, пещера), на что в свое время обратил внимание А. А. Потебня<sup>50</sup>. В связи с этим необходимо разобраться детальнее с мотивом использования частей тела Тугарина в качестве сосудов для распития спиртных напитков, которым явно придавалось особое значение.

Сложным оказывается вопрос о технической стороне появления и использования «сосудов из предков» в обрядовых практиках. Ни былинные, ни другие тексты не дают прямого ответа на эти вопросы. Можно лишь предположить, что сосуд мог быть составной частью куклы, изготавливаемой в обряде вызова дождя (возможно, из сосуда изготавливалась ее голова). Здесь необходимо отметить, что, по мнению этнографов, куклы предшествовали в обрядах ряженым, но именно в обрядах с участием ряженных удалось найти упоминания различных сосудов. Так, есть описание обряда вызова дождя у лезгин, сделанное С. С. Агашириновой в 1955 г.: «В поле из села собиралась большая группа людей 30–40 человек, из них 5–10 взрослых мужчин и женщин (в некоторых селениях только мужчины), остальные подростки. Одного из присутствующих наряжали в костюм Пешапая, изготовлявшийся из связанных между собой больших зеленых листьев травы. На голову Пешапая надевали железный таз»<sup>51</sup>. Есть свидетельства о том, что на голову ряженого надевали и другие виды сосудов: медный таз, бронзовый котел<sup>52</sup>. Исследователи, приводившие эти материалы, не разъяснили в полной мере символику и функции

<sup>47</sup> Свод русского фольклора. Былины. Т. 1. С. 527.

<sup>48</sup> Там же. Т. 4. С. 94.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Потебня А. А. Символ и миф в народной культуре. М., 2000. С. 271–272, 284.

<sup>51</sup> Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин, XIX — начало XX в. М., 1978. С. 33.

<sup>52</sup> Гмыря Л. Б. Обряды вызова дождя в традиционной культуре населения горно-равнинных районов Центрального и Южного Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. 2010. № 4 (24). С. 112.

сосудов, отмечая лишь их связь с дождем. Однако для нашего исследования важен сам факт их присутствия в этих обрядах, а также упоминание их в былине.

Далее обратимся к традиционным для мужчин-воинов совместным трапезам, в которых сакральное значение придавалось общему сосуду для спиртных напитков, а также другим емкостям, которые почитались как символы общей доли (жизненной силы, судьбы, удачи) этого сообщества. Так, у донских казаков первичные ячейки их воинской организации назывались односумствами, а их символом выступала общая сума или котел, в котором варилась «общая каша»: «Каждое из этих обществ или односумств имело свой казан, т. е. котел, в коем приготавлилась пища, и как все у них было общее, и все имели в общей суме, то потому и называли себя односумами, каковое слово и поныне между казаками осталось в употреблении. Между казаками осталось также в употреблении слово *однокáшник* — от общего котла с кашей, причем кашевар назывался у них *ерма́к*, каково название кашевара и поныне сохранилось на Волге»<sup>53</sup>. Разделение казаков «по казанам» было характерно и для запорожцев; сама организация запорожцев имела кошевую систему, при этом одно из значений термина *кош* — плетеная корзина<sup>54</sup>. «Котлами» назывались у кавказских горцев подразделения военного отряда, члены которых были односельчанами<sup>55</sup>.

Сакрализация общего котла была связана с представлениями о нем, как о символе общегрупповой доли, однако возникает вопрос: о доле какой именно половозрастной группы шла речь в былине: взрослых мужчин, связанных с воинским делом, или женщин и детей, живущих в домашней зоне? Предложение Алеши, адресованное князю Владимиру, — сделать из головы Тугарина пивной котел, — как будто, указывает на то, что он, победив Тугарина, претендует на некое место в группе взрослых мужчин, распивающих на братчине пиво из общего котла. И эта претензия оказалась удовлетворенной: Владимир оставил Алешу служить в Киеве. Показательно в связи с этим и упоминание о том, что в богатырской заставе Алеша выполнял функции повара<sup>56</sup>. В таком случае можно говорить о том, что, приняв участие в обряде, Алеша получил право служить в киевском богатырском сообществе.

