

Г.В. Любимова

СПОСОБЫ БОРЬБЫ С ЗАСУХОЙ В ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ РУССКИХ КРЕСТЬЯН ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

// Гуманитарные науки в Сибири. Новосибирск. 1997, № 3. С. 72-78.

Традиционные календарные обряды всегда характеризовались стремлением их участников оказывать активное воздействие на естественный ход природных процессов (1). Особенно отчетливо эта направленность проявлялась в земледельческих обрядах окказионального типа, цели которых ставились в наиболее непосредственной форме: вызывание или прекращение дождя, защита урожая от града, грозы и пр.

Окказиональная обрядность относится к одной из наименее изученных сфер славянской обрядово-фольклорной культуры (2). Выделение типологических признаков окказиональных обрядов, а также определение их места в системе славянской обрядности в настоящее время затруднено ввиду отсутствия общепризнанной типологии последней (3). Вместе с тем, перспективность изучения этой сферы культуры связана, по мнению Н.И. и С.М. Толстых, с тем, что всякий окказиональный обряд, обладая "синкретичной структурой", содержит в себе, "как в зародыше,..элементы и формы различных по жанру ритуалов и фольклорных текстов" и, в силу этого, может служить источником для изучения эволюции традиционной обрядности в целом: в самых общих чертах, утверждают авторы, можно сказать, что развитие шло "от окказионального обряда к календарному; от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, предупреждающему; от обряда темпорально (временно) не закрепленного, к обряду, закрепленному во временном отношении, т.е. к календарному" (4). Кроме того, окказиональные обряды, как считают О.В. Лысенко и А.Б. Островский, несут в себе логические схемы, реконструкция которых открывает перспективы изучения "структуры обрядовой системы как таковой, что может оказаться перспективным в рамках комплексного подхода к задачам реконструкции славянской духовной культуры" в целом (5).

Действия, направленные на вызывание дождя, относятся к обрядам окказионального типа, поскольку совершались по необходимости, в случае засухи ("в сушь", "когда дождя не было") и не имели постоянного темпорального закрепления. Полевые материалы, собранные в Болотнинском (сс. Зудово, Киряково), Тогучинском (сс. Чемское, Лебедево, Коурак, Старо-Гутово, Доронино, Дергоусово) и Мошковском (сс. Мошково, Дубровино,

Ташара) районах Новосибирской обл. (1989, 1995 гг.), в Курьинском (с. Ивановка) районе Алтайского края (1988 г.), а также в Ярково (сс. Иевлево, Плавново, Новоселово) и Ялуторовском (с. Петелино) р-нах Тюменской обл. (1990 г.), показывают, что среди способов борьбы с засухой, распространенных у русских крестьян в первые десятилетия XX в., преобладали христианизированные формы с участием священника, служением молебнов и организацией крестных ходов. В них же зафиксированы отдельные сведения о стремлении придать окказиональным обрядам вызывания дождя регулярный, превентивно-календарный характер путем закрепления их за определенными датами народного календаря: *“На Ивана Купалу (24 июня ст.ст.) с иконами ходили Богу молиться, чтобы засухи не было”* (Л.И.Гущина, 1914 г.р., правосл., Мошково), в тот же день с той же целью *“друг друга из ведра обливали”* (И.Т.Лашков, 1922 г.р., правосл., Ивановка); *“в Богородицын день (день Казанской Божьей Матери, 8 июля ст.ст.) молебен в поле служили, чтоб дождь пошел* (А.А.Ганихина, 1910 г.р., сиб, Иевлево); *“в Ильин день (20 июля ст.ст.), когда дождя не было, с батюшкой в часовню ходили молиться”* (Е.А.Трункина, 1922 г.р., правосл., Лебедево).

