

УДК 63.5 (2)

**Тамбовский «репейник» и полесская «стрела» – декор, миф, обряд****Бужин Владимир Серафимович**Кандидат исторических наук,  
доцент,Санкт-Петербургский государственный университет,  
199034, Российская Федерация, Санкт-Петербург, Университетская набережная, 7/9;  
e-mail: vsbuzin@front.ru**Аннотация**

Статья посвящена феномену тождественности названия «стрела» для элемента декора жилых построек Полесья и для восточнославянского обряда, характерного и для полесского региона. Данный декоративный элемент известен на довольно обширной территории Западной и Восточной Европы под разными названиями, в том числе, «репейник» в Тамбовской области. Изыскания показывают, что он является символом верховного женского божества глубокой, возможно, доиндоевропейской, архаики, объединяющего женскую и растительную сущности. Расцвет культа этого божества, как показала английская исследовательница М. Гимбутас (в ее лексике – «Великой Богини»), был характерен для нео-энеолитических земледельческих культур юга европейского региона – Триполье, Каранова и других. Обрядность полесских «похорон стрелы» воспроизводит миф об его умирании с последующим воскрешением по аналогии с вегетацией растений, прежде всего, культурных. Кроме того, некоторые ее особенности связываются, видимо, с более поздним культом небесного бога-громовержца. При этом надо отметить, что фольклорное сопровождение обряда не обнаруживает связи с обрядностью и, в целом, с культом «Великой Богини», что, несомненно, ставит проблему дальнейшего исследования данного феномена.

**Для цитирования в научных исследованиях**

Бужин В.С. Тамбовский «репейник» и полесская «стрела» – декор, миф, обряд // Культура и цивилизация. 2017. Том 7. № 5А. С. 370-384.

**Ключевые слова**

«Стрела»-декор, «стрела»-обряд, умирающее и воскресающее божество, культ «Великой Богини», бог-громовержец, фольклор обряда.

## Введение

Народное декоративно-прикладное искусство – явление, имеющее повсеместный характер, и вряд ли можно ли найти этнос, в истории которого оно бы отсутствовало. Уходить в прошлое, да и то со стремлением его сохранения в рамках ли народных промыслов или каким-то иным образом, оно стало только на современном этапе. Все более и более акцентируясь на эстетической стороне, этот вид искусства изначально имел, главным образом, иное назначение – служить иллюстрацией мифологического осмысления мира архаическим сознанием. В свою очередь, миф теснейшим образом связан с обрядностью, действия которой воспроизводят его содержание. В развернутом виде эти методические послышки изложены автором в публикации: [Бузин, 2016]. Уточню, что данное название моей статьи дано волеизъявлением редакционной коллегии сборника, в авторской, то есть в моей, формулировке оно выглядит так: «К методике изучения семантики образов русского народного декоративно-прикладного искусства». Частному случаю такого треугольника: декор – миф – обряд – посвящено содержание данной статьи.

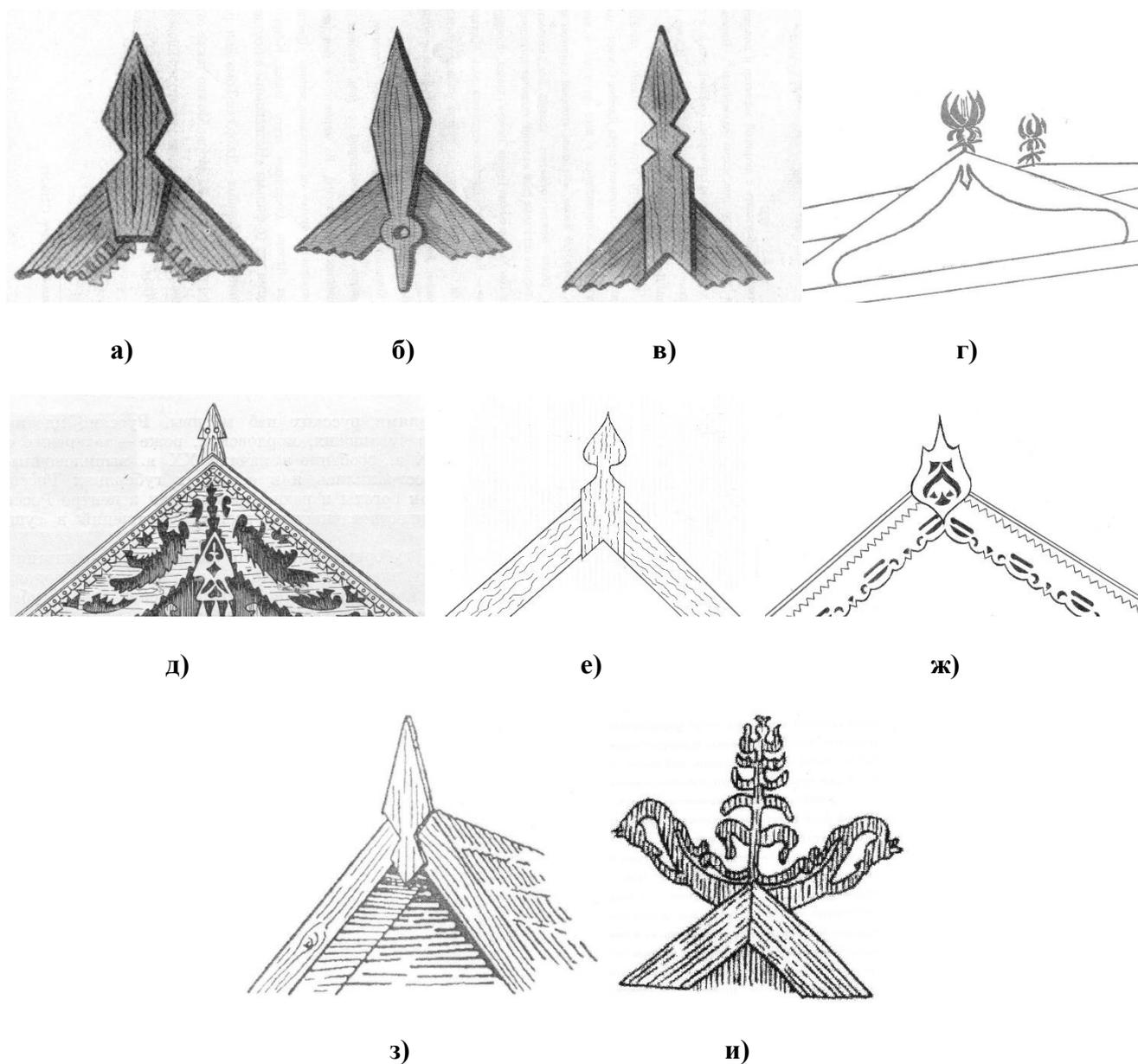
### «Великая Богиня» в декоре жилых построек

В свое время Б.А. Рыбаков, изучая орнаментику русского традиционного жилища, сделал вывод, что она воспроизводит модель космоса, каким он мыслился в глубоком прошлом. Это верхний, многослойный небесный мир, демонстрируемый рядами узоров причелин, солнцем в виде солярных знаков в трех его важнейших точках – восхода, зенита и заката, перемещаемого конем, показанным скульптурным изображением на охлупне; средний мир – земля-пашня, символизируемая ромбами «полотенца»; и нижний, хтонический мир, иллюстрируемый русалками и ящерами нижней части декора [Рыбаков, 1988, 485-494].