Есть, однако, и другие варианты того, как можно было распорядиться головой поверженного Тугарина. О них в одной из записей былины сообщает сам Алеша, обращаясь уже не к князю и его дружине, а к киевским бабам-портомойницам. Он сравнивает голову Тугарина с *бу́щищем*, то есть с котлом для выварки белья:

Ай же вы, бабы портомойницы!  
Я привез-то вам буцище со чиста поля.  
Вы хоть платье мойте, а хоть золу варите,  
Хоть всим городом с... ходите!<sup>57</sup>

З. И. Власова считала эту вставку поздней, связанной с постепенным «упрощением» былинного стиля<sup>58</sup>, с чем вполне можно согласиться, добавив к этому еще

<sup>53</sup> Сизякин Е. Древний быт донских казаков // Дон. Новочеркасск. 1888. Отд. Оттиск. С. 5.

<sup>54</sup> Багдасаров Р. За порогом. Статьи, очерки, эссе. М., 2003. С. 92.

<sup>55</sup> Карпов Ю. Ю. Джигит и волк. СПб., 1996. С. 12.

<sup>56</sup> Петров Н. В. Русский эпос: герои и сюжеты. М., 2017. С. 55.

<sup>57</sup> Гельфердинг А. Ф. Онежские былины. Архангельск, 1983. С. 161.

<sup>58</sup> Власова З. И. Скоморохи и фольклор. С. 192.

одно обстоятельство: со временем и сам обряд мог переместиться из взрослой среды в детскую.

Таким образом, этнографический подход к анализу былины «Алеша и Тугарин» дает основание говорить о том, что в ее основе лежат обрядовые практики, связанные с воспроизведением в разгар одного из летних праздников ситуации прихода в мир людей покойника (предка), отдающего свою силу-долю, которая воплощается в блага, столь необходимые ныне живущим членам рода/семьи. При этом в первой части былины воспроизводится ситуация «кормления» Тугарина-предка и символической передачи его сексуальной энергии женской части рода (в лице княгини), а во второй — извержение его доли-силы в виде дождя. Содержатся в текстах былин и указания на то, что отдельные части тела предка (в обрядовых реалиях, по-видимому, куклы) могли использоваться в качестве сосудов (например, на пирах-братчинах или в других обрядовых ситуациях). Правильно осуществленное участие Алеши в обряде встречи и проводов предка дало основание для принятия его на службу к Владимиру, то есть для включения в богатырское сообщество.

## References

- Agashirina S. S. *Material'naia kul'tura lezgin, XIX — nachalo XX v.* Moscow, Nauka Publ., 1978, 303 p. (In Russian)
- Arhipenko N. A. Predstavleniia o zmee v mifologii donskikh kazakov. *Istoriia i kul'tura narodov stepnogo Predkavkaz'ia i Severnogo Kavkaza: Problemy mezhetnicheskikh otnoshenii.* Rostov-na-Donu, Rostovskaia gosudarstvennaia konservatoriia imeni S. V. Rakhmaninova Press, 1999, pp. 203–210. (In Russian)
- Bagdasarov R. *Za porogom.* Moscow, Ius-B Publ., 2003, 280 p. (In Russian)
- Balashov D. M., Novichkova T. A. Russkii bylinnyi epos. *Svod russkogo fol'klora. Byliny*, vol. 1. St. Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Klassika Publ., 2001, pp. 54–55. (In Russian)
- Balushok V. G. Initsiatsii drevnerusskikh druzhinnikov. *Etnograficheskoe obozrenie*, 1995, no. 1, pp. 34–45. (In Russian)
- Balushok V. G. Istselenie Il'i Muromtsa: drevnerusskii ritual v byline. *Sovetskaia etnografiia*, 1991, no. 5, pp. 20–27. (In Russian)
- Belinskii V. G. Sta'i o narodnoi poezii. Belinskii V. G. *Polnoe sobranie sochinenii.* Moscow; Leningrad, Akademiia nauk SSSR Press, 1954, vol. 6, pp. 385–392. (In Russian)
- Bernshtam T. A. Epicheskie geroi na puti k sovershennoletiiu. *Kunstkamera. Etnograficheskie tetradi*, issue 5–6. St. Petersburg, Muzei antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo Rossiiskoi akademii nauk Press, 1994, pp. 119–139. (In Russian)
- Bernshtam T. A. *Geroi i ego zhenshchiny: obrazy predkov v mifologii vostochnykh slavian.* St. Petersburg, Muzei antropologii i etnografii imeni Petra Velikogo Rossiiskoi akademii nauk Press, 2011, 372 p. (In Russian)
- Froianov I. Ia., Iudin Iu. I. *Bylinnaia istoriia: raboty raznykh let.* St. Petersburg, St. Petersburg University Press, 1997, 592 p. (In Russian)
- Gmyria L. B. Obriady vyzova dozhdia v traditsionnoi kul'ture naseleniia gorno-ravninnykh raionov Tsentral'nogo i Iuzhnogo Dagestana. *Vestnik IAE*, 2010, no. 4, pp. 106–121. (In Russian)
- Karpov Iu. Iu. *Dzhigit i volk.* St. Petersburg, Kunstkamera Publ., 1996, 312 p. (In Russian)
- Likhachev D. S. Letopisnye izvestiia ob Aleksandre Popoviche. *Trudy Otdela drevnerusskoi literatury*, vol. 7. Moscow, Akademiia nauk SSSR Press, 1949, pp. 17–51. (In Russian)
- Maikov L. *O bylinakh Vladimirova tsikla.* St. Petersburg, Tipografiia Departamenta vneshnei trgovli Publ., 1863, 142 p. (In Russian)
- Markova L. V. Bolgary. *Kalendarnye obychai i obriady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Letne-osennie prazdniki.* Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 223–243. (In Russian)