Обрядность в случае засухи у таких групп населения, как сибиряки-старожилы, чалдоны и православные переселенцы более поздних периодов, практически не различалась. Информаторы рассказывали, что в засуху обычно *все, кто мог, старые и малые, поднимали иконы и вместе с батюшкой шли на поля, где “пели” (“читали”) молитвы* (Е.Л.Пермина, 1910 г.р., правосл., Зудово; А.И.Шмакова, 1918 г.р., чалд., Лебедево; Д.А.Филипенко, 1904 г.р., правосл., Дергоусово; А.Д.Ганихина, 1894 г.р., сиб., Иевлево). Основными участницами шествий были пожилые женщины, которых оповещали заранее: *“с батюшкой по полям все больше старушки ходили”* (Трункина Е.А.); *“какой-нибудь мальчишка на сходку всех созывал”* (А.Г.Поморцева, 1909 г.р., правосл., Дубровино). *“Поп вел народ от церкви к полю, брызгая везде кадилом”* (Т.А.Близняк, 1911 г.р., чалд., Доронино; А.А.Пекачова, 1927 г.р., чалд., Дубровино), таким образом, моления о дожде совершались сначала в деревне, а потом в поле (З.П.Шукунова, 1912 г.р., правосл., Киряково). В ряде случаев моления совершались также в лесу: *“старика и старухи иконы брали, со священником молиться шли в поле или чашишу, стол ставили со скамейками и икону Богородицы”* (Т.К.Жукова, 1912 г.р., чалд., Коурак); а кроме того, у колодца: *“с батюшкой к крынице шли”* (А.И.Свиридова, 1908 г.р., правосл., Чемское); возле озера и даже в поскотине: *“стол с*

иконой в поскотину, в поле или у озера ставили; батюшка молебен служил" (А.М.Плоскова, 1911 г.р., сиб., Петелино).

Кержаки в отличие от других групп населения в поле не ходили, но устраивали моления о дожде в моленной: *"поп собирал всех в моленную, все молились, чтоб Бог дал дождя"* (А.К.Белова, 1904 г.р., керж., Зудово), или же ограничивались хождением с иконами по деревне (Д.Ф.Шмаков, 1909 г.р., керж., Старо-Гутово).

Те же самые способы могли практиковаться и без участия священника: *"как церковь нарушили, (то есть, в первые годы советской власти), старухи стали одни, без священника, в лес тайно ходить о дожде молиться"*, - рассказывала Т.К.Жукова. Некоторая парадоксальность ситуации заключается в данном случае в том, что совершение языческого, по сути, обряда без участия священника воспринимается рассказчицей как нарушение традиции, в то время, как истинно традиционными, сохранявшими наиболее архаичные детали обрядности, являлись оления о дожде без участия представителей сельского духовенства, что подтверждается полевыми материалами: *"в засуху старухи ходили на речку дождя просить"* (Е.А.Едунова, 1910 г.р., правосл., Чемское); *"старухи с иконами на ключ ходили, молитвы читали, нагишом купались и обливались"* (П.А.Мезгирева, 1911 г.р., правосл., Старо-Гутово).

Из других мест совершения молений о дожде без участия служителей церкви информаторы называют родник, поле, пашню, лес и село (сс.Коурак, Плавново, Новоселово, Лебедево, Чемское, Мошково). Иногда участники обряда совершали дополнительные магические действия: *"когда старухи о дожде молились, они березки топором рубили, в поле ставили, иконы на них вешали и в каждом углу поля четыре узелка на пшенице завязывали"* (М.М.Татарникова, 1909 г.р., правосл., Киряково).

Нередко хождение с иконами принимало форму кругового обхода селения с замыканием магического круга: *"батюшка с иконой Богородицы по селу ходил, в каждый дом заходил, потом все на поле с ним шли"* (В.П.Плоскова, 1916 г.р., сиб. Петелино); *"иконы из часовни вынимали, на носилки ставили, вокруг деревни носили и крещенской водой все кругом кропили"* (Л.М.Пульникова, 1914 г.р., чалд., Плавново; Кошеутова Н.Д., 1914 г.р., чалд., Ташара). В этом случае ритуальные действия приближались по форме к обряду опахивания селений.

Примечательно, что те же способы практиковались не только в случае бездождия, "если дождя нет", но также при пожаре (Л.М.Пульникова) или при нашествии насекомых-вредителей (червяк, кобылка); М.М.Татарникова рассказывала: *"когда червяк*

хлеб ел, председатель сильно горевал, а одна бабушка грамотная подсказала: "Надо ехать на поля, Богу помолиться". Архивные материалы РГО за 1848 г., относящиеся к Томской губернии, содержат сведения о том, что сходные меры предпринимались крестьянами также в случае "скотских падежей" и людских болезней. М.Серебренников в заметке, озаглавленной "Этнографические сведения о с.Камышеве", пишет: "При пожарах, неурожаях хлеба, скотских падежах и на людей разных болезнях... просят служить молебны с водоосвящением вне селений, на скотских выгонах и пашнях, и обносят иконы вокруг селений" (6).