Но при этом в эту структуру оказалась не включенной одна декоративная деталь, которая существенно дополняет наши знания об архаической космогонии предков. Это помещаемая выше остальных декоративных деталей фигура от простейших до весьма сложных конфигураций, носившая разные названия, в частности, известная, как «репейник» у жителей Тамбовщины (рис.1 г – материалы автора). Изучение ее показало, что она представляет собой изображение связанного с мифологемой мирового древа верховного женского божества («Великая Богиня»), восходящего к глубокой, возможно, доиндоевропейской архаике, следы которого прослеживаются в образах женских божеств поздних эпох. В более детализированном виде этот мифологический персонаж представлен в русской традиционной вышивке, зачастую в составе так называемой трехчастной композиции, причем в одних случаях в его иконографии доминируют антропоморфные черты, в других – растительные, при огромном количестве вариантов синкретического характера [Бузин, 2011; Бузин, 2012]. Связь его с растительным миром не оставляет сомнения в том, что этот персонаж входит в широкий круг умирающих и воскресающих божеств, женские ипостаси которых представлены в древнегреческом мифе о Деметре и Персефоне, а на более низком, простонародном уровне олицетворяемых образами таких демонов как Мать Хлеба, Хлебная Дева и им подобных [Фрэнгер, 1983, 306-396; см. также: Гринцер, 1988, 547-548].

Этот элемент, выполняемый чаще из дерева, иногда тоже в составе трехчастной композиции, имеет очень широкое распространение, причем в декоре не только русского жилища. В восточном направлении территория его распространения доходит, по крайней мере, до бывшей Самарской губернии, где он зафиксирован в виде копьевидной фигуры,

возвышающейся над богато украшенным фронтоном постройки, (рис. 1 д [Чижикова, 1970, 47, рис. 21, № 5]), в западном он, проходя через Тамбовскую область, известен на территории Ленинградской (рис. 1 е – материалы автора) и Псковской областей (рис. 1 ж – материалы автора, 1 з [Яснецкий, 1960, 308, рис.25]); встречается (в составе композиции из трех фигур) на коньках крыш литовских жилищ (рис. 1 и [Иванов, Топоров, 1987, 154]), на жилищах болгар Южной Украины [Пригарин, 2016, 91], исследования Е.Э. Бломквист показали, что «шпили», как она называла эти элементы декора, далее на западе распространены в южной Польше и в Голландии [Бломквист, 1956, 354].



**Рисунок 1 – Декоративные детали крыш**

При этом особое внимание обратим на присутствие этого элемента на «вильчике», как здесь называется конек крыши, в Белоруссии, особенно на территории восточного Полесья, где он имеет название «стрела». Действительно, здесь он оформляется в виде остроконечного шпиля,

напоминающего наконечник стрелы или копья (рис. 1 а, б, в [Малчанова, 1958, № 77, 78, 79]).

### Обряд «стрела»

Интерес он представляет потому, что до сих пор, насколько известно автору, не обращалось внимания на другую «стрелу» того же Полесья – фигуранта обряда «водить стрелу»/«хватать (в значении «хоронить» – В.Б.) стрелу»/закапывать стрелу», или просто «стрела». Этот обряд имел распространение, главным образом, в Восточном Полесье на территории белорусско-украинско-русского пограничья (Гомельская, Черниговская и Брянская области), а также был известен у русских старообрядцев Молдавии и Забайкалья (группа «семейских»). Основная приуроченность его – празднества годового цикла, главным образом, переходного периода от весны к лету – Егорьев день, Пасха и пасхальная неделя, Вознесение, Троица, в одном случае – в начале цветения «сныточка» (борщевика), у сибирских старообрядцев, кроме Пасхи и Троицы, обряд исполнялся на Святках.

В общих чертах его действия заключались в том, что девушки и молодые женщины с песнями, в которых фигурировала «стрела», иногда «сула» (наряду с ними были и другие песни) шли по селу. Это хождение имело разные варианты: шеренгами, цепочками, длинной змейкой, закручивающейся затем в клубок, хороводом и др. Иногда происходило угощение участников за специально выставленными на улицах столами. В Восточном Полесье после хождения по селу (иногда с ряжением – в «старцев», «пана» и «паненку», известен образ всадника на сером/белом коне) производился выход на озимое поле или поле со льном, где «хоронили стрелу»: закапывали или просто оставляли на земле определенные предметы – хлеб, ленточки материи, сережки и др., в одном из вариантов – куклу. Иногда при этом участники обряда катались по полю, в ряде случаев это делали сопровождающие процессию дети. Вне территории Полесья «похороны» отсутствовали. Название обряду дал зачин исполняющейся при его отправлении песни, в которой фигурирует «стрела»/«сула», причем так называлось и шествие исполнителей, и сама песня, и зарывавшиеся в ходе обряда предметы. В народном сознании совершаемые действия должны были способствовать урожайности полевых культур и в то же время защите их и самих исполнительниц от ударов молнии [В.Х., 2001, 76-80; Гусев, 1986, 63-76; Болонев, 1975, 68-69; Болонев, 1978, 138-139; Лозка, «Страла», 1989, 478].

Утверждение В.Е.Гусева, что выполнение обряда «стрела» на Гомельщине и Брянщине вызывало осуждение местными русскими старообрядцами, приводимое им как доказательство его автохтонности [Гусев, 1986, 67], вызвано каким-то недоразумением. В других районах распространения он был присущ именно русским старообрядческим группам, в том числе «семейским», предки которых как раз и были высланы в Сибирь с данной территории, в частности, из района Ветки [Болонев, 1978, 7-9], для которого «стрела» весьма характерна.