- Miller Vs. *Ocherki russkoi narodnoi slovesnosti*, vol. II. Moscow, Knigoizdatel'stvo K. I. Tikhomirova Publ., 1910, 416 p. (In Russian)
- Morozov I. A. *Zhenit'ba dobra molodtsa. Proiskhozhdenie i tipologiya traditsionnykh molodezhnykh razvlechenii s simvolikoi "svad'by"/"zhenit'by"*. Moscow, Labirint Publ., 1998, 352 p. (In Russian)
- Morozov I. A., Sleptsova I. S. *Krug igry. Prazdnik i igra v zhizni severnorusskogo krest'ianstva (XIX–XX vv.)*. Moscow, Indrik Publ., 2004, 920 p. (In Russian)
- Petrov N. V. *Russkii epos: geroi i siuzhety*. Moscow, Neolit Publ., 2017, 280 p. (In Russian)
- Potebnia A. A. *Simvol i mif v narodnoi kul'ture*. Moscow, Labirint Publ., 2000, 481 p. (In Russian)
- Propp V. Ia. *Russkii geroicheskii epos*. Leningrad, Leningrad University Press, 1955, 552 p. (In Russian)
- Putilov B. N. *Fol'klor i narodnaia kul'tura. In Memoriam*. St. Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2003, 464 p. (In Russian)
- Ryblova M. A. Boi Vasiliia Buslaeva so startsem: opyt traktovki bylinnogo motiva. *Istoricheskaia poetika*, 2021, vol. 19, no. 4, pp. 40–54 (In Russian)
- Ryblova M. A. *Kalendarnye prazdniki donskikh kazakov*. Volgograd, Volgogradskii gosudarstvennyi universitet Press, 2016, 168 p. (In Russian)
- Tsiv'ian T. V. Zmeia — ptitsa: k istolkovaniiu tozhdestva. *Fol'klor i etnografiia. U etnograficheskikh istokov fol'klornykh siuzhetov i obrazov*. Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 47–56. (In Russian)
- Veletskaiia N. N. O genezise drevnerusskikh "zmeevikov". *Drevnosti slavian i Rusi*. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 206–211. (In Russian)
- Vlasova Z. I. *Skomorokhi i fol'klor*. St. Petersburg, Aleteia Publ., 2001, 524 p. (In Russian)
- Zelenin D. K. *Izbrannye trudy. Ocherki russkoi mifologii: umershie neestestvennoi smert'iu i rusalki*. Moscow, Indrik Publ., 1995, 432 p. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 21 декабря 2023 г.

Рекомендована к печати 15 июля 2024 г.

Received: December 21, 2023

Accepted: July 15, 2024