Исполнители обрядов были убеждены в их действенности: "священник не успеет помолиться, как дождь пойдет" (Т.К.Жукова); "к вечеру, глядишь, тучи нагонит" (Е.А.Едунова); "назавтра гроза поднимается" (Е.Т.Чезганова, 1905 г.р., правосл., Лебедево).

В качестве предварительного вывода отметим, что местом проведения обряда чаще всего выступали поле, пашня, лес, иногда поскотина, а также река, озеро, водные источники - ключ, родник, колодец (крыница), а его главными исполнителями в поздней традиции - группы женщин среднего и пожилого возраста. Они же, как следует из архивных документов, могли в ряде случаев рассматриваться в качестве непосредственных виновников стихийного бедствия. Чиновник особых поручений В.Паршин в "...этнографическом описании Нерчинского округа Иркутской губернии", относящемся к 40-м годам XIX в., упоминает интересный случай: "рассказывают о том, - пишет автор, - что крестьяне чуть не утопили старую женщину, "колдунью", подозреваемую в том, что она виновница небывалой засухи" (7) (подчеркнуто мною, - Г.Л.). В связи с этим, заслуживает внимания мнение А.К.Байбурина, согласно которому, женский состав исполнителей подобных обрядов, "вероятно, говорит об особой "ответственности" женщин за подобного рода несчастья и о том, что мы имеем дело с "женским" вариантом ритуального обновления и очищения мира" (8).

Использование христианских атрибутов в обрядах не может заслонить их архаичного, языческого по существу содержания: зафиксирован случай, когда "батюшка крест в колодец макал", чтобы дождь пошел (А.Д.Щербакова, 1899 г.р., правосл., Коурак). Действия священника в данном случае полностью аналогичны действиям участников полесского обряда вызывания дождя, когда в колодец в качестве жертвоприношения сыпали освященный мак, хлеб, соль или другие предметы; при этом, как подчеркивают исследователи, в ряде случаев существовали "строгие ограничения

на исполнителей обрядовых действий,..связанные, прежде всего, с мотивом девственности" (9). Если рассматривать этот мотив шире, как соблюдение принципа обрядовой чистоты или некоей сакральной отмеченности главного исполнителя, то участие священника в данном случае представляется примером трансформации обряда в новых социальных условиях, не противоречащей в целом его семантике.

Полное отсутствие христианской символики характерно лишь для немногих (из зафиксированных) способов борьбы с засухой. К одним из них относится убиение некоторых хтонических животных, связанных со стихиями земной и небесной влаги (10): *"а то поймаем жабу или лягушу и убьем ее"* (Е.Л.Пермина). Другим, более редким, является обряд "пахания реки", сведения о котором в восточнославянской этнографической литературе до недавнего времени носили единичный характер (11): В.Н.Кренева (1916 г.р., правосл., Чемское) рассказывала: *"когда засуха, мы с девками и бабами плуг возьмем и по речке ходим, тогда гроза поднимается"*. Возможно, поздней реминисценцией этого обряда являются уже упоминавшиеся сведения, полученные от Е.А.Едуновой и П.А.Мезгиревой о том, что в засуху старухи ходили на речку или на ключ дождя просить, где пели молитвы, купались нагишом и обливались.

А.Н.Максимов, первым посвятивший этому обряду специальную работу (12), писал, что он широко известен у армян и грузин, кроме того, имеются отдельные свидетельства его бытования у белорусов и лишь одна запись, подтверждающая его бытование у великороссов. Относительно малороссов автор, по его словам, не располагал ни одним указанием на то, что им был знаком обряд пахания реки. Сопоставление данного обряда (I) с широко известным у русских обрядом опахивания селений как средством борьбы против заразных болезней (II) привело автора к выводу, что оба эти обряда *"при всем своем внешнем сходстве... глубоко различны по своему внутреннему содержанию"* (13). Единичные сведения о бытовании у русских обряда опахивания селений против засухи (III) А.Максимов был склонен объяснять не заменой им обряда I, но расширением первоначальных целей обряда II (14):