Исследователями обряд «стрела» трактуется, как имеющий аграрный характер и продуцирующий урожай, являясь одним из видов ритуального «вождения» (колоса, русалки, троицкой березки и т.п.) и «похорон» (Масленицы, Костромы, «кукушки» и др.) [Гусев, 1986, 65; Любимова, 2001, 184], что не может вызывать сомнений. Вполне справедливо также усмотрение в «стреле» обрядности жизненного цикла, поскольку она отправлялась определенным социовозрастным коллективом – девушками и молодыми не рожавшими женщинами, т.е. индивидами, уже обладающими фертильностью, но пока еще не реализовавшими этого качества [Любимова, 2001, 186-187]. В дополнение можно указать, что, судя по фольклорным материалам, некогда именно после рождения ребенка совершался обряд, конституирующий женщину в этом ее качестве, о чем свидетельствует сказочный сюжет

восточнославянской сказки «чудесные дети» (№ 707) [Чистов, 1979, 177], на бытовом уровне хорошо знакомый благодаря пушкинской «Сказке о царе Салтане»

### Полесская «стрела» – погребение Великой Богини

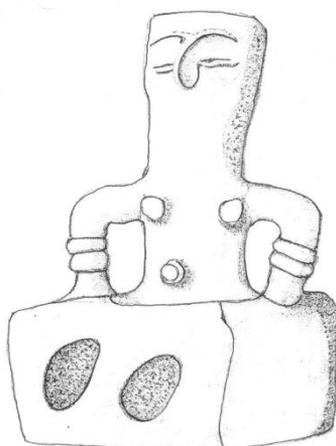
В свете трактовки тождественности семантики тамбовского «репейника» и полесской «стрелы», как элемента декора, становится понятны действия по «захоронению» обрядовой «стрелы»: имитация похорон божества на перспективу его последующего возрождения и по аналогии – на возрождение растительности в виде нового урожая сельскохозяйственных культур. Убедительно об этом свидетельствует место закапывания – «житное» или льняное поле. Примечательно, что обрядность этого типа направлена, в первую очередь, именно на «смерть» и «похороны», что вполне объяснимо сельскохозяйственной практикой – зерно «хоронится» в земле, как «хоронятся» (умерщвляются) персонажи ритуалов восточнославянской календарной обрядности – Масленица, русалка, троичная березка, Купала и др. Обрядность «возрождения» почти отсутствует, что опять же исходит из практики земледелия – после сева растительность появляется сама. В редких случаях, однако, производились и такого рода ритуальные действия, в том числе, в варианте «стрела» – на Пасху «откапывали стрелу» (потом на Вознесение «стрелу» «закапывали» – последний раз водили хоровод, и, нарвав траву, бросали ее через голову) [Гусев, 1986, 67].

Об этой семантической направленности обряда свидетельствует и состав закапываемых предметов, именуемых «стрела». Сразу бросается в глаза, что ни в одном случае стрела, как таковая, не фигурирует, что говорит об утрате знания об их символике. В.Е. Гусев выделил в наборе этих вещей две группы: 1) принадлежащие женскому наряду – ленточки, «косник», серьги, гребешки, бусы, перстеньки, «тканки», шпильки для волос и 2) растительные символы – кудель, цветы, ветка, украшенная зеленью палка, колоски ржи, трава. Выпадающие из этой классификации предметы (щепа, цепочки, монеты), по его мнению, имели случайный характер [Гусев, 1986, 70-71].

Соединение женского и растительного в некое единство широко представлено в восточнославянской (и не только в ней) обрядности, в частности полесским «кустом»: на Троицу одну из девушек селения убирали с головы до ног зелеными ветвями и листьями, с нею женщины и девушки обходили дома, собирая для себя угощение [Чистов, 1987, 390-391]. Аналогичный элемент присутствовал и в анализируемом обряде, когда в ходе исполнения его девушку, именуемую «стрела», наряженную и украшенную цветами и лентами, приводили и толкали на поле и вместе с ней катались по нему [Гусев, 1986, 65-66]. Это же соединение женского и растительного мы видим в атрибуте с названием «гильце», «воля» и др., который фигурировал во многих вариантах восточнославянской свадьбы – в виде растения, украшенного девичье-женскими принадлежностями: лентами, перстеньками, сережками и т.п. [Чистов, 1987, 134; Бернштам, 1982, 52-54]. Примечательна тождественность названия этого атрибута в тамбовской свадьбе (не только в ней) и элемента декора тамбовского жилища, аналогичного «стреле», – «репейник» [Бузин, 2011, 118]. Закапывание в ходе отправления «стрелы» «ляльки» (тряпичной куклы) в коробке [Гусев, 1986, 66] указывает, что это реликт обряда с захоронением антропоморфного персонажа.

Но с каким историко-культурным кругом надо связывать мифологию и обрядность, отразившуюся в тамбовском «репейнике», полесской «стреле» и семантических тождественных им элементов декоративного оформления жилища? Как показала английская исследовательница М. Гимбутас, расцвет культа высшего женского божества («Великой Богини»), связанного с

растительностью, приходился на время существования ориентированных на ручное земледелие нео-энеолитических культур, прежде всего, т.н. крашеной керамики, западной части европейского региона [Гимбутас, 2006]). Очень кстати тут оказывается связь обрядности «стрела» не только с зерновыми культурами, но и со льном – в одном из вариантов обряда женщины ходили вдоль улиц села и по льняному полю, «чтобы полотно было долгим», в другом во время вождения хоровода разыгрывали прядение [Гусев, 1986, 68]. Эти особенности интересны в свете вывода Р.В. Кинжалова о том, что многие женские божества древнегреческой и древневосточной мифологий (Афродита, Гера, Артемида, Ирка, Арахна и др.), связанные по происхождению с архаическим комплексом Великой Богини-матери, занимаются прядением и ткачеством [Кинжалов, 1990]. Как раз именно в археологических культурах круга Великой богини известны модели построек с женским изображением на крыше (рис. 2 [Гимбутас, 2006, 282, рис.7-53, см. также: рис. 7-54].



**Рисунок 2 – Женское изображение на крыше**

Проведенный анализ дает право на утверждение, что обряд «стрела» – один из вариантов ритуальных действий, связанных с культом вегетативной силы, в далеком прошлом ассоциированной с верховным женским божеством. Но есть при этом некая загадка – несовпадение фольклорного сопровождения обряда с его реконструированным в таком виде содержанием. В песнях, которые поют участницы обряда, «стрела» («сула») фигурирует в прямом смысле этого слова – как предмет вооружения. Речь идет о «пускании» ими стрелы: «Как пушу стрелу да по всему селу», о ее действии: «Убила стрела добра молодца», об оплакивании погибшего его близкими и результатах оплакивания: где плачет мать – там появляются колодцы, сестра – речки, дети – ручейки, но при оплакивании жены не появляется даже росы или, появившись, она быстро высыхает. Есть и другие варианты фольклорного текста: заклинается убить не молодца, а сокола или черного ворона, гибель которых не оплакивается; жена не плачет по молодцу, а в хороводе избирает нового мужа; мать несет к церкви убитого молодца, земля сама расступается для его захоронения [Гусев, 1986, 63, 71; Болонев, 1978, 138-139]. Но ни в одном из вариантов не говорится о смерти и похоронах женского персонажа. Акцент фольклорного сопровождения делается не на убийство стрелой некоего фигуранта, а на изложение одной из норм семейно-брачных отношений, которая утверждает принцип преимущества генетического родства (мать, сестра, дети) перед родством по браку (жена, невестка и т.п.)