I - "пахание реки" против засухи

II - опахивание селений против болезней

III - опахивание селений против засухи

Итак, имея в своем распоряжении описание различных окказиональных обрядов, совпадающих либо по целям (борьба с засухой I, III), либо по способу совершения обрядовых действий

(опахивание селений - II, III), А.Н.Максимов считал при этом обряды I и II глубоко различными. Тем не менее, вывод автора представляется излишне категоричным, поскольку совокупность таких признаков, как условия совершения обрядов (стихийное бедствие), их цели (ликвидация его последствий), атрибуты (непременное использование плуга), а также состав участников (разновозрастные женские группы) позволяет говорить о наличии определенных типологических параллелей в этих обрядах, (оставляя вопрос об их генетическом родстве пока открытым).

Исключительно женский состав исполнителей привлекал внимание практически всех авторов, писавших об этих обрядах. А.Н.Афанасьев считал, что женщины в обрядах опаживания селений "при повальных болезнях" были олицетворением "облачных жен и дев" и совершали действия, являвшие собой "символическое знамение грозы" (15). Д.К.Зеленин, собравший дополнительные (по сравнению с подборкой А.Н.Максимова) сведения, касавшиеся "загадочного обряда пахания реки", предложил истолкование его через сравнение с другими обрядами, имевшими не сходную форму (пахота), но сходные функции (борьба с засухой) - а именно, с обрядами расчистки колодцев, источников и рытья ям с целью вызывания дождя: "рассматриваемый обряд, - писал автор, - ...явно развился из магического мышления:.. открытие подпочвенных, "подземных", вод должно было вызвать, по магическому сходству, открытие "небесных" вод, т.е. дождя" (16). Относительно состава участников обряда автор высказал мнение, что его "женский характер... мог свидетельствовать об оформлении и закреплении его в эпоху матриархата" (17). С.А.Токарев, посвятивший обряду опаживания селений специальный раздел в труде о верованиях восточных славян, также обратил внимание на то, что он "исполнялся непременно женщинами, которые шли в одних рубахах, босиком или даже обнаженными", и предположил, что наряду с "фигурой круга и железным сошником" апотропеем в данном случае служила также и "женская половая сила" (18). В уже упоминавшейся работе О.В.Лысенко и А.Б.Островского вопрос о составе участников обрядов вызывания дождя не рассматривался.

Приведенные суждения, как видим, не дают объяснения особому социовозрастному статусу участниц обряда, а также не касаются вопроса о самом факте передачи такой исключительно важной мужской функции, как пахота, женщинам. Вместе с тем, уже использованный А.Н.Афанасьевым этнографический материал показывает, что особая роль в этих обрядах принадлежала таким женским группам, как старухи, вдовы, "девки незасорного

поведения" и те из них, которые решили совсем не выходить замуж, кроме того, "бабе-неродице", а также беременной женщине (19).

А.Ф.Журавлев, проанализировав обряды, связанные с падежом скота, пришел в выводу, что невинность девушек и продолжительная безгреховность вдов, старух и солдаток, т.е. "чистота" участниц ритуала, служила залогом чистоты опахиваемой территории (20). Это заключение согласуется с представлениями о чистоте, новизне и неоскверненности добытого трением огня и изготовленного за один день (=обыденного) полотенца, которые, наряду с опахиванием, (совершавшимся в ряде случаев "чистым", то есть еще не бывшим в употреблении орудием пахоты), также использовались в качестве средства против падежа скота (21).

Систематическая работа по изучению духовной культуры Полесья, проводившаяся в последние десятилетия, позволила выявить компактный ареал бытования обряда "пахания реки" в бассейне Днепра и нижнего течения Припяти (22). С.М.Толстая отметила, что пол и возраст исполнителей обряда являются одним из наиболее значимых его признаков, а требование ритуальной чистоты, которое диктует выбор в качестве исполнителей старых женщин (предпочтительно вдов) и юных девушек и девочек, необходимо для успеха магического ритуала (23). А.К.Байбурин развил это положение, высказав мысль о том, что участие в ритуале (изгнания "коровьей смерти") "девушек, в невинности которых не было сомнения, и старух" обеспечивало не только достижение требования чистоты участников ритуала, но и моделирование двух фаз, двух состояний своего мира (старого и нового), что выражало идею "обновления" "состарившегося мира" с помощью ритуала (24).

Относительно участия в обряде беременной женщины мнения исследователей расходятся. А.Ф.Журавлев акцентирует внимание на ее чистоте, связанной с временным воздержанием, а С.М.Толстая считает, что ее участие в обряде "способствовало магическому вызыванию плодотворящего дождя" (25). Так или иначе, но все участницы рассматриваемых обрядов, судя по имеющимся описаниям, находились в состоянии, отмеченном признаками маргинальности: их статус, указывающий на близость к иному миру, подчеркивался внешним обликом (распущенные волосы, белые сорочки или нагота), а также местом (возле воды, в лесу, поле) и временем (в полночь и, вероятно, полдень) совершения обрядовых действий.

Интересно, что образ девушек, запряженных в плуг, использовался в святочном фольклоре восточнороманских народов, а именно, в колядном тексте "Плугушор" (плужок); при описании тех

мест, откуда прибыли колядовщики (плугари), говорится: там жарко зимой и холодно летом, там на огне замерзают галушки, там в плуг впрягают девушек (подчеркнуто мною, Г.Л.) и т.п. При этом не только комический, но и мифологический эффект достигается, по мнению Т.В.Цивьян, тем, что "обычными названиями описывается нелепый, вывернутый наоборот мир,.. мир с обратным знаком" (26). Приведенные сведения соответствуют характеристике иного мира, поскольку сами колядовщики являются своего рода пришельцами оттуда, и, соответственно, относят запряженных в плуг девушек к числу его обитателей.

Наиболее значимым семантическим элементом, как представляется, является в данном случае не то, что пахота совершается здесь людьми (ср. Мнение С.М.Толстой: "Ключевым смысловым элементом обряда является то, что ритуальная пахота, в отличие от утилитарной, совершается "собой") (27), и даже не то, что вспаханная борозда в некоторых вариантах обряда засеивается песком (ср.: "Когда песок взойдет, / Тогда и смерть к нам придет") (28), а то, что исконные мужские функции (пахота и сев) исполняют здесь именно женщины (ср.: "Вот диво, вот чудо! / Девки пахут, / Бабы...рассеивают", "Где это видано, / Где это слыхано, / Чтобы вдовушки пахали, / Молодушки-девушки сеяли" и т.п.) (29). Таким образом, в данном случае происходит нарушение одного из основных принципов обрядовой жизни, который заключается в строгом разграничении мужских и женских традиционных функций, что также соответствует идее вывернутого наизнанку мира.

Возвращаясь к обряду пахания реки, следует отметить, что семантика использования плуга с целью вызывания дождя может получить удовлетворительную трактовку лишь при условии комплексного подхода к изучению ритуально-мифологических функций орудий труда и предметов утвари во всех типах обрядов, включая обряды календарного и жизненного циклов. С этой точки зрения представляется перспективным сравнение функций плуга в обрядах, направленных на вызывание дождя, с функциями хлебной лопаты в обрядах, направленных на прекращение (защиту от) дождя и града (30), поскольку использование плуга характеризует первый этап приготовления хлеба, а хлебной лопаты - последний.

Зафиксированные в Новосибирской и Тюменской областях способы борьбы с засухой относятся к первым десятилетиям нашего века и являются поздним вариантом бытования традиции с достаточно размытым составом исполнителей: наряду со старухами и женщинами пожилого возраста участие в обряде принимали старики, а также ребяташки и девушки. Сравнение полевого