### Полесская «стрела» и «основной миф»

Удивительно, как в свете этого фольклорного сопровождения, элемент декора с названием «стрела» в домостроительстве Полесья не привлек внимания сторонников так называемого «основного мифа» – концепции, выводящей содержание индоевропейской мифологии из сюжета борьбы бога-громовержца с его хтоническим противником (в древнерусской мифологии они представлены Перуном и Велесом) и поражения подземного божества, сопровождаемого плодоносящим дождем и громом с молнией [Иванов, Топоров, 1987, 529-530]. Вот он – предмет вооружения громовержца, нахождение которого в высшей точке семантического небесного пространства символизирует его самого! К тому же известно, что среди магических атрибутов восточных славян и других народов Европы были стрелы (и топоры), представлявшие собой находки орудий эпохи камня и бронзы, которые именовались «громовыми», поскольку связывались именно с богом грома и молнии [подборку материалов по этим представлениям см.: Клейн, 2011, 48-52]. Тогда весьма уместным выглядит одно из объяснений направленности обряда – защита урожая и участниц ритуального действия от молнии.

Наиболее распространенный вид изображения данного элемента декора действительно можно определить, как стреловидный, но был ли наконечник метательного оружия его прототипом? И даже если это изображение стрелы, как символа громовержца, то где в составе декора дома его хтонический противник? Можно, конечно, допустить, что по каким-то причинам он не удостоивался изображения, однако есть и другие несоответствия такой трактовки. В фольклорном тексте стрелу пускает не некий мужской персонаж, но сами участники обряда, а это женщины. Стрела летит в «молодца», усмотреть в котором хтоническое божество нелогично, поскольку во всех вариантах песни он «добрый», т.е. хороший, определение, не приемлемое для противника громовержца, который в содержании «основного мифа» наделен отрицательной семантикой. Невозможно связать с богом-громовержцем и закапываемые в ходе обряда предметы – среди них нет ни стрелы, ни каких-либо других предметов вооружения.

Далее отметим, что украшения на вильчике белорусского жилища имели не только стреловидную, но и иные формы, причем в одних случаях в них угадывается растительное изображение (рис. 3 а, б [Малчанова, 1958, № 87, 91]), в других – антропоморфное (рис. 3 в [Малчанова, 1958, № 94]). Наряду с ними есть и двухчастные изображения, в которых угадываются головы коней (рис. 3 г [Малчанова, 1958, № 71]), птиц (рис. 3 д [Малчанова, 1958, № 73]), имеющий рогообразную форму (рис. 3 е [Малчанова, 1958, № 68]) и др.

Л.А. Молчанова, используя применительно ко всем видам этого элемента декора название «коньки», утверждает, что различие одночастности и двухчастности имеет хронологический характер, и более ранними были двухчастные фигуры [Молчанова, 1968, 105]. Видимо она исходила из точки зрения Е.Э. Бломквист («шпили, развившиеся из коньков» [Бломквист, 1956, 353]). Однако логичнее другое предположение – оба варианта представляют собой редуцирование т.н. трехчастной композиции, более наглядно представленной в других видах белорусского декоративно-прикладного искусства – центральный персонаж и два фланкирующих, т.е. симметрично расположенных по сторонам от него [Сахута, 1989, 121; Фадзеева, 1991, 130-131], и в некоторых случаях эта трехчастность отражалась (рис. 2 ж [Малчанова, 1958, № 86]). Исходным декоративным элементом, из которого «разворачивались» с одной стороны, изображения антропоморфного характера, а с другой – растительного, была, как показывает возможность построения эволюционного ряда, сердцевидная фигура – изображение семени [Бужин, 2012, 83]. Примечательно, что ее-то мы и видим на «вильчике»

жилища Псковской области (рис. 1 ж – материалы автора).

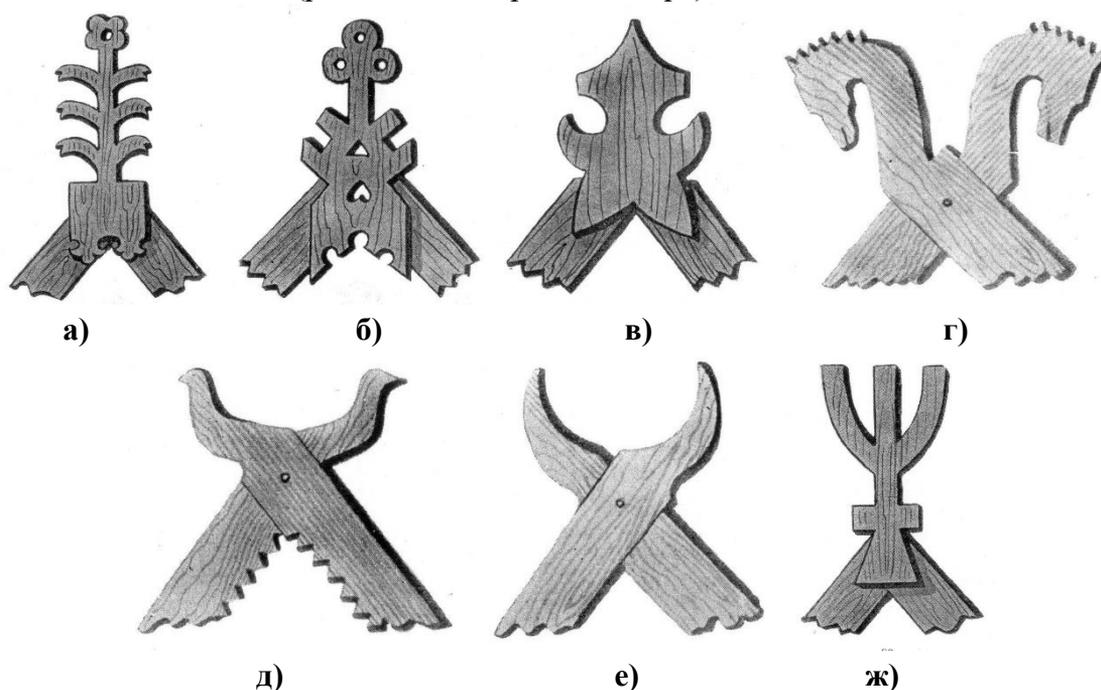


Рисунок 3 – Украшения на вильчике

Единство семантики центральной фигуры при всех различиях ее очертаний видно по трехчастным композициям белорусских наличников, центральный персонаж которых имеет как стреловидную форму (рис. 4 а [Малчанова, 1958, № 165]), так и антропоморфную (рис. 4 б [Малчанова, 1958, № 163]) и растительную (рис. 3 в [Малчанова, 1958, № 162]). Таким образом, гипотеза об изображении стрелы, как предмета вооружения в составе декора белорусского жилища, не находит подтверждения – несмотря на разнообразие ее форм, полесская «стрела» представляет собой один из вариантов изображения древнейшего женского божества, сочетавшего антропоморфную и растительную ипостаси.

Поэтому попытка непосредственно увязать обряд с «громовыми стрелами», пускаемыми Перуном, в том числе, убивающими людей (они по народным представлениям считались святыми) с утверждением, что о таком человеке и говорится в песне («добрый молодец») [Лозка, «Страла», 1989, 478], не подтверждаются фактами: в песне стрелу пускает не Перун и закапываемые/оставляемые на поле предметы не могут быть символами мужского начала.

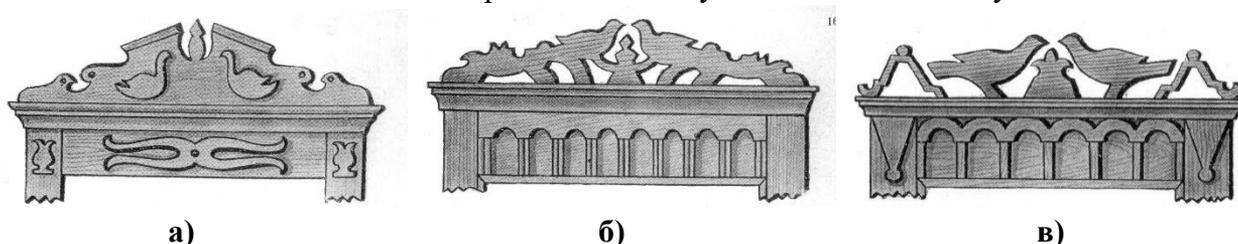


Рисунок 4 – Украшение наличников

В качестве рабочей гипотезы объяснения обнаружившейся коллизии – несоответствие характера обрядовых действий и его фольклорного сопровождения – можно выдвинуть предположение о синкретичности обряда «стрела», как соединяющего два культа: стадильно

более ранний умирающего и воскресающего божества с более поздним культом небесного громовержца. В пользу такой возможности указывает одно из действий русской аграрной магии, а именно – завивание «ильиной бородки». В конце жатвы несколько оставленных на поле колосьев скручивалось со словами «Вот тебе, Илья, борода – на лето уроди нам ржи и овса», верхушка их пригибалась к земле и присыпалась, в результате чего образовывалось некоторое подобие арки, под которой оставлялись дары в виде хлеба и соли [Чистов, 1987, 393; Пропп, 1995, 76-77]. Во многом такие же действия прослеживаются в обряде «стрела»: пригибание колосьев к земле, закапывание/оставление принесенных для этого случая предметов, среди которых есть не только женские аксессуары и предметы вегетативного характера, но также имеющие характер даров – хлеб и монеты.

Обрядность связывается с божеством растительности, по необходимости имеющим хтонический характер, но в нем фигурирует святой Илья – наследник архаического культа небесного громовержца. Можно, конечно предположить, что наименование обрядности «стрела» имеет более позднее происхождение, нежели сам обряд захоронения божества растительности, когда образ его в виде семени в декоре постройки благодаря сходству конфигурации стало восприниматься, как изображение наконечника метательного оружия (само имя божества могло быть табуировано). Подобным сходством можно объяснить его название «перо» у болгар Южной Украины [Пригарин, 2016, 91].

Однако соединение названия и обряда могло иметь более глубокий и неслучайный характер.

Во-первых, в том же Полесье пожнивная «борода» (украшенный сноп из последних колосьев), связываемая в русской традиции со св. Ильей – наследником Перуна, видимо, имела отношение к противнику последнего: колосьями из нее «вылівали Волас» – водили ими по щеке человека, у которого болел зуб, поливая и щеку, и колосья со словами: «Волос, Волос, выйди на частый колос...» [Лозка, «Барада», 1989, 49].

Во-вторых, у румын северной Олтении до сих пор существует традиция нести в похоронной процессии и ставить на могилу ель, украшенную бумагой, кистями из красных и черных шерстяных ниток, цветами, при этом на нее повязывается платок, полотенце или полотняный женский головной убор *maramă* [Голант, 2011, 123] (напрашивается параллель с именем женского божества смерти Мара/Марена, в то время как ностратическое \**marā* означает «дерево» [Голант, 1994, 181]). Также, как и в обряде «стрела», перед нами соединение растительного и женского начал, восходящее к верховному женскому божеству, но примечательно название погребальной ели – *suliță*, что означает «пика», «копье» (другое ее название: *grăjiniă* – «шест», «жердь») [Голант, 2011, 123] (а в обряде «стрела» иногда фигурирует палка с навязанной зеленью). Кстати, украшенная цветами ель используется и в свадебной обрядности местного населения [Голант, 2011, 123], как в некоторых вариантах восточнославянской свадьбы фигурирует украшенное хвойное деревце [Евтихиева, 2003, 69].

В-третьих, в ряде фольклорных сюжетов обнаруживается связь женского персонажа со стрелой, как предметом вооружения и как символом священного брака, связь, видимо, отразившаяся и в древних памятниках изобразительного искусства. Применительно к фольклору это пускание стрелы, как символа брачного намерения, главным героем, в частности, в «Одиссее» во время состязания женихов Пенелопы и в восточнославянской сказке «Царевна-лягушка». В отношении изобразительного искусства примечательна сцена ковра из кургана местности Пазырык на Алтае, датируемого предположительно V вв. до н.э.: женщина, сидящая в кресле, держит в руках некий предмет, с явно растительной символикой, а к ней подъезжает на коне черноусый курчавый брюнет в развевающейся накидке и с притороченным к седлу луком (рис. 5 [<http://images.yandex.ru/>]). Богатая одежда женщины, сидение ее в кресле,

величественный вид свидетельствуют о высоком и, можно предполагать, божественном статусе этого персонажа; росток, который она держит в руках, позволяет отождествлять ее с женщиной-деревом декоративно-прикладного искусства. В целом, этот образ опять же, видимо, восходит ко временам «Цивилизации Великой Богини», где известны керамические изображения аналогичного типа (рис. 6 [Гимбутас, 2006, 82, рис. 3-23.3; см. также: 82, рис.3-23.1, 3-23.2; 276, рис. 7-48]). М. Гимбутас в своей монографии посвятила данному иконографическому сюжету раздел «Восседающая на троне Богиня природы и общества» [Гимбутас, 2006, 377-378].



**Рисунок 5 – Рисунок ковра**



**Рисунок 6 – Керамические изображения**

Отметим также, что слово «стрела», кроме смысла наконечника метательного оружия посредством лука, дает также значение «молния» в чеш. [Фасмер, Стрела, 1986, www], др.-рус. и др.-в.-нем. [Черных, 1994, 208]. Понятие «сула»/«сулица», определяемое как «метательное копьё», этимологически возводится к «совать», «сую», «сунуть», возможна близость его к др.-инд. *culas* м. «копье», *cula* «кол» и др.-инд. *sukas* и авест. *suka* (ж.) – «игла» [Фасмер, Сулица, 1986, www]. В связи с его этимологией интерес представляет работа В.Н. Топорова о мифоритуальном персонаже Совий, имя которого соотносится им со значениями «совать», «толкать», «двигать», «бросать» и т.д., в том числе, «стрелять». Само «сование» связывается В.Н. Топоровым с захоронением (в том числе, индивида, пораженного молнией) в форме трупосожжения, однако признается и возможность отношения его к захоронению в земле, как первому, использованному для похорон Совия (сожжение, выбранное в качестве наилучшего, было третьим) [Топоров, 1985, 24-28]. Небезынтересна также в рамках этимологических изысканий возможность однокорневой основы этих слов: «с-л-а», но это предположение требует подтверждения профессионалов-лингвистов.

### Заключение

Сделаем вывод. Полесский обряд «стрела» имеет непосредственную связь со «стрелой» местного элемента декора жилища, который является символом великого божества архаического, возможно, доиндоевропейского, прошлого. Оно соединяло женскую и растительную сущности, что нашло отражение в наборе предметов, закапываемых в ходе обряда «стрела». Под другими названиями (в частности, «репейник» в Тамбовской области) и других форм, но с тем же символическим содержанием, этот декоративный элемент имел (иногда сохраняясь и в наше время) широкое распространение в Восточной и отчасти Западной Европе. Его полесское название «стрела» возникло, возможно, благодаря сходству очертаний с этим предметом вооружения при забвении истинного символического смысла. Но не исключено, что тождественность названий имела некий функциональный характер, восходя к более поздним представлениям о божестве-громовержце. Загадкой остается фольклорное сопровождение обряда «стрела», которое трудно увязать с семантическим содержанием производимых при этом ритуальных действий.

### Библиография

1. Бернштам Т.А. Обряд «расставание с красотой» (К семантике некоторых элементов материальной культуры в восточнославянском свадебном обряде) // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. Сб. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого. Л., 1982. Т. XXXVIII. С. 46-66.
2. Бломквист Е.Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов // Восточнославянский этнографический сборник: Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX в. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Нов. серия. М., 1956. Т. XXXI. С. 3-458.
3. Болонев Ф.Ф. Календарные обычаи и обряды семейских. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1975. 96 с.
4. Болонев Ф.Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 160 с.
5. Бузин В.С. К методике изучения семиотики образов русского народного искусства // Орнамента в артефактах традиционных культур: Материалы Пятнадцатых Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2016. С.153-159.
6. Бузин В.С. Модель мира в декоре традиционного русского жилища. Часть 2-я // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2012. Вып. 3. С. 83-94.
7. Бузин В.С. Тамбовский «репейник»: к семантике одного из элементов декора традиционного русского жилища

- // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История. 2011. Вып. 2. С. 115-125.
8. В.Х. Вождение стрелы/сулы // Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2001. С. 76-80.
  9. Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: мир древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
  10. Голан А. Миф и символ. М.: РУССЛИТ, 1994. 375 с.
  11. Голант Н.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности жителей юго-западной Румынии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 11. СПб., 2011. С. 117-132.
  12. Гринцер П.А. Умиравший и воскресающий бог // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1988. Т. 2. С. 547-548.
  13. Гусев В.Е. Вождение «стрелы» («сулы») в Восточном Полесье // Балканский и славянский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне. М., 1986. С. 63-76.
  14. Евтихиева Л.Ю. Тамбовский курагод. Сборник сценариев и материалов для фольклорных коллективов. Тамбов, 2003. 160 с.
  15. Иванов В.В., Топоров В.Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1987. Т. 1. С. 527-533.
  16. Кинжалов Р.В. Символика «плексиса» в мифе, обряде, изобразительном искусстве древности и в современном фольклоре // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990. С. 82-88.
  17. Клейн Л.С. История археологической мысли. В 2-х т. СПб., 2011. Т. 1. 688 с.
  18. Лозка А.Ю. «Барада» // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Минск, 1989. С. 49.
  19. Лозка А.Ю. «Страла» // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Минск, 1989. С. 478.
  20. Любимова Г.В. «Похороны стрелы» в весенне-летней обрядности забайкальских старообрядцев // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи. Улан-Удэ, 2001. С. 184-188.
  21. Малчанова Л.А. Беларуская народная архітэктурная разьба. Мінск: Дзяржаўнае выдавецтва БССР, 1958.
  22. Молчанова Л.А. Материальная культура белорусов. Минск: Наука и техника, 1968. 232 с.
  23. Пригарин А.А. Система орнаментации народного жилища болгар юга Украины: от традиции к модерну // Орнамента в артефактах традиционных культур: Материалы Пятнадцатых Международных Санкт-петербургских этнографических чтений СПб., 2016. С.89-94.
  24. Пропп В.Я. Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования). СПб.: Тера – Азбука, 1995. 176 с.
  25. Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988. 784 с.
  26. Сахута Я.М. Выцінанка // Этнаграфія Беларусі: Энцыклапедыя. Минск, 1989. С. 121-122.
  27. Топоров В.Н. Заметки по похоронной обрядности (К 150-летию со дня рождения А.Н. Веселовского) // Балто-славянские исследования. 1985. М., 1987. С.10-52.
  28. Фадзеева В.Я. Беларуская народная вышыўка. Мінск: «Навука і тэхніка», 1991. 194 с.
  29. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: Стрела. М.: «Прогресс», 1986. URL: <http://www.vseslova.com/fasmer/page/strela.15301/>
  30. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: Сулица. М.: «Прогресс», 1986. URL: <http://www.vseslova.com/fasmer/page/sulitsa.15301/>
  31. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1983. 703 с.
  32. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: 13560 слов. В 2-х т. М.: Русский язык, 1994. Т.2. 560 с.
  33. Чижикова Л.Н. Архитектурные украшения русского крестьянского жилища // Русские. Историко-этнографический атлас: Из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX-начало XX в. М., 1970. С. 7-60.
  34. Чистов К.В. (ред.). Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. Л., 1979. 438 с.
  35. Чистов К.В. (ред.). Этнография восточных славян: Очерки традиционной культуры. М., 1987. 558 с.
  36. Яснецкий Н. Деревенское строительство в Печерском крае. Псковская область (Старый Изборск, Сенно, Печки, Зачеренье, Щемерицы) // Материалы и исследования по этнографии русского населения Европейской части СССР. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. Новая серия. М.: Наука, 1960. Т. LVII. С. 286-316.

---

## Tambov “agrimony” and Polissya “arrow”: the decor, the myth, the rite

**Vladimir S. Buzin**

PhD in History, Associate Professor,  
Saint Petersburg State University,  
199034, 7/9, Universitetskaya embankment, St. Petersburg, Russian Federation;  
e-mail: vsbuzin@front.ru

### Abstract

The article analyzes the problem of the possible connection of the East Slavic calendar rites “arrow” which is identical with the name “arrow” for the element of the decor of the home region of Polissya, where this rite, too, had spread. As shown by previous studies of the author, the analogy of a decorative element “arrow” found in the vast territory of Eastern and partly Western Europe, including under the name of “burdock” in the Tambov region of Russia. According to the author, it has a very ancient, neo-Eneolithic origin, representing a symbolic image is known in the mythology of the Supreme female deity associated with the plant world, and because of the theme of death and rebirth. The English researcher M. Gimbutas identified a number of archaeological cultures, in religions where the deity was dominant, as the Civilization of the great Goddess. Using comparative-historical and structural-functional methods of research, the author shows that the rite of the arrow represents the burial of the deity. Some other features of ritual allow us to see in its allusions traits of the later cult of the God-Thunderer – the Central figure of the so-called basic myth. However, accompanying the ceremony of “arrow” folklore has a special content, not the appropriate focus of ritual action. This discrepancy poses a problem, which should be the subject of future research. The findings of this article expand our understanding of the contents of traditional beliefs and practices of peoples of the world.

### For citation

Buzin V.S. (2017) Tambovskii «repeinik» i polesskaya «strela» – dekor, mif, obryad [Tambov “agrimony” and Polissya “arrow”: the decor, the myth, the rite]. *Kul'tura i tsivilizatsiya* [Culture and Civilization], 7 (5A), pp. 370-384.

### Keywords

Arrow as décor, arrow as the rite, the comparative-historical method, structural-functional method, dying and resurrecting deity, the civilization of the great Goddess, the God of thunder, the basic myth, folklore ceremony.

### References

1. Bernshtam T.A. (1982) Obryad “rasstavanie s krasotoi” (K semantike nekotorykh elementov material'noi kultury v vostochnoevropeyskom svadebnom obryade) [Rite "parting with beauty" (By the semantics of some elements of material culture in the East Slavic wedding ceremony)]. In: *Pamyatniki kultury narodov Evropy i evropeyskoi chasti SSSR. Sb. Muzeya antropologii i etnografii im. Petra Velikogo* [Monuments of Culture of the Peoples of Europe and the European part of the USSR. The collected of the Museum of anthropology and Ethnography of Peter The Great]. Leningrad: Nauka Publ.
2. Blomqvist E.E. (1956) Krest'yanskie postroiiki russkikh, ukraintsev i belorusov [Russians, Ukrainians and Belarusians peasant buildings]. In: *Vostochnoslavjanskii etnograficheskii sbornik: Ocherki narodnoi material'noi kultury russkikh*,

- ukraintsev i belorusov v XIX - nachale XX veka. Trudy Instituta etnografii im. N.N. Miklukho-Maklaya. Novaya seriya. T. XXXI.* [East Slavic ethnographic collection: Essays folk material culture of Russians, Ukrainians and Belarusians in XIX - early XX century. Proceedings of the Institute of Ethnography named after N. N. Mikluho-Maclay. New series. T. XXXI.]. Moscow: Nauka Publ.
3. Bolonev F.F. (1975) *Kalendarnye obychai i obryady semeyskikh* [Calendar customs and rituals of the Semeiskie]. Ulan-Ude: Buryatskoe knizhnoe izdatel'stvo Publ.
  4. Bolonev F.F. (1978) *Narodnyi kalendar' semeyskikh Zabaikal'ya (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)*. [Folk Calendar of the Semeiskie of the Transbaikalia (second half of XIX - early XX century)]. Novosibirsk: Nauka Publ.
  5. Buzin V.S. (2016) K metodike izucheniya semiotiki obrazov russkogo narodnogo iskusstva [The methodology for the study of the semiotics of images of Russian folk art]. In: *Ornamentika v artefaktakh traditsionnykh kul'tur: Materialy Pyatnadsyatk Mezhduнародnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [The ornamentation of the artifacts of traditional cultures: proceedings of the Fifteenth International St. Petersburg ethnographic readings.] St. Petersburg.
  6. Buzin V.S. (2012) Model' mira v dekore traditsionnogo russkogo zhilishcha. Chast' 2-ya [Model of the world in the decoration of the traditional Russian homes. Part 2]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 2. Istoriya* [Vestnik of Saint Petersburg state University. Series 2. History], 3, pp.83-94.
  7. Buzin V.S. (2011) Tambovskii "repeynik": k semantike odnogo iz elementov dekora traditsionnogo russkogo zhilishcha. [Tambov "burr": the semantics of one of the decorative elements of traditional Russian home]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 2. Istoriya* [Vestnik of Saint Petersburg state University. Series 2. History], 2, pp. 115-125.
  8. Chernykh P.Ya. (1994) *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennjgo russkogo yazyka: 13560 slov* [Historical and etymological dictionary of modern Russian language: 13560 words]. Moscow: Russkii yazyk Publ. Vol. 2.
  9. Chistov K.V. (ed.) (1987) *Etnografiya vostochnykh slavyan: Ocherki traditsionnoi kul'tury* [Ethnography of the Eastern Slavs: Essays of traditional culture]. Moscow: Nauka Publ.
  10. Chistov K.V. (ed.) (1979) *Sravnitel'nyi ukazatel' syuzhetov: Vostochnoslavjanskaya skazka* [Comparative pointer themes: Eastern Slavic fairy tale]. Leningrad: Nauka Publ.
  11. Chizhikova L.N. (1970) Arhitekturnye ukrasheniya russkogo krest'yanskogo zhilishcha [Architectural ornaments Russian peasant dwelling] In: *Russkie. Istoriko-etnograficheskii atlas: Iz istorii russkogo narodnogo zhilishcha i kostyuma (ukrashenie krest'yanskikh domov i odezhdy). Seredina XIX – nachalo XX v.* [Russian. Historical and ethnographic Atlas: From the history of Russian national dwelling and costume (decoration of peasant houses and clothes). The middle of the XIX-beginning of XX century]. Moscow: Nauka Publ.
  12. Evtikhieva L. Yu. (2003) *Tambovskii kuragod. (Sbornik stsensariiev i materialov dlya fol'klornykh kollektivov)* [Tambov kuragod. (Collection of scripts and materials for folklore groups)]. Tambov.
  13. Fadzeeva V.Ya. (1991) *Belaruskaya narodnyay vyshyvka* [Balarus folk embroidery]. Minsk: Navuka i tekhnika Publ.
  14. Fasmer M. (1986) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: Strela* [Etymological dictionary of Russian language: Arrow]. Moscow: Progress Publ. Available at: <http://www.vseslova.com/fasmer/page/strela.15301/> [Accessed 13.06.2012]
  15. Fasmer M. (1986) *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka: Sulitsa* [Etymological dictionary of Russian language: spear]. Moscow: Progress Publ. Available at: <http://www.vseslova.com/fasmer/page/strela.15301/> [Accessed 13.06.2012]
  16. Frezer D.D. (1983) *Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study of magic and religion]. Moscow: Politizdat Publ.
  17. Gimbutas M. (2006) *Tsivilizatsiya Velikoi Bogini: mir drevney Evropy* [Civilization of the Great Goddess: the world of ancient Europe]. Moscow: ROSSPEN Publ.
  18. Golan A. (1994) *Mif i simbol* [Myth and Symbol]. Moscow: RUSSLIT Publ.
  19. Golant N.G. (2011) Materialy po pogrebal'no-pominal'noi obryadnosti zHITELEY yugo-zapadnoi Rumynii [Materials on the funeral and memorial rites residents southwestern Romania]. In: *Materialy polevykh issledovaniy MAE RUN. Vyp. 11* [Materials of field studies of MAE RAS. Vol. 11.]. St. Petersburg: MAE RUN.
  20. Grintser P.A. (1988) Umirayushchii i voskresayushchii bog [The dying and reviving god]. In: *Mify narodov mira: Entsiklopediya* [Myths of the World: An Encyclopedia]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ. Vol. 2.
  21. Gusev V.E. (1986) Vozhdenie "strely" ("suly") v Vostochnom Poles'e [Driving "arrow" ("sula") in Eastern Polesie]. In: *Balkanskii i slavyanskii fol'klor. Duhovnaya kyl'tura Poles'ya na obshch斯拉vianskom fone* [Balkan and Slavic folklore. Spiritual culture of Polesie on common Slavic background]. Moscow: Nauka Publ.
  22. Ivanov V.V., Toporov V.N. (1987) Indoevropeyskaya mifologiya [The Indo-European mythology]. In: *Mify narodov mira: Entsiklopediya* [Myths of the World: An Encyclopedia]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ. Vol. 1.

23. Kinzhalov R.V. (1990) Simvolika “pleksisa” v mife, obryade, izobrazitel'nom iskusstve drevnosti i v sovremennom fol'klore [Symbolism of "pleksis" in myth, ritual, fine art of antiquity and in modern folklore]. In: *Folklore i etnografiya: problemy rekonstruktsii faktov traditsionnoi kul'tury* [Folklore and Ethnography: the Problem of reconstruction of the facts of traditional culture]. Leningrad: Nauka Publ.
24. Klein L.S. (2011) *Istoriya arkheologicheskoi mysli* [The history of archaeological thoughts]. St. Petersburg. Vol. 1.
25. Lozka A. Yu. (1989) “Barada” [“beard”]. In: *Etnografiya Belarusi: Entsiklopedyya* [Ethnography of Byelorussia: Encyclopedia]. Minsk: BelSE.
26. Lozka A. Yu. (1989) “Strala” [“Arrow”]. In: *Etnografiya Belarusi: Entsiklopedyya* [Ethnography of Byelorussia: Encyclopedia]. Minsk: BelSE.
27. Lyubimova G.V. (2001) “Pohorony strely” v vesenne-letney obryadnosti zabaikal'skikh staroobryadtsev [“Funeral arrow” in the spring-summer ritual of Transbaikal Old Believers]. In: *Staroobryadchestvo: istoriya i sovremennost', mestnye traditsii, russkie i zarubezhnye svyazi* [Old Believers: history and modernity, local traditions, Russian and foreign relations]. Ulan-Ude.
28. Malchanova L.A. (1958) *Belarusskaya narodnaya arkhitekturnaya raz'ba* [Belarusian folk architectural thread]. Minsk: Dzyarzhavnae vydavetstva BSSR Publ.
29. Molchanova L.A. (1968) *Material'naya kul'tura belorusov* [The material culture of the Belarusians]. Minsk: Nauka i tekhnika Publ.
30. Prigarin A.A. (2016) Sistema ornamentatsii narodnogo zhilishcha bolgar yuga Ukrainy: ot traditsii k modernu [The system of ornamentation of the national home of the Bulgarians in the South of Ukraine: from tradition to modernity]. In: *Ornamentika v artefaktakh traditsionnykh kul'tur: Materialy Pyatnadtsatykh Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [The ornamentation of the artifacts of traditional cultures: proceedings of the Fifteenth International St. Petersburg ethnographic readings]. St. Petersburg.
31. Propp V.Ya. (1995) *Russkie agrarnye prazdniki (Opyt istoriko-etnograficheskogo issledovaniya)* [Russian agricultural holidays (Experience of historical and ethnographic research)]. St. Petersburg: Tera – Azbuka Publ.
32. Rybakov B.A. (1988) *Yazychestvo Drevney Rusi* [Paganism of ancient Russia]. Moscow: Nauka Publ.
33. Sahuta E.M. (1989) Vytsinanka [Vytinanka]. In: *Etnografiya Belarusi: Entsiklopedyya* [Ethnography of Byelorussia: Encyclopedia]. Minsk: BelSE.
34. Toporov V.N. (1987) Zametki po pokhoronnoi obryadnosti (K 150-letiyu so dnya rozhdeniya A.N. Veselovskogo) [Notes on the funeral rites (The 150th anniversary of A.N. Veselovsky)]. In: *Balto-slavyanskije issledovaniya. 1985* [Balto-Slavic studies. 1985]. Moscow: Nauka Publ.
35. V.Kh. (2001) Vozhdenie strely/suly [Driving the arrow/sula]. In: *Russkii prazdnik. Prazdniki i obryady narodnogo zemledel'cheskogo kalendarya. Illyustrirovannaya entsiklopediya* [Russian holiday: Holidays and rituals of the national agricultural calendar. Illustrated Encyclopedia]. St. Petersburg: Iskusstvo Publ.
36. Yasnetskii N. (1960) Derevenskoe stroitel'stvo v Pecherskom krae. Pskovskaya oblast' (Staryi Izborsk, Senno, Pechki, Zacheren'e, Shchemeritsy). [Village building in Pechersk district. Pskov region (Old Izborsk, Senno, Pechki, Zacherenje, Schemeritsy)] In: *Materialy i issledovaniya po etnografii russkogo naseleniya Evropeyskoi chasti SSSR. Trudy Instituta etnografii im. N.N. Miklukho-Maklaya. Novaya seriya. T. LVII.* [Materials and research on the ethnography of the Russian population of the European part of the USSR. Proceedings of the Institute of Ethnography named after N. N. Mikluho-Maclay. New series. T. LVII.]. Moscow: Nauka Publ.