материала с ранее опубликованными источниками позволяет выдвинуть предположение о том, что наиболее архаичный слой в обрядах вызывания дождя связан с последовательным исключением из числа участников женщин, находящихся в детородном возрасте. Взаимодействие с хтоническими (сакральными) силами предполагало, с точки зрения носителей традиционного мышления, соблюдение принципа ритуальной чистоты ("неоскверненности"), которому изначально соответствовали такие возрастные группы женщин, как старухи и юные девушки или девочки (31). В более поздних условиях данный принцип был дополнен социальными признаками, что позволило включать в число участников обряда вдов, солдаток и т.п. категории женщин.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Именно эта особенность была положена в основу классификации земледельческой обрядности, представленной в работе Е.Кагарова. См.: Кагаров Е. Классификация и происхождение земледельческих обрядов // Известия общества археологии и этнографии при Казанском гос. университете. Казань, 1929. Т. XXXIV. Вып. 3-4.
 2. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству 1: Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. XX1, Л., 1981. С.98.
 3. Следует согласиться с К.В.Чистовым, который констатировал, что "фундаментальные исследования обрядов восточных славян... не привели до сих пор к созданию единой и в достаточной мере научно обоснованной типологии". См.: Чистов К.В. К классификации обрядов жизненного цикла // Язычество восточных славян. Л., 1990. С.102.
 4. См.: Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству 1: Вызывание дождя у колодца. С.97.
- В этой связи отметим, что в отечественной литературе существует и другая точка зрения на природу ритуала и, в частности, календарных обрядов, согласно которой последние носят не превентивно-предупреждающий, а, напротив, санкционирующий характер, делая "законными" уже произошедшие в природе изменения. См., например: Топоров В.Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988; Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. (Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). С.-Пб, 1993. С.123, 175-178 и др.
5. Лысенко О.В., Островский А.Б. Логические схемы окказиональных обрядов вызывания дождя белорусского Полесья // Язычество восточных славян. С.119.
 6. АВГО, р.62, оп.1, №2, л.2.
 7. АВГО, р.59, оп.1, №13, лл.124-126.
 8. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С.150.
 9. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству 2: Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор (далее - СБФ). М., 1978. С.92,95,103,104.
 10. См. об этом: Толстая С.М. Лягушка, уж и другие животные в обрядах вызывания и остановки дождя. (Материалы к полесскому

этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // СБФ. М., 1986. С.22.

11. Толстая С.М. Пахание реки, дороги. (Материалы к полесскому этнолингвистическому атласу. Опыт картографирования) // СБФ., М., 1986, С. 18.

12. Максимов А.Н. Пахание реки // Труды этнографо-археологического музея 1-го МГУ. М., 1927.

13. Там же. С.19.

14. Там же. Это же мнение разделял Д.К.Зеленин. См.: Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов // Советская этнография. 1934, №5. С.5.

15. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1, М., 1865. С.569.

16. Зеленин Д.К. Истолкование пережиточных религиозных обрядов. С.5,7-8.

17. Там же. С.8.

18. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX - н. XX вв. М., 1957. С.132.

О ритуальном обнажении как средстве борьбы с болезнями и мором см. также: Абрамян Л.А. Беседы у дерева // СЭ, 1988, №5, С.122. Отметим, что Н.И.Толстой добавил к этому ряду (мор, болезни и другие стихийные бедствия) и вооруженное столкновение с врагом: комментируя зафиксированные письменными источниками случаи демонстративного обнажения женщин перед лицом неприятеля, автор подчеркнул, что их поведение носило не глумливый, а именно ритуальный характер, поскольку, согласно традиционным славянским представлениям, “враг” мог выступать не обязательно в человеческом облике с оружием в руках, но также в виде грозовой или градовой тучи и пр. Принципиальным представляется вывод автора о том, что ритуальные действия во всех указанных случаях носили сходный характер (См.: Толстой Н.И. “...выходила потаскуха в чем мать родила” // Живая старина, 1994, №4, С.6-7).

19. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1, С.564-569.

20. Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение // СБФ. М., 1978. С.75.

21. Там же. С.75,82,88.

22. См.: Толстая С.М. Пахание реки, дороги.

23. Там же. С.20.

24. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С.123, 148.

25. Журавлев А.Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота. С.74; Толстая С.М. Пахание реки, дороги С.20.

26. Цивьян Т.В. К мифологической интерпретации восточнороманского колядного текста "Плугушор" // СБФ. М., 1984. С.108.

27. Толстая С.М. Пахание реки, дороги. С. 20.

28. См.: Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т.1, С.567.

29. Там же.

30. Толстые Н.И. и С.М. Заметки по славянскому язычеству 3. Первый гром в Полесье. 4. Защита от града в Полесье // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С.59 и др.

31. Указанный принцип является, видимо, универсалией, свойственной на определенной стадии всем народам мира. На материалах угорского общества об этом писали Е.Д.Прокофьева, И.Н.Гемуев и др. авторы. См., в частности: Гемуев И.Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1992. С.13-15 и